

Eduardo SUBIRATS  
Princeton University

-1-

Quiero describir en breves trazos tres concepciones del mundo que han definido de manera elemental otras tantas miradas modernas sobre y de América, desde el siglo XVI hasta el día de hoy. Tres cosmovisiones que atraviesan de una manera desigual la historia de la conciencia española y de su identidad nacional. Y tres filosofías que siguen manteniendo inquebrantablemente su vigencia también en el mundo contemporáneo.

La primera de ellas está ligada de una manera muy profunda a la España imperial y cristiana. Alientó los valores éticos formados a lo largo de la cruzada hispánica contra el Islam, atravesó agriamente el acoso y expulsión de las comunidades judías de la península ibérica, e instauró el Estado nacional católico español. Es el ideario de la conquista, tal como lo formularon los primeros cronistas de América, pero sobre todo, como lo expresó la Iglesia romana através de sus bulas y sus estrategias de propaganda de la fe.

El centro de esta comprensión de la realidad americana lo constituye la idea de un plan providencial de la historia, en cuyo centro se hallaba precisamente la corona española. El Estado católico desempeñaba el papel de pueblo elegido de la Cristiandad para

imponer por la fuerza su sistema de valores sobre el orbe entero. Ya en la bula de Alejandro VI, *Intercoetera*, de 1493, se aludía a esta dimensión históricoteológica que los Reyes Católicos habían hecho suya. Su sentido último era la posesión territorial del Nuevo Mundo y la explotación de sus inmensas riquezas, pero sólo como instrumento de la conversión forzada de la población americana, y la construcción política del orbe cristiano, la primera utopía moderna de un orden internacional y global.

Este vínculo providencial de España con América cristalizó como sistema de dominio colonial, en lo político, y como lazo de subordinación teologicolingüística en lo espiritual. América se definía, de acuerdo con este principio, como vasalla. El verbo que la bula de Alejandro VI empleaba para esclarecer este nexo era, precisamente, "deprimire", es decir: rebajar, reprimir o suprimir, o las tres cosas al mismo tiempo. Por lo demás, esta sujeción del americano a la corona española, al principio cristiano de vasallaje y a la racionalidad occidental fue elevada a principio de salvación.

Ginés de Sepúlveda formuló esta redención cristiana del indio a través de su esclavización como liberación de las potencias infernales que lo dominaban, esto es, la destrucción de su memoria y su civilización material. Este era también uno de los motivos que esgrimía la letra de los requerimientos que la soldadesca española leía rutinariamente a los pueblos americanos inmediatamente antes de su saqueo, exterminio o sujeción. Bajo estos términos precisamente se legitimaba eclesiásticamente la colonización americana como Guerra Justa contra Indios.

El significado espiritual de esta dependencia colonial se expresaba en el predominio lingüístico del castellano sobre las lenguas históricas de

América. Semejante predominio, que Nebrija formuló funcional o gramaticalmente, no se fundaba solamente en una relación fáctica de dominación, ni como el resultado simple de la prohibición y destrucción de las lenguas originarias del continente al día siguiente de la conquista. Más bien se fundó o pretendió fundarse en un axioma metafísico. Joseph de Acosta lo formulaba drásticamente en su tratado de propaganda *De Procuranda Indorum Salute*: las lenguas americanas, en tanto que lenguas gentiles, no eran capaces por sí mismas de expresar las categorías metafísicas de los dogmas fundamentales de la teología cristiana. Solamente la lengua de Castilla era capaz de expresar el concepto de un Dios único y trino, creador, causa de sí mismo y ser absoluto...

Este vínculo unidireccional entre el amo cristiano, virtuoso y heroico, y, al otro lado, el indio como estado de naturaleza y pecado, y por consiguiente, pasible de esclavización como única vía de emancipación, se rompe, en determinado momento histórico de la conquista, como reacción y como reformismo provocado por sus propia brutalidad genocida. O en otras palabras: ante el absurdo teológico de definir la emancipación de los indios como un proceso de destrucción de sus lenguas y memorias, y de una racionalización militar de la producción esclava que al mismo tiempo suponía su exterminio étnico, la teología cristiana de la colonización se convirtió en teología de la liberación. El artífice politicoteológico de esta conversión dialéctica de la conquista fue Las Casas.

De acuerdo con su revisión de la conquista, el vasallo americano no solamente se sometía al cristiano español, y lo reconocía como su expresión universal o como su verdad absoluta, en un sentido teológico y

político. Además, lo deseaba, aspiraba a ser y sentirse como su señor. El indio quería ser cristiano y español, porque, aun sin saberlo, lo había sido siempre, según su concepto. Tal fue la posición teológica y política de Las Casas. Era un punto de vista anticipado a su tiempo, y sin duda alguna revolucionario; un principio estrictamente moderno porque suponía una estrategia de seducción propagandística en el lugar de la guerra santa de exterminio y las prácticas de conversión compulsiva ligadas a ella. La revisión dialéctica de la servidumbre americana por Las Casas era moderna porque llevaba implícito el ideal de una subjetividad abstracta, vacía e infinita.

La relación de España con las Américas ha estado señalada predominantemente por este principio teologicopolítico de hegemonía espiritual. Quiero subrayar asimismo que semejante principio teológico no ha sufrido sustanciales modificaciones a lo largo de la historia moderna. En particular me parece importante señalar que el derrumbe final del imperio colonial español, en 1898, supuso la conciencia de un desastre a la vez político y moral, y toda una crisis y hasta un trauma de la identidad imperial española, pero de ningún modo la revisión de aquellas categorías metafísicas, heroicas y trascendentes bajo las que se había comprendido la realidad americana. En el contexto poscolonial, aquel principio de hegemonía teologicopolítica tan sólo abandonó sus significados administrativos, para conservar el sentido de una hegemonía puramente espiritual.

“Si no hemos sabido decir “sí” a la vida, sepamos decírselo a la muerte, haciéndola gloriosa, digna de España” - había escrito Maeztu la mañana siguiente de la destrucción de la flota española frente a Santiago de Cuba. Esta reivindicación de la muerte, profundamente

arraigada en el concepto cristiano de heroísmo, ponía de manifiesto lo que estaba llamado a convertirse en el punto de partida de toda una filosofía y una literatura de la identidad española. Bajo las condiciones de la bancarrota política y militar de 1898, y de la crisis de los valores históricos que habían definido la mítica grandeza de la España cristiana, intelectuales como Ganivet, Unamuno, Azorín y Maeztu elevaron una identidad nacional capaz de superar el conflicto con las excolonias en nombre de una espiritualidad trascendente, de un nihilismo heroico, del mito quijotista. Bajo su postulado, la perdida grandeza colonial española se reformulaba en términos trágicoexistencialistas.

El novelista Valera, embajador de España en Washington en el período final de las guerras de Cuba, harto significativamente, se consolaba del desastre con el siguiente espíritu: se ha perdido el poderío imperial, pero la raza española es la más numerosa del siglo. Menéndez Pelayo estilizaba los valores más o menos quiméricos de la lengua española como principio de cohesión política del vasto territorio excolonial, ni más ni menos que en los planes un día dirigidos a Isabel la Católica. Su autoridad, otrora confundida con el poder providencial del Imperio, se sublimaba ahora en algo más discretos "principios del buen gusto", en cuyo nombre, sin embargo, el erudito español pretendía nada menos que asentar las jerarquías estéticas del mundo americano.

Un caso si no importante, al menos sintomático y curioso de esta redefinición espiritual de la hegemonía imperial española lo debemos a la novela de Angel Ganivet, *La conquista del reino de maya*. En esta novela el fracasado imperialismo español se proyectaba épicamente en los cielos de delirantes conquistas en ignotos territorios africanos por mor de la gloria y la virtud, que despreciaban heroicamente cualquier

objetivo pragmático o productivo del colonialismo inglés y francés del siglo XIX. El nuevo sentido de un imperio español se elevaba éticamente a través de sacrificios virtuosos en aras a la fidelidad conyugal, o bien, se celebraba estéticamente bajo la pura belleza de las gestas sublimes, el espíritu de conquista como guerra y destrucción regeneradoras, y un tedioso etcétera.

El héroe, la horda y la destrucción, el sacrificio, la muerte y la gloria, estos mitos exaltados por Ganivet no hacían más que anticipar literariamente la utopía nacionalcatólica española de 1936. Su descripción se cerraba, en la mencionada novela, precisamente con el programa de "otra civilización más perfecta", basada en la "superioridad de la sangre" y el "mejoramiento de la raza por el sistema más recomendado de los antropólogos", según sus propias palabras.

La glorificación nacional católica de un heroico pasado espiritual, al mismo tiempo universalista y nacionalista, coronaba, unas décadas más tarde, este renacimiento del pensamiento español en el extenso ensayo *Defensa de la Hispanidad*, de Ramiro de Maeztu. Allí se trazaba con mano segura la solución: restaurar los valores del universalismo cristiano de la Contra-reforma como punto de partida de la redefinición espiritual de la patria regenerada, o sea, el ideario de la Hispanidad.

-2-

La segunda visión colonial y poscolonial sobre América no es teológica, ni metafísica, sino antiescolástica, empiricista, racionalista y tecnocientífica. Una representación de esta nueva concepción la

ilustraba el pintor flamenco Jan van der Straet que, en 1576, publicó una serie de grabados en torno al descubrimiento de América bajo el elocuente título de *Nova Reperta*. Uno de estos grabados muestra didácticamente una interesante colección de objetos diversos: la imprenta, una brújula, medicinas, el cañón... y, en el centro, rodeado de tan preciosas "invenciones", el Continente americano.

La nueva representación de América ya no era heroica, ni apelaba a un principio teológico o metafísico: era empírica y democrática, equiparaba el continente a cualquier otra invención de las ciencias pragmáticas, y se basaba en un concepto productivo del conocimiento y el poder. La construcción conceptual moderna de este nuevo discurso tecnológico y económico de la colonización americana fue formulada por el filósofo Francis Bacon, en su tratado *Novum Organum* de 1620.

El frontispicio de esta obra muestra, en un primer plano, las Columnas de Hércules. Es el símbolo de un ultrapasado límite mitológico, y, con él, de un distanciamiento de la concepción clásica del universo. Pero también es el símbolo de virtudes y potencias heroicas, ligadas a los antiguos "trabajos" fundacionales de la civilización clásica. Tras aquellos límites míticos dos carabelas navegan a mar abierta con sus velámenes henchidos. Es una escena odiseica que rememora la voluptuosidad de la aventura, y el afán de nuevas experiencias y riquezas. Una de las naves ya rompe con su proa las aguas que separan el límite simbólico entre el Viejo Mundo y el océano infinito. Al pie del grabado una leyenda reza: "Multi pertransibunt & augebitur scientia". Es una cita del libro de Daniel en el Antiguo Testamento. "Muchos pasarán, y la ciencia avanzará..." La sabiduría o la ciencia del Libro, a la que aludía la profecía de Daniel, es

sustituida ahora, sin embargo, por la empresa colonizadora de los descubrimientos.

De acuerdo con Francis Bacon existía un vínculo interior y una solución de continuidad entre la exploración intercontinental y la "luz" del conocimiento inductivo como principio de dominación y producción globales. En la Antigüedad - escribía el filósofo-, cuando la filosofía solamente era capaz de acceder a un conocimiento deductivo, se conocía muy poco del globo terráqueo. Las navegaciones apenas alcanzaban los límites de un mundo doméstico y cotidiano. No había, por consiguiente, la posibilidad real de un conocimiento basado en la experiencia, es decir, en la confrontación con lo nuevo y desconocido.

La moderna inducción tiene, en cambio, según las palabras de la citada obra, "un alcance universal". Su "método de interpretación... dirige al espíritu de tal manera que por doquier pueda penetrar la esencia de las cosas". El método científico se convierte en el principio de la nueva universalidad de las empresas de conquista tecnocientífica. Una universalidad que, a su vez, reformulaba, en sus categorías de progreso de la dominación humana, aquel mismo principio salvacionista que había distinguido el ideal cristiano de un universo integralmente convertido.

Todo ello se coronaba, en el *Novum Organum*, con un significativo comentario sobre los indios de América. Su naturaleza, una vez más, era definida negativamente. Pero la inferioridad del sujeto colonizado no se desprendía ya de sus pecados nefandos, ni de su gentilidad, a diferencia de la teología de Sepúlveda y de Acosta. Lo que los condenaba a la servidumbre era la imperfección de su conocimiento ligado a los "ídolos". Y era, asimismo, el resultado del carácter subsecuentemente



“suburbanas” o locales de sus formas de conocimiento, o sea, su carácter no críticoempiricista.

Ciertamente no ha sido este paradigma científico e ilustrado el que la España moderna de los Habsburgo, ni de los Borbones esgrimió para hacer prevalecer sus intereses hegemónicos sobre América. Incluso escritores que en la cultura española han merecido el nombre de ilustrados, como el padre Feijoo, mantuvieron una rigurosa restricción del escepticismo gnoseológico y el empirismo de la filosofía científica moderna sobre las últimas verdades reservadas a la jurisdicción política de la Inquisición o la jurisdicción metafísica de la escolástica. El momento antimetafísico de la epistemología científica moderna ha sido sentido por la conciencia española más bien como una amenaza a su principio espiritual de dominación por lo menos hasta Unamuno y el nacionalcatolicismo.

Por otra parte, la persistencia del tradicionalismo español, desde Ginés de Sepúlveda hasta Maeztu, en aquella visión metafísica y ética del mundo, contra la moderna concepción empíricoracionalista ha distinguido históricamente el atraso español en un sentido tanto tecnoeconómico como filosófico y social. Y lo ha distinguido precisamente como una categoría que comprende primero la llamada “leyenda negra”, es decir, el relato protestante y liberal sobre el despotismo y la crueldad de la monarquía católica española, y, más tarde, el discurso de la civilización industrial y moderna sobre el subdesarrollo de las culturas hispánicas en general.

Tan sólo en el contexto de los eventos mediáticos agrupados en torno al Quinto Centenario de 1992, el progresismo español llegó a romper la continuidad histórica del tradicionalismo nacionalcatólico a

este respecto. Sólo en este contexto se llevó a cabo la sustitución de las categorías heroicas y teológicas de la conquista y la colonización cristianas de América por la representación posmoderna de una modernidad tecnocientífica y espectacular. Y sólo en este contexto la ejemplaridad y el predominio españoles con relación a América suplantó sus anacrónicos emblemas castizos por los modernos signos de un indefinido descubrimiento, homologable y homologado con los descubrimientos tecnocientíficos de la era de los descubrimientos.

-3-

Existe una tercera mirada: mirada de América. Mirada de la América histórica. Ella es reflexiva. Se basa en una restauración hermeneútica de las lenguas y culturas históricas, destruidas en nombre del universalismo moderno. Mirada singular, sin duda. Y visión marginal también. Es la perspectiva intelectual de un filósofo, descendiente de la aristocracia Inca, que conoció tempranamente la obra filosófica de un tratadista hispanojudío, expulsado a Italia, y a través de ella, la tradición del humanismo latino. Es la obra que traza, a partir de esta tradición crítica del humanismo europeo y de la antigua espiritualidad inca, una compleja utopía centrada en el diálogo entre culturas y religiones plurales, bajo el principio panteísta de la unidad del "mundo todo y uno". Me refiero al Inca Garcilaso.

En su crónica, los *Comentarios reales*, Garcilaso comenta una curiosa situación dialógica y lingüística. El asunto en cuestión luce un título pomposamente filosófico: "Deducción del nombre de Perú". El cronista

cuenta cómo llegaron por vez primera los barbudos a las costas del antiguo reino de Tawantinsuyo, “Las cuatro partes del universo” de acuerdo con el significado etimológico de esta palabra. Los aventureros, según narra el Inca, encontraron a un humilde pescador junto a la orilla de un río. Le dieron voces. El pescador, temeroso, pronunció primero su nombre propio: Berú. Los españoles volvieron a inquirir. El pescador profirió entonces el nombre del río en el que estaba pescando: Pelú. Los descubridores hicieron el resto. Sumando Berú a Pelú, dedujeron que Perú era el nombre verdadero de aquella inmensa extensión cuya población, lengua, historia y civilización ignoraban. Como dice Garcilaso a renglón seguido de su “Deducción”: “Los cristianos entendieron conforme a su deseo”.

La violencia y la arbitrariedad de este nombre compulsorio, que no es más que la metáfora del nombre impuesto por el bautismo a quienes sólo elípticamente reconocemos bajo el nombre de “indios”, inaugura precisamente el falso dilema de la identidad americana. Frente a la irrealidad de esta “deducción” arbitraria del nombre, y de esta identidad violentamente impuesta, Garcilaso propone la restauración hermeneútica de la comunidad destruida a través de la recuperación de los nombres propios y de los nombres de los dioses, y con ellos la reconstrucción de la memoria.

La narración garcilasiana cumple esta exigencia a través de una articulación original de lo épico, lo mítico, la crónica y la poesía en sus *Comentarios reales*. Es esta obra, según sus propias palabras, “noticia” y “fábula”, y relato de las “historias” de la civilización inca. Su narrador es por ello, al mismo tiempo, un Yo intelectual y la voz colectiva que se configura como memoria histórica a lo largo de la crónica narrativa.

Es esta, a su vez, una memoria del "corazón" y una memoria del "parentesco", según las propias palabras de Garcilaso. Es la recuperación de una voz remota y profunda. Su significado escapa a la lógica de la dominación formulada bajo el principio teológico de la conversión universal, o bajo el principio empírico-inductivo de las ciencias productivas que históricamente le sucedió. Fue y es una voz poética. Tiene que ver con el valor evocativo de esta palabra y su relación secreta con una experiencia al mismo tiempo íntima y comunitaria. Como dice Garcilaso, una voz "oída y guardada en el corazón" (I: 47).

#### Obras Citadas

- Acosta, José de. 1984-87. *De Procuranda Indorum Salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bacon, Francis. 1980. *Novum Organum*. Indianapolis: The Bobbs Merrill Co.
- Gavinet, Angel. 1988. *La conquista del reino de Maya. Los trabajos del infatigable creador Pío Cid*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Maeztu, Ramiro de. 1998. *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Rialp.
- Vega, Garcilaso de la (the Inca). 1976. *Comentarios reales*. 2 vols. Caracas: Ayacucho, 1976.