

De Andrenios y Robinsones: crítica de una leyenda (negra)

A propósito de Juan A. ORTEGA Y MEDINA, *Obras* (2 vols.), México, UNAM, 2013, 496 pp. (vol. 1), 712 pp. (vol. 2).

Rodolfo GUTIÉRREZ SIMÓN
Universidad Complutense de Madrid
rodolfo.gutierrez@ucm.es

1. Introducción

“No se trata, por consiguiente, de que comencemos por grandes y definitivas obras, sino de que nos dediquemos modestamente a establecer las bases de una futura importante historiografía, que al indagar sobre el pasado ajeno profundice en el propio”¹. Tal era el propósito que Juan A. Ortega y Medina se impuso al escribir una de sus obras más notables, *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, aunque bien podría encabezar la mayoría de sus textos. Para que éstos alcanzasen por fin el lugar que les corresponde en la cultura hispánica –merecido desde antaño, pero no ocupado por una forma que bien deslucía el fondo–, Alicia Mayer y María Cristina González, discípulas del propio Ortega, y en colaboración con el Instituto de Investigaciones Históricas y la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM, se lanzaron en el centenario del autor a la tarea de editar las *Obras* del mismo, en un proyecto que se terminará plasmando en siete volúmenes. Los dos primeros, ya a disposición del público, llevan por título respectivamente *Europa moderna* y *Evangelización y destino*, si bien pueden conformar un mismo núcleo temático que considera el origen de la Reforma protestante y, a partir de ella, o por mejor decir, de sus *consecuencias* allende Lutero y Calvino, el posterior desarrollo tanto de Europa como de América hasta nuestros días.

Antes de profundizar en aspectos teóricos consideramos necesario resaltar el texto que (al margen del breve pero profundo *Estudio introductorio*) abre estas obras: *Autobiografía. Espíritu y vida en claro*², donde Ortega y Medina recorre concisamente en primera persona los hitos fundamentales de su trayectoria. Este aspecto

¹ J. A. Ortega y Medina, *Obras de Juan A. Ortega y Medina*, México DF, UNAM, 2013, vol. 2, p. 534. En adelante, citaremos como *Obras*, seguido del volumen y la página. En este caso, la cita procede de *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, texto al que nos referiremos más abajo.

² *Obras*, vol. 1, pp. 31-36.

podría parecer baladí; no obstante, nos pone frente a frente con un *transterrado*, como lo denominara Gaos, que siendo plenamente reconocido en México no es considerado en su España natal como probablemente debiera³. Para revertir tal situación, se le ha dado nuevo formato a sus escritos, con la comodidad de tener en primicia las notas al pie, y no al final de los capítulos; y, cuando procede, con la presencia de magníficas láminas ilustrativas a color que sustentan lo referido en el texto.

2. Puntos de partida. Max Weber

Quizá la mejor manera de ilustrar la perfecta continuidad que guardan los dos primeros volúmenes de la obra de Ortega y Medina consista en arrancar de un hecho determinante que, no obstante, de puro sabido se olvida: la diferencia palpable de desarrollo y de modo de vida entre los hombres y mujeres de América del Norte y los de América del Sur. Es una constante en la intelectualidad latinoamericana⁴ (y en menor medida, norteamericana⁵) advertir que hay notorias diferencias entre una y otra parte del continente; diferencias que, entre muchos otros factores, se han atribuido a la diversidad de climas⁶ y a la actitud frente a los mismos de ingleses y españoles (nuestro autor hablará, titulado así a un epígrafe, de “La barrera natural discriminatoria y geoteológica”⁷). En cualquier caso, no es hasta la aparición de Max Weber cuando se ofrece una respuesta no sólo intuitivamente inteligible, sino teóricamente aceptable. En este sentido, la obra que más nos ha de interesar (aunque no exclusivamente) será *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*⁸; aunque no podemos dejar pasar la ocasión para advertir que no es Weber, ni ningún otro alemán, el primero en relacionar el triunfo anglosajón en el mundo con sus raíces protestan-

³ Es menester añadir sobre este particular que existe una biografía sobre el historiador que trata por extenso su vida y obra: M. C. González Ortiz, *Juan A. Ortega y Medina. Entre Andrenios y Robinsones*, México, Instituto Nacional de Historia y Antropología, 2005.

⁴ Ejemplos absolutamente palmarios a este respecto son, por ejemplo, el uruguayo José Enrique Rodó, cuando señala en su *Ariel* (Madrid, Cátedra, 2009), refiriéndose a América, la “dualidad original de su constitución” (p. 199); dualidad que radicaría en el desinterés norteamericano por aquello que no proporcione una utilidad práctica (cf. pp. 206 y ss.). En una línea semejante se expresará el célebre Rubén Darío, que en el canto VIII de *Cantos de vida y esperanza* se referirá a los Estados Unidos como el pueblo que junta “al culto de Hércules el culto de Mammón”. No podemos dejar de resaltar el hecho (en modo alguno sorprendente) de que Juan A. Ortega y Medina titule a un epígrafe de *Reforma y modernidad* “El mammonismo del hombre moderno” (*Obras*, vol. 1, pp. 144-151).

⁵ El ejemplo aquí, por supuesto, es Edgar Allan Poe.

⁶ Fundamental al respecto es el libro de William Robertson *Historias de América* (1777), que el propio Ortega y Medina reseñará pormenorizadamente en un texto aún no aparecido en las *Obras*, a saber: *Estudios de tema mexicano*, México DF, SepSetentas, 1973. Al propio Robertson se referirá también, ahora sí en las *Obras*, en un pasaje de *Imagología del bueno y del mal salvaje*; concretamente en *Obras*, vol. 2, p. 491.

⁷ Cf. *Obras*, vol. 2, pp. 551-558.

⁸ M. Weber, *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

tes: Ortega y Medina apunta, por medio de la lectura de Leopoldo Zea, a Francisco Bilbao y a Lastarria como los primeros en advertirlo⁹.

Aunque se ha advertido en numerosas ocasiones, no está de más indicar que la intención de Weber en la citada obra no es, en modo alguno, demostrar que el capitalismo se origine con la Reforma protestante ni nada parecido –algo que, por cierto, ya mencionara (y así lo indica Weber) Troeltsch–. Su propósito en el texto propuesto, al igual que en el resto de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*¹⁰, es analizar qué influencia tiene en el modo de vida, en la manera de vivir de los fieles la doctrina propia de la religión que profesan. Así, su idea fundamental es que la ética que se desprende de las tesis reformistas conlleva una serie de actitudes ante la vida que sumergen a los feligreses en eso que ha dado en llamar, insistimos, “espíritu del capitalismo”. En palabras del propio autor,

“...no es la *doctrina* ética de una religión, sino aquella conducta ética que en ella se premia como consecuencia de la naturaleza y condición de sus bienes de salvación, lo que en el sentido sociológico del término constituye “su” específico “éthos”. Entre los puritanos, esta conducta fue un determinado modo, racionalmente metódico, de conducción de la vida que, bajo circunstancias dadas, allanó el camino al “espíritu” del moderno capitalismo”¹¹.

Es relevante señalar en este punto una cierta divergencia entre el genio alemán y la obra de Ortega y Medina, no tanto porque sus tesis entren en conflicto (de hecho, el autor hispano-mexicano citará de manera recurrente al germano, y le defenderá de algunas críticas¹²) como por su campo de estudio: si Weber se interesa por la influencia en la vida cotidiana de los fieles de las doctrinas éticas desprendidas del dogma religioso, Ortega analizará, precisamente, las consecuencias (a nivel nacional e internacional, pero también, fundamentalmente, sobre *el otro*: léase, el indio) de esos modos de vida, haciendo especial hincapié en algo que señalábamos arriba: más que Lutero o Calvino, el punto determinante para el desarrollo y expansión del norte de Europa (ingleses, particularmente) es la evolución de su pensamiento en manos ajenas (no necesariamente interesadas, pero si *interesantes* para justificar ciertas acciones y anhelos: poder, dinero o destrucción legítima del imperio rival). Del mismo modo, la forma de comprender el mundo, América incluida; pero también la vida, el modo de producción, etc., típicamente hispano se verá determinado por la no-presencia de la Reforma protestante en nuestro país¹³.

⁹ Cf. *Obras*, vol. 1, p. 183, nota 9.

¹⁰ M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1998, 3 vols.

¹¹ *Ibidem*, vol. 1, p. 230.

¹² Cf. *Obras*, vol. 1, p. 122, nota 22.

¹³ El autor señalará como punto de inflexión a este respecto la obra de Cisneros, que considerará como una *prerreforma católica* que eliminó el enemigo con el que una posterior Reforma (ahora sí, la pro-

Volvamos, nuevamente, a Weber. Para este autor, lo propio del que vive según los preceptos derivados de la Reforma es un modo de vida ascético (intramundano, hay que añadir), esto es, racionalmente regulado y cuidado¹⁴ y que implica también acción, el ser instrumento de Dios (en un pasaje de *La evangelización puritana en Norteamérica*, Ortega y Medina se refiere a los puritanos llegados a Norteamérica, en tanto que herramientas divinas, “celosos veladores de la ley de Dios [...] y, llegado el caso, brazos fielmente ejecutores de la ira celestial”¹⁵), frente al caso del místico¹⁶. Para entender un modo de vida tal que este resulta esencial atender a un concepto fundamental de Lutero en el que Weber se detiene, a saber: *profesión*, o, en el original alemán, *Beruf* (como se ha indicado en numerosas ocasiones, término difícilmente traducible a las lenguas romance¹⁷). En opinión del autor, este concepto lleva una clara carga “religiosa”, en tanto en cuanto se comprende como una tarea puesta por Dios y que supone “un ámbito de trabajo sin límites, en el sentido de una actitud vital”¹⁸. Aunque sólo es tangencial a nuestro tema (pese a su relevancia, bien constatada por Ortega y Medina), en torno a esta noción se configurará una nueva concepción moral respecto al trabajo, siendo el cumplimiento del deber respecto al mismo (aunque sea profano) “el contenido más alto que puede tener una actuación realmente moral”¹⁹.

Finalmente, debemos hacer una última parada en el discurso weberiano, aún a propósito de la *Beruf*. Tal y como nos lo plantea en *Economía y sociedad*, ese con-

testante) hipotéticamente se enfrentaría. Hablamos, en todo caso, de una serie de cambios y purificaciones que tuvieron lugar desde dentro, sin violencias o rupturas (cf. *Obras*, vol. 1, pp. 80 y ss.). Esto, unido al abandono del tradicional ímpetu africanista en favor del americanista, etc., será lo que configure en gran medida, siempre según nuestro autor, el particular éthos hispánico, que dará un nuevo giro (irreconciliador, antirreformista y, en cierto grado, inesperado) a partir de Worms; momento que acaba con la idea de un Carlos V que cumple los cánones de príncipe erasmista.

¹⁴ M. Weber, *La ética protestante...*, op. cit., p. 196.

¹⁵ *Obras*, vol. 2, pp. 96-97.

¹⁶ Cf. M. Weber, “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, op. cit., vol. 1, pp. 527-562, y en particular las pp. 529-530.

¹⁷ Habitualmente se tiende a verter este concepto al castellano empleando el término *vocación*. Al margen de la adecuación filológica o no de realizar esta traducción, no podemos dejar de advertir que en torno a la *vocación* articula José Ortega y Gasset su ética. La idea que este autor tiene sobre la *vocación* guarda semejanzas evidentes con la *Beruf*, pero nos parecen más claras las diferencias. Así, mientras la *vocación* orteguiana no es estrictamente racional, procede del propio individuo y no atiende tanto al resultado como a la acción misma, la *profesión* (*Beruf*) es racional, no nace del propio individuo (pues, como se ha dicho, es mandato divino) y es esencial a ella no sólo realizarla y realizarla bien, sino obtener también un cierto beneficio que, en última instancia, acredite la pertenencia al grupo de los elegidos (esto último, claro está, es lo que se entiende en el mundo protestante-puritano a raíz de las posturas calvinistas; Calvino, por su parte, no refrendaría tal deriva de sus posiciones, y así lo asevera Ortega y Medina: “la marca satisfactoria del elegido y el estigma relevante del réprobo son inadmisibles para Calvino; empero para sus hijos espirituales póstumos constituyeron indudablemente la prueba de la santificación o de la condena”, *Obras*, vol. 2, pp. 609-610).

¹⁸ M. Weber, *La ética protestante...*, op. cit., p. 114.

¹⁹ *Ibidem*, p. 119.

cepto se presenta, justamente por su trasfondo religioso, en estrecha relación con el sentimiento del deber, vinculándola asimismo el autor alemán a la validez del orden legítimo; pues esa *profesión* garantiza íntimamente (digámoslo una vez más: *religiosamente*) la legitimidad de dicho orden²⁰.

Vinculada con esta idea se encuentra otra: si lo propio de las sociedades protestantes es que los individuos entiendan la profesión según lo estamos aquí exponiendo, los católicos tenderían a ver el trabajo de una manera muy diferente, conformándose en su fuero interno una actitud que Weber denomina *tradicionalista*, y que consiste en obtener menos estímulo por una ganancia mayor que por una carga de trabajo menor. Así, el que cae bajo esta categoría no se pregunta cuánto puede ganar al día, sino cuánto ha de trabajar para satisfacer sus necesidades tradicionales²¹. Como se desprenderá de las páginas siguientes, Ortega y Medina será muy consciente de esto, que es quizá la causa de su siguiente afirmación, latente en toda su obra: “El católico posee libertad trascendental, pero es esclavo del mundo [...] no se debe olvidar ni por un instante que el sumo bien es precisamente el renunciamiento total [...]. El calvinista, por el contrario, es esclavo de la trascendencia; pero vive libre en el mundo”²². Esta misma mecánica será la que le ayude a distinguir dos planteamientos que, en una primera impresión, y a la luz de ciertas declaraciones, podrían parecer similares: los del propio Calvino y los de Ignacio de Loyola²³.

3. Andrenios y robinsones. América y la evangelización del indio

Para adentrarnos, por fin, en la obra de Ortega y Medina hay que advertir, en primer lugar, la minería de datos llevada a cabo por el autor. Sus estudios no pueden comprenderse sin atender, fundamentalmente, al hecho de que opera con tres tipos fundamentales de fuentes: meramente históricas (primarias o secundarias), literarias y filosóficas. El primer grupo podría darse por supuesto en un historiador de tal magnitud; los otros dos, en cambio, responden a un intelectual al que bien podríamos considerar desde la categoría más amplia de humanista: para palpar el sentimiento de una nación, de un grupo de puritanos novoiñgleses o de los marinos españoles no tiene sólo en consideración crónicas o textos históricos (viajeros, religiosos, bélicos...), sino también obras dramáticas de Shakespeare, poesías de Lope y, ante todo, dos textos cruciales: *El criticón* de Baltasar Gracián y el aún más conocido *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe (a raíz de ambas obras, o mejor, de sus pares

²⁰ Cf. M. Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1979, pp. 25-27.

²¹ Cf. M. Weber, *La ética protestante...*, *op. cit.*, p. 94.

²² *Obras*, vol. 1, p. 171, n. 35.

²³ Cf. *Obras*, vol. 2, p. 608. Podemos añadir que es una constante de la obra del autor malagueño poner en relación a Calvino con autores de toda índole. Especialmente llamativo, al menos a primer golpe de vista, es su paralelismo con Marx: *Obras*, vol. 1, pp. 170-171.

de personajes: Critilo/Andrenio y Robinson/Viernes, desarrollará nuestro autor una parte esencial de *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico. Siglos XVI y XVII*. En la misma, la idea general defiende que, frente al Andrenio que, explorando el mundo, acaba desengañado del mismo, gran teatro calderoniano, un Robinson de raigambre calvinista se vuelca en un intento ordenado y constante por operar en su isla, por recuperar el paraíso perdido de Milton, llegando al punto de evangelizar a Viernes para darle la oportunidad de salir de las tinieblas del pecado²⁴. En cualquier caso, esta cuestión será determinante en todos los textos que componen los dos primeros volúmenes de las *Obras* a que nos referimos). Del mismo modo, resulta abrumador el conocimiento de filósofos de distintas épocas que, no obstante, resultan fundamentales para un desarrollo pleno de sus textos. En este sentido, ocupan un lugar fundamental, por una parte, Karl Marx y Friedrich Engels (en la medida en que las relaciones de Ortega y Medina con historiadores de corte marxista, ya sean mexicanos o soviéticos, será determinante en buena parte de su obra²⁵); por otra, filósofos “clásicos”, entendiéndose por tales a Agustín de Hipona (esencial para la comprensión protestante de la predestinación), Leibniz, Lessing, Herder, Erasmo, Kant, Ranke, Fichte, etc.²⁶; y, en un lugar que consideramos destacado, el ya citado por nosotros José Ortega y Gasset (cf. supra, nota 17).

De manera somera debemos hacer hincapié en la presencia de Ortega y Gasset en la obra de nuestro autor, y esto por dos motivos. En primer lugar, por el hecho de que ambos autores cohabitaran en la misma Facultad de la Universidad Central de Madrid (como profesor y alumno, respectivamente) entre 1934 y 1936, hasta que con motivo de la Guerra Civil Ortega y Medina se alistase en el bando republicano y marchase al frente. Más interesante desde un punto de vista académico es el uso que el historiador malagueño hace de las doctrinas del filósofo. Y decimos bien: hace “uso” en la medida en que no sólo cita pasajes de *España invertebrada*²⁷ y de *Ideas y creencias*²⁸, cosa que no pasará inadvertida al lector, sino que también emplea expresiones y modos de observar agudamente la realidad histórica que han de rememorar en nosotros pasajes de *El tema de nuestro tiempo*, *En torno a Galileo* o *Historia como sistema*, por mencionar sólo algunas obras conocidas. De esta forma, Ortega y Medina en *Reforma y modernidad* entenderá que la repetitividad del culto genera una época “desvitalizada”, necesitándose un cambio que haga “más viva” y llevadera la

²⁴ Cf. *Obras*, vol. 1, pp. 285-341

²⁵ En este sentido resulta paradigmática, aunque no de manera exclusiva, J. A. Ortega y Medina, *Historiografía soviética iberoamericanista (1945-1960)*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1961.

²⁶ Para una prueba de ello, cf. J. A. Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-id-ealista alemana*, México DF, UNAM, 1980, pp. 13 y ss.

²⁷ Concretamente, en *Obras*, vol. 1, p. 310 retoma la idea de Ortega de que Castilla hizo España y Castilla la deshizo.

²⁸ *Obras*, vol. 2, p. 546, n. 18

fe²⁹; en el artículo que cierra el primer volumen de sus obras, «De andrenios y robinsones», aludiendo al filósofo dirá que “una nación no es sino la voluntad de destino o proyecto vital [...] que le impone su élite a la misma”³⁰; mientras en *Destino manifiesto* señalará que el pasado no sólo es algo que nos pasa, sino que nos constituye³¹.

Si algún sentido tiene analizar de manera conjunta los dos primeros volúmenes de las *Obras* de Ortega y Medina, tal radica en la mutua referencialidad de las obras que contienen. Así, en el primer tomo encontramos *Reforma y modernidad*, donde el autor (acaso de manera aún tentativa, pues es su tesina de habilitación) no sólo analiza la situación europea (española, por un lado; centroeuropea y británica, por otra) previa a la aparición de Lutero y Calvino, además de los dogmas de éstos, sino las consecuencias que la Reforma, de manera imprevisible para sus actores principales, e incluso contrariándolos, tuvo en Europa. Las bases sentadas en este primer libro (primero respecto a su elaboración, que no en lo tocante a su publicación³²) serán el apoyo de todos los demás aparecidos hasta ahora en esta reunión de sus escritos.

Además del giro protestante de Inglaterra, el punto de partida para su expansión y posterior dominio marítimo y del norte de América es el cambio de la perspectiva adoptada frente al mar, punto clave en *El conflicto anglo-español...*. Este cambio lo encuadra Ortega y Medina en torno a tres puntos: su posición geográfica, que resulta favorable por estar más próxima a las tierras norteamericanas, lejos del mediterráneo (evitando así la amenaza turco-berberisca) y por el mismo hecho de su insularidad³³; 2) los viajes hispanoportugueses, que habían probado que el Atlántico no era tan temible como pudiera parecer, de manera que lo que antes se consideraba como obstáculo ahora, muy al contrario, era un *medio* para alcanzar el Nuevo Mundo; y 3) la modificación de ciertas connotaciones religiosas, a las que ya hemos aludido y que el autor resume así:

“Carentes los ingleses del apoyo papal a consecuencia de la reforma religiosa anglicana (1534), desprovistos de una autoridad y entusiasmo legitimista en que apoyarse (a diferencia de los españoles que lo hacían, y bien a sus anchas –excepción hecha de la famosa escuela jusnaturalista [*sic*] encabezada por el ilustre Vitoria–, sobre las famosas cuatro bulas, mediante las cuales el poder espiritual y temporal del papa sobre las Indias era transferido a los reyes de España), comenzaron a arbitrar ciertas dudas justificantes. ¿Por qué no han de ser nuestras exploraciones, descubrimientos y futuras conquistas tan legítimas y válidas como las de los españoles? ¿Qué poseen ellos, parece insistir Peckham, que no poseamos nosotros?”³⁴.

²⁹ Cf. *Obras*, vol. 1, p. 80.

³⁰ *Obras*, vol. 1, p. 483.

³¹ Cf. *Obras*, vol. 2, p. 535.

³² Apareció en 1999, editado por A. Mayer, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

³³ *Obras*, vol. 1, pp. 223 y ss.

³⁴ *Ibidem*, p. 243.

Así, en último término, la mentalidad inglesa consideraba que el tiempo de España y Portugal estaba acabado y que Inglaterra tenía el mismo derecho legítimo a pugnar por los territorios de allende los mares: había llegado su momento. Esta llegada de su tiempo de dominio la entiende Ortega y Medina a partir de la estrategia de facilitar la competencia entre particulares a la hora de lanzarse a la aventura comercial y acaso militar (incluyendo la piratería), frente a la postura monopolista de la iglesia y corona españolas, fundamentalmente bajo el mandato de Felipe II, tal y como señalábamos más arriba; aunque, dicho sea de paso, no siempre fue esta la actitud hispánica, al menos según afirma Alfonso Reyes, para quien “el Descubrimiento, como todas las grandes cosas ibéricas, resulta en gran parte una obra de la iniciativa privada”³⁵. Incluso en tiempos de Felipe hubo españoles con una visión mucho más amplia de miras; así, por ejemplo, el marqués de Santa Cruz, al que, no obstante, se ignoró completamente. En cualquier caso, esa actitud inglesa en favor de la empresa privada (que podemos calificar de modernizante), en su contraste con el monopolismo hispánico resultará, dicho sea de paso, análoga al contraste entre el comportamiento gremial típicamente medieval y el propio de las sectas, atendiendo a lo que nos refiere sobre el particular Max Weber³⁶.

Pero volvamos al giro llevado a cabo por los ingleses en su actitud respecto a embarcarse hacia América. Juiciosamente, no se hicieron a la mar sin miramientos: en vista a no parecer excesivamente interesados y descarnados, el proyecto se cristianizará, dotando a las expediciones de una justificación y legitimación religiosa³⁷ (algo que, como señala nuestro autor, los cronistas de la época ensalzaron cuanto les fue posible) y, aunque no lo trataremos aquí, legal, en la medida en que los ingleses considerarán que, a diferencia de los malvados españoles, ellos adquirieron las tierras legalmente, esto es, comprándolas (cabe señalar, por dejar clara la idea, que para Ortega y Medina esto tiene trampa, en tanto en cuanto los indios firmaron alegremente unos contratos pese a que se les escapaba el concepto de *propiedad privada*: simplemente vieron que se les pagaba por usar algo que, de suyo, los ingleses podían usar, no advirtiendo que el texto les impedía obtener beneficios de las tierras vendi-

³⁵ A. Reyes, “Última Tule”, en *Obras completas*, México, FCE, 1960, tomo XI, p. 50.

³⁶ “El gremio –señala Weber– reunía a compañeros de profesión, y por tanto a *competidores*, y precisamente con la finalidad de *limitar la competencia* y el afán racional de lucro que la incitaba [...] Las sectas, por el contrario, que no agrupaban a compañeros de oficio técnicamente cualificados, reclutados en base al aprendizaje o a relaciones familiares, sino compañeros de *fe* cualificados éticamente reclutados por selección y disciplina, controlaban y reglamentaban su modo de vida únicamente en el sentido de la *rectitud* formal y la ascesis metódica, sin perseguir una estrategia de subsistencia material obstaculizadora de la expansión del afán racional de lucro. El éxito capitalista de un compañero de gremio destruía el espíritu gremial –tal y como sucedía en Francia e Inglaterra–, y por ello se lo condenaba. El éxito capitalista de un hermano de secta, honradamente obtenido, era una demostración de su mérito y su estado de gracia, elevaba el prestigio y las posibilidades de proselitismo de la secta y, por todo ello, era muy bien acogido” (*Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. 1, pp. 230-231).

³⁷ *Obras*, vol. 1, p. 244.

das). Con todo, la competición con los españoles y portugueses no sólo pertenecía ya al ámbito político-económico sino también al religioso³⁸, recomendando Hakluyt a Raleigh que

“...para igualar al menos la acción de los evangelizadores católicos [...] que la empresa virginiana de éste sólo podría ser coronada con el éxito si enviaba buenos clérigos anglicanos a los indios. Hacían los fanáticos católicos españoles un uso demasiado exclusivo de Dios para que los anglicanos y puritanos ingleses y escoceses pudieran tolerarlo; porque el apelar y reclamar exclusivamente para sí a la divinidad no debía ser, como no lo era en efecto, una excepción española [...] los británicos tenían también que subrayar que Dios estaba fundamentalmente con ellos”³⁹.

La última cita puede ponerse fácilmente en relación con esa idea denominada *destino manifiesto*. Precisamente así, *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica* se titula el tercero de los libros recogidos en el segundo volumen de las *Obras* de Ortega y Medina, confirmando lo que ya indicábamos: la perfecta relación entre los escritos que estamos analizando.

La obra señalada, *Destino manifiesto*, viene a poner en claro cómo cierto modo de desvirtuar doctrinas luterano-calvinistas ha dado pie a los ingleses primero, y a los norteamericanos después, a considerarse el “nuevo Israel”, el pueblo elegido, o cualquier otra denominación que, en la misma línea, quiera dársele a tal sentimiento. Lo crucial a este respecto (pues si ese sentimiento no tuviera consecuencias no habría mayor problema) es que, dicho con palabras del propio Ortega y Medina,

“La nación elegida es aquella que lleva impreso el cuño de la salud, de la prosperidad y felicidad aprobados por Dios; es la que ha instituido una triple alianza con el Señor, de la misma manera que cada persona cristianopuritana la tiene establecida con su comunidad de santos electos, con su asamblea eclesiástica, valga el pleonasma, y con la divinidad: pacto de gracia, pacto religioso y pacto civil”⁴⁰.

Tal situación de superioridad, amparada por la elección del mismísimo Dios, es la que en último término legitimaría religiosamente acciones tales como la expansión del cristianismo (reformado, naturalmente): “el destino y misión manifiestos [...] se configuran programáticamente con el anglicanismo (siglo XVI); se proyectan en términos filosóficos ilustrados hasta culminar con la independencia [estadounidense] y se secularizan y liberalizan políticamente en el siglo XIX y en lo que ya va recorrido

³⁸ Cf., por ejemplo, *Obras*, vol. 2, pp. 51 y ss.

³⁹ *Obras*, vol. 1, p. 247.

⁴⁰ *Obras*, vol. 2, p. 599.

del xx⁴¹, justificación, sentimiento adjunto y secularización que llegarían hasta los Estados Unidos del presente, con una formulación bien conocida —no obstante, e insistimos en ello como no deja de hacer Ortega y Medina, de raigambre teológica—: ya no se evangeliza sino que se amplía “por medios contundentemente convincentes el ámbito de la libertad”⁴².

Hecho el inciso, tornemos la vista de nuevo a los expedicionarios ingleses que, habida cuenta de lo aquí expuesto, se arrojan a la mar. Llegados a América, lo primero que se encuentran los anglicanos (antes de la llegada en 1620 del famoso Mayflower), al igual que pasase con los españoles, es una tierra excelentemente dotada en lo referente a una fauna y una flora para la que incluso les costaba encontrar adjetivos, tal y como refiere Bernal Díaz del Castillo⁴³ (o eso decían los expedicionarios, quizá para tapan con el ensalzamiento de las bondades naturales de la tierra la inicial inexistencia de oro). En esta primera llegada inglesa llama la atención que no encontrasen hombres, probablemente por la presencia de una plaga llevada al Nuevo Mundo por holandeses. Este aspecto es interesante en cierto modo porque nos permite volver a Ortega y Gasset. El filósofo madrileño, a partir de su peculiar concepción sobre los Estados Unidos, entiende la llegada a este territorio por parte de los ingleses como el arribo de un hombre muy dotado técnicamente a un territorio que plantea problemas excesivamente simples en comparación con dicha capacidad tecnológica. Siguiendo al propio Ortega y Gasset en «Sobre los Estados Unidos»⁴⁴ advertiremos los siguientes elementos: la presencia de América como tierra de promesas (ya hemos aludido a ello al mencionar la riqueza de la fauna y la flora, añadimos ahora, *silvestre*); la consideración, en relación con este matiz sobre la riqueza de la fauna y la flora *salvajes*, de que la tierra está vacía en la medida en que no está *explotada*, punto que retomaremos después; y el hecho de que se vea al indio —cuando aparezca, poco después, ante la mirada del inglés— como inferior, aspecto que también recuperaremos.

Sea como fuere, una vez llegados a esa América vacía se produce el encuentro con el indio; y el cara a cara, como ocurriera en el caso de los españoles llegados más al sur, es absolutamente pacífico y agradable. Sin embargo (resumiendo mucho la historia, como es menester), las cosas se torcerán por diversas causas, según el prisma con el que se mire. Desde el punto de vista indio, según Ortega y Medina, la explicación es muy simple: los ingleses vivían a su costa, y, ante el descenso de reservas que supone mantener no sólo a los locales sino también a los foráneos, tuvieron muy claro que debían cortar el suministro de maíz, etc.

⁴¹ *Ibidem*, p. 674.

⁴² *Ibidem*, p. 660.

⁴³ “Y no es de maravillar que yo aquí lo escriba desta manera, porque hay que ponderar mucho en ello, que no sé cómo lo cuente, ver cosas nunca oídas ni vistas y aun soñadas, como vimos” (*Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 238).

⁴⁴ En J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2004-2010, Tomo V, pp. 36-44.

¿Cómo se interpretaba esto desde la óptica inglesa? Desde unos presupuestos muy diferentes. A su modo de entender, con los indios se había llegado a un acuerdo que incluía diversas cláusulas (protección mutua, etc.), pero que, en último extremo, se basaba en un trueque: a cambio de la hospitalidad indígena los ingleses daban el regalo de la religión; cambio de espiritualidades por temporalidades⁴⁵. Sin embargo, para que este trueque tuviera sentido, no ya para los indios, sino para los propios ingleses, era necesario llevar a cabo una interpretación del indígena que le hiciera susceptible de ser evangelizado (recordemos que los europeos tenían la intención, aunque fuera más una envoltura que algo sustancial, de dotar de justificación religiosa a su incursión americana). No entraremos en detalle en ello; sin embargo, es este el momento para aludir a otro texto comprendido en estas *Obras*, “Imagología del bueno y del mal salvaje”⁴⁶, en que Ortega y Medina realiza un recorrido por la obra de distintos estudiosos del tema. En este sentido nos parecen muy destacables las referencias tanto a José Gaos, puente con Ortega y Gasset, como al recientemente fallecido Luis Villoro (sin merma para las demás referencias). Igualmente es de rotundo interés el apunte de O’Gorman según el cual, en contra de lo que partidistamente se ha repetido hasta la saciedad, nunca se llegó a considerar sino por analogía que el indio fuera un animal; dicho de otro modo, la pregunta no era si los indios eran hombres, sino si todos los hombres eran hombres⁴⁷, lo que muestra la sutileza del estudio de Ortega y Medina. Cerrando esta cuestión, hemos de indicar que la mecánica de este libro (*Imagología...*) es ciertamente similar a *La idea colombina del descubrimiento desde México: 1836-1986*⁴⁸, de próxima aparición en estas obras.

Ya hemos indicado que el primer encuentro entre ingleses e indios, al igual que ocurriera en el caso de los españoles, resultó pacífico, hasta el punto de que se vio en América el Paraíso (aunque es de Perogrullo, la interpretación bíblica de las tierras y gentes americanas en los siglos XVI y XVII resultará esencial, no sólo entre los expedicionarios, sino en la vida cultural de las metrópolis; por ejemplo, se aprecia esto en la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, en particular en el capítulo denominado “La cristianización de Bensalem”⁴⁹) y en sus pobladores al buen salvaje roussonian⁵⁰.

Las consecuencias que de esto se derivaron fueron, naturalmente, terribles para los indios. Así, fue necesario enviar a un nuevo tipo de “evangelizador”, particular-

⁴⁵ *Obras*, vol. 2, p. 542.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 403-529.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 426-427.

⁴⁸ J. A. Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México: 1836-1986*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1987.

⁴⁹ F. Bacon, *Nueva Atlántida*, Madrid, Akal, 2006, pp. 183-186.

⁵⁰ Sobre este particular se recomienda leer otro texto que aparecerá en las *Obras*, a saber, J. A. Ortega y Medina, *Ensayos, tareas y estudios históricos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962, especialmente las pp. 133-134.

mente diferente del misionero típicamente español. Veamos cómo lo dice Leopoldo Zea en el prólogo a *La evangelización puritana en Norteamérica*:

“En nuestra América, la América colonizada por Iberia, llegó junto al rudo conquistador, cubierto de acero y armado de espada, alabarda y mosquete, el evangelizador vestido de toscas lanas y sin más armas que rosarios y crucifijos. En Norteamérica el pionero de la conquista y la colonización fue casi siempre, y simultáneamente, guerrero y pastor. Llevaba en sus manos la espada y la Biblia. Con la Biblia juzgaría, con la espada castigaría. ¿Quién sería el juzgado y quién sería el castigado si el juicio le era adverso? El otro, el habitante de estas remotas tierras sin dueño; pero dispuestas al uso de quien supiera sembrar o cazar: el indígena”⁵¹.

Esta última cita resulta decisiva, pues apunta claramente a la que será la tesis fundamental de Ortega y Medina: que el evangelizador-colonizador puritano de Norteamérica es juez y ejecutor, pero también es parte⁵², en la medida en que resulta beneficiario tanto de la condena del indio como de su aprobación (bien porque se

⁵¹ *Obras*, vol. 2, p. 25.

⁵² Aunque se ha trabajado en multitud de ocasiones, creo que la explicación que proporciona O’Gorman sobre esta actitud resulta suficientemente clara, además de relacionada con la obra de Ortega y Medina: “desde el punto de vista meramente natural, no existe ni puede existir diferencia entre el Nuevo Mundo y el Viejo Mundo: la materia inanimada y las criaturas vivas son idénticas esencialmente. En uno y otro mundo, los cuatro elementos y las almas vegetativa, sensitiva y racional no conocen distinción, de manera que la unidad del mundo físico corre pareja, en estrecho vínculo, con la del mundo de los entes vivos, cuya cúspide ocupa la especie humana, ella también una en esencia o naturaleza. Las plantas, los animales y los hombres del Nuevo Mundo, pese a disformidades o extrañezas desconcertantes, no son sino eso, plantas, animales y hombres al mismo título esencial que los del Viejo Mundo. Otra cosa, sin embargo, cabe afirmar cuando se adopta la perspectiva propia al devenir histórico, en cuyo ámbito cobran sentido y ser las diferencias en el grado de perfección a que han llegado las potencias esenciales de la naturaleza en diversas partes de la Tierra, sobre todo en la esfera de la vida humana que, por otra parte, se concibe en íntima conexión de interdependencia con el medio ambiente. En ese desarrollo estriba, pues, el sentido o ser de la historia, y el grado de su plenitud se mide por lo que se llama la civilización o la cultura [...]. Es una concepción que mira al despliegue de la historia universal como una escala que va de lo menos a lo más perfecto y cuyas diversas graduaciones cobran su peculiar sentido, como es obvio, en referencia a la meta ideal de su aspiración ascendente [...] la meta ideal está de hecho vicariamente representada en todo momento del desarrollo histórico por la civilización que represente el más alto peldaño de la escala. Tal civilización, por consiguiente, asume en sí misma el sentido total de la historia: su acontecer histórico particular será, ni más ni menos, el acontecer histórico universal. Resulta, entonces, que para una civilización que se haya explicado a sí misma de ese modo, y que debido a ello tenga conciencia y convicción de ocupar aquel sitio de privilegio, los valores de su cultura se convertirán en patrones supremos para enjuiciar a las demás civilizaciones, pasadas y presentes, y serán la medida para asignarles el lugar que, de acuerdo con ellos, les corresponda en la jerarquía, pudiendo ofrecerse el caso de que alguna quede en la situación inferior de mera potencialidad histórica, el caso, justamente, cuya explicación buscábamos” (E. O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*, México, FCE, 1958, pp. 85-87).

queda sus tierras, bien porque cumple su misión salvífica). Ese es el mecanismo que estaría realmente funcionando, según nuestro autor, en la evangelización puritana de Norteamérica.

Para entender adecuadamente qué ha pasado en el intervalo entre esos evangelizadores fallidos y aquellos a que se refiere Zea es preciso que reparemos, por un lado, en una afirmación de Ortega y Medina que puede resultar sorprendente, pero que no lo es tanto, a propósito de la caracterización que el colono inglés se hace del indio; y, por otra parte, en un cambio en el propio colono.

Respecto a la caracterización del indio, hemos repetido ya con anterioridad que, inicialmente, se le veía de manera extremadamente amable. Sin embargo, esto no es incompatible con una pregunta fundamental de cara a la posibilidad de su evangelización, a saber: ¿es *racional* el indio? Esta pregunta por la racionalidad del indígena no deja de ser –permítasenos decirlo– una proyección de la concepción europea del hombre; pues, como señala Edmundo O’Gorman (maestro de Ortega y Medina), “la idea que el hombre se forma de su mundo depende de la idea que el hombre tenga de sí mismo y que, por lo tanto, lo concibe a su imagen y semejanza”⁵³. A ello añadirá el mismo O’Gorman, como señalábamos con anterioridad, que siendo el indio igual al resto de los hombres, había de ser racional; si bien tendría igualmente que someterse a la jerarquización entonces aceptada en base a un patrón cristiano, no pudiendo aspirar tales civilizaciones a ser consideradas un modo *sui generis* de realización de la vida humana⁵⁴.

Así las cosas, la respuesta a la pregunta acerca de la racionalidad del indio resulta afirmativa para los viajeros novoiñgleses: el indio puede *potencialmente* ser evangelizado (por ejemplo, puede llegar a aprender a leer, forzándose a los niños indígenas a ello).

Es muy interesante el hecho de que, en opinión de Ortega y Medina, el parentesco entre la postura inglesa y la de Las Casas sería bastante mayor del que unos y otro estarían dispuestos a conceder. Esta semejanza con Bartolomé de Las Casas resulta más notoria en tanto en cuanto se pone en contraste su programa de evangelización individual, argumentado y, en suma, anti-aristotélico (contrario a la idea de servidumbre de algunos por naturaleza) con el típicamente franciscano, que abogaría por un intento de evangelización en masa y rápido. Dados los acontecimientos posteriores cabría preguntarse si los puritanos ingleses no estarían más en la línea de Ginés de Sepúlveda y su interpretación a propósito del legítimo sometimiento por parte de los reyes de España (o, en su caso, el emperador) hacia los indios; sometimiento que no arrancararía de la naturaleza del indio⁵⁵ sino del empleo de esa misma pala-

⁵³ E. O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 2006, p. 96.

⁵⁴ Cf. *ibidem*, pp. 190-191.

⁵⁵ Pues, en definitiva, tal es el origen de la polémica: su *naturaleza*. En opinión de O’Gorman, el indio

bra, *sometimiento*, en la bula de Alejandro VI que delegaba el poder evangelizador en América en los Reyes Católicos. Por otra parte, y dicho sea de paso, el modo de evangelizar diferirá también notoriamente del típicamente jesuítico, no sólo por esta diferenciación entre evangelización rápida y lenta, sino, muy especialmente, porque la laxitud de aquéllos facilitó su acercamiento *afectivo* a los indios: si éstos bailaban, incluso para celebrar auténticas barbaridades (visto con los ojos de hoy), los jesuitas se unían; si se llenaban de barro y dormían en condiciones terribles, los jesuitas también; si comían cosas de aspecto insalubre, los padres de la Compañía de Jesús se sentaban a su mesa; en cambio, nada menos que John Eliot dormía en su casa y sólo comía lo que su mujer le preparaba⁵⁶. Además de esta cuestión resulta esencial otra: aunque no se incitase a ello, en el ámbito católico (Ortega y Medina se referirá especialmente al jesuitismo francés que pretendía evangelizar Canadá) se toleraba el *mestizaje*, aspecto esencial para el mantenimiento de las tradiciones y, en cierto modo, de las razas en la América española (además de un eficaz mecanismo para ubicar en posiciones de poder a los propios conquistadores españoles o, en su caso, a sus descendientes; resultando el caso paradigmático la relación entre Hernán Cortés y doña Marina, Lamalinche). Los puritanos, en cambio, serían ciertamente racistas (por causas teológicas) en tanto en cuanto el indio era contemplado, pese a su racionalidad, en vista de su ser *corrupto*, unido esto a la tesis de que el pueblo elegido/los santos no habían de juntarse con los réprobos/los otros pueblos⁵⁷. Esta actitud, naturalmente, contrasta con la jesuítica: ¿iba a ser lo mismo para el indio, se preguntará Ortega y Medina, estar al lado de quien comparte mesa y cama que al lado de quien rechaza relacionarse con sus hijas?⁵⁸ En este sentido, no podemos dejar de pensar que en la postura puritana, tal y como la entiende nuestro autor, existía una cierta *soberbia*, un sentimiento de superioridad; algo que quizá pueda ponerse en relación con una idea de Ortega y Gasset, pues, según éste, la *soberbia*, *prepotencia* o *petulancia* es uno de los caracteres típicos del europeo que llega al Nuevo Mundo con un arsenal técnico muy superior a las dificultades que la tierra a que ha llegado le plantea⁵⁹.

americano –tanto del norte como del sur– no es, y luego profundizaremos en esto, sino una invención del europeo, una proyección de la imagen de sí mismo que para el autor mexicano actúa como condición de posibilidad de lo que denomina la “invención de América”; tal invención es, en resumidas cuentas, « la manera de comprender a los naturales habitantes de ese continente al aplicarles el concepto de hombre propio a la cultura europea, la imagen, en suma, bajo cuya especie ingresaron a la historia universal, y no otro es el fondo de la gran polémica que se suscitó en torno a, precisamente, su “naturalidad” en los primeros años de la colonización» (E. O’Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, *op. cit.*, p. 90).

⁵⁶ Cf. *Obras*, vol. 2, pp. 254 y ss.

⁵⁷ Cf. *ibidem*, p. 292.

⁵⁸ Sobre todo esto, particularmente cf. *ibidem*, pp. 291-302..

⁵⁹ Así en *Meditación del pueblo joven*, donde señala, a propósito de la existencia colonial del hombre, que “consiste en el anacronismo entre un repertorio de medios muy perfectos y un repertorio de proble-

¿Qué supone esta caracterización del indio? De entre todo lo que acarrea, nos interesa destacar un aspecto fundamental: su capacidad, en tanto que ser racional, para elegir, como hemos dicho, una vida de pecado, no afín a la comunidad que propondrían los ingleses. Desde luego, no debemos dejar de apreciar que tal sería la visión de los mismos británicos (juez y parte, como decíamos); Ortega y Medina diría más bien lo siguiente:

“Los indios que no aceptaban de buen grado aquel compromiso social-espiritual o pacto sacrocivil (“Holy and civil covenants”), o que lo abandonaban voluntariamente por considerarlo insoportable, y volvían por consiguiente a su reprochable, demoniaca y esclavizadora barbarie, se hallaban en inminente peligro de sacrosanta y justiciera destrucción, pues su vida se convertía, a la vista de los cristianos, en algo menos valioso incluso que la del más dañino animal del bosque”⁶⁰.

Hemos visto la cuestión desde el punto de vista que atañe a la caracterización que del indio se llevó a cabo. Sin embargo, también advertíamos que había, al menos, otra cara del asunto vinculada a un cierto giro en el comportamiento visitante. Ya hemos señalado que los primeros evangelizadores (anglicanos) llevaron a América auténticas ganas por convertir a los “pobres indios”, y que si fracasaron fue por intentar explotar a estos y darse, como diríamos coloquialmente, a la buena vida: los esfuerzos no iban destinados a la subsistencia sino, en todo caso, a la búsqueda de riquezas. Algo va a cambiar, sin embargo, en los colonos posteriores.

Partiendo de la racionalidad del indio, el evangelizador novoiñglés podía lanzarse a su misión, que no era sino regenerar al natural. Que fuera una tarea exitosa dependía, esencialmente, de tres puntos: *predestinación* (fuera del alcance humano el lograrla); la —empleo ahora la expresión del propio Ortega y Medina— *vocación* (*calling*) o descubrimiento de una tarea intramundana que estaría encaminada a la prosperidad; y la *policía ciudadana*. Si el indio conseguía, desde su humana corruptibilidad, elevarse y alcanzar estos objetivos, sería igual al inglés, en último término, un ciudadano; entendiendo por tal a quien forme parte no tanto, o no sólo, de la comunidad política sino, particularmente, de la religiosa, disponiendo ésta (la comunidad religiosa) sobre la admisión o la no admisión del sujeto⁶¹. Sin embargo, hay aquí dos factores que *necesariamente* llevan a una consideración inferior del indio y, como consecuencia, a una legitimidad de la supremacía colonizadora. Al primero de esos factores ya hemos aludido, pues el que pone aquí las normas y el que las

mas muy simple. Sin perder ninguna definitiva ventaja ha descendido unos siglos abajo, se ha instalado en una zona vital más fácil. Consecuencia, sentimiento de prepotencia. El mismo hombre se siente en la nueva tierra más capaz que en la antigua. Primer síntoma de juventud: sentir sobra de poderío, en rigor, petulancia” (J. Ortega y Gasset, *Obras completas, op. cit.*, Tomo IX, p. 272).

⁶⁰ J. A. Ortega y Medina, *Ensayos, tareas...*, *op. cit.*, p. 138.

⁶¹ Cf. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. 1, pp. 212-213.

juzga es el mismo; más aún, el criterio para ser ciudadano resulta imposible para el indio física y culturalmente. Esta imposibilidad, y este es el segundo factor, va a ser reinterpretada por los novoiñgleses como *holgazanería*, lo que supone el incumplimiento de esa *profesión* a la que nos referimos al hablar de Max Weber y, por tanto, una vida cristianamente inauténtica⁶². Sea como fuere, la idea de fondo sigue siendo la misma: la holgazanería (reconocida por los propios indios, según nuestro protagonista, de manera ingenua: cuando los novoiñgleses les instaron a guardar el Día del Señor, respondieron que no les suponía un problema, pues tampoco trabajaban el resto de la semana) se combate a través del trabajo *regenerador*⁶³. En este sentido, el propio Weber consideraría que no cumplir con la profesión (*Beruf*) se ha de sancionar –visto desde la óptica protestante– gravemente, vinculándose lo convencional y lo jurídico (transición entre ambos ámbitos que, por lo demás, es totalmente fluida según el propio sociólogo⁶⁴).

Creemos –y esto es una hipótesis propia– que Ortega y Medina estaría de acuerdo con nosotros si, empleando terminología weberiana, dijéramos que los novoiñgleses imbuidos del “espíritu capitalista” estarían confundiendo un modo de vida de los indios de carácter *tradicionalista* con la holgazanería a que hemos aludido; igualmente, no podemos dejar de plantearnos (sólo como hipótesis de trabajo futuro) si esta holgazanería propia de los indios pielesrojas norteamericanos podría ponerse en relación con la *pasividad* que Samuel Ramos imputa al indígena (en este caso, mexicano⁶⁵), a sabiendas, no obstante, de que holgazanería y pasividad no son lo mismo. Sea como fuere, de esta situación derivan los conquistadores la *legitimidad* para ocupar las tierras, en tanto en cuanto los colonizadores pueden, a partir del compromiso con el esfuerzo y el cumplimiento de la tarea divina, sacarle un mayor rendimiento. Dicho de otra manera, la tierra estaba y permaneció vacía bajo dominio indio en la medida en que no estaba siendo *explotada* adecuadamente; el cumplimiento del *calling* inglés, de la tarea encomendada por Dios, la laboriosidad en suma, supondría un mayor beneficio de la explotación de la tierra, lo que implica esa prosperidad que garantizaba la salvación (cabe notar que John Locke, cuyos textos considera Ortega y Medina⁶⁶, sostendrá posturas semejantes en el *Segundo tratado sobre el gobierno*

⁶² Como venimos indicando, para los protestantes, según Weber –al menos hasta que no se suavicen las posturas sobre la predestinación– “se convierte en un deber *tenerse* por elegido y rechazar cualquier duda como una tentación del demonio, porque una certeza deficiente de la propia salvación es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de un efecto insuficiente de la gracia [...]. Por otra parte, se recomienda encarecidamente, como el mejor medio para *conseguir* esa certeza, un *trabajo profesional infatigable*; éste y solo éste disipa cualquier duda religiosa y da la seguridad del estado de gracia” (*La ética protestante...*, *op. cit.*, pp. 163-164).

⁶³ *Ibidem*, p. 78.

⁶⁴ Cf. M. Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁵ Cf. S. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Madrid/México, Espasa Calpe, 2001, pp. 29 y 31-40.

⁶⁶ Por ejemplo, en *Obras*, vol. 1, pp. 166 y ss.

civil, párrafos §26, §31, §36, §37, §41, §51...). Además de ello, y con un cierto aire soberbio, los visitantes señalarían que los indios, sencillamente, habían tenido su oportunidad para explotar la tierra y la habían desperdiciado; ahora era el momento de que los puritanos lo hicieran convenientemente de acuerdo con el mandato bíblico. En definitiva, según nuestro historiador, se estarían empleando justificaciones teológicas para legitimar acciones político-económicas. Así, si Weber decía que la mentalidad capitalista era consecuencia del modo de vida derivado de la ética, a su vez, derivada de la profesión de cierta religiosidad, para Ortega y Medina la cosa será más bien a la inversa: en el caso de los colonos novoiingleses, la religión es la que acabará por convertirse en excusa para un modo de vida derivado de un intento (político) por obtener ventajas económicas (o, en el mejor de los casos, habría algo así como igualdad entre los criterios meramente evangelizadores y los económicos: la bibliocracia política siempre habría de venir basada en sólidos fundamentos materiales). Confirmamos, pues, lo que ya al principio sugeríamos.

Con todo, este intento de Ortega y Medina, reflejado en los dos primeros tomos de sus *Obras*, manifiesta que contra la leyenda negra antihispánica cabe oponer, de manera historiográficamente documentada, una respuesta, según la cual ni los unos eran tan malos ni los otros tan buenos. Y es que la famosa leyenda no es sino un mito que, como tal, “es un elemento justificativo de uso interno y asimismo externo, cuando se trata de convencer a los extraños del ineludible destino que un grupo humano, pueblo o nación ha de cumplir así sea a costa de otros”⁶⁷. Mito, eso sí, con graves consecuencias incluso en el presente. De esta manera, la célebre leyenda, que parte del uso que de la *Brevísima* de Bartolomé de Las Casas hicieron los ingleses, es según Ortega y Medina la raíz última del intento de emancipación mexicano, en particular, y latinoamericano en general. Ahora bien, la clave al respecto se encontraría en la asunción acrítica por parte de los independentistas de ideas inglesas-norteamericanas (concretamente, el intento de copiar la Constitución estadounidense) que estarían arraigadas en tradiciones previas muy otras que las de la América hispánica, y cuyo centro de bóveda, cerrando nuevamente el círculo, estaría dibujado en clave religiosa⁶⁸.

⁶⁷ *Obras*, vol. 2, p. 651.

⁶⁸ Sobre todo esto, cf. *ibidem*, pp. 652-677.