

LOS DISCURSOS DEL ENCUENTRO Y DEL DESENCUENTRO SURGIDOS DESDE EL PRIMER CONTACTO ENTRE EUROPA Y AMÉRICA

Beatriz Elisa Moyano
(Universidad Nacional de Salta-Argentina)

Ángel María Casas Gragea
(Universidad de Huelva)

RESUMEN

Este trabajo tiene entre sus supuestos la relación que hubo —a partir del primer contacto de Europa con las Indias Occidentales— entre un doble tipo de prácticas, las de la España piadosa o las de la España impía, y dos tipos de discursos que hemos llamado del encuentro y del desencuentro. A partir de esta conjetura inicial, analizamos discursivamente textos o fragmentos de textos cuyas unidades léxicas, que han permanecido más o menos invariables a través del tiempo, se hacen cargo de uno de los dos polos de las categorías semánticas siguientes: piedad/impiedad, bondad/maldad, a fin de responder a un discurso o al otro. Nosotros tratamos de mostrar como se han ido entretejiendo ambos discursos a lo largo de la historia para poder discernir su vigencia actual.

ABSTRACT

This paper assumes that -since the first contact between Europe and the West Indies- there was a relation between two types of practices: those of the pious Spain and those of the impious one; and also between two types of discourse: a discourse about the agreement, and another one about the disagreement. In general, texts corresponding to the first type highlight the kindness of the lands discovered and their inhabitants, while those belonging to the second type show their degradation. From this first assumption, and from a discourse analysis perspective, we tackle texts or parts of texts in which lexical units that have remained invariable through time refer to one of the poles of the following semantic categories: piety / impiety, goodness / badness, corresponding to one type of discourse or the other. In order to understand their present validity, this paper intends to show how both kinds of discourse have interwoven through history.

1 Introducción

En nuestros días, la relación entre España y América Latina sigue presentando una gran paradoja, que se manifiesta en la simultaneidad de la querencia y el reproche mutuo. Este trabajo pretende mostrar que este contradictorio tipo de vínculo hunde

sus raíces en la correspondencia que hubo —a partir del primer contacto de Europa con las Indias Occidentales— entre un doble tipo de prácticas y dos tipos de discursos. Digamos para aclarar esto que al accionar de la España piadosa y protagonista de una magna empresa de redención (la denominada ‘leyenda blanca’ de la Conquista), que tuvo (y tiene) como respuesta la vigente adhesión de América Latina a los valores de la cultura occidental, se sucedió el que hemos llamado *el discurso del encuentro o la conciliación* de ambos mundos. Por el contrario, sabemos que las prácticas de la España impía, despiadada y cruel (‘leyenda negra’), que tuvo como réplica la repulsa por lo peninsular, fueron seguidas del *discurso del desencuentro o la discordia*. Los discursos emanan normalmente de las prácticas pero, a veces, son capaces de fijar una imagen distorsionada de la realidad. En ese sentido, se produce en las dos márgenes del Atlántico y a partir de esos discursos, un juego de varias representaciones diferentes en conflicto permanente.

Nos ocuparemos de estos discursos, tratando de buscar en qué etapa histórica nacieron y cuando han reaparecido a lo largo de la historia de relaciones entre ambos mundos a pesar de parecer, en algún momento, agotados. En otras palabras, intentaremos reconstruir su vigencia en la larga duración.

La conjetura inicial de la existencia de un núcleo semántico que se mantiene invariable en todas las épocas, en la situación histórica de origen y en las que acompañaron sus sucesivas reapariciones, nos ha servido para analizar los fragmentos textuales, cuyas unidades léxicas se hacen cargo de uno de los dos polos de las categorías semánticas siguientes: piedad/impiedad, bondad/maldad, a fin de responder a un discurso o al otro. En líneas generales, los textos que responden al primero marcan el hecho cósmico del Descubrimiento y la Conquista de América y también las bondades de las tierras descubiertas y de sus habitantes, mientras que, en los pertenecen al segundo, se marca el aspecto despiadado de los españoles que desembarcaron en tierras americanas y el carácter degenerado de los originarios de dichas tierras.

Consideramos pertinente este análisis de los discursos para observar como éstos, teniendo su origen en ciertas prácticas, y habiéndose difundido con la ayuda de factores internos y externos al mundo hispanohablante, han distorsionado su realidad histórica y cultural al punto de que, en ciertos momentos, a ambos lados del Atlántico se activan reacciones irracionales, como ir en contra de lo que somos, lo que dificulta cierta fluidez, claridad y tolerancia en los modos de relación.

Largo es enunciar los escorzos del *discurso del encuentro*. Su origen está en los textos de Cristóbal Colón y de Hernán Cortés en los que la pintura de las bondades de las tierras, las ciudades y los hombres descubiertos, sirve de plataforma sobre la cual España puede extender su misión evangelizadora. No ha cesado de reaparecer en el siglo XVI (el Inca Garcilaso de la Vega habla del excelente accionar de los reyes incas que preparó la misión universalizadora de España y la armónica convergencia de los dos mundos), en el siglo XVIII (Juan Nuix remarca las buenas

1 Aún más allá de esto, dice Foucault “el discurso tiene el poder de representar su representación”, cosa que veremos en el rastreo de un léxico que se reitera por siglos (Foucault, 1991: 301).

cualidades de los españoles en oposición a los otros colonizadores), en el siglo XX (Rubén Darío habla de la fuerza de los mil cachorros del León Español); o sea que, en todos los casos, se lee como positiva la base americana en la que puede desplegarse la cultura española. Nos referiremos a este discurso conciliador en los párrafos impares de este trabajo.

Ocurre lo mismo con el *discurso del desencuentro*, aquel que coloca a los actores como antagonistas, un *versus* entre españoles y americanos, el que puso a éstos últimos el ‘sambenito’ de la inferioridad y el que, reactivamente, colocó a España en una segunda línea entre las naciones europeas y a los españoles como hombres impíos y crueles. Estos textos han estado siempre y en sus dos vertientes, habitados por palabras que conllevan semas negativos (en lo que relativo a los hombres americanos se habla de pequeñez, debilidad, cobardía, ignorancia, indolencia, dejadez; en lo que hace a los españoles, se marca la crueldad). Sirvió para desvalorizar al hombre americano, y, conocido como ‘leyenda negra’, para dibujar los desmanes brutales que el español hiciera en tierra americanas. Lo desplegaremos en los párrafos pares.

2 Colón, Cortés, las utopías y el “buen salvaje”

Ocurrido el Descubrimiento de América, Cristóbal Colón escribe a los Reyes Católicos, que habían financiado el Viaje, una serie de diarios y cartas, que rápidamente son traducidas a varios idiomas europeos. En ellos se dibuja a los aborígenes americanos como seres buenos, absolutamente carentes de agresividad, que se harían cristianos fácilmente y permitirían a España llevar a cabo la gran empresa de la evangelización.

Dice Colón en el Diario del Primer Viaje que encontró: “gente farto mansa (...) que ligeramente se harían cristianos” (Colón, 1971: 31-32). Por otro lado, según él, habitaban un entorno que nada tenía que envidiar al Paraíso Terrenal, al cual Colón cree verdaderamente haber llegado en el tercer viaje (*Ibid.*: 183-184). Casi un siglo después², los textos jesuíticos también hacen referencia a esta mansedumbre y cortesía de los hombres originarios de América: “<nunca hablan todos a un tiempo, sino uno tras otro y escuchándose pacientemente> (padre Pablo Lejeune); <muestran más inteligencia en su charla, su cortesía y sutileza que los más educados comerciantes franceses> (padre Francisco de Perú)” (Rubert de Ventós, 1997: 20-21).

La pintura de un hombre natural dócil y bueno, genera en Europa una producción textual, que junto a la tendencia a pensar³ en las tierras descubiertas como el sitio ideal para la realización de las utopías³, celebra la reaparición, en la escena de la escritura, de un personaje que ya había circulado en leyendas, teatro y en la litera-

2 Los jesuitas no llegaron a América hasta 1568.

3 Muchos pensadores han marcado la importancia que tuvo el descubrimiento de América en la construcción del discurso utópico, en el arco que va desde el texto de Tomás Moro, la *Utopía* (1516) y el de Tomasso Campanella, *Ciudad del Sol* hasta la producción de los socialistas utópicos del siglo XIX.

tura durante la Edad Media, *el salvaje* (Gerbi, 1960: 67), sólo que en esta oportunidad se trata del *buen salvaje*, que tiene su impacto, ya en el siglo XVIII y XIX, en las teorías rousseauianas sobre el hombre en estado natural y en los textos literarios del romanticismo europeo y latinoamericano (Chateaubriand, 1979; Mera, 1967). Todas estas repercusiones confirman la larga duración de este discurso.

A poco de nacer este salvaje bueno es desmitificado por el mismo Colón, quien, ya en sus últimos viajes, plantea que se trata en realidad de un verdadero caníbal. “Otra gente fallé que comían hombres” (Colón, 1971: 199), dice. Es digno destacar que el Almirante había comentado a los Reyes que en las tierras encontradas navegando hacia el oeste, los árboles no echaban raíces porque llovía mucho y la tierra estaba podrida. Gonzalo Fernández de Oviedo cita a la Reina Católica, quien a partir de tal afirmación habría mostrado su aflicción al manifestar: “En esa tierra donde los árboles no se arraigan, poca verdad y menos constancia habrá en los hombres” (Gerbi, 1960: 37). Antonello Gerbi se pregunta, a partir de esto, si la primera crítica del clima de las Indias y de sus habitantes no fue de la misma Reina Isabel, protectora de Colón. Pero retomaremos esto más adelante.

Con la conquista de la tierra firme, un nuevo motivo de admiración se instala en Europa por las posibilidades que se abrían en las nuevas tierras. Las cartas de Hernán Cortés, cuyas traducciones se suceden rápidamente, plantean simultáneamente la magnificencia del imperio azteca y la necesidad de derribarlo a fin de permitir la cristianización. Al hablar de las ciudades dice que tenían: “muy buenas y grandes casas, así de aposentamientos como de mezquitas” (Cortés, 1982: 56), donde los indios adoraban a sus ídolos. Dice Rubert de Ventós respecto del estupor de los españoles:

“No es de extrañar que los soldados de Cortés se sintieran embarazados con el lavamanos que les presentaban antes de las comidas, que no supieran utilizar el <braserico> con que se mantenían los platos calientes y que acabaran escandalizándose ante la higiene que dominaba la vida cotidiana” (Rubert de Ventós, 1997: 19).

A pesar de todo, dice Cortés más adelante: “Los más principales de estos ídolos (...) derroqué de sus sillas (...) y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora”. (Cortés, 1982: 57)

La aguda contradicción que se plantea entre el asombro y el estrago tiene relación con el discurso contrapuesto que desplegaremos en el párrafo siguiente. Importa acá marcar sólo la magna obra en la que España estaba embarcándose con la conquista de tierra firme, en la que era menester desviar de idolatrías y atraer al conocimiento de Dios Nuestro Señor.

3 La polémica Las Casas-Sepúlveda

La contradicción entre las grandezas descriptas y el relato de cómo se las ha destruido hace que Cortés busque entre los sabios de la época quien desde el punto de vista filosófico lo ayude a justificar la dominación de los indígenas. Cortés encuentra en Ginés de Sepúlveda un aliado en este sentido. En efecto, Sepúlveda

arguye acerca de la inferioridad indígena, en la cual basa su idea de que los indios necesitan un tutor (Elliott, 1990:19-20).

La convivencia entre los conquistadores y algunos estudiosos de la época es explicitada por Xavier Rubert de Ventós quien afirma:

“Los ejemplos de aquella complicidad son también numerosos y bien documentados: desde su directa colaboración en la superchería legal que fueron los *Requerimientos*⁴ (ininteligible mezcla de requisitoria jurídico-teológica y de notificación bélica, que debía anteceder todo ataque) hasta la sanción político-teológica que dieron Sepúlveda u Oviedo a la expoliación y explotación de los nativos.” (Rubert de Ventós, 1997: 28)

Contra las prácticas de los colonizadores, la aquiescencia de los letrados y las afirmaciones respecto a la inferioridad de los indios, se alzarán a mediados del siglo XVI la voz del padre Bartolomé de Las Casas quien logra, después de la polémica —conocida por todos— en la que el clérigo denuncia las aberraciones que los encomenderos españoles cometían contra los indios, que la obra de Sepúlveda *Democrates alter* no llegue a ser publicada. La suya se publica (Las Casas, 1941), es traducida a varias lenguas europeas y pasada a una versión pictórica (principalmente los grabados de Theodore de Bry) que perpetúa la Conquista como una gesta cruel. Sólo en un punto Las Casas fracasa. Había logrado convencer a Carlos V de que cediera el Perú a los incas, pero eso finalmente no se llevó a cabo por el temor a la pérdida de sus almas, cuestión en la que había insistido Sepúlveda.

Las leyes de Indias, que ya habían sido modificadas a partir de las prédicas de otros sacerdotes que defendieron a los indios antes que Las Casas (el padre Vitoria, que afirmó en el primer cuarto del siglo XVI que los verdaderos dueños del territorio americano eran los indios y su derecho a no ser convertidos a la fuerza; fray Bernardino de Sahagún que realizó una investigación sobre los aztecas, *Historia general de las cosas de Nueva España*, donde usó una metodología científica que se adelantaba en cuatro siglos a los procedimientos aplicados actualmente por los etnólogos; el padre Montesinos que —a partir de 1510— reconoce el derecho a negar la confesión a quien trate mal a los indios y colaboró en la redacción de las Leyes de Burgos de 1512 que rebatieron los argumentos de “la natural inferioridad e indolencia” de los indígenas), continúan siendo renovadas para evitar que los encomenderos sigan cometiendo los excesos que había denunciado Las Casas; pero, en todos los casos, sabemos que ‘hecha la ley, hecha la trampa’ y las leyes se incumplieron.

A pesar del aparente triunfo de Las Casas sobre Sepúlveda en la defensa de los indios, el texto lascasiano fue el punto de partida de la concepción del indio como un ser indolente y débil y un aporte fundamental a la ‘leyenda negra’ que relataba los desmanes de la conquista y ya venía gestándose. En efecto, en lo que hace a la debilidad del indio, Las Casas muestra su delicadeza como un argumento con el cual trataba de salvarlos de las garras de los encomenderos. Pero al basar su

4 Documento leído a los indígenas antes de emprender una expedición, por el que les exhortaba a aceptar a su nuevo soberano y adoptar el cristianismo. Se suprimió definitivamente en 1542.

argumentación en las teorías aristotélicas que plantean que el hombre rudo, cuyas habilidades se inclinan a los trabajos manuales, está destinado a la esclavitud, dice que el indio es endeble y sienta las bases de un discurso desvalorizador, que ha operado en la larga duración. Dice Antonello Gerbi:

“El buenísimo Las Casas no imaginaba que sus cándidas apologías del miserable, débil, lánguido e inocente indio, se transformarían, al cabo de dos siglos, en ‘pruebas’ de la corrompida y degenerada naturaleza de los americanos” (Gerbi, 1960: 66).

Con relación a la otra vertiente del *discurso del desencuentro*, los textos de Las Casas han afectado el buen nombre de España y es éste también un discurso que ha actuado en la *longue durée*. Pero estas derivaciones son ya otro capítulo del discurso que venimos desplegando y que veremos en el parágrafo 4.

4 Neoplatonismo y providencialismo en el Inca Garcilaso de la Vega. La misión de España

Los textos del Inca Garcilaso de la Vega, escritos ya durante su permanencia en España, hacia donde se dirigió para cobrar la herencia de su padre y de la que nunca regresó, adscriben al discurso laudatorio de la obra de España. Se trata, fundamentalmente, de *La Florida* (1605), texto en el que manifiesta, a cada paso, la necesidad de la conquista para incorporar una zona más a la generosa y amplia ‘república cristiana’, de acuerdo con el universalismo católico de extender la unidad espiritual por todo el mundo. Para Garcilaso, catolicismo y España son sinónimos y corresponde al Rey emprender esa misión, pues, para él, los límites del imperio español y los de la fe católica debían, en principio, coincidir.

Es posible rastrear estas ideas también en *Los comentarios reales* (1606) (Garcilaso de la Vega, 1971), en el que aparece su neoplatonismo, filosofía en la que encontró una base conceptual sólida y apropiada para pensar y pensarse en función de una armónica convergencia (recordemos que era hijo de una ñusta indígena y de un capitán español) de fuerzas disímiles y encontradas. Bajo el influjo de esta corriente, idealizó al incario al punto de mostrarlo como una utopía ya realizada. Por otra parte, según su concepción providencialista de la historia, los indios del Perú estaban preparados, a través del excelente accionar de los reyes incas, para la futura conquista y colonización española. Aquellos fueron, según él, el puente que permitió al mundo indígena llegar con mayor rapidez a una plena aceptación del Evangelio. Dice Cornejo Polar al respecto:

“En este orden de cosas, Garcilaso sitúa al incario no en contraposición a la Conquista sino —como el mundo clásico respecto al cristiano— a la manera de prólogo propiciatorio de la evangelización de las Indias. Es obvio que así, como las etapas de un solo gran proceso deseado por Dios, que conduce de la barbarie de las épocas remotas a la razón natural de incanato y de la razón natural a la revelación divina que se ofrece a los indios con la Conquista, se desdramatiza el fin del imperio y su sojuzgamiento por los españoles. El discurso histórico puede discurrir sin contratiempos, suturando desgarraduras

y soldando lo quebrado con la mayor de las razones: la divina. Hasta cierto punto, esta operación logra superar los desencuentros del propio Garcilaso”.
(Cornejo, 1994:97).

Sin embargo, Cornejo, a través de un trabajo con el nivel discursivo de *Los comentarios...*, llega a vislumbrar la fisura entre los dos mundos.

En los textos de Colón, Cortés, y Garcilaso de la Vega, el *discurso del encuentro o la conciliación* de los dos mundos, como una obra gigantesca hecha por España, tuvo la misma intencionalidad⁵: magnificar lo descubierto y la obra hispana (Colón, Cortés) o exaltar a los antepasados por quienes la obra española fue posible (el Inca), como un modo de destacar la propia obra para obtener cargos y/o prebendas para sí mismos o sus descendientes.

5 Las secuelas del discurso lascasiano

Retomemos lo dicho con relación a los efectos del texto de Bartolomé de Las Casas ya mencionado. Si, a través de él, el dominico quiso defender al indio, terribles fueron, sin embargo, las derivaciones que tuvieron en contra del mismo indio (como vimos en el parágrafo 2) y de la propia España. Dice Elliot al referirse a la victoria de Las Casas sobre Sepúlveda:

“Sin embargo, consiguió otra victoria más ambigua, ésta en el tribunal de la opinión pública internacional. La ‘leyenda negra’ de la brutalidad de los españoles era anterior a Las Casas (...) Pero la devastadora denuncia de Las Casas de la conducta de sus compatriotas en *Breve relación de la destrucción de las indias*, publicada por primera vez en España en 1552, iba a suponer junto con la *Historia del nuevo mundo* de Girolamo Benzoni (Venecia, 1565), una reserva de historias de horror que los enemigos de España explotarían en su beneficio. Las traducciones francesa y holandesa aparecieron en 1579 y la primera edición inglesa, en 1583, cuando el antagonismo entre la España de Felipe II y los protestantes del norte alcanzaba su clímax. Los espeluznantes grabados de Theodore de Bry reforzaron la palabra escrita con imágenes visuales de las atrocidades españolas contra los indios inocentes, lo cual imprimió un crudo estereotipo del régimen imperial español en las mentes de generaciones de europeos” (Elliott, 1990: 21).

A partir de esta divulgación, se produce en toda Europa una revisión profunda de la idea colombina del *buen salvaje* y comienza a pensárselo como un ser absolutamente inferior, raza inmadura, imperfecta o degenerada de la que se duda hasta de su capacidad para el amor⁶. Se supone (retomando la frase de Colón que afligió a la Reina Isabel) que los climas y las humedades pesaron sobre los habitantes de

5 Usamos el término *intencionalidad* a la manera de la semiótica que lo distingue de la *intención* que parece motivar y justificar el acto comunicativo como un acto voluntario y consciente. La formulación semiótica lo acerca al concepto de *competencia modal*, que implica un *querer* o un *deber-hacer* que rigen un *poder* o un *saber-hacer* (Greimas, 1990: 224).

6 En este apartado, seguimos el rastreo hecho por Antonello Gerbi (Gerbi, 1960).

América y los dejaron blandos como los muñecos de barro del Popol Vuh, que se diluyeron con el primer aguacero (la comparación es nuestra).

Con algún antecedente en el siglo XVI (Bodin, Montaigne), la relación clima-temperamento hace su eclosión en el siglo XVIII con la voluntad de orden puesta de manifiesto en la época clásica y que dio lugar al establecimiento de categorías, y clasificaciones varias. Buffon (1707-1778), naturalista francés, primer estudioso de las transformaciones de las especies, centra su atención en las especies del Nuevo Mundo y las compara con las del viejo concluyendo que en América los animales de sangre caliente son pequeños, débiles y cobardes (estos caracteres son rápidamente transferidos a los seres humanos, que son según él, incapaces para dominar la naturaleza hostil). Los animales fríos (sapos, víboras, insectos) en cambio, son grandes y temibles. David Hume (1711-1776), naturalista escocés, revisa la conexión entre el clima y el temperamento, centrandolo su atención en la indolencia del pusilánime habitante de los trópicos.

De Pauw, prusiano que —en 1792— recibe la ciudadanía francesa honoraria, polemiza contra los admiradores del noble salvaje (Gerbi, 1960: 51) y construye su teoría sobre el indio perezoso, débil y enervado, e incapaz de progreso mental. Un capítulo de su obra está destinado a polemizar con el Inca Garcilaso. Describe el Cuzco como “un amontonamiento de casuchas, sin tragaluces ni ventanas”; en una de ellas “ciertos titulados (los amautas), que no sabían leer ni escribir, enseñaban Filosofía a otros ignorantes que no sabían hablar” (Gerbi, 1960: 54). De Pauw se colocó en las antípodas de los defensores del *buen salvaje*, y de los que defienden las grandezas de las civilizaciones precolombinas. Dice Giuseppe Galasso:

“La influencia de De Pauw fue tal que el propio Emmanuel Kant expresaba en 1764 una alta consideración hacia los salvajes y sólo 10 años más tarde, después de haber leído a De Pauw, juzgaba a los indios una raza inferior” (Galazo, 1999: 88).

La excepción a esta regularidad en la concepción desvalorizada de América y los americanos la constituyen los científicos que la visitaron. Galasso afirma que “sólo con Alexander von Humboldt, que visitó y estudió las Américas durante cinco años entre el siglo XVIII y el siglo XIX, se puede decir que hay una visión europea de las Américas como una parte del mundo igual a las otras en su problemática humana y general” (Ibid.).

De Pauw también envistió en contra de los paladines de las glorias y el humanitarismo de España. En el mismo siglo XVIII, el filósofo francés Voltaire (1694-1778), a quien había llamado la atención el hombre y el león americanos, lampiño y calvo respectivamente, denuncia la crueldad española y la acusa de ser el fin del comercio carnal de muchos aborígenes. El escritor francés Marmontel, que según Gerbi es un secuaz de Las Casas (Gerbi 1960: 172) reivindica lo primitivo contra la opresión. Los indios eran débiles a causa de la impiedad europea que los vencía y los sojuzgaba. Rousseau defensor del *buen salvaje*, habla del fanatismo del conquistador.

Pensemos que si las polémicas acerca del hombre americano, que se habían sucedido en el siglo inmediatamente posterior al Descubrimiento, el XVI, eran de carácter filosófico y teológico; en el XVII y XVIII las reflexiones sobre estas tierras

están atravesadas del historicismo providencialista (Garcilaso) y de cientificismo (los hombres de la Ilustración). Durante esos siglos, España era la primera potencia de Europa y su posición tenía adeptos y detractores. Entre estos últimos se encontraban sus enemigos, fundamentalmente los holandeses, los franceses y los ingleses y las noticias del manejo incorrecto en la España de Ultramar fueron utilizadas por ellos para reflatar el deseo de un enclave americano que les permitiera realizar transacciones comerciales en detrimento del monopolio español. Esto finalmente se hizo efectivo, cuando extinguida la dinastía de los Austrias y realizada la Guerra de Sucesión, el Tratado de Utrecht (1713) reparte las posesiones europeas de España y, gracias a ciertas 'concesiones', el imperio queda a merced de la navegación extranjera y del contrabando. No fue fácil a la Corona española, que en este nuevo siglo quedó en manos de los Borbones, revertir esta situación y recuperar el dominio perdido por los últimos Austrias. Y esta dificultad se relaciona no sólo con las crueles e impopulares reformas borbónicas, (alguna de las cuales mencionaremos en seguida) que dilataron el mal nombre de España, sino, y fundamentalmente, con los textos de los escritores europeos ya nombrados: escoceses (Hume), alemanes (De Pauw), o franceses (los hombres de la Ilustración) que se hicieron cargo de la debilidad del indígena y de la 'leyenda negra'. Todo lo cual demuestra que los episodios de la historia tienen íntima relación con los discursos vigentes.

6 El discurso del encuentro en el ocaso de la Colonia. Los jesuitas españoles

Si en los textos de los protagonistas del Descubrimiento, la Conquista y los primeros mestizajes, o sea durante los cien primeros años de la colonización de América irrumpe en el mundo hispanohablante el *discurso de la conciliación*, su reaparición vino de la mano de los jesuitas españoles expulsados desde la Península Ibérica por las reformas del absolutismo borbónico, y quiso neutralizar la 'mala prensa europea', de la que se habían hecho eco los criollos durante los años anteriores a las guerras de independencia en América del Sur (como si ya se vislumbraran las mismas).

Los jesuitas nacidos en la Península salieron al encuentro de los enemigos de España, fundamentalmente del prusiano De Pauw, y lo hicieron para defender el proceder de los conquistadores españoles y sus buenas cualidades en oposición a los otros colonizadores. Fue fundamentalmente el libro del padre jesuita Juan Nuix editado en Venecia en 1780⁷, el que menciona a De Pauw entre los autores que han tratado de oscurecer el nombre de España. Esta reacción había sido la apropiada para el XVIII, siglo en el que los afanes científico y clasificatorio habían sido utilizados por las naciones enemigas de España para dejarla en el cono de las sombras. Nuix afirma que es difícil encontrar en España alguien que compare a "los salvajes con las bestias" (Gerbi, 1960: 173) como lo han hecho filósofos recientes (los ya mencionados). Nuix no tiene simpatía alguna por los indígenas ("hombres los más

7 Juan Nuix, *Riflessioni imparziali sopra l'umidità degli Spagnuoli nell'Indie, contro i pretesi filosofi e politici, per servire di lume alle storie dei signori Raynal e Robertson* (Gerbi, 1960: 173).

poltrones que han llegado a verse en el mundo” (*Ibid.*) pero los defiende porque son “un espejo en que resplandecen más espléndidas las virtudes y las glorias de los reyes y de los capitanes de Castilla” (*Ibid.*). En nota al pie, la 151, Antonello Gerbi habla de otros jesuitas que defendieron a España. Nombra por ejemplo a Mariano Llorente y su *Saggio apologetico degli storici e conquistatori spagnuoli dell'America*, editado en Parma en 1804, libro en el que se polemiza contra Marmontel y Las Casas, entre otros.

7 El discurso del desencuentro en el ocaso de la colonia. Los jesuitas hispanoamericanos. Las independencias y el siglo XIX

El destierro afectó tanto a los jesuitas españoles como a los hispanoamericanos, los cuales debieron partir, ya de la Península, ya de las colonias. Eran intelectuales insignes y retomaron los discursos casi extinguidos.

Con los nacidos en la Península, como el padre Juan Nuix del que hablábamos recién, se recupera el *discurso del encuentro*. En cambio, los nacidos en territorio americano activaron el *discurso de la discordia*.

Los criollos en general, tanto como las etnias aborígenes o los mestizos, cargaban con la mancha que se atribuía desde los lugares de poder a los que, aunque descendientes de padre y madre hispanos, eran inferiores por el sólo hecho de haber nacido en América. Este estigma de la inferioridad, que se había generado con el discurso del desencuentro en los siglos anteriores, fue sentido en carne propia por los jesuitas nacidos en este continente.

Lo que resulta curioso y sorprende es la reacción que tuvieron estos criollos refugiados en Italia (les estaba prohibido permanecer en América y en España) pues, por un lado, se dedicaron a escribir libros en que refutaban las tesis de Pauw y, por otro, después de ocurrido el levantamiento de Tupac Amaru en Perú, se dirigieron a Inglaterra para lograr su apoyo en contra de España. Esta es una muestra de como los discursos pesan sobre las prácticas.

El *discurso de la discordia*, que había tenido tantos adeptos en la Europa dieciochesca por el ingreso en el juego de las representaciones de las potencias enemigas de España, vuelve a nacer en el siglo XIX, con el antecedente del esgrimi-do por los jesuitas americanos, en toda la extensión de América Latina, como si sólo sintiendo a España como una madrastra no como una madre, los actuales países de Hispanoamérica hubieran podido declarar las independencias. Claro síntoma de lo que afirmamos es la reimpresión de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Köning, 1994: 244) en Bogotá en 1813. Bolívar en *La Carta de Jamaica* vuelve a este texto para hacer hincapié en las “barbaridades” (Bolívar, 1997: 162) cometidas por España y solicita (como los jesuitas criollos) ayuda a los anglosajones. A pocos años de estos episodios, surge en el Río de la Plata la más cruda de las hispanofobias con la llegada del romanticismo. Sus cultores, los hombres de la llamada generación de 1837 o del Salón Literario, realizan en sus textos una de las diatribas más fuertes contra España y contra la época

colonial. Dice Losada que “Juan María Gutiérrez, en su famoso discurso en la inauguración del Salón Literario (1837), después de proponer el completo divorcio de las tradiciones culturales españolas, le aconseja a cada argentino que asuma su responsabilidad intelectual preocupándose de su propia formación” (Losada, 1983: 158).

La generación se consideraba representante del progreso humano, en medio de una sociedad dominada todavía por el pasado colonial o por la reacción restauradora de los caudillos, que trataban de impedir el progreso de la revolución independentista.

Los hombres del 37,

“(…) todo lo clasificaban según perteneciera al futuro o al pasado, a la reacción retrógrada o al progreso, al estado de vasallaje y de esclavitud que dominaba la conciencia social durante el antiguo régimen o a la lucha por una sociedad emancipada y democrática que ellos trataban de reestructurar” (*Ibid.*: 153).

Emigrados a Montevideo o a Chile durante el gobierno de uno de los caudillos, Juan Manuel de Rosas, produjeron textos en los que leían la realidad del país desde la dicotomía civilización-barbarie, pero siempre la civilización estaba en Francia o en los países anglosajones, nunca en España, esta nación permanecía en el polo de la barbarie. En todos los casos, se atribuía el atraso de esta parte de América fundamentalmente a dos factores: la raíz indígena y la herencia hispánica. J. B. Alberdi comentaba el *Facundo* de Sarmiento (Sarmiento, 1971), el libro más importante de la generación, publicado como folletín en Santiago de Chile en 1845, y decía que el libro atribuye la manera de ser de esa sociedad al suelo extenso y al desierto, a los trescientos años de colonización española mal establecida, y a los restos de las razas indígenas (Losada, 1983: 160).

En efecto, Sarmiento, influido por las teorías deterministas, atribuye al suelo y a las herencias indígena y española el estado de atraso de la región rioplatense.

Losada nos habla de una polémica entre el mentor de la generación y un crítico español, ocurrida al año siguiente de la publicación de *Facundo*, que —aunque versa sobre cuestiones estéticas— muestra un clima intelectual semejante:

“Este mismo contexto ideológico sostiene la respuesta de Esteban Echeverría al crítico español Alcalá Galeano en 1846. Galeano había afirmado que América no debía renegar de sus antecedentes españoles, haciéndose eco seguramente de las escandalizadas críticas que levantaron entre los grupos ilustrados tradicionales la actitud iconoclasta de toda esta generación con respecto a su pasado colonial. Echeverría negaba que en aquella tradición española, América pudiera encontrar el ‘principio engendrador’ de su literatura, vinculando la cuestión literaria al movimiento de independencia política empezado unas décadas antes, y afirmando que ‘es absurdo ser español en literatura y americano en política’. Dentro de la España contemporánea defiende Echeverría las tendencias progresistas de Larra y Espronceda, que según él ‘aspiraban a lo nuevo y original en pensamiento y forma’, no así a Zorrilla, quien ‘rehabilitando las formas y las preocupaciones de la vieja España, suicida su bello ingenio poético y reacciona contra el progreso’. “ (*Ibid.*: 153, 154)

Imbuidos de liberalismo, los románticos argentinos quisieron profundizar la lucha emancipadora y propugnaron el librecambismo, el parlamentarismo y el constitucionalismo convencidos de que eran agentes del progreso.

Del mismo modo que las prédicas lascasianas, que presumiblemente iban a traer la liberación de los indios, abrieron la doble vertiente del *discurso del desencuentro* que las potencias extranjeras utilizaron a su favor generando la dependencia comercial aún vigente; en la etapa romántica, la hispanofobia y el ingreso del liberalismo que hipotéticamente iban a independizar a Hispanoamérica de la opresión española al traer la modernidad a estas tierras, sólo generaron más dependencia.

El *discurso del desencuentro* siguió vigente hasta cerca del fin del siglo. José Martí escribe un texto en alabanza a la obra de fray Bartolomé de las Casas, en el que —refiriéndose al trato que los españoles daban a los indios— dice: “aquellos hombres crueles los cargaban de cadenas” (Martí, 1968:113) y en referencia a los indios “los hombres eran bellos y amables; pero no eran fuertes” (Ibid.). En 1891, en *Nuestra América*, aún anatematiza contra los siglos coloniales. Llama al colonizador “despótico y avieso” (Ibid.: 127). En ambos textos se hace patente la vigencia de discursos nacidos hacía varios siglos.

En el año del cuarto centenario del descubrimiento de América, Rubén Darío apostrofa “A Colón” (Darío, 1969: 112), a quien llama “desgraciado”. Lo culpa de la destrucción de estas tierras, de las guerras fratricidas, y de la ambición desmedida que nunca existió en los pueblos indígenas. Hay en el texto una idealización, típicamente modernista, de los imperios inca y azteca.

Sin embargo, y en medio de la diatriba, hay una pequeña revalorización de la potencia hispana y del brío indígena que anticipa una etapa posterior del mismo escritor que veremos en el párrafo siguiente en la que se reconoce el aporte de España y la fuerza de los mestizajes. Pero, acto seguido, retorna el repudio y se manifiesta la pretensión de que nunca las carabelas hubieran surcado el mar y de que los españoles nunca hubieran pisado el suelo americano⁸, con lo que un discurso hispanófobo, de total desencuentro con la obra de España, sus valores y su religión, atraviesa el resto del texto.

8 El discurso del encuentro y la revalorización de España en el cuarto centenario del Descubrimiento de América. El fin de un Imperio y el avance de otro

Ya desde el cuarto centenario, 1892, España intenta recuperar las viejas glorias, la ‘leyenda blanca’. Intervienen en esta recuperación cuestiones políticas, pues se vislumbra ya la emancipación de la última colonia, Cuba. En el 98, con la pérdida de la misma, España entra en una gran crisis y hay un intento de volver a los viejos valores después de siglos de decadencia.

8 Se podría realizar un paralelismo de la elucubración dariana con el ejercicio de pensar la historia que podría haber sido, con una América Central y del Sur holandesa y sajona, respectivamente, y los efectos positivos que hubiera tenido sobre América Latina (De Imaz, 1984: 14-58).

A partir de estas fechas (el cuarto centenario, y el fin de la España imperial), en Hispanoamérica, ciertos sectores comienzan a recuperar la herencia hispánica⁹ ante el peligro que se vislumbra en el creciente poderío de la América del Norte. Veamos el cambio operado en otro texto de Rubén Darío. Se dirige al Presidente de los Estados Unidos y le dice “Cazador” (Darío, 1969:114), pues ya se prevé que América Latina está a punto de constituirse en su presa.

Se plantea entonces una contraposición entre las dos Américas (América Latina y América Sajona), y a las riquezas materiales de una de ellas opone los tesoros espirituales de la otra¹⁰. Se revalora entonces el arte y la herencia indígena, pero también la obra española y la religión transmitida.

9 Reflexión final

Para concluir y evaluando la abultada cantidad de páginas que ha tenido —en este trabajo— el *discurso del desencuentro*, volvamos a él para una reflexión final.

Pensamos que sería un exceso pensar que fue fray Bartolomé de las Casas el responsable del nacimiento de las dos vertientes del *discurso del desencuentro*, cuyas emergencias hemos ido rastreando en la *longue durée* y que fueron, desde nuestro punto de vista, una de las causas de la decadencia española. Muchos factores se conjugaron para producirla: la rapacidad creciente de las otras potencias; la dualidad del pueblo español, magistralmente retratada por Miguel de Cervantes, que queda implícita en el doble tipo de prácticas que originaron los dos tipos de discursos objeto de nuestro estudio. Sin embargo, la mala prensa generada por el texto lascasiano fue creciendo en círculos concéntricos y su actuación tuvo el doble flanco del que veníamos ocupándonos: recayó simultáneamente sobre todo el mundo hispanohablante, al punto de que un pensador de la talla de Hegel (1770-1831) observó, ya en el siglo XIX que el hombre americano pertenecía a la esfera de la Naturaleza, sin un destello del Espíritu. Con respecto a los hombres del Viejo Mundo, dijo que “los italianos y los españoles viven la vida de la Naturaleza mucho más que los alemanes y los nórdicos” (Gerbi, 1960: 398).

En efecto, las dos vertientes (la debilidad del hombre americano y la ‘leyenda negra’) del *discurso del desencuentro* han ido colocando entre los albores de la Colonia y su ocaso, en un primer momento, a españoles contra españoles (ver Ginés de

9 La bandera de lo hispánico fue izada en la Argentina por los nacionalistas como parte de un conjunto de reivindicaciones realizadas (la recuperación de los gauchos y de los caudillos novecentistas) frente al avance de las oleadas inmigratorias (Rock, 1993).

10 En las siguientes estrofas, el poeta nicaragüense se anticipa a la reflexión que, en 1975, hiciera acerca de la América del Norte Salvador de Madariaga: “Grave es pues para el continente hispano el fracaso moral e histórico de la metrópoli; pero más grave es todavía el de los Estados Unidos. Este país gigantesco no logra imprimir en la historia humana un orden intelectual y moral que inspire autoridad. A lo más que alcanza es a un empiricismo heredado de Inglaterra y todavía más exento de principios. Tan vacío que ni siquiera se da cuenta de que exista la sustancia y la plenitud que le faltan (...) Y esta carencia de espíritu que padecen los Estados Unidos se manifiesta en su aspecto más lamentable en sus relaciones con la América Española” (Madariaga, 1984: VI-VII).

Sepúlveda-Las Casas) y, en una segunda etapa, a los hispanoamericanos contra los españoles (jesuitas americanos-España, entre otros).

Nuestro trabajo ha pretendido, a partir del análisis de los discursos y las prácticas, mostrar que las relaciones entre España y la actual Hispanoamérica han estado marcadas por los unos y las otras, que ambas instancias se siguen activando en sentido positivo y negativo cada cierto tiempo, que marcan sustancialmente la sensibilidad de las relaciones y, por lo tanto, deben ser tenidos en cuenta de cara a poder construir relaciones 'que construyan futuro' entre ambos lados del Atlántico.

El conocimiento profundo de los discursos podría ayudar a neutralizar prácticas que parten de discursos distorsionadores de la realidad, y, consecuentemente, a superarlas y desactivarlas en adelante.

Además, cuando tras una década de aplicar políticas neoliberales en toda América del Sur, las distancias entre ricos y pobres se han hecho más grandes y cuando las desatinadas alianzas españolas alejan una vez más a la "madre patria" de sus hijas hispanoamericanas, nos preguntamos si no es necesario que el mundo hispanohablante intente re-conocerse más allá de los discursos que lo separan, en una búsqueda identitaria que reponga el valor y la importancia del patrimonio común, y como resultado, lo dote de mayor independencia a la hora de diseñar su desarrollo económico y social y lo ilumine a la hora de sus alianzas a nivel internacional.

BIBLIOGRAFÍA

- Bolívar, Simón (1997). "La Carta de Jamaica", en: Chibán, Alicia et al., *Discursos Bolivarianos*, Colombia: Imprenta Nacional, págs. 161-184.
- Colón, Cristóbal (1971). *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, Buenos Aires: Espasa Calpe, Colección Austral.
- Cornejo Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire*, Lima: Horizonte.
- Cortés, Hernán (1982). *Cartas de relación de la conquista de México*, Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral.
- Chateaubriand, Visconde de (1979). *Atala*, Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral.
- Darío, Rubén (1969). *Antología poética*, Buenos Aires: Losada.
- De Imaz, José Luis (1984). *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Elliott, J. H. (1990). "España y América en los siglos XVI y XVII", en: Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina*, Tomo 2, Barcelona: Ed. Crítica, págs. 3-44.
- Foucault, Michel (1991). *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI.
- Galasso, Giuseppe (1999). "Latinoamérica en la conciencia del mundo moderno", en: Galeana, Patricia (coord.), *Latinoamérica en la conciencia europea. Europa en la conciencia latinoamericana*, México: Archivo General de la Nación/Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, págs. 82-95.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1971). *Comentarios Reales*, Buenos Aires: Kapelutzs.

- Gerbi, Antonello (1960). *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Greimas, A. J. , y Courtès, J. (1990). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Tomo I, Madrid: Gredos.
- König, Hans-Joachim (1994). *En el camino a la Nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de La nueva Granada, 1751-1856*, Bogotá: Banco de la República.
- Las Casas, Bartolomé de (1941). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias occidentales*, México: Doctrina.
- Losada, Alejandro (1983). *La literatura en la sociedad de América Latina. Perú y el Río de la Plata, 1837-1880*, Frankfurt: Vervuerter.
- Madariaga, Salvador de (1974). *Presente y porvenir de Hispanoamérica*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Martí, José (1968). *Prosa y poesía*, Buenos Aires: Kapeluz.
- Mera, Juan León (1967). *Cumandá o un drama entre salvajes*, Madrid: Espasa Calpe.
- Rock, David (1993). *La Argentina autoritaria: los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*, Buenos Aires: Ariel.
- Rubert de Ventós, Xavier (1997). *El laberinto de la hispanidad*, Barcelona: Anagrama.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1971). *Facundo*, Buenos Aires: Kapelutz.
- (2001); “Anthropology as ‘Brand’: Reflections on corporate Anthropology”, working paper, Department of Sociology, Lancaster University (<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc058ls.html>).
- Schütz, A. (1974); “La ejecución musical conjunta. Estudio sobre las relaciones sociales” [1951], en: Schütz, A., *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires: Amorrortu, págs. 153-170.
- Sudnow, D. (2001). *Ways of the Hand. A Rewritten Account*, Cambridge (MA): Cambridge University Press.