

Hernán G. H. Taboada

UN ORIENTALISMO PERIFÉRICO: NUESTRA AMÉRICA Y EL ISLAM



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. José Narro Robles

Secretario General

Dr. Eduardo Bárzana García

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Héctor Hiram Hernández Bringas

Coordinadora de Humanidades

Dra. Estela Morales Campos

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Dr. Adalberto Santana Hernández

Secretaria Académica

Dra. Margarita Aurora Vargas Canales

Secretario Técnico

C. P. Felipe Flores González

Jefe de Publicaciones

Lic. Ricardo Martínez Luna

UN ORIENTALISMO PERIFÉRICO:
NUESTRA AMÉRICA Y EL ISLAM

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
14

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Hernán G. H. Taboada

UN ORIENTALISMO PERIFÉRICO:
NUESTRA AMÉRICA Y EL ISLAM



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2012

F1419

.M87

T33 Taboada, Hernán.

Un orientalismo periférico : Nuestra América y el Islam / Hernán G. H. Taboada. -- México : UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2012.

236 p. -- (Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe ; 14)

ISBN 978-607-02-4008-9

1. Musulmanes – América Latina. 2. Islam – América Latina.
3. Orientalismo – América Latina. I. t. II. Ser.

Diseño de la ilustración: D. G. Marie-Nicole Brutus H.

En la portada: Fragmento del mural *El retorno de Quetzálcoatl*, 1952, Jesús Chávez Morado, Ciudad Universitaria, UNAM

Primera edición: diciembre de 2012

Fecha de edición: 15 de diciembre de 2012.

D. R. © 2012 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyocán, C. P. 04510
México, D. F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8º piso,
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Correo electrónico: cialc@unam.mx

<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-02-4008-9 (Obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita por el titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

A Liliana y Natalia

Blanca la testa, viejo el corazón.
Tango *Acquaforte*, 1932

ÍNDICE

Introducción.....	13
La sombra del Islam en la conquista de América.....	19
Reconquista peninsular y conquista americana.....	35
La sombra del Oriente en la independencia.....	75
Griegos y americanos, las dos independencias.....	99
La Reconquista en la reflexión criolla: del casticismo al elogio de la hibridez	125
La colonización europea de Asia y África desde la reflexión criolla, 1810-1930.....	157
José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade.....	181
Oriente y mundo clásico en José Vasconcelos.....	193
Borges y el Oriente (tanto no sabía).....	213
Nuestra América y el Islam: la mirada en el tercer milenio	227

INTRODUCCIÓN

Reúnen las siguientes páginas una serie de trabajos elaborados hace algunos (incluso muchos) años en torno a lo que laxamente podemos llamar orientalismo latinoamericano. Todos ellos iniciaron como subproductos de aquella investigación que fue primeramente mi tesis de doctorado y luego fue publicada con el título *La sombra del islam en la conquista de América* (México, FCE-UNAM, 2004). Dado que las referencias a este trabajo son numerosas en los capítulos siguientes, les antepongo un resumen de la misma tesis-libro, que fue redactado como anticipo de su aparición pública y que alcanza a servir, si no se puede o no se quiere ir a la obra mayor, para averiguar de qué trata aquélla.

Sin embargo, continuando la historia, los dichos trabajos terminaron siendo mucho más, temática y cronológicamente, que paralipómena del libro, y se beneficiaron del haber sido ejecutados, como era inevitable, desde una mayor ciencia, aunque no desde un parejo entusiasmo. Haciendo un poco de autohistoriografía, la redacción de *La sombra* estuvo dominada por la afición hacia el mundo del Islam, y en mucha menor medida por las lecturas sobre América. Con el tiempo, y en gran parte como consecuencia de aquel escrito precisamente, la situación ha llegado a revertirse, y el interés sobre América hoy ha llegado a desplazar (aunque no totalmente) al originario por el Islam.

Con ello estoy diciendo que ahora sé mucho más sobre los temas americanos que entonces sólo veía como nebuloso te-

lón de fondo, e implícitamente que cantidad de afirmaciones de tiempos pasados me parecerían actualmente desinformadas, ingenuas, equivocadas, injustas o hasta todas esas cosas juntas. Corregir el libro me es imposible, yo no funciono así: su momento intelectual y vital pasó, tendría que reescribirlo y quién sabe qué surgiría de ello. Una nueva obra deberá tomar su lugar y lo hará en el futuro. Como paliativo sirvan por ahora los trabajos aquí reunidos y otros que espero hacer y rehacer.

Entre ellos, los de ahora digo, los hay más antiguos y más nuevos: tenían además en una primera etapa la compañía de uno que otro más obsoleto todavía, que fue descartado sin piedad. Hubo momentos en que pensé ejercer una censura igualmente radical sobre los posteriores, aunque al final consideré que algún mérito seguían conservando, y aquí están efectivamente, aunque profundamente retocados y con advertencias iniciales a pie de página sobre sus fallas. Los escritos más recientes, por el contrario, apenas han conocido remozamientos.

Las advertencias iniciales de las que acabo de hablar se refieren sobre todo a que la bibliografía sobre estos temas, las relaciones entre América y el Islam, ha crecido notablemente en los últimos años. No era inexistente cuando empecé a trabajar, pero hoy se ha multiplicado y mejorado. En especial en lo que atañe a las proyecciones criollas del orientalismo: ya han aparecido abundantes trabajos y muchos estudiosos se han entusiasmado con el tema, que figura como una prolongación y latinoamericanización de la crítica general del orientalismo. Como suele suceder, en el fárrago se junta lo excelente, lo bueno, lo meramente pasable y lo inútilmente repetitivo. No podemos pedir una excelencia pareja a la academia de nuestros días.

Aclaro por ello en relación con esta moda ecuménica que se la debe aplaudir por su demolición de muchas concepciones eurocéntricas, pero también se debe lamentar cuando consideramos que el viejo orientalismo —ingenuo sí al tratar de

fotografiar mundos exóticos con la ayuda de textos leídos desde aisladas bibliotecas— era dueño de una sólida ciencia filológica y sus representantes exhibían formidable capacidad de trabajo. Esto no puede decirse de la mayoría de quienes hoy rastrean, en unos pocos textos escritos en lenguas europeas y con el constante apoyo de teorías muy crípticas, las huellas de la mirada imperial, de la ansiedad occidental, de estrategias de apropiación, de grandes relatos... Del mismo modo que ya no hay antropólogos sino investigadores de la escritura antropológica de los otros, ya no hay orientalistas sino rastreadores posmodernos.

El anterior lamento sirve para explicar por qué no se van a encontrar a cada momento en mis textos citas de Edward Said. Vaya, son poquísimas, y muchas de las que había originalmente fueron borradas, quedando apenas cierta referencia muy de pasadita. En aras de la corrección política, dejo asentado, como ya lo hizo otro autor antes que yo, que no se debe a mi desacuerdo con las ideas políticas de Edward Said y que aplaudo el activismo que ejerció. Sobre su libro, fue un punto de partida importante y sin él mis escritos no existirían, pero ahora no la puedo tomar como referente. Y menos la de sus continuadores, que no parten de Said para llegar a otro lado, sino que dan rodeos para regresar nuevamente a él, y de él dependen enteramente para lo que dicen de los orientalistas que discuten (y tanto no los conocía tampoco Said, he estado descubriendo).

Ya muchos de dichos continuadores, prosigo y repito, son latinoamericanos o latinoamericanistas. En parte por nuestra moda de seguir modas, en parte por nuestro subdesarrollo intelectual que impide trabajos de mayor envergadura. No he tenido acceso a la totalidad del material nuevo, y muchas veces tampoco ganas de leerlo, pero he alcanzado a seguir sus líneas principales y de tal modo subsanar algunos errores, rellenar abundantes fallas y cubrir algunos huecos en lo que había pergeñado. Todos me han permitido localizar nuevos

ejemplos, al tiempo que la ampliación de material digitalizado y disponible en Internet me ha puesto al alcance viejos libros que antes debía citar de segunda mano. Y podía haber seguido con la acumulación, pero a un cierto punto he considerado que eran suficientes y he preferido emplear mi tiempo esforzándome por ajustar la demostración, hacer más legible el conjunto y poner un punto final a todo esto. Si sigo en estos trotes, mis próximos trabajos espero que versen sobre las cosas que han sucedido realmente (si es que la realidad existe, me dirán), no sobre sus proyecciones en el imaginario.

Hay otros cambios que han sufrido las colaboraciones aquí encerradas. Cada vez me alejo más del estilo con que las escribí. Es parte de un alejamiento general, tanto emotivo como vivencial, de las prácticas de la academia. No estoy solo en ello, como he comprobado al leer en los últimos tiempos producciones de los más diversos tenores. En fin, el empaque de estilo que persiste entre muchos contradice las pretensiones, de que a veces son portadores, de crítica a los mecanismos de poder académicos. No es santo varón el que obra milagros, camina sobre las aguas o vuela, sino el que está en este mundo, va al mercado, compra y vende, tiene hijos y mujer, y así y todo nunca se olvida de servir a Dios, aseguraba un maestro islámico. No es sabio, glosó yo, menos maestro, el que sólo estudia y aprende en las bibliotecas, sino el que también hace todo lo anterior y así y todo nunca se olvida de servir a la ciencia.

Una palabra final sobre el título. Creo que lo de “orientalismo periférico” lo inventé yo. Así apareció en el título de un viejo trabajo titulado “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1782-1920” (*Estudios de Asia y África*, México, núm. 106, 1999, pp. 285-305), que tras algunas dudas decidí no incluir es esta compilación. Pero como en el caso de otras cosas y palabras (entre ellas lo de “autoorientalismo”), lo he encontrado después en algunos escritos de diversa proveniencia y ya no sé si me copiaron o yo los copié sin darme cuen-

ta o todos juntos soñamos el mismo término. Queda para futuros filólogos la tarea.

Por el apoyo recibido agradezco a mi institución de trabajo, el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, de la Universidad Nacional Autónoma de México. Gracias a ambos pude gozar de una estancia sabática. Ésta fue también facilitada por la Dirección de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la misma institución, que además mostró mucha paciencia con mis cambios de agenda.

LA SOMBRA DEL ISLAM EN LA CONQUISTA DE AMÉRICA*

INTRODUCCIÓN

De las muchas subtemáticas posibles que la relación entre América y el Islam deja explorar, la mayoría se hallan, por desgracia, más o menos contaminadas de ensayismo y lugares comunes: la presencia islámica en la colonia, las influencias culturales, la migración árabe en el siglo XIX, el reciente carácter de Latinoamérica como “última frontera del Islam” etc. En todo ello el dato o la opinión infundada predominan y gustan emigrar de un escrito a otro. Lo mismo ocurre con el tema del enlace entre la conquista europea de América y la guerra islámica en el Viejo Mundo: si bien es bastante reiterada en los escritos americanistas alguna referencia a esta guerra lejana, se trata de observaciones muy al pasar que no rozan siquiera las problemáticas esenciales; la literatura dedicada al Islam las

* El presente capítulo contiene las líneas generales del libro del mismo título que fue publicado en México por el Fondo de Cultura Económica en 2004. La división en apartados de uno repite la división en capítulos del otro. Nació como artículo que apareció en *Cuadernos Americanos*, revista de la que yo era entonces editor, núm. 93, mayo-junio de 2002, pp. 105-115. Tenía la intención de ser un anticipo publicitario, hoy sirve como un resumen del libro, que acababa de escribir. Dado que en los trabajos siguientes me refiero a menudo al libro, no está de más tener un resumen a mano, que hoy no podría realizar con la misma fidelidad, cuando mi información y opiniones han variado ligeramente. Por ello lo reproduzco aquí sin ningún cambio, a diferencia de los capítulos siguientes.

ignora en general. Es mi intención aquí rescatar y reseñar algunos puntos.

LOS CONTEXTOS ISLÁMICOS DE LA EXPANSIÓN EUROPEA

Tenemos en primer lugar las cuestiones relativas al contexto ecuménico de la conquista transmarina europea. Cuando se empezaron a considerar, y alguien se preguntó por qué fueron los europeos los que “descubrieron” a las otras humanidades (a la vieja historiografía eurocéntrica ni siquiera preocupaba algo tan obvio: la primacía descubridora era un aspecto más de cierta universal excelencia) hubo quien señaló la contemporaneidad entre el inicio de los viajes portugueses y las expediciones chinas comandadas por Zheng He (1405-1433) o la islamización en las fronteras orientales del Índico: en el siglo xv el mundo civilizado se estaba interconociendo mutuamente, en una extensión inédita, y un espectador omnividente podía preguntarse entonces quién terminaría por reunir a las semillas dispersas de la estirpe de Adán.

Dentro de este contexto más amplio de los inicios de la expansión europea (expresión forjada en el siglo xix, que nos evita hablar eurocéntricamente de “descubrimientos”) los historiadores se vieron obligados a comparar ventajas y a concluir que ni el factor técnico ni el científico dejaban para aquella época adivinar el triunfo europeo al espectador omnividente que hemos nombrado: en muchos casos sucedía lo contrario. Quedaban los elementos impulsores: Europa carecía de metales preciosos, de especias, de tierras productoras de azúcar y de esclavos para cultivarlas, de acceso a las grandes avenidas del comercio mundial, carencias que eran menores en las civilizaciones del Asia, las cuales por lo tanto no gozaron de este benéfico “desafío” y no se vieron empujadas hacia los mares.

La inclusión de esta perspectiva más amplia aporta mucho al análisis, pero hay un viejo argumento historiográfico que,

convenientemente remozado, puede agregar a lo dicho. Según el mismo, la expansión marina europea habría sido consecuencia del corte de la ruta de las especias por obra de los turcos otomanos. En semejante unilateralidad, el argumento es inaceptable, pero readquiere algún valor si lo injertamos en la historia de un empuje secular de los europeos hacia cierto número de fronteras. Esta expansión es un largo proceso medieval iniciado en la época subsiguiente a las invasiones, y se caracteriza por el avance de hombres e instituciones en dirección de tierras incultas, de bosques, de bancos de pesca. Ello porque, debido a factores sociales internos, Europa tenía una necesidad de espacios que no tenían las otras civilizaciones, lo que se habría traducido en una dinámica social de avance ininterrumpido: cuando faltaron terrenos vírgenes o poblados por humanidades tecnológicamente débiles, los europeos se lanzaron hacia los dominios de la Cristiandad bizantina y del Islam. La Reconquista española (1085-1350), las Cruzadas (1095-1291), la fundación de los principados normandos en el sur de Italia y en los Balcanes, son productos de esta expansión, como lo es también la penetración comercial italiana en el Levante durante el siglo xiv.

Pero esta expansión fue detenida por una serie de innovaciones del lado islámico: las instituciones militares y políticas que permitieron derrotar a cruzados y a mongoles y culminaron en la creación de tres grandes imperios (los “imperios de la pólvora”, definimos con cierta vacilación), el otomano, el safaví y el mogol. Sobre todo el primero, que se mostró como un freno al colonialismo europeo en el Mar Negro y el Egeo y pasó al ataque en los Balcanes y el Mediterráneo occidental, constituyéndose en el terror de Europa por un par de siglos. De este modo, las energías y capitales italianos o ibéricos que anteriormente se habían estado volcando hacia el oriente debieron hacerlo hacia el occidente: en 1291, el mismo año que cayó San Juan de Acre, última fortaleza de los cruzados, los hermanos Vivaldi se lanzaron al Atlántico, en busca de una

ruta hacia las Indias; y Cristóbal Colón buscó aventuras en Quíos antes de elaborar su proyecto atlántico.

LA CRUZADA EN EL ATLÁNTICO

El renacido peligro islámico hizo resucitar los proyectos de Cruzada, pero ésta fracasó repetidamente: en 1390, la mayor cantidad jamás reunida de combatientes de la fe resultó derrotada estrepitosamente en Nicópolis por los turcos. Cercadas, las dispersas cristiandades buscaron ayuda entre sí: hubo embajadas georgianas y abisinias a España e Italia en el siglo xv, y, más conocidos, esfuerzos repetidos de la Cristiandad latina por alcanzar la alianza de poderosos reyes en el oriente, el Preste Juan o el Gran Khan. Estos dos fabulosos dinastas conocieron nueva popularidad en el siglo xv, el de los comienzos de la embestida otomana, y tanto Colón como otros navegantes los nombran; incluso muy tarde, en el siglo xvi y en el xvii, encontramos distraídos exploradores que siguen sus presuntas huellas en el Caribe o Canadá.

Se ha hablado por ello de una “estrategia de contracerco” de la Cristiandad latina, que esperaba tomar el Islam por las espaldas: mucho de fantasía historiográfica hay en la expresión, pero no tanta como para impedirnos encontrar en fuentes de la época formulaciones que se le parecen, como la carta de Manuel el Afortunado a los Reyes Católicos (1499) anunciando la llegada a la India de Vasco de Gama, u otra carta enviada al rey de Portugal por la regente Irene de Abisinia (1514); en estos documentos la concepción de una estrategia mundial no está ausente, como tampoco lo está del fraseario de las dos potestades universales de la Cristiandad latina, el papa y el emperador, protectores ambos de esquemas para alcanzar a los musulimes por las espaldas rodeando mares desconocidos.

No nos extrañe entonces ver en las primeras expediciones atlánticas lusoitalianas un fuerte componente de lucha religio-

sa. La definición historiográfica decimonónica del infante Enrique como un príncipe letrado del Renacimiento, fundador de una supuesta Escuela de Sagres, o una motivación especiera temprana para los viajes africanos, todo ello debe ser severamente repensado. Vemos en efecto que el primer contexto de la expansión portuguesa es el de la lucha religiosa y el saqueo caballeresco en los mares, como lo prueba la participación de la monarquía lusitana en otras confrontaciones con el Islam, o el protagonismo de la Orden de Cristo (organización militar destinada a luchar contra los musulmanes) en los viajes de exploración; por ello reencontramos más tarde numerosos ideogramas de la Cruzada entre los capitanes portugueses en el Índico y en Brasil.

Esta ideología no era incompatible con la búsqueda de ganancias ni el espíritu más o menos capitalista que se atribuye a la empresa portuguesa en el Atlántico y el Índico, pero los hechos bélicos (desde la captura en 1415 de la marroquí Ceuta, primer paso en la expansión africana de Portugal), su traducción historiográfica (en Zurara tenemos un recuento más de hazañas caballerescas que de exploraciones burguesas), su geopolítica (que encarnó en Duarte Galvão, muerto en 1517, estratega de una gran alianza bicontinental antiislámica), evidencian cómo la lucha religiosa fue reciclada por los portugueses de la expansión, a pesar de la insistencia de muchos autores modernos que extrapolan para su explicación los moldes del imperialismo burgués decimonónico.

Y este componente de lucha religiosa perduró también en la expansión americana de los portugueses y los castellanos: Colón mismo acusa una fuerte influencia portuguesa, que para nuestro caso es visible en la bandera con una cruz que enarbolaban las tres carabelas, tal como las naves portuguesas ondeaban la crucífera bandera de la Orden de Cristo.

LAS RECONQUISTAS Y CRISTÓBAL COLÓN

Herederos de los portugueses, Colón también lo fue de otros ambiguos contactos con el Islam; la sospecha de alguna influencia de la ciencia islámica en su proyecto ya ha asomado muchas veces, y algunos elementos de prueba se pueden aportar: noticias sobre islas al occidente en la tradición marinera andalusí, mapas islámicos que muestran una enigmática península al oriente de Java, ciencia geográfica y técnica marinera.

Sin embargo, la actitud básica de Colón frente al Islam fue de rechazo, como puede verse en circunstancias de su vida y en las abundantes menciones en sus escritos. La tradición genovesa era fuertemente antiislámica, a diferencia de la veneciana, y además las primeras aventuras de Colón en el Egeo y en Guinea lo pusieron en contacto hostil con los musulimes. En España, su llegada coincidió con la reinvencción de la Reconquista durante la Guerra de Granada (1482-1492).

Todas estas experiencias se tradujeron en las alusiones de los escritos colombinos a la guerra santa contra los musulimes, a la toma de Jerusalén, a profecías relativas a la destrucción del califato y al aporte que su empresa significaría en forma de riquezas o de la alianza con los potentados asiáticos antes mencionados, el Preste Juan y el Gran Khan. Los sostenedores de un carácter religioso y hasta místico de Colón han subrayado estas expresiones en sus escritos. Posiblemente deban matizarse, considerando que un vocabulario de lucha antiislámica era muy útil para quien presentaba un proyecto en la corte de los dinastas que acababan de ser nombrados Reyes Católicos por su hazaña granadina.

Y debe observarse con la misma intención contextualizadora que la empresa colombina correspondió a un momento de tregua de los ataques otomanos, cuando el sultán Bayazid II (1481-1512) debió ocuparse de problemas internos y de las fronteras orientales. También fue Bayazid el organizador de la flota otomana y una leyenda tardía recogida por Evliya Chelebi

(s. xvii) nos dice que fue al potentado otomano a quien ofreció primero Colón su proyecto, antes de dirigirse a los monarcas de Europa.

Después de Bayazid, Selim el Terrible (1512-1520) y sobre todo Solimán el Magnífico (1520-1566) reanudaron los ataques a la Cristiandad, que debió ocuparse nuevamente de este terrible peligro y descuidó por unas décadas los nuevos territorios alcanzados en un momento de sopor islámico.

EL TURCO EN LAS INDIAS

Por lo dicho, es natural que los europeos que llegaron a América tuvieran como principal referente la lucha islámica en el Mediterráneo. Cantidad de topónimos o de rastros escriturarios traducen en efecto la sospecha de que también aquí, como antes en la costa africana o en el lejano oriente asiático, los cristianos hubieran sido precedidos por los musulimes: se veían sus huellas en costumbres de los indios, en nombres de lugares o de tribus. Con el tiempo se fueron deshaciendo estas sospechas, pero persistió el temor que el Turco, vencedor en Europa, quisiera avanzar hacia las Indias: eso decía cierta literatura panfletaria, eso temían algunos círculos virreinales y eso asomaba en bromas o paradojas entre los conquistadores o resultaba en expresiones que ampliaban los poetas.

Si rastreamos del lado del Islam, éste no ignoró la llegada de los europeos a nuevas tierras: algunos productos americanos, benéficos como el maíz o malignos como la sífilis, fueron tempranamente conocidos desde el Magreb hasta Indonesia. Los judíos escapados de España, los renegados cristianos, los espías de Ragusa o del Danubio aumentaban continuamente las noticias. Del botín de barcos europeos o de la compra en Venecia, el principal mercado de mapas de entonces, se obtenía una cartografía reveladora. Y hubo escritores que recogieron y difundieron estas noticias.

En el plano de la cartografía, tenemos el mapa del almirante otomano Piri Reis (1513), justamente famoso, quizás el más antiguo que incluye América y con rasgos misteriosos que han hecho surgir una abundante literatura de historia-ficción. En la historiografía hay menciones del “descubrimiento” en algunos cronistas y una asombrosa obra turca publicada en torno a 1580, el *Tarij-i Hind-i garbi*, traducción y adaptación de las noticias contenidas en las ediciones italianas de algunos cronistas importantes: Pedro Mártir, Gómara, Oviedo. Este libro conoció traducciones al persa y al árabe y, acompañado de primorosas ilustraciones, se convirtió en la base del conocimiento islámico de América hasta el siglo XIX.

Aunque los miedos cristianos a un ataque francoturco al Caribe nos parezcan fantasiosos, hubo una muy pequeña presencia de musulimes en las Indias, llegados de distintas partes y por distintas circunstancias: el caso más famoso es el del capitán Zapata, minero del Potosí que residió en el argentífero cerro y de él salió rico, para revelar más tarde que en realidad su identidad era fingida y se trataba de un turco encubierto. La historia es sospechosa, pero hay documentos inquisitoriales que nos presentan otras menos novelescas.

De todos modos, se trató de algunos individuos: la amenaza más real a las Indias era el acecho constante de los barcos piratas en aguas de las Canarias o Portugal: cantidad de riquezas y personajes americanos cayeron en sus manos en el siglo XVII y entre los numerosos cautivos de Argel se nos señalan algunos indios de Brasil.

TEMORES Y ESPERANZAS

Esta presencia marginal del Turco en Indias fue compensada con creces por su ubicuidad en el imaginario. Se creía ver musulimes entre los indios, convertidos en caciques, se sospechaba que los negros esclavos venían inficionados y difundirían el

islam, se sospechaba que tras la conquista de Egipto el sultán Selim el Terrible tenía una firme base para avanzar hacia las Indias, y que el Brasil estaba peligrosamente cerca de las costas de Berbería.

Pero había también quien pensaba que las Indias eran en realidad una salvación ofrecida a los cristianos cercados: una recompensa por la expulsión de los moros de España, una especie de consuelo por las pérdidas que el cristianismo sufría en Europa, una fuente de recursos para usar contra los turcos: madera, metales preciosos, hombres. Las obras de teatro misioneras estrenadas en México en 1537 mostraban a ejércitos de indios lanzados a conquistar Jerusalén. Quien más bordó sobre estos temas fue Tommaso Campanella (1568-1639), quien aconsejaba a los reyes de España cantidad de medidas destinadas, por ejemplo, a poblar con indios varias ciudades que se fundarían en África para contener a los moros.

Y por fin, una veta de interpretación veía con pesimismo la decadencia de la Cristiandad en el Viejo Mundo y profetizaba su ruina ante los musulimes y el traslado de la Iglesia hacia el Nuevo: fue Francisco de la Cruz, dominico criollo peruano quemado por la Inquisición en 1578, quien mayores desvelos dedicó a estas elucubraciones, llegando a pensar que después de la derrota ante los turcos, la verdadera Iglesia se trasladaría a Perú, donde los indios serían su nuevo pueblo, el hijo de Francisco, su papá y él mismo su profeta.

LA RIQUEZA INDIANA

Si lo anterior se nos antoja muy fantástico, más creíbles eran y son las suposiciones sobre la ayuda monetaria que las Indias podían brindar en la lucha con el Islam. Ya desde que Fernando el Católico utilizó algunos envíos del Caribe para sus planes norteafricanos se fue abriendo camino la idea. En 1535 la victoriosa expedición de Carlos V contra Túnez recurrió al

embargo de los tesoros de Atahualpa, y en las décadas siguientes varias campañas militares en el Magreb o Filipinas fueron financiadas con metal indiano, que también subsidió la defensa de la frontera otomana de los Habsburgo.

Este papel de las riquezas americanas fue ensalzado por los coetáneos, especialmente los criollos que veían de esta forma cómo las Indias participaban monetariamente en la defensa de la Cristiandad, y expresiones semejantes se hallan en tratamientos generales de nuestros días. En cambio los estudiosos más especializados reducen las cifras, señalando que eran menores de las que se obtenían en los dominios europeos. Ello es cierto, pero la facilidad con que se recaudaban fue una gran ayuda en la carrera armamentista contra el Turco, dinasta mucho más rico que los europeos y que podía con mayor celeridad que éstos poner en movimiento el costosísimo mecanismo de las galeras de guerra.

Otra cuestión es la relativa a los efectos que los metales americanos tuvieron sobre el Islam. Se ha interpretado que significaron aguda inflación en el imperio otomano, del mismo modo que en Europa, y esta inflación llevó a descontento social y por fin a la decadencia militar. Pero tal razonamiento parece ser muy precipitado y está siendo corregido por estudios basados en los ricos archivos otomanos.

Sólo en líneas muy generales se puede sostener entonces alguna relación, apuntando que la expansión europea brindó la posibilidad de explotar minerales, bosques y mano de obra en gran escala, con lo que la balanza de fuerzas se fue inclinando del lado europeo y dicha explotación fue permitiendo esos logros que llamamos modernidad, capitalismo e industrialismo. Pero esto cae en la filosofía de la historia. Más cierto es que la conversión masiva de los americanos permitió que la balanza poblacional iniciara un paréntesis de superioridad numérica cristiana frente al Islam, paréntesis que tiende a cerrarse en el siglo XXI.

LOS DOS OCCIDENTES

La gran confrontación entre la Cristiandad y el Islam en el Mediterráneo finalizó hacia 1580, cuando ambos adversarios establecieron una especie de tregua, resultado del agotamiento que impuso a ambos el aludido sistema de guerra marítima basado en las galeras. Quizás el acontecimiento decisivo, más que la batalla naval de Lepanto de octubre de 1571, haya sido la campal de Alcazarquivir de 1578, cuando el rey Sebastián de Portugal fracasó en su intento de conquistar Marruecos, pero al mismo tiempo se hundían las esperanzas otomanas en aquel sultanato, y con ello los otomanos se veían cortados del Atlántico.

Desde entonces los otomanos se dirigieron a otros frentes, a los Balcanes y al Cáucaso, y su expansión aminoró la marcha; en la misma época España, que había tenido una vigorosa política magrebí, empezó a volcar todas sus energías hacia América. El Mediterráneo, frontera hasta entonces porosa, donde por siglos solían intercambiarse influencias, se transformó en la frontera civilizacional que es hasta ahora: por un lado España, crecientemente atraída por el mundo noratlántico, y por otro el área árabo-beréber, que terminó siendo reconquistada por el Islam del oriente.

No es que el imperio otomano entrara en decadencia, como se empezó a decir entonces y se repite hoy a cada momento. Pero el débil impulso hacia una estrategia marítima se fue apagando. Es muy dudoso que de haber llegado a Marruecos se hubiera lanzado hacia América, como se ha sostenido, pero sin duda su política se fue haciendo más terrestre y menos marítima. Con ello, la labor de hostigar la navegación entre España e Indias quedó a cargo del sultanato marroquí, que sólo pudo significar una molestia menor, y aun ésta fue disminuyendo en intensidad, a pesar de planes holandeses o ingleses de alianza

con Marruecos para realizar un ataque conjunto a la península ibérica y a sus posesiones americanas.

El Islam se fue así olvidando de América. El interés que había llevado a la publicación del *Tarij-i Hind-i garbi* menguó, de lo cual es prueba que el libro se imprimiera nuevamente en 1720 como si se tratara de noticias recientes de América. España, como fue dicho, se fue olvidando de África del norte, cuyo camino sólo iba a reemprender en el siglo XIX, cuando ya había perdido sus posesiones americanas. Aunque había muchos propagandistas de expediciones contra los musulimes, tenían poco público ante las grandes oportunidades de negocio y aventura guerrera o espiritual que ofrecía América. Y hacia ese occidente dirigió sus energías España, al tiempo que el Magreb (que en árabe quiere decir “occidente”) se convertía así para los otomanos en una especie de frontera donde los campesinos de Anatolia o los Balcanes podían encontrar fortuna, “como los españoles en las Indias”, para retomar la frase de un autor de la época.

DE UNA FRONTERA A OTRA

Lo dicho parece enlazar de alguna manera con las propuestas que se han hecho (ya por parte de los coetáneos) de alguna continuidad entre la llamada Reconquista en territorio peninsular y la Conquista de América. Al respecto se han señalado el engarce epocal (1492) junto a varias instituciones y abundante lenguaje que de un territorio pasaron a otro: la encomienda ya existía en la frontera mora, Santiago Matamoros se transformó en Santiago Mataindios etcétera.

Estas continuidades, sin embargo, son más aparentes que reales. Los conquistadores rara vez habían tenido alguna actuación en la Reconquista y en general su experiencia previa contra infieles, cuando la había, era en otros campos de batalla del Mediterráneo. Sus alusiones a la Reconquista tenían origen en

recuerdos familiares o en la abundante literatura de caballería de la que eran, como es bien sabido, asiduos lectores. Más que una continuación individual, es posible postular que una muy antigua forma de vida había llegado a su fin en el Viejo Mundo con el cierre de la frontera, al tiempo que nuevas posibilidades se abrían en el Nuevo.

Lo apoya el hecho que llegaron a América, junto a migrantes españoles, aventureros provenientes de otras fronteras con los musulimes: había griegos, ragusinos, malteses, húngaros. Todos ellos, como los españoles, se apartaban de la aventura que había entretenido a sus antepasados. Es significativa al respecto la carrera de un Hernán Cortés, cuyos ancestros habían militado en la guerra extremeña contra los moros, y de la cual heredó Cortés rasgos de estrategia y no pocos prejuicios.

Claro que la historia personal misma de Cortés nos señala que las hazañas americanas no alcanzaron el prestigio de las tradicionales: tanto él como Fernández de Oviedo soñaron siempre con coronar sus guerras indianas con la otra guerra por excelencia, y la leyenda cuenta que cuando Cortés quiso ponerlo en práctica participando en la expedición a Argel de 1541 vio que sus consejos eran tomados en menos por sus compañeros de armas, convencidos que sus hazañas en México habían sido contra un enemigo mucho menor, hombres desnudos incapaces de usar las armas de fuego.

Pero la aventura americana sustituía esta menor cantidad de gloria con las más abundantes oportunidades, sirviendo también como sustituto de una vocación que por siglos habían sentido los europeos, la de ir a servir en las filas de los enemigos musulimes. La carrera de John Brown es aquí la ejemplar: este aventurero inglés guerreó bajo la bandera de la Media Luna en los Balcanes y en Marruecos antes de ir a las colonias del norte de América y convertirse en el legendario amor de Pocahontas.

DEL ORIENTALISMO AL AMERICANISMO

Si América parece haber tenido un papel hasta ahora poco explorado en la confrontación de la Cristiandad con el Islam y en la construcción de las bases de la hegemonía europea, también lo tuvo en la conformación del eurocentrismo como doctrina legitimadora de esta hegemonía.

Por siglos, la etnografía europea había sido en sus rasgos generales poco distinta a la de los musulimes, sólo que con un signo opuesto: concebía una humanidad abrahámica, compuesta por los adherentes a los tres grandes monoteísmos, que compartían algunas creencias básicas, luego una humanidad adámica que los rodeaba, los descendientes de Adán, humanos pero bárbaros, y un cinturón de seres cada vez más bestiales. Una etnografía relativamente simple, donde el Otro por excelencia era el Moro, conformaba esta primera forma de lo que después sería el orientalismo, criticado en nuestros días por Edward Said.

Esta visión se hizo cada vez más compleja desde el siglo xv. Los cambios en la etnografía se estaban dando ya antes de la llegada europea a América: no se debían sólo a los viajes de exploración, pero ésta tuvo un papel principal: al parecer, el encuentro con el Otro incitaba a la descripción y ésta a nuevas descripciones. De este modo la producción etnográfica aumentó enormemente y los moldes estallaron. Pocas nociones mitológicas subsistieron (aunque todavía por siglos se siguieron entreviendo amazonas o grifos en Indias) y hubo una enorme ganancia en el número de descripciones y en su precisión y veracidad.

En este proceso se dio también un “descubrimiento” del Islam, que siempre había sido un vecino pésimamente conocido. Los europeos empezaron a describir y a pintar a los egipcios o a los sirios con creciente precisión, y lo mismo hacían con canarios o senegaleses. Con ello el Moro conservó por un tiempo su posición privilegiada del Otro por excelencia; tanto

que sus rasgos sirvieron más de una vez en la descripción de la realidad subsahariana o americana.

Junto a ello se dio una revolución en los recursos para explicar este Otro: el método comparativo, que fue llegando paulatinamente a conformar el esquema evolucionista al que estamos acostumbrados. Los europeos se situaron en el vértice de una escala evolutiva en la que los demás ocupaban escalones más o menos alejados. La etnografía se hizo mucho más compleja y el Otro asumió formas más variadas; junto al Moro, imagen de la alteridad inasimilable, tomó forma el americano, alteridad benévola o por lo menos inocua, y que se podía asimilar. En ambos espejos por ella contruidos se asomó alternativamente Europa durante su carrera hacia la hegemonía mundial.

CONCLUSIÓN

La conquista de América tuvo lugar al mismo tiempo que una confrontación en el Viejo Mundo y en la cual la Cristiandad veía jugarse su existencia misma. Esta cotidianidad tuvo su trascendencia. Por ello, cuando se quieren considerar los lazos entre la historia del Islam y la del Nuevo Mundo, considero poco fructífera la búsqueda en dirección de supuestas herencias: se nos dice que la arquitectura mudéjar, la cocina mexicana o el carácter brasileño derivan de una fuerte influencia islámica. Todo ello es sumamente dudoso. Más revelador, a mi juicio, es el rastreo de las manifestaciones de ese espíritu que guió la confrontación aludida. Los americanos empezamos a compartir los tiempos del mundo como comparsas atónitos de una guerra lejana e incomprensible, y ese papel hemos seguido desempeñando con extraña perseverancia.

RECONQUISTA PENINSULAR Y CONQUISTA AMERICANA*

La continuidad entre la guerra de moros y la guerra de indios era tan evidente que los conquistadores llamaron mezquitas a los templos paganos del Nuevo Mundo.

Jacques Lafaye

Esta cita bastante adecuadamente ejemplifica la idea de una continuidad ideológica entre Reconquista¹ y Conquista. No es una afirmación insólita, la hallamos a menudo, pero generalmente respaldada por pocos testimonios, bastante obvios, que pueden sí revelar en tierras americanas algún tipo de herencia mental de los anteriores siglos ibéricos, pero poco más. Multitud de otros testimonios exhiben por el contrario influencias y desarrollos de carácter “moderno”. ¿El mundo mental de Cristóbal Colón o el de Hernán Cortés estaba anclado en los pasados siglos medievales o se proyectaba con luces renacentistas hacia adelante? Esto es capaz de llevarnos a debates acerca del carácter feudal o capitalista de la economía y sociedad

* Una versión muy previa fue publicada con el título “Mentalidad de Reconquista y primeros conquistadores”, en *Revista de Historia de América*, núm. 35, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2004, pp. 39-48.

¹ A lo largo de este texto utilizo la palabra *Reconquista* por la comodidad que le ha dado su largo uso en la literatura histórica, aun a sabiendas que ya desde su misma etimología es un término tendencioso que traduce una concepción muy parcial de la historia medieval española.

en la América colonial, que a su vez pueden implicar propuestas muy vigentes sobre tácticas de acción política o sobre estrategias económicas a desarrollar ahora. Dado entonces que el tema podría no ser remoto, inactual ni bizantino, resulta necesario ir más allá de las generalidades mediante el análisis de varios subtemas y es lo que me propongo hacer volviendo a mis primeras líneas, la herencia imaginaria de la Reconquista en Indias. No es asunto ignorado,² pero creo que se hacen necesarias las puntualizaciones que a continuación ofrezco.

LA ORIENTALIZACIÓN DE LAS INDIAS

Como frecuentemente se señala, en los escritos de la Conquista es tópica la alusión a geografías o sociedades islámicas como recurso de explicación de lo americano: el calor africano y las especias de Arabia, camellos, casas moriscas, albornoces, lanzas, adornos, zambras, lengua árabe, la costumbre de cubrirse la cara con tatuajes, tizne o herrajes, la vida nómada, los santones, el empalamiento, la circuncisión, las leyes de la herencia, la formación de los ejércitos, los señalamientos mediante fuegos, el pecado nefando y el despotismo son algunos de los símiles utilizados para explicar las que se consideraban análogas peculiaridades americanas. Para hacer inteligible a Tlaxcala, se la compara con Granada, a Tenochtitlán con Estambul, a la corte de Moctezuma con la de los moros de Granada, de aposentos “muy amoriscados” y con riquezas “cual no las vio

² Además de múltiples anotaciones diseminadas, véanse los trabajos dedicados al tema de Nelson Manrique, *Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América*, Lima, DESCO, 1994; Roberto Marín Guzmán, “Jihad vs. Cruzada en Al-Andalus: la reconquista española como ideología a partir del siglo xi y sus proyecciones en la colonización de América”, en *Revista de Historia de América*, núm. 131, IPGH, julio-diciembre de 2002, pp. 9-65; Alessandro Vanoli, “I Saraceni in America: note sulla conquista del Nuovo Mondo”, en *Studi Storici*, año 45, Roma, 2004, pp. 1023-1033. Últimamente, Eduardo Daniel Crespo, *Continuidades medievales en la conquista de América*, Pamplona, EUNSA, 2012.

jamás de Arabia el Moro”, mientras la triste suerte del monarca es semejante a la de Boabdil. Los ejemplos se pueden multiplicar con facilidad y también verse cómo, además de la comparación explícita, asoma la asimilación directa: los indios se convierten sin transición en “alárabes”, sus templos en “mezquitas”, sus sacerdotes en “alfaquíes” y sus jefes en “jeques”.³

Algunos casos son de simple migración terminológica: cuando Cristóbal Colón habla de almadías, alfaneques y almaizares, usa palabras que ya estaban sólidamente incorporadas al castellano o quizás a las lenguas de Guinea que algunos descubridores conocían, aunque tuvieran un origen árabe, que de todos modos los hablantes solían ignorar, por lo que no implicaban un referente islámico, como tampoco cuando refiere acerca de un “arco de turquesco”.⁴ Parece creer Bernal Díaz del Castillo que la palabra “adive” es de origen nahua, ignorando que deriva del término árabe con que se designa al lobo.⁵ Una confusión análoga rodea al término “tabaco”, considerado por muchos de origen americano pero que más probablemente sea medio oriental.⁶ Los equívocos son comprensibles para una época en que tales étimos árabes, hasta entonces muy abundantes, empezaban a disminuir mientras penetraban en las lenguas de España las palabras americanas: Colón en un inicio nombra “almadías” a las embarcaciones de los taínos, luego recurre al autóctono nombre “canoa”. Análogamente, pronto se apea del augusto nombre de “reyes” hacia el más adecuado de “caciques”.

³ Este párrafo está sacado de mi libro *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, UNAM/FCE, 2004, p. 224. Remito a esta obra para el contexto de las presentes afirmaciones.

⁴ Véase el vocabulario colombino situado como apéndice en la edición de Juan Gil y Consuelo Varela, *Colón: textos y documentos completos*, Madrid, Alianza, 1982.

⁵ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, introd. y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1977, t. 1, p. 181, cap. 91.

⁶ Para éste y muchísimos otros ejemplos, véase a Leo Wiener, *Africa and the discovery of America* (1920), Nueva York, Klaus, 1971.

Pero las más de las veces eran las asimilaciones conscientes, surgidas de la necesidad de explicación: el islam y el cristianismo (así como el judaísmo) tienen raíces comunes que hacían posible la intercomunicación (polémica siempre), mientras el mundo natural, social y simbólico americano resultaba ajeno. Para explicarlo, el impreciso Oriente constituía un útil término de referencia. Cuando el poco letrado Juan Suárez de Peralta habla de los sátrapas de los mexicas o el muy leído Pedro Gutiérrez de Santa Clara asegura que nombrar a los aculhuaques nahuas es “como decir césares o faraones”, ninguno estaría pensando en oscuras conexiones entre Fars, el Nilo y el Anáhuac, sino buscando que sus lectores los entendieran y quizás ostentando erudición.

No fueron los únicos símiles a disposición, y aparecen frecuentemente con esta finalidad la misma España, la antigüedad clásica o todo lo que pudiera despertar alguna asociación, a lo cual contribuía un panorama dominado por la ignorancia y el difundido simplismo etnocéntrico que gusta igualar todo lo ajeno: las Amazonas indianas adoran a Apolo, como antaño los sarracenos de la *Canción de Rolando*; los Incas de Garcilaso de la Vega son reminiscentes de los augustos romanos y quizás fuera al principio la referencia clásica la más fuerte pero luego tales mecanismos llevaron a que las novedades americanas fueran asimiladas a los exotismos asiáticos, que nombres como *turkey* o *granturco* se usaran para distintos productos americanos. Las colecciones de curiosidades de los museos de Europa presentaban en confusa mezcla objetos de Mesoamérica y del Japón;⁷ la iconografía nunca tuvo claras las distinciones: el camello aparece como distintivo de América en arcos triunfales, los edificios mexicas de las ilustraciones exhiben rasgos morunos, los viajeros barajaban discrecionalmente

⁷ Jesús Sáenz de Miera, “Curiosidades, maravillas, prodigios y confusión: posesiones exóticas en la edad de los descubrimientos”, en *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo xv*, Madrid, Exposición Mundial de Lisboa, 1998, pp. 133-166.

los temas y en el teatro las increíbles princesas americanas tenían hasta pleno siglo XVIII nombres de reminiscencia árabe o persa.

Los ejemplos mismos, sin embargo, muestran que en ese costal donde todo lo diferente era arrojado predominaban los colores de aquella parte del Oriente considerada más hostil, la islámica. Ya antes del viaje de Colón, los indígenas de Canarias habían sido llamados “sarrasins” en la crónica de su conquista, aunque era evidente que no lo eran hombres dedicados entre otras cosas a la cría de chanchos.⁸ Posteriormente se vio durante la época colonial que herejes, judíos o cismáticos eran confundidos con frecuencia entre sí y orillados al montón de la morería. Capturado por los ingleses y arrastrado hasta Southampton, Baltasar André tuvo que confesar ante la Inquisición brasileña (1592) que había asistido a las “mesquitas e igrejas dos luteranos”.⁹ Los herejes franceses asentados en Florida fueron tratados como los moros de Granada en una especie de Cruzada.¹⁰ El Atlas de Brasil de João Teixeira Albernás, de 1622, denunciaba que durante su dominación los holandeses usaron el Colegio de Jesús como “mesquita”.¹¹ Con poca coherencia, los holandeses que subían por el Estrecho de Magallanes fueron denominados por los araucanos “Viracochas moros” o “huincas moros”.¹² Un exvoto anó-

⁸ Messire Jean de Bethencourt [comp.], *The Canarian, or, Book of the conquest and conversion of the Canarians in the year 1402*, trad., introd. y notas de Pierre Bontier, Jean Le Verrier y Richard Henry Major, Londres, Hakluyt Society, 1872, cap. 4, p. 10, cap. 78, p. 159, cap. 79, p. 161, cap. 80, p. 162, cap. 88, p. 191.

⁹ Ronaldo Vainfas [org.], *Confissões da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 297.

¹⁰ Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne etc*, París, Hachette, 1911, p. 168.

¹¹ Maria Eliza Linhares Borges, “Imagens do Brasil do século XVII: um estudo sobre o Atlas de Albernás”, en *Anos 90*, núm. 11, Porto Alegre, 1999, p. 68.

¹² Lo de Viracocha aparece en una carta de fray Tomás Pérez Valdés a SM, Lima 1580, reproducida en Víctor M. Barriga, *Los mercedarios del Perú en el siglo XVI: documentos del Archivo General de Indias de Sevilla, 1518-1600*, Arequipa, La Colmena, 1942, t. 3, p. 145. “Huincas” era el nombre dado a los cristianos, véase

nimo del siglo XVIII en la ciudad de México, que recuerda una batalla naval contra piratas ingleses en 1710 cerca del Cabo San Lucas, en el Pacífico, representa a los ingleses con turbantes y vestidos a la morisca.¹³ Luego fue el turno de insurgentes, liberales y comunistas de ser asimilados al islam hasta nuestros días.

La mayoría no se lo iría a creer mucho. Eran formas de decir, como la repetida afirmación acerca de la creencia en un “paraíso de Mahoma”: fray Reginaldo de Lizárraga la atribuye a los mapuches, otros a los guaraníes y a los mayas, en cuyo paraíso “según en la de Mahoma, habían de usar de manjares y bebidas”.¹⁴ En la base de las afirmaciones hay simplemente intención de remarcar una diferencia entre las propias creencias y las que se atribuían al islam, de craso materialismo. Por ello también se dijo que ciertos indios carreteros de México “viven en la ley de Mahoma, en libertad, borrachos y amancebados, sin saber cosa buena de doctrina cristiana, más que los mismos moros”.¹⁵ Exabruptos tan frecuentes sólo revelan los secretos deseos de una sociedad en permanente desorden sexual: “bien haya el Paraíso de Mahoma y cuantos creen en él”, se desfogó un pescador veracruzano suscitando las iras de la Inquisición.¹⁶

Diego de Rosales, *Historia general del Reino de Chile, Flandes indiano*, t. 2, libro octavo, cap. 15, p. 1168. He hallado una tardía y curiosa forma, morhuincas, en la prensa chilena de la independencia, véase p. 81.

¹³ *Dones y promesas: 500 años de arte ofrenda (exvotos mexicanos)*, México, CCAC-Fundación Cultural Televisa, 1996, p. 74.

¹⁴ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1973, cap. 26, p. 44.

¹⁵ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana (fines del siglo XVI)*, México, Porrúa, 1971, lib. 4, cap. 35, p. 510.

¹⁶ Antonio Garrido Aranda, “El morisco y la Inquisición novohispana (actitudes antiislámicas en la sociedad colonial)”, en Bibiano Torres Ramírez y José J. Hernández Palomo [coords.], *Andalucía y América en el siglo XVI: Actas de las Segundas Jornadas de Andalucía y América*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1983, vol. 1, p. 514.

Pero también eran prueba de lugares comunes que derivaban de una catalogación cultural y que se nos aclaran si atendemos las semejanzas señaladas por observador tan agudo como el padre José de Acosta, el cual podemos suponer que va más allá de la anécdota: “El modo de matar cualquier res, chica o grande, que usaban los indios, según su ceremonia antigua, es la propia que tienen los moros, que llaman el alquiblé”; “se hartaban y zahoraban a usanza de moros”; algunas ceremonias y ritos de los indios son parecidos a los judíos, “en otras se parecen a las que usan los moros”, otras a la ley evangélica; son sus edificios “mal repartidos y aprovechados, propiamente como mezquitas o edificios de bárbaros”.¹⁷ El padre Acosta era mucho más sutil que otros cronistas y curas y ni se le ocurriría pensar que los infieles del Viejo y Nuevo Mundo estaban emparentados: los párrafos con que en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) deja de lado impecablemente las fábulas sobre el origen hebreo de los americanos lo muestran. Alejándose de eso, Acosta fue el primero que intentó un esquema de comparación estructural de las culturas, y los elementos que apunta sobre los moros e indios deben entenderse en este sentido.

Sólo en pocos casos hay pie para suponer que los europeos creyeron realmente que los indios habían sufrido alguna influencia islámica: si una tradición en tierra maya hablaba del viaje de unos setenta moros bajo su jeque que dieron nombre a la localidad de Xequelchakán, el origen es una etimología popular que abrevaba en el maya *chakan*, llanura, juntado a lo que entendieron que sonaba *jeque*. Todo tan dudoso que el venerable eclesiástico que transmite la noticia termina advirtiendo “crea de esto cada uno lo que quisiere, que no es muy

¹⁷ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), ed. de Edmundo O’Gorman, México, FCE, 1962, lib. V, cap. 18, pp. 246-247; lib. V, cap. 27, p. 265; lib. VI, cap. 14, p. 298.

auténtico”.¹⁸ Como en este caso, en otros se extrapolaba a partir de la semejanza de nombres, se hacían deducciones temerarias, del tipo que refiere un cronista anónimo:

“Y es de saber que todos los indios de la dicha isla están circuncisos, por donde se sospecha que cerca de allí se encuentren moros o judíos, porque afirman los susodichos indios que allí cerca había gente que usaban naves, vestidos y armas como los españoles, y que una canoa iba en diez días a donde están, y que puede ser un viaje de poco más de trescientas millas”.¹⁹

Un paso más y la influencia se transforma en identidad, como refiere Motolinía: “algunos españoles, considerados ciertos ritos y ceremonias de estos naturales, los juzgan por ser generación de moros”.²⁰ Más allá de los Pirineos también se pensó en una proveniencia magrebí de la civilización mexicana.²¹ Esta genealogía no tuvo sin embargo la fortuna de aquella otra que hacía intervenir a los judíos: quienes se ocuparon del tema del origen de los indios, de paso o detenidamente (Diego Andrés Rocha, Gregorio García) hablaron mucho de éstos pero apenas de los musulimes.²² O lo hicieron en forma

¹⁸ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* (1590 ca.), ed., est. prel., apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, pról. de Jorge Gurría Lacroix, México, UNAM, 1976, p. 353.

¹⁹ “Itinerario de la armada del rey católico a la isla de Yucatán, en la India, en el año de 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva”, publicado en J. Díaz, A. Tapia, B. Vázquez y F. Aguilar, *La conquista de Tenochtitlan*, ed. de Germán Vázquez, Madrid, Historia 16, 1988 (Crónicas de América), p. 57.

²⁰ Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. de Edmundo O’Gorman, México, UNAM, 1971, p. 14.

²¹ François de Belleforest, *Histoire universelle du monde* (1572), citado en Benjamin Keen, *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, México, FCE, 1984, p. 159.

²² Hay infinidad de pareceres, que fueron recogidos en Lee Eldridge Huddleston, *Origins of the American Indians: European concepts, 1492-1729*, Austin y Londres, University of Texas Press, 1967.

subordinada, como Antonio Vázquez de Espinosa, quien al querer probar el origen hebreo de los indios, refiere que se parecen a mahometanos en circuncisión y en enterrar viandas con bebidas y brebajes en la sepultura.²³ La mayor popularidad hebrea puede responder a varios motivos, uno de ellos cierta visión apocalíptica, para la cual la conversión final de los descendientes de las tribus perdidas de Israel anunciaría el fin del mundo. Sólo en fechas más cercanas a nosotros, con el crecimiento de las comunidades islámicas en las Américas, ha resurgido la búsqueda de sus antecedentes: pieles rojas musulimes y teocallis construidos a semejanza de la Kaaba mequí se han presentado como pruebas.²⁴

Cosas que “algunos juzgan”, como nos transmitía el astuto visitador eclesiástico antes citado. Repito que la mayoría no se tragó tales cuentos, pero es decididor de cierta persistente credulidad el empeño, cuando no la gramática, que puso en refutar la conexión de su gente con los infieles el cronista quechua Guamán Poma de Ayala: “otros quieren decir que los indios salieron de la casta de judíos, parecieran como ellos y barbudos, zarcos y rubios como españoles, tuvieran la ley de Muzén y supieran la letra, leer y escribir, y ceremonias, y si fueran de la casta de los turcos o moros también fueran barbudos y tuvieran la ley de Mahoma”.²⁵ La misma intención reveló cierto religioso peruano: los moros “nunca pasaron a estas tierras ni pudieron enseñar a los peruanos su alquible ni rito religioso ninguno de su Alcorán. El mismo engaño fue decir que

²³ Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, ed. de Balbino Velasco Bayón, Madrid, Historia 16, 1992, libro 1, cap. 11.

²⁴ He tratado el tema, e intento hacerlo más ampliamente, en otros trabajos.

²⁵ Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, transc., pról., notas y cronología de Franklin Pease, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, t. 1, p. 45.

los naturales del Perú se hartaban y zahoraban, a usanza de los moros, al salir la estrella”.²⁶

LAS EXPERIENCIAS PREVIAS

Una singular mezcla de referencia asidua con imprecisión, retórica, descuido e ignorancia parecen entonces caracterizar los muchos ejemplos de asimilación de lo americano a lo moruno. Esto se explica mejor si nos asomamos al universo mental de origen. Se nos repite que los conquistadores provenían del mundo de la Reconquista, la cual terminó en 1492, el mismo año de la llegada a América, resultando entonces evidente la continuidad, en mentalidad e instituciones. La cosa no es sin embargo tan obvia y necesita aclaraciones.

Por empezar, el nombre *Reconquista* no fue usado por los contemporáneos, sino que es posterior.²⁷ La idea sí la tenían, es la que hoy la sabiduría común mantiene, de un avance continuo contra los moros a partir del año de Covadonga, 718. Sin embargo, además de lo discutible en hablar de “una cosa que dura ocho siglos” (Ortega y Gasset) como de una recuperación, todo esto no es exacto: durante generaciones los míseros principados cristianos del norte de España vivieron arrinconados, hasta que en el siglo xi iniciaron un rápido avance aprovechando la debilidad islámica. Este avance a su vez terminó en el año 1350, con la llegada al estrecho de Gibraltar. Rivalidades entre los cristianos detuvieron la famosa Reconquista y el reino nazarí pudo sobrevivir sin peligro hasta que en 1482 los (todavía no llamados oficialmente) Reyes Católicos inicia-

²⁶ Anónimo, *De las costumbres antiguas de los naturales del Perú* (1580-1592 ca), en Francisco Esteve Barba [ed.], *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, BAE, 1968, t. 209, pp. 155 y 156.

²⁷ Charles Gibson, “Reconquista and Conquista”, en Raquel Chang-Rodríguez y Donald A. Yates [eds.], *Homage to Irving A. Leonard: essays on Hispanic art, history, and literature*, Michigan State University, 1977, pp. 19-28.

ron la Guerra de Granada, que concluyó sí en enero de 1492 y tuvo alguna continuación en el norte de África.

Pasando a este lado del océano, Colón llegó a unas islas en octubre de 1492, pero pronto todos vieron que no tenía la importancia que se habían imaginado y la Corona, preocupada por otros asuntos, trató incluso de desalentar los viajes en los nuevos territorios descubiertos. Sólo tras la conquista de México en 1519, cuando empezaron a verse algo más que promesas, América se fue convirtiendo en zona de interés. Parece que Gonzalo Fernández de Oviedo primero sugirió hacia 1535 que había una continuidad entre la conquista de África y la de América, y tanto los protagonistas como los historiadores que vinieron después bordaron sobre el tema.

De manera, insisto, que lo de la continuidad no fue idea que surgió en el primer momento. Mucha más retórica que realidad vivida originó las menciones de lucha peninsular contra los moros invasores, que no constituía un pasado fresco porque la mayoría de los conquistadores, en general jóvenes, habían nacido después de que terminara. Algunos entre los más viejos, contados, sí habían estado en la Guerra de Granada, había recuerdos familiares de la lucha de frontera, entre saqueadora y patriota. Pero más que los motivos de la Reconquista peninsular figuraban con viveza en las evocaciones los motivos más actuales del conflicto contra los berberiscos en el Mediterráneo, contra los turcos en Viena o el Egeo y contra los moros de Filipinas, de la experiencia de los presidios y hasta del cautiverio en tierra infiel. Para recalcar la magnificencia de Tenochtitlan, Bernal Díaz del Castillo nos enteró que impresionó también a compañeros suyos que habían estado “en muchas partes del mundo, y en Constantinopla y en toda Italia y Roma”.²⁸ Más detalles se nos dan de otro personaje:

Llevaba Losada entre sus soldados uno, llamado Francisco Guerrero, natural de Baeza, en la Andalucía, de más de sesenta años

²⁸ Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. 1, cap. 92, p. 280.

de edad, hombre célebre en los acaecimientos raros de la fortuna: había estado cautivo en Constantinopla veinte y tres años, donde oprimido por los trabajos de la esclavitud, pensando hallar remedio en su desdicha, renegó de la fe y después arrepentido buscando alivio a los desconsuelos con que lo martirizaba la conciencia, en compañía de otros cristianos en la playa de Calcedonia se levantó con una galera de turcos, y valiéndose de la perfección con que hablaba la lengua arábica y fingiendo iba de viaje a Navarino, pasó sin ser conocido por los Dardanelos, saliendo a navegar por el Archipiélago y encaminando su derrota a Italia, se reconcilió en Roma con la Iglesia, llorando arrepentido su pecado; habíase hallado en la expugnación de Rodas, y en el formidable sitio de Viena, ganando sueldo en los ejércitos del Turco Solimán como soldado suyo.²⁹

Bueno, habrá exagerado, en su cautiverio habrá aprendido turco más que *lengua arábica*, pero no es increíble, tanto más que hay otros ejemplos como, es lícito sospechar, el conquistador de origen griego Pedro de Candía, compañero de Pizarro, que en sus primeras descripciones relativas a la costa peruana usó términos que han sido llamados orientalistas y que de su relato, hoy perdido, pasaron a otras descripciones.

Sin embargo, repito, son excepciones. La mayoría de los que vinieron a conquistar no habían peleado contra los musulimes. Los conocían, sí, durante siglos los cristianos de España habían estado en contacto con el mundo islámico, aún después de la conquista de Granada se mantuvo la minoría morisca, y aún después de expulsada ésta no faltaron los esclavos de origen berberisco, turco, árabe o subsahariano con creencias islámicas que cualquiera podía toparse en las calles de Andalucía. A pesar de todo ello, los conocimientos sobre el islam entre los españoles no se destacaban por su precisión, evidenciando un

²⁹ José de Oviedo y Baños, *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela* (1723), reproducción facsimilar de la edición hecha por Domingo Navas Spinola en Caracas en 1824, Caracas, Homenaje al Cuatricentenario de la Fundación de Caracas, 1967, p. 448.

fenómeno bastante común entre culturas que sólo se aguantan lo indispensable. Las sociedades de frontera medievales (hay ejemplos en Tierra Santa, Rusia, Anatolia junto a éstos de España) lo muestran tanto como las más cercanas a nosotros del Magreb colonial o los ghettos inmigrantes de nuestros días en Europa o Norteamérica: la convivencia diaria se codea con el desconocimiento, el rechazo y el error. Más aun cuando la situación, no digo que armoniosa, que imperó en España hasta el siglo xv estaba siendo sustituida por el encuentro casi exclusivamente guerrero y por la distancia, tras la conquista de Granada y las expulsiones que comenzaron en el año 1500 y culminaron en 1614.

Sin caer en idealizaciones, vuelvo a aclarar, todavía los españoles del siglo xvi, entre ellos muchos que llegaron a Indias, podían repetir la frase, de espíritu islámico y perseguida por la Inquisición, “el judío se salva en su ley y el moro en la suya”, y emitir las comparaciones con usos e instituciones islámicos que he mencionado antes. Pero este mundo se fue alejando y el moro real fue sustituido por el de los nuevos mitos que originaba la creciente producción de las imprentas.³⁰ Peor todavía entonces en las Indias. Cuando, en una pelea con cierto portugués, un granadino profirió en Brasil la frase “antes mouro que português” (1592), debió confesar a la Inquisición que, aunque era de Granada y había visto moriscos, nada sabía de ellos.³¹ El brasileño Celio Riveros del Jordán hizo creer a la Inquisición de Lima cómo intentaron convertirlo los moros magrebíes, llevándolo a un templo donde había una estatua del que decían era verdadero profeta, y donde se llegaban los fieles a una baranda y tomaban unas tripas sopladadas que pendían de las orejas de la estatua y por ellas se confesaban y pedían gracia, cosa que él fingió hacer pero diciendo alguna

³⁰ Taboada, *op. cit.*, pp. 200ss.

³¹ Ronaldo Vainfas [org.], *Confissões da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 184.

desvergüenza para saber si aquel ídolo era el verdadero Dios.³² Numerosísimos casos de ignorancia, dislates y barrabasadas por el estilo yacen atestiguados en otros procesos de la Inquisición, de parte de los acusados, a veces completamente iletrados, pero también de los mismos magistrados. Cuando, excepcionalmente, tenemos acceso a lo que puede ser una visión india del islam, en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, compuesta hacia 1612, nos encontramos con el trasunto más fantástico de la imaginación europea.

La observación de Lafaye citada como epígrafe³³ es en este sentido inexacta, pero no está aislada, más bien constituye un lugar común historiográfico.

LAS FUENTES DEL CONOCIMIENTO

Comparaba Cortés a Tlaxcala con Granada, pero él nunca había visto la ciudad andaluza.³⁴ Por el estilo, muchos echaban mano de información proveniente de un repertorio oral o de géneros literarios más o menos populares, en todo caso en lengua vulgar: romances, leídos o recitados, oráculos o escritos

³² José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la inquisición de Lima (1569-1820)*, pról. de Marcel Bataillon, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1956, t. 2, pp. 207ss.

³³ Proviene de su compendio *Los conquistadores*, México, Siglo XXI, 1970, p. 143; *cf.* José Durand: "testimonios que permiten ver hasta qué punto los conquistadores se sentían pelear en una guerra de Cruzada semejante a la Reconquista y como una prolongación de ella", en *La transformación social del conquistador*, México, Porrúa y Obregón, 1953, p. 48.

³⁴ Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, introd. de Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Porrúa, 1963, segunda carta, p. 45; véase la nota del traductor mexicano a William H. Prescott, *Historia de la conquista de México con un bosquejo preliminar de la civilización de los antiguos mexicanos y la vida del conquistador Hernán Cortés*, trad. de José María González de la Vega, anotada por Lucas Alamán, con notas críticas y esclarecimientos de José Fernando Ramírez, pról., notas y apéndices por Juan A. Ortega y Medina, México, Porrúa, 1970, libro 4, cap. 1, p. 278.

apocalípticos, los relatos de viajes tardomedievales (la *Embajada a Tamorlán*, *El Victorial* o las andanzas de Pero Tafur), teatro, libros de caballerías, las *Lusiadas* o el *Quijote*. Usurpando el lugar del moro verdadero que, aun en la forma imprecisa que hemos visto, había sido el referente de los siglos medievales, la España moderna fue elaborando figuras más fantásticas: la del moro gentil de los nuevos romances (que también se conoció en Indias) y los imposibles árabes y turcos de las novelas de caballerías, situados en una geografía creada para cada uno de ellos *ex professo*. Aunque eran tradiciones españolas, también adoptaban los más inverosímiles modelos franceses.

A nivel letrado podía pensarse que estábamos mejor. El refinamiento de los moros había sido adoptado por las clases altas siempre que pudieron. Se nos cita el caso de Antonio de Mendoza, el primer virrey de Nueva España, hijo del primer gobernador cristiano de Granada, cuya madre era de sangre mezclada de judíos y moros y él, criado en la Alhambra, estaba acostumbrado a ropa, comida, muebles y sirvientes moros.³⁵ Si atendemos a las obras de este lado compuestas, vislumbramos alguna ciencia, como en *El Antijovio* de Gonzalo Jiménez de Quesada (1567) o el *Repertorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España* (1606) de Henrico Martínez. En los catálogos de bibliotecas coloniales no faltaban las historias de las expediciones portuguesas al Índico, descripciones de Estambul o historias de los turcos, los persas, Marruecos, Moscovia, Tartaria. Libros en árabe y traducciones del Corán o refutaciones del mismo (ambas estaban prohibidas) a veces salen a relucir.

Había pues un gusto por lo exótico pero más lo atribuyo a la moda europea de entonces, cuando las imprentas se ocupaban en mucho mayor medida de los turcos, India o China

³⁵ Peggy K. Liss, *Mexico under Spain 1521-1556: society and the origins of nationality*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1975, pp. 56 y 57.

que de América, a cierta ostentidad bibliófila de los criollos, a la búsqueda de lecturas piadosas (viajes o itinerarios de Tierra Santa o “conquistas espirituales” de Japón o Abisinia), patrióticas (historias de España o relaciones sobre la expulsión de los moriscos o alguna victoria sobre los infieles) y ocultistas (manuales sobre los jeroglíficos egipcios). Para los más doctos la alusión al Turco derivaba también de la ciencia política donde aparecía para condenar o aprobar gobiernos despóticos. Sólo a fines de la colonia, de la mano del ecumenismo ilustrado, variaron los escritos sobre el mundo extraeuropeo y hasta se conocieron gramáticas árabes. Recordemos que ningún otro país podía, como España, haber sido un centro de estudios árabes en el siglo XVI, y ninguno rechazó tan terminantemente serlo, según afirmó Marcel Bataillon.

Las historias, descripciones y protagonistas en estos géneros contenidos constituían el solaz de hombres acostumbrados a la guerra verdadera, de “los españoles, que por gran negocio y nobleza de nuestra prosapia traemos en la boca a cada paso al Cid y a Bernardo del Carpio”.³⁶ No extraña que influyeran sobre las primeras visiones y hasta sobre la descripción y toponimia de América. Ya se ha demostrado que los nombres de California y Patagonia provienen de la geografía caballeril, que también llevó a la búsqueda de Trapananda en el extremo sur argentino, al traslado de personajes como los patagones y las Amazonas, ya que las americanas son medievales más que clásicas, y de fábulas.

Algunas de éstas, por otro lado, son de origen oriental: Ponce de León buscó la fuente de Juvencia que antaño griegos y árabes; la Leyenda de las Siete Ciudades y hasta el topónimo legendario de Quivira (del árabe kabir, grande) tienen antecedentes árabes y probablemente su importador a Nueva

³⁶ Pedro Mariño de Lobera, *Crónica del Reino de Chile* (hacia 1580), en Francisco Esteve Barba [ed.], *Crónicas del Reino de Chile*, Madrid, Atlas, 1960 (BAE, 131), p. 399.

España fuera el moro Estabenico de Azamor, compañero de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Un motivo presente en Ibn Batuta, el del “alminbar cansado”, que aumenta prodigiosamente de peso obligando a sus portadores a fijarlo en cierto sitio, reaparece en leyendas sobre suelo americano: lo reproduce Diego de Ocaña³⁷ y es el mismo motivo que explica el actual emplazamiento del santuario de la Virgen de Oropa en Italia y en América los de la Virgen de Luján en Argentina, la Virgen de la Soledad de Oaxaca, México, o el de Nuestra Señora de las Mercedes de Nátaga, Colombia. Hasta el siglo XIX el virrey novohispano Revillagigedo fue adornado con rasgos califales en el imaginario popular que recogió la marquesa Calderón de la Barca: de sabiduría salomónica al ejercer justicia, gustaba circular por las noches disfrazado entre el populacho. Y más allá, algún dictador o presidente de nuestras repúblicas. Hasta los mismos indígenas se filtraron las tradiciones medioorientales: la historia de la doncella Teodor fue conocida por la literatura maya. Los criollos se solazaban en descripciones de luchas caballerescas entre moros y cristianos en que se insertaban versos del tipo: “y en los turbantes / que en el viento hacían / mendigando del sol los resplandores / golfos de plata y piélagos de espumas / el cielo era un pavón de ricas plumas”.³⁸

Se ha podido llegar a afirmar, sobre esta base, que los relatos sobre el esplendor mexica son puramente fantasiosos, trasunto de “fables of the Moorish era” que, mezcladas con otras de origen amerindio, magnificaron realidades mezquinas y primitivas: en los escritos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, la aldea de barro que era Texcoco se convirtió en el suntuoso palacio de su abuelo Nezahualcóyotl y Hernán Cortés creó una parodia de la magnificencia emiral de Córdoba y Granada en

³⁷ Lo notó el arabista Serafín Fanjul, “Fray Diego de Ocaña: el largo brazo de Guadalupe en Indias”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 91, 2002, pp. 105-119 .

³⁸ Juan Ruiz de Alarcón, “Desafío de Vargas y Aliatar”, en *Poetas novohispanos*, ed. de Alfonso Méndez Plancarte, México, UNAM, 1942, t. 1, pp. 157-160.

su retrato de la corte de Moctezuma. La figura del conquistador, a su vez, fue moldeada sobre la del Cid Campeador, la quema de los barcos en el Golfo de México fue copiada del análogo hecho del caudillo Tariq antes de lanzarse a la conquista de España.³⁹ Los anteriores son ejemplos sacados de un oscuro historiador decimonónico que no ha sido muy apreciado en general, pero también el muy aclamado William Prescott sospechaba que ciertos detalles eran invento moruno de los cronistas.⁴⁰

Dicho lo anterior, agregó que tampoco hay que exagerar: las tradiciones mediterráneas influyeron sobre lo que se veía en un primer momento, no hay duda (aunque también se dio lo opuesto: la geografía de América influyó sobre la de los países fantásticos que los caballeros andantes recorrían) pero el tiempo fue corrigiendo. A pesar de que mucho se repite, no observo en los cronistas de Indias honda credulidad en las leyendas, ni esperanzas o miedos de encontrar a cinocéfalos o esciápodos, o el reino del Preste Juan. Algunas tuvieron mayor vida: en el siglo XVIII aún había testimonios de la presencia de amazonas en el río al que dieron nombre. También fue persistente, y dura hasta hoy, la citada sospecha que enlazaba a los amerindios con los judíos. Sobre el resto de la fauna y etnografía fantástica de origen antiguo o medieval, desde el primer momento se expresaron dudas, se intentaron racionalizaciones que rebajaban a los viejos personajes —las sirenas resultaban ser manatíes— y la realidad engulló los viejos mitos.

³⁹ Robert Anderson Wilson, *A new history of the conquest of Mexico in which Las Casas' denunciations of the popular historians of that war are fully vindicated*, Philadelphia, James Challen and Son, 1859, pp. x, 259ss. Keen llama pedante el libro de Wilson; Ortega y Medina no le da mucho crédito: modestamente, considero que fuera de ciertos absurdos de la ciencia de entonces y de alguna muestra de desmesura gringa, las páginas que he leído del mismo son muy estimulantes.

⁴⁰ Prescott, *op. cit.*, n. 34.

LAS RAZONES DEL ORGULLO

Y entonces aquí sí topamos con lo diferencial de nuestro asunto, los mitos podían ser mitos pero los que estaban relacionados con el islam tenían resonancias emocionales para el español del siglo XVI. Se ha visto que Pedro Mártir de Anglería, aunque terminó contagiándose de algún espíritu reconquistador español y depende de las noticias de Hernán Cortés para su relación de la expedición a México, no lo copia cuando habla de mezquitas: en parte porque, como viajero por Egipto, bien había visto que éstas eran muy otra cosa, pero sobre todo porque siguió siendo un italiano menos vehemente en su odio al islam.⁴¹ Otros compatriotas suyos, puestos a traducir crónicas indianas, reproducen la letra y hablan ciertamente de “moschee”, pero el término no tuvo mayor fortuna en Italia.⁴² Quiero decir que los españoles pintaban como musulimes a los amerindios por credulidad sí, pero sobre todo porque se hallaban empeñados en la búsqueda de una legitimidad basada en el gran relato de la monarquía unificada en España: los ocho siglos de lucha contra el islam.

El relato de esta lucha, canónico en los tratados de historia de España, es resultado de una elaboración continua que inició en los días mismos en que se peleaba pero se fue conformando muy lentamente, hasta nuestros días. Precisamente en los tiempos de la conquista de América tenía lugar un momento principal de dicha elaboración, la cual de este lado del Atlántico supuso el reciclamiento de una mezcla de tradiciones orales y noticias librescas, por obra de conquistadores y cronistas que ansiaban crear una sociedad señorial en el Nuevo Mundo, en oposición a los afanes centralizadores de la Corona. Quizás sea pertinente notar que los héroes por ellos más invo-

⁴¹ Jean-Pierre Tardieu, “Las Casas et le ‘chemin de Mahomet’”, en *Bulletin Hispanique*, núm. 2, diciembre de 2003, pp. 303-319.

⁴² Teresa M. Rossi, “Denominar lo nuevo y volver a denominarlo: un problema a raíz del descubrimiento”, en *Rassegna Iberistica*, núm. 43, 1992, pp. 3-16.

cados —Pelayo, Bernardo del Carpio, el Cid— habían mostrado ya en la primera épica castellana una actitud entre rebelde y leal, que está reflejada en la de los conquistadores mismos —aunque no podemos asegurar que los invocadores fueran conscientes de tal semejanza de carácter.

Imposible dudar que esta gesta fuera punto central de referencia, que explica cómo la primera heráldica del Nuevo Mundo conoció el motivo de la “testa de indio”, en vez de la “testa de moro” exhibida en los escudos nobiliarios del Viejo,⁴³ y por qué las familias criollas buscaron genealogías medievales y la pertenencia a las órdenes caballerescas destinadas a combatir al infiel, por lo que hallamos en México listas de caballeros de Santiago, Calatrava, Alcántara, Montesa (ésta heredera de bienes de los Templarios) y San Juan de Jerusalén (Malta).⁴⁴ La pertenencia a las órdenes tenía su utilidad a la hora de conseguir cargos y favores, pero también era fuente de orgullo para quienes no habían visto un moro en su vida.

También se explica la frecuente exaltación de los godos en Indias: al describir el entierro de Hernando de Soto en Florida, en medio de la corriente de un río, como antaño Alarico rey de los ostrogodos, Garcilaso de la Vega no deja de recordar que los españoles descienden de aquellos bárbaros tan prestigiosos, después de los cuales ningún otro pueblo invadió España, excepto los moros de Berbería, que sin embargo fueron echados.⁴⁵ Con ello el mestizo peruano estaba aludiendo

⁴³ Sobre el escudo de Cortés nos informa Bernal Díaz que el monarca dispuso que figuraran en sus armas “siete reyes”; véase Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. 64, p. 156, cap. 204, p. 327.

⁴⁴ Leopoldo Martínez Cossío, *Los caballeros de las órdenes militares en México: catálogo biográfico y genealógico*, México, Santiago, 1946.

⁴⁵ El Inca Garcilaso, *La Florida del Inca*, Madrid, Alianza/Quinto Centenario, 1988, libro 5, pte. 1, cap. 8, p. 483. Sobre el tema han escrito páginas reveladoras Carlos Clavería, “Reflejos del goticismo español en la fraseología del Siglo de Oro”, en *Studia Philologica: homenaje ofrecido a Dámaso Alonso*, Madrid, Gredos, 1960, t. 1, pp. 357-372; Baltasar Cuat Monner, “Los romanos, los godos y los Reyes Católicos a mediados del siglo XVI: Juan Ginés de Sepúlveda y su *De rebus gestis Caroli Quinti Imperatoris et Regis Hispaniae*”, en *Studia Historica. Historia Moderna*,

al prestigio que los godos tenían en España (y aún en el resto de Europa) como otorgadores de una ilustre genealogía. Muchísimas referencias serias y burlescas recurren en nuestra historia a este “venir de los godos” como sinónimo de nobleza y “hacerse los godos” como pretensión de la misma, esgrimidos por portadores de apellidos como Farfán de los Godos o por un tal Francisco Javier Rincón que en la Aguascalientes del siglo XVII pagó por obtener un certificado de pureza de sangre e incluso de descender “de cántabros y godos”.⁴⁶ Los patriotas durante la guerra de independencia convirtieron el nombre en sinónimo de realista, y luego en las repúblicas lo fue de conservador. Sin embargo, todavía en nuestra época hay familias criollas que ostentan un árbol genealógico a partir de aquellos germanos que desde el Mar Negro llegaron a las costas mediterráneas en el siglo V d.C.

Complemento de estas actitudes goticistas era la de tener antepasados con participación en la Reconquista. Al evocar los suyos, algún Ladrón de Guevara, Cabeza de Vaca, Vargas Machuca o Cabrera podía recordar episodios heroicos: uno tomó a los moros la ciudad de Guevara. Cuando Alfonso VIII de Castilla fue sitiado por los sarracenos, Martín Alhaja le mostró un camino señalado por una cabeza de vaca, de donde proviene el apellido con su respectivo escudo de armas; una treta antimora basada en unos pellejos de cabra valió su apellido a los Cabrera; combatiendo en la batalla de Jerez de 1232 contra los moros, Diego Pérez de Vargas vio rota su espada y entonces recogió un ramo de olivo y con él combatió, a los gritos de aliento de “Machuca recio, Diego, machuca”. Un portillo

núm. 11, Universidad de Salamanca, 1993, pp. 61-87; Francisco Márquez Villanueva, “Trasfondos de ‘La profecía del Tajo’: goticismo y profetismo”, en Martha Elena Venier [ed.], *Varia lingüística y literaria: 50 años del CELL*, México, El Colegio de México, 1997, t. 2, pp. 177-201.

⁴⁶ Jesús Gómez Serrano, *Los españoles en Aguascalientes durante la época colonial: origen, desarrollo e influencia de una minoría*, Zapopan-Aguascalientes, El Colegio de Jalisco/Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2002, p. 56.

abierto a punta de espada en el compacto muro de las filas sarracenas lo otorgó a una familia jalisciense de cuyas filas salió cierto presidente heredero de la Revolución mexicana. Si éste se enorgullecía de aquel hecho lejano, reproducido en un extenso árbol genealógico, la familia Cañas en Costa Rica conserva un manuscrito donde consta su remoto origen en las montañas de Asturias, donde “verán que sus fechas, su dichos menores / se riñen, se notan, y con Moros y Zayas”.⁴⁷ La neogranadina familia Arboleda descendía de un noble francés apellidado Arbalet, que participó en la Reconquista.

Si bien los diccionarios de heráldica insisten en dichas etimologías, hay razón para la duda. Ya Benzoni descreía,⁴⁸ y hasta la parodia asomó: uno de los brasileños Cubas, descendientes de un tonelero, alegaba “que dicho apellido le había sido dado a un caballero, héroe de las jornadas de África, en premio de la hazaña que llevó a cabo al arrebatarse trescientas cubas a los moros”.⁴⁹ La mofa criolla cebada en tales genealogías era ya vieja: “todos se visten de seda, descienden de don Pelayo, y de los godos y archigodos”, decían en Lima; “todos fueron en Castilla / amigos de personajes: / su padre fue en una fuerza / veinte y cinco años alcaide; / y el otro murió en Orán / defendiendo el estandarte”.⁵⁰ En un coloquio teatral novohispano de Fernán González de Eslava de 1574 figura una alegoría de la Adulación, que menciona a “un hidalgo de esta tierra, a quien encajé la letra diciéndole que le vi hacer mara-

⁴⁷ Los versos están reproducidos en *Juan Manuel de Cañas*, pres. de Elizabeth Fonseca C., San José, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes de Costa Rica, 1975, p. 23. Cierta torpeza y confusión en lo que dicen parecen indicar que sí son muy antiguos, claro que no tanto como pretenden.

⁴⁸ Girolamo Benzoni, *Historia del Nuevo Mundo* (1565), trad., intr. y notas de Manuel Carrera Díaz, Madrid, Alianza, 1989, libro 2, p. 185.

⁴⁹ Joaquim Maria Machado de Assis, *Memorias póstumas de Blas Cubas* (1880), España, Montesinos, 2007, p. 18.

⁵⁰ Se trata de una sátira peruana contra los engrandecidos en Indias citada en Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, ed. de José María de Agreda y Sánchez (1902), México, Jesús Medina, 1970, p. 151.

villas en lo de Granada y que le dieron una cuchillada que tiene en el rostro en la toma de Túnez, y lo creyó, no habiendo él ni yo en toda nuestra vida salido de México ni llegado a Texcoco". El mismo personaje se dirige al Gusto: "Dame aque-
sa caperuza / señor Gusto, sin contrastes, / pues sois vos el
que matastes / en Granada al moro Muza".⁵¹

LOS MOTIVOS DEL MITO

La manía de los conquistadores de referirse a la lucha mora podía también tener finalidades prácticas: ya he hablado de sus pretensiones de ubicarse a la cabeza de una sociedad señorial, y fue lugar común en sus escritos, documentos oficiales o crónicas la ufanía de estar realizando en Indias hazañas similares a las de Pelayo o los héroes de la Reconquista, y por ello merecer similares favores. Intento esbozó Hernán Cortés para obtener por bula papal que los muertos en hazañas americanas "sean absueltos de culpa y pena [...] como los que mueren en África".⁵² La Iglesia no le hizo caso y el Consejo de Indias sabía bien a qué tiraban, como aquellos conquistadores que en Perú amenazaron "que harían rey a quien les pareciese, que así habían hecho en España a Pelayo y a Garci Jiménez". Por ello desde Madrid se negaban sus pretensiones y no aceptaban eximirlos de tributos.⁵³

Y con todo insistían, porque en el fondo lo que había eran sentimientos de inferioridad. Acucioso como siempre, Pedro de Cieza de León recogió la insinuación hecha en España de ser los conquistadores hombres de baja cuna, que no merecían mucho. Insinuación ofensiva dadas sus pretensiones: "como

⁵¹ Fernán González de Eslava, *Coloquios espirituales y sacramentales*, ed. pról. y notas de José Rojas Garcidueñas, México, Porrúa, 1958, t. 1, pp. 73 y 93.

⁵² José Luis Martínez [ed.], *Documentos cortesianos*, México, FCE/UNAM, 1990, t. 1, p. 83.

⁵³ Doy ejemplos en *La sombra del Islam*, pp. 191ss.

en estas partes de Indias es mucha la igualdad, casi todos son Guzmanes”⁵⁴ que contestaban, no creo que muy verazmente, cómo por el contrario “eran hombres de casta, y que sus abuelos se señalaron en las guerras que los reyes de España tuvieron con los moros”.⁵⁵ Con ello los presuntos Guzmanes estaban reconociendo algo que por momentos les recordaba: que las guerras del Viejo Mundo fueran más prestigiosas que las suyas. El confesor de Cortés, Antonio López de Gómara, se hizo eco del disgusto que a aquél le provocó ser pospuesto en el consejo de guerra que Carlos V convocó antes de atacar Argel. El hecho debió de suscitar ampolla entre los criollos, porque uno de ellos, Juan Suárez de Peralta, reconstruyó de esta manera el diálogo habido: “¿Qué piensa Cortés? ¿Debe de pensar que ésta es guerra de gallos de papada, como la suya?”. A lo que responde Cortés: “No pienso sino que es de gallinas; indio que vencí que se matara desnudo, sin armas, con vos armado, y os diera que hacer”. Escena que creo imaginaria, tanto como su ampliación en unos versos atribuidos a Lope de Vega:

Señor, como Hernán Cortés,
aunque son tantos sus hechos,
tuvo con gente desnuda
sus batallas y reencuentros,
gente al fin que se espantaba
de un caballo y de los ecos
de un arcabuz, imagina
que ha de ser aquí lo mismo.
Esta guerra es diferente;
los contrarios son tan diestros
como nosotros; no saben
tener a las balas miedo.⁵⁶

⁵⁴ Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada, desde la instalación de la Real Audiencia de Santa Fe*, Bogotá, Banco Popular, 1975, t. 6, p. 261, doc. 992.

⁵⁵ Pedro Cieza de León, *Guerras civiles del Perú*, Madrid, García Rico, s.f., t. 1º, *Guerra de las Salinas*, cap. 100, p. 358.

⁵⁶ Francisco López de Gómara, Crónica de los Barbarroja, en *Memorial Histórico Español*, vol. 6, Madrid, Academia Nacional de la Historia, 1851; del mismo *Historia*

No y no, los conquistadores y sus descendientes negaban que la guerra americana fuera “de gallinas”, y así Bernal Díaz repetía que ni sus compañeros con experiencia en los conflictos del Viejo Mundo “guerras tan bravosas jamás habían visto en algunas que se habían hallado entre cristianos y contra la artillería del rey de Francia ni del Gran Turco”, y citaba al capitán Briones que había estado en Italia “y juraba a tal que más quisiera batallar contra tiros y grandes ejércitos de contrarios, así de turcos como de moros, que no con aquellos zapotecas”.⁵⁷ Afirmaban que hasta los mosquitos de Indias “bastaran a dar guerra a toda la gente del Turco”⁵⁸ y criticaban a quienes “juzgan que no merecen el crédito y renombre de hazañas las que no se ejercitaron en África o Europa”, como hacía mucho tiempo después el resentido descendiente de uno de aquellos autores de hazañas.⁵⁹ Definitivamente aquí las cosas eran distintas, más complejas: “Esta guerra no es de la cualidad de las guerras de Europa ni las de África, que más consiste en una pacificación y persuasión y buen gobierno con los naturales que no en rigor de guerra”.⁶⁰ O más peligrosas, según un aventurero que había estado (o por lo menos decía) en dichas guerras:

de la conquista de México (1552), pról. y cronología de Jorge Gurría Lacroix, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979; Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias (noticias históricas de Nueva España)*, México, SEP, 1949, cap. 22, p. 84; comedia *La mayor desgracia de Carlos V y hecicerías de Argel* (1625?), atribuida a Lope, *Obras completas*, Madrid, RAE, 1890-1913, t. 12, pp. 153ss.

⁵⁷ Bernal Díaz, *op. cit.*, t. 1, p. 386, cap. 126, t. 2, p. 357, cap. 207, p. 366, cap. 210, p. 93, cap. 160. Doy más testimonios en *La sombra del Islam*, pp. 211-213.

⁵⁸ Pedro de Cieza de León, *Descubrimiento y conquista del Perú* (1556), ed. de Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Historia 16, 1986, cap. 17, p. 80.

⁵⁹ Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida: discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, pról. de J. Antonio Villacorta C., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1932, libro 1, cap. 2, t. 1, p. 123.

⁶⁰ Relación de Juan Matienzo al rey, 1573, en José Toribio Medina, *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1957, segunda serie, t. 2, p. 25.

Hallo y puedo certificaros que es la más cruel guerra y temerosa del mundo y que pintaros pueda, porque la de entre cristianos, tomándose a vida el contrario, halla entre los enemigos amigos y por lo menos proximidad. Y si es entre cristianos y moros, los unos a los otros tienen alguna piedad y sígueseles interés de rescates, por lo que llevan algún consuelo los que se toman a vida. Pero aquí entre estos indios e los de cualquier parte de Indias, ni tienen razón ni amor ni temor de Dios ni al mundo ni interés para que, por él, os den vida, porque están llenos de oro y plata y no lo tienen en nada. Y sin dejaros entrar en plática ni aprovecharos cosa ni haberlos tratado bien e sin ser su amigo ni seros en cargo, os dan la más cruel muerte que pueden.⁶¹

Con todo y todo, implícitamente reconocían la superioridad de la gesta en el Viejo Mundo cuando buscaban en ella el material de inspiración literaria: el vate Ercilla se escapó un momento de las guerras araucanas para cantar las de Lepanto y gustó enumerar en un verso a “jenízaros, sanjacos, capitanes / chauce, rehelerbeyes y bajáes”. Lo imitó también en esto Pedro de Oña, que al redactar en Chile hacia 1635 *El Vasauro* dedicó sus últimos cantos a la conquista de Granada. Cantó Gutierre de Cetina la campaña de Túnez. De gran actuación en Indias, Gonzalo Fernández de Oviedo tradujo de la lengua tártara el *Claribalte* (1519), cuya acción se sitúa en una fantástica geografía, entre Inglaterra, Francia y Constantinopla. Por su parte el poeta Lorenzo de los Ríos Ugarte fue un novohispano ensalzador de las hazañas del Cid.

No faltó quien conociera tales elaboraciones en el ámbito familiar: Diego de Silva, gran armero de Gonzalo Pizarro, era hijo de Feliciano Silva, continuador del *Amadís*. Entre todas aquellas guerras lejanas, la contra el moro se llevaba la palma del prestigio, tanto que importó algunos de sus motivos heroicos a las letras indianas: la novela sentimental *Aventuras y*

⁶¹ *Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez de Guzmán*, Madrid, Atlas, 1960, p. 148.

galanteos de Carilab y Rocamila, de Juan de Barrenechea y Albis, en el siglo XVII, trata de la guerra de frontera en Chile usando los moldes literarios ya usados en el caso de la frontera entre moros y cristianos.⁶² La figura de la cautiva entre los indios reeditaba la de la cautiva entre moros. La equiparación de una ciudad sitiada con una mujer a rescatar también tiene sus antecedentes medievales. Los relatos sobre la búsqueda de la Ciudad de los Césares son variantes de los que presentaban la búsqueda del Santo Grial.⁶³ Del mismo modo se han hallado paralelismos e influencias mutuas entre los relatos de cautiverio entre los indios americanos y entre los piratas norteafricanos⁶⁴ (tanto en la América inglesa como en la española).

LOS INDIOS MOROS

Lo anterior muestra que era muy profundo el sótano mental en que el moro residía, lo que a su vez explica, como ya mencioné, que su nombre fuera un denuesto comodín, que se podía usar contra ingleses u holandeses, sin mucho apego a la realidad. No faltó entonces en las peleas internas: una carta de Feliciano Bravo, secretario de la gobernación de Yucatán, acusaba a fray Pedro Lorenzo, dominico, de predicar la religión de Mahoma por haber dicho a los indios que si alguno les quisiera pegar y no fuera autoridad se defendiera con palos y piedras.⁶⁵ Ciertos libelos guatemaltecos llamaban en 1610 a los sacerdotes “alfaquíes de Mahoma y de moros y judíos con unas

⁶² Walter Hanisch Espíndola, *El latín en Chile*, Santiago, Biblioteca Andrés Bello, 1991, p. 77.

⁶³ Fernando Ainsa, *De la Edad de Oro a El Dorado: génesis del discurso utópico americano*, México, FCE, 1992, p. 175.

⁶⁴ Lisa Voigt, “La ‘Historia verdadera’ del cautiverio y del naufragio en los imperios ibéricos”, en *Revista Iberoamericana*, vol. 75, núm. 228, 2009, pp. 657-674, esp. p. 660.

⁶⁵ Argena, año 1573, vol. 90, exp. 4, foja 19, Grupo documental Inquisición.

glosas y geroglíficos diabólicos”.⁶⁶ “De linaje sospechoso” conceptuaba Bartolomé de Las Casas al obispo Francisco Marroquín, quizás deduciendo de su apellido. En la guerra de tribunales que hubo entre la familia del historiador Juan Suárez de Peralta y la familia Gómez, éstos acusaron a sus enemigos de judaizantes ante el tribunal del Santo Oficio (1572), y aquellos los contrademandaron por “ser recién convertidos del Alcorán y la secta mahomética”.⁶⁷ En una riña entre potosinos, en 1622, un vizcaíno acusó al otro bando de ser “unos moros blancos (por los andaluces), unos judíos traidores (por los extremeños) y unos mestizos bárbaros (por los criollos)”.⁶⁸ Entre los vicios traídos por España a América el malsinismo no fue entre los menores (y fue uno de los que, con diversos otros rostros, hasta hoy perdura).

Pero eran sobre todo los indios que se asimilaban al viejo enemigo, ya lo recordamos. Se nos dice al respecto que el plano en damero de las fundaciones indianas retomaba la estrategia de superponer a las anárquicas ciudades islámicas el racional damero occidental.⁶⁹ Tal suposición arrastra como defecto de origen un pesado mito orientalista relativo a la ciudad islámica, supuestamente falta de plano. Más convincente suena, sobre el mismo registro, el señalamiento de una serie de toponimias reconquistadoras o cruzadas en América. Explícitamente reporta Bernal Díaz el bautizo de una aldea: “le pusimos Pueblo Morisco [...] porque en aquel pueblo habían

⁶⁶ Natalia Silva Prada, “El disenso en el siglo xvii hispanoamericano: formas y fuentes de la crítica política”, en Riccardo Forte y Natalia Silva Prada [coords.], *Cultura política en América: variaciones regionales y temporales*, México, UAM-I, 2006, p. 33.

⁶⁷ Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias* (1589), est. preliminar y notas de Teresa Silva Tena, México, CNCA, 1990. La noticia figura en la introducción.

⁶⁸ Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la villa imperial de Potosí*, ed. de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, Providence, Brown University Press, 1965, vol. 1, p. 330.

⁶⁹ Erwin Walter Palm, “Los orígenes del urbanismo imperial en América”, en *Contribuciones a la historia municipal de América*, México, IPGH, 1951, p. 243.

muerto cuarenta y tantos soldados de los de Narváez, y aun de los nuestros [...] y robado [...] y Cortés le encargó a Sandoval que no dejase a aquel pueblo sin un buen castigo”.⁷⁰ Junto a esta equiparación comprobada, otras lo son menos: Hernán Cortés en su segunda carta se refiere a la ciudad de Nautecal, donde estalló una rebelión de indios, como Almería, asimilación que ha hecho pensar en una conexión con la Almería española, donde había comenzado la rebelión morisca de 1501;⁷¹ los nombres de Castilblanco o Segura de la Frontera habrían sido trasladados a América por su importancia militar durante la Reconquista,⁷² el topónimo mismo de Granada, que Vasco de Quiroga quería asignar a una población a fundarse, tendría la misma resonancia.⁷³ O el de Santa Fe.⁷⁴

No en todos los casos la intención era asimilar toponímicamente a los enemigos. Los nombres orientales tenían un sonsonete familiar que llevaba a su aplicación en Indias, o a la deformación de nombres indígenas para adecuarse a ellos, una prueba más de la omnipresencia del imaginario orientalista. Veamos ejemplos: el Gran Cairo, nombre con el que la expedición de Cortés bautizó a una urbe en Yucatán, el lugar llamado Melilla en la Jamaica del siglo XVI, la localidad de Tánger en Nueva Granada, la de Ceuta en Centroamérica, otra Ceuta

⁷⁰ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. 140, p. 296.

⁷¹ Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, pp. 24, 60 y 61; William Mejías-López, “Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión azteca en el contexto de la situación de los conversos y moriscos”, en *Bulletin Hispanique*, t. 95, 1993, pp. 623-646; *cfr.* Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, dec. v, lib. 1, p. 443, donde el autor señala que Almería fue así llamada “en recuerdo de la ciudad marítima del reino de Granada, rescatada pocos años antes del poder de los moros”.

⁷² Luis Weckmann, *La berencia medieval de México*, 2ª ed., México, FCE, 1992, p. 114.

⁷³ Francisco del Paso y Troncoso [recop.], *Epistolario de Nueva España 1505-1818*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1939 (*Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas*, segunda serie), t. 3, pp. 155-172.

⁷⁴ Agustín Zapata Gollán, “Santa Fe, topónimo hispanoamericano”, en *Archivum*, Buenos Aires, t. 10, 1968, pp. 151-160.

⁷⁵ No doy referencias, son apuntes sueltos y el asunto necesita más estudio.

en el valle de México, hasta el mucho más conocido de Orán en Argentina desde el siglo XVIII. Si para nombrar las ciudades se requería autorización real, y pocas ciudades no españolas reprodujeron su nombre en Indias, más libertad había en el nombramiento de minas: Gran Cairo fue llamada una novohispana y “la del Turco” otra andina. A despecho de su real sonido, hallamos los topónimos andinos Turca y Solimán y las parcialidades indígenas de los otomíes y otomas (en México) y de los otomacos (Guayana), que tenían su etimología local, pero la forma española las torció en honor de los enemigos turcos. Lo mismo ocurrió posiblemente con los indios mahomas rioplatenses y con nombres de todo tipo que adoptaron coloraciones islámicas: el genísaro, árbol en Nicaragua, o berbería, una flor de Venezuela.⁷⁵

Una vez asentada la sociedad colonial, más de un nombre que remontaba a la división confesional mediterránea se reprodujo en América: hallamos como apodo humano o epíteto canino el de Turco, y una cantidad de otros que fueron aplicados a determinados grupos sociales. Nada menos que el que persistió y alcanzó gran difusión en el pensamiento latinoamericano, el de mestizo,⁷⁶ y el muy común de “morisco”; el de los individuos mezclados que fueron llamados “jenízaros”; los ladinos y los tornadizos, que también se conocían en la España medieval antes de serlo en América, y lo eran unos porque habían aprendido el español, los otros porque se habían *tornado* del judaísmo o gentilidad al cristianismo. El nombre de los mamelucos brasileños probablemente deriva de la palabra “maloca” guaraní, pero su adaptación fonética los acercaba a los soldados-esclavos de Egipto. El de “Marabú” en el Caribe francófono fue invento tardío, yo creo. Aparecen etimologías

⁷⁶ Carmen Bernand, en conferencia citada por Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 42.

⁷⁷ Salvo el de jenízaros, de reminiscencia otomana: en Italia y España eran llamados así los individuos de origen mezclado, hijos de español e italiana, por ejemplo.

árabes para el nombre de otros grupos humanos: imposible, aunque se ha propuesto, la de “gaucho”; quizás la de “cholo”, nombre originado en el contexto de la coexistencia de moros y cristianos; con más seguridad los de “albarazado”, “cambujo” y “jarocho”. Hay que notar sin embargo que estos nombres remontan sí a los siglos medievales,⁷⁷ pero no tenían el referente de grupos mezclados (porque no abundaban) que adquirieron en Indias, donde se derrochó ingenio para darles nuevos sentidos y de este modo se revitalizaron arcaísmos.⁷⁸

Aunque esto requeriría de mayor extensión, podemos relacionar tales usos de la lengua con algunos intentos de aplicar a los amerindios políticas y estrategias que ya se habían ensayado con los vencidos en España: en forma sistemática para la evangelización, donde directivas, manuales, catecismos y propuestas de acción se refieren con frecuencia, de manera explícita o no, a la experiencia morisca.⁷⁹ En la búsqueda de “justos títulos”, el trato a ciertos indios cautivados, el quinto real, la construcción de fuertes fronterizos, el repartimiento, también alegaron antecedentes en España los administradores de entonces, confirmados por los historiadores de hoy, que hallan igualmente en el Requerimiento tales antecedentes. Actividad menos honrosa, la búsqueda de los viejos tesoros indios en huacas andinas se benefició probablemente de las técnicas

⁷⁸ Resume amplia bibliografía Manuel Alvar, “Las castas coloniales”, en Humberto López Morales y María Vaquero [eds.], *Actas del I Congreso Internacional sobre el Español de América* (1982), San Juan, Academia Puertorriqueña de la Lengua Española, 1987, pp. 17-32. El nombre de genízaros, tras su sentido primitivo adquirió también “en Italia al que es nacido de español y de italiana, o al revés” (Covarrubias); sobre *cholo* véase a Elena Pezzi, *Los moriscos que no se fueron*, pp. 62 y 63, quien asigna su etimología a partir del árabe *shaul* (ágil, dispuesto, listo y que sirve con prontitud [doméstico]); de los mamelucos habla Maxime Haubert, *La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites*, Paris, Hachette, 1967, p. 302. Dejo de lado los malabarismos etimológicos de los actuales inmigrantes árabes en América Latina.

⁷⁹ Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios: precedentes hispánicos de la evangelización de México*, México, UNAM, 1980.

usadas para desenterrar las riquezas que los pobres judíos o moros expulsados dejaban atrás.

Continuidad, aunque no mucha consistencia hubo también en la exigencia de certificados de pureza de sangre para evitar el acceso de indios, negros o castas a ciertos cargos, como se había impedido en España el acceso de moros y judíos. Más errática y oscuramente, hay alguna herencia en prohibiciones como la de montar a caballo y usar armas de fuego, impuestas a los indios como habían sido impuestas a los vencidos en el Viejo Mundo. Si se nos antojan precauciones bastante entendibles y universales, hay otras que sin duda apuntan a objetivos religiosos y se han visto como ejemplos de continuidad:⁸⁰ la prohibición de matar ganado y vender carne, de tomar baños calientes, de practicar juegos como el de la pelota o *tlalti*. Creo que efectivamente algo hay de eso: no veo otra razón (a no ser el deseo de monopolizar una lucrativa actividad) para prohibir el oficio de carnicero a los indios sino la analogía con prohibiciones a judíos y musulimes preocupados por comer sólo carne kosher y halal; más duda en cuanto a los baños: los musulimes tenían y tienen fama de más limpios, de bañarse con frecuencia, los judíos los sábados, pero también había algo de ello entre los indios mesoamericanos. Lo de la pelota no: sólo una lejana analogía podía inspirar la prohibición de jugarla con los usos de los enemigos en España.

Hubo quien quiso llegar más allá: lejos de las realidades indianas, se preguntaba Juan de Solórzano y Pereyra si se debía obligar a los indios a hablar español, sacando a colación una ley que impedía a los moros hablar árabe.⁸¹ Se ha dicho que la vestimenta endilgada a los indios era la misma de los moris-

⁸⁰ Norma Angélica Castillo Palma, "Los estatutos de 'pureza de sangre' en España y su aplicación en Nueva España", en *Signos*, México, UAM, 1990, t. 2, pp. 17-44; Weckmann, *op cit.*, pp. 426 y 441.

⁸¹ Juan de Solórzano y Pereyra, *Política indiana* (1648), Madrid, BAE, 1972, libro 2, cap. 26, núm. 36.

cos vencidos: camisa y zaragüelles, pantalón amplio de lienzo, con pliegues a la cintura. No hay pruebas de ello, y la distinción en la indumentaria más bien seguía líneas de clase.⁸² Posiblemente se pueda probar el traslape de usos de la frontera, con sus formas de negociación, por obra del padre Luis de Valdivia, que se había enfrenado a los moriscos rebeldes de Granada y después pasó a Chile como consejero militar del virrey Luis de Velasco.⁸³

EL BORRAMIENTO

La contaminación entre musulimes y americanos fue también conocida del otro lado del mar: se habla de una curiosa danza en Alcoy (Alicante), donde el tradicional lugar de los moros fue ocupado por indios bravos.⁸⁴ La intromisión de éstos se vio de igual modo en el conocido retablo de Viseo, que parece mezclar iconográficamente a un africano con un tupí ataviado de plumas, y en el proyecto de más de cien miniaturas sobre una marcha triunfal ideado por el destacado artista Burgkmair para el emperador Maximiliano en 1526, donde se confundían con la gente de Calicut, con orientales y elefantes, unos tupinambas y plantas de maíz.⁸⁵ Los europeos sin embargo disponían

⁸² Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Vestir al desnudo: un acercamiento a la ética y la estética del vestido en el siglo XVI novohispano", en Rafael Diego-Fernández Sotelo [ed.], *Herencia española en la cultura material de las regiones de México: casa, vestido y sustento*, XII Coloquio de Antropología e Historia Regionales, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993, pp. 329-349.

⁸³ Gertrudis Payás & Iciar Alonso, "La mediación lingüística en las fronteras hispano-mapuche e hispano-árabe: indagaciones sobre la posibilidad de un patrón similar", en *Historia*, vol. 1, núm. 42, Santiago de Chile, 2009, pp. 185-201.

⁸⁴ Weckmann, *op.cit.*, p. 518.

⁸⁵ En ambos casos no queda claro que realmente se trate de amerindios, véase Ricardo E. Alegría, *Las primeras representaciones gráficas del indio americano 1493-1523*, 2ª ed., Barcelona, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1986, pp. 76ss; Santiago Sebastián, *Iconografía del indio americano, siglos XVI-XVII*, Madrid, Turo, 1992, p. 45.

de muchas otras fuentes de inspiración por lo que contaminaron con una amplitud ecuménica.

De este lado el tiempo y las nuevas circunstancias fueron raleando tales mezclas. El aparato del poder (civil y eclesiástico) peninsular continuó utilizando el motivo del turco y el moro en su propaganda escrita e iconográfica,⁸⁶ pero entre los criollos se fue perdiendo o adelgazando, al unísono de sus pretensiones feudales.

Ya muy tempranamente lo comprobamos: Cortés parece al final cansarse de hablar de mezquitas (como Don Quijote termina por llamar *ventas* a las ventas) y quienes le siguieron ya utilizaron preferentemente la palabra *templo*, dejando también de referirse a jeques y alfaquíes. La toponimia reconquistadora no perduró: al pasar por Segura de la Frontera hacia 1625, el inglés Thomas Gage explicaba que se llamaba así porque era una frontera con el indio: al parece nadie le dijo que reproducía un topónimo español.⁸⁷ El nombre que resurgió y perdura es el de Tepeaca, como ya explicaba con fino olfato para los arcaísmos Francisco Javier Clavijero, diciendo que el nombre de Segura “le duró poco”, y que si los conquistadores hablaban de mezquitas era “como acostumbrados al lenguaje de los sarracenos”.⁸⁸ Los nombres de castas vieron borrarse las connotaciones islámicas de los comienzos: en un conocido documento (1696) un funcionario imperial se escandalizaba por la presencia de “moriscos” en Indias, a lo cual se le contestó que tal era el nombre de un grupo humano que nada tenía que ver con los descendientes de Ismael; aunque desde Madrid se

⁸⁶ Ejemplos abundantes ofrece Ramón Mujica Pinilla, “Apuntes sobre moros y turcos en el imaginario andino virreinal”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 16, 2007, pp. 169-179.

⁸⁷ Thomas Gage, *Viajes en la Nueva España* (1648), La Habana, Casa de las Américas, 1980, p. 49, cap. 10.

⁸⁸ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México* (1780-1781), pról. de Mariano Cuevas, edición del original escrito en castellano por el autor, México, Porrúa, 1982, pp. 374n, 539n.

quiso prohibir, el uso continuó en Indias.⁸⁹ Cuando el siglo XVIII popularizó los cuadros de castas, nada en ellos nos permite recordar al islam: en ellos los *moriscos* o *jenízaros* están retratados con simpatía y la intención de los cuadros es transmitir el sentimiento de una nación armoniosamente unida.⁹⁰

Los dichos y romances fronterizos se fueron olvidando, o cambiaron significativamente de tema y protagonistas. No todos, hasta la actualidad el moro figura en romances americanos, aunque quizás por nuevas importaciones desde la inmigración española reciente, la de los dos siglos republicanos. La frontera chilena con los araucanos sustituyó a la peninsular; el romance “Hilito de oro”, cuyo original español contiene una mención a las “hijas del rey moro”, la pierde en la versión venezolana. Otros repetidos versos, “Si del moro soy vencido / no me entierren en sagrado / entiérrenme en campo verde / donde me pise el ganado”, cambiaron su primer verso en forma menos heroica: “Si este toro me matase”. Quedaron sí prejuicios, frases hechas, proverbios. “Ser moro al agua”, “llevar rosarios a Berbería”, “Moro viejo no puede ser buen cristiano”, “como moros sin señor”, “a moro muerto, gran lanzada”, “moros en la costa”.

Quizás la vehemencia antiislámica perduró más en círculos eclesiásticos. La celebración de las hazañas imperiales incluía a menudo las gestas contra los sarracenos, incluyendo la expulsión final de los moriscos. Véase cómo el sermón de fray Juan de Grijalva a la muerte de Felipe III en 1621 no les ahorra invectivas: “traidores, infieles, mentirosos y embusteros, en las costumbres son viciosos, deshonestos y glotones; en la religión tan impíos, que después de bautizados, nunca nos aseguramos de su fe”. El piadoso predicador nunca había estado en

⁸⁹ Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, Madrid, csic, 1958, vol. 3, pp. 61ss, 81ss.

⁹⁰ María Concepción García Sáiz, *Las castas mexicanas: un género pictórico americano*, Milán, Olivetti, 1990.

España⁹¹ pero su oficio lo obligaba a mostrar indignación, lo que no era el caso de los más impíos criollos. Para ellos, hasta los nombres de Pelayo y el Cid cayeron en un relativo olvido, reducidos a meras sombras, como observó Humboldt a comienzos del siglo XIX.⁹²

LOS USOS DEL RELATO

Pero antes de ocultarse, los nombres prestigiosos ya habían ganado terreno y fueron incorporados en discursos con distinta intención. Vemos que los antiguos próceres mexicas también reciben una heroización española; Tlacaélel, como el Cid, venció batallas después de muerto, afirma Dorantes de Carranza, y Gonzalo Fernández de Oviedo no encuentra mejor prueba del valor de los guerreros amerindios que decir de ellos “que tal es un Héctor, o un Bernardo del Carpio, o un Cid Ruy Díaz”.⁹³ Puede tratarse de simple recurso retórico, pero debemos recordar que *La Araucana* de Ercilla presenta a los indios con un velo de heroísmo ausente entre los españoles: América aparece así como refugio de los valores caballerescos que la modernidad estaba haciendo desaparecer del Viejo Mundo.⁹⁴

⁹¹ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de NPS Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* (1624), México, Porrúa, 1985, p. 500; *cfr.*: Robert Ricard, “Les Morisques et leur expulsion vus du Mexique”, en *Bulletin Hispanique*, t. 33, 1931, pp. 252-254.

⁹² Alexander von Humboldt, *Personal narrative of travels to the equinoctial regions of the New Continent during the years 1799-1804*, Philadelphia, M. Carey, 1815, p. 429.

⁹³ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias* (1548 ca.), libro xxv, cap.19; t. III, p 53; *cfr.*: libro xxv, cap.22; t. III, p 60.

⁹⁴ Michael Rössner, “¿América como refugio de los ideales caballerescos?: apuntes sobre la *Numancia* de Cervantes, la *Araucana* de Ercilla y algunos textos americanos en torno a 1600”, en Jules Wickler [ed.], *Actas del XII Congreso Internacional de Hispanistas, III Estudios áureos II*, University of Birmingham, 1998, pp. 194-203.

Abrevando en las mismas fuentes, los eclesiásticos no dudaban en lanzar contra los criollos las mismas acusaciones que antaño éstos contra los indios, por vivir “en la Ley de Mahoma sucia y torpe” con las indias.⁹⁵ Recurso eficaz halló Bartolomé de Las Casas en su repetida asimilación entre los conquistadores y los moros.⁹⁶ Se ha notado que el nombre de “lobos” (de reminiscencia evangélica) que aplica a los primeros (mientras los indios son “tiernas ovejas”) se encuentra en las crónicas medievales⁹⁷ referido a los moros que atacaban poblaciones cristianas; el nombre de “destrucción”, aplicado a la “destrucción de España” por obra de Muza y Tariq y que fue objeto de muchos comentarios en la época, es el que aparece en el título de su famoso tratado y en numerosas páginas de otros autores. También sostuvo muchas veces Las Casas que las guerras contra los indios son peores que las que hacen turcos y moros contra el pueblo cristiano, que la conversión por la fuerza es típica de los sarracenos y no debe serla de los cristianos.⁹⁸

Con todo ello, Las Casas fue comparando cada vez más a los conquistadores con los musulimes y el motivo siguió siendo socorrido por sus seguidores: sarracenos de vario pelaje fueron traídos como término de comparación de las masacres realizadas por los españoles.⁹⁹ Al norte de los Pirineos, el francés Ur-

⁹⁵ Manuel Olmedo Jiménez, *Jerónimo de Loaysa op, pacificador de españoles y protector de indios*, Granada, Universidad de Granada, 1990, p. 166.

⁹⁶ Las expresiones sobre los musulimes abundan en los escritos de Las Casas, y reúne muchos de ellos cómodamente Juha Pekka Helminen, “Las Casas, los judíos, los moros y los negros”, en *Cuadernos Hispánicoamericanos*, núm. 512, febrero de 1993, pp. 23-28.

⁹⁷ André Saint-Lu, “Des brebis et des loups (à propos d’une image lascasienne)” (1975), en *Las Casas indigéniste: études sur la vie et l’oeuvre du défenseur des Indiens*, Paris, L’Harmattan, 1982, pp. 35-44, n. 22.

⁹⁸ Tardieu, *op.cit.*

⁹⁹ Véanse ejemplos en Silvio A. Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, 2ª ed., México, Porrúa, 1971, p. 278 n. y p. 405; Monique Mustapha, “L’après lascasisme au Pérou chez les pères de la Compagnie de Jesús: Acosta”, en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, núm. 11, NF, Jahrgang, 1985, pp. 267-281; Fray Pedro de Aguado, *Recopilación historial de Venezuela*, t. 1, libro 2, cap. 18, p. 219.

bain Chauveton en el prólogo latino (1578) de su traducción de Gerolamo Benzoni, vio en ellos a terribles instrumentos de Dios cayendo sobre América, como antaño los hunos los godos y lo hunos en Italia, y los sarracenos en Galia y España.¹⁰⁰

Pero con el tiempo los religiosos, lascasistas o no, terminaron también por abandonar la referencia retórica al islam: llegaron a percibir a los indios más bien como víctimas del diablo que como sus agentes, y de fácil (aunque flaca) conversión, a diferencia de los pertinaces moros (y judíos), por lo que faltó en el enfrentamiento el *odium theologicum* del Viejo Mundo. Del mismo modo que en el imaginario, en el terreno de la legislación relativa a los indios hubo en algunos aspectos una continuidad inicial con la Reconquista, pero la atención exclusiva a éstos oculta lo básico, un cambio radical de contenido, o bien la implantación de meras formas fantasmales en las Indias.

Fueron las clases populares las que más tiempo conservaron la imaginaria traída de España: las fiestas de Moros y Cristianos, con su vocabulario feudal, dichos y leyendas como la del Turco Comeniños. Los amerindios, al asumir la identidad de cristianos, utilizaron aquella retórica en ocasiones para alterar a sus enemigos: así, los tarascos en su combate contra los chichimecas los representaron como bárbaros atrincherados en castillos donde habían aprisionado la Santa Cruz.¹⁰¹ Y el recurso fue acudido incluso en sus confrontaciones con ladinos y criollos. Nos dice Diego Muñoz Camargo en su Historia de Tlaxcala que ciertos hidalgos indios tan plenamente habían asumido los prejuicios hispanos que llamaban al español que

¹⁰⁰ Girolamo Benzoni, *Nova Novis Orbis historia, libri tres*, p. xxviii; véase la traducción de esta introducción hecha por José Antonio Ramos Sucre (1911) en su *Obra completa*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 439.

¹⁰¹ Manuel Gutiérrez Estévez, "Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras: morfología y retórica de la alteridad", en Gary H. Gossen *et al.*, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, 3. La formación del otro*, México, Siglo XXI, 1993, pp. 323-376.

los maltrataba “villano, moro o judío, o vizcaíno”;¹⁰² para Guamán Poma, “moro y judío” son títulos denigrantes y hay “indios y señores de estos reinos que son más principales que algunos de ellos porque no son judíos ni moros sino cristianos de sangre y de linaje”.¹⁰³

Por ello, una de las varias explicaciones que se han dado de la extraña identificación entre Hernán Cortés y el rey sarraceno en la obra de teatro *La conquista de Jerusalén*, representada en Tlaxcala en 1539, es que los indios, o los religiosos que para ellos escribieron la pieza, buscaron con este medio rebajar la figura principal entre los conquistadores.¹⁰⁴ Siglos después, una obra teatral indígena sobre san Pablo nos lo muestra como un moro antes de emprender su camino de Damasco:¹⁰⁵ quizás porque el moro era el infiel por excelencia, pero no podemos dejar de pensar en la insistente versión peninsular de que España fue evangelizada precisamente por san Pablo. En los juegos de Moros y Cristianos de los zinantecas, los cristianos son los indígenas, frente a los moros-ladinos. Al final del dominio colonial, Santiago Matamoros terminó auxiliando a grupos indígenas contra los españoles realistas de la guerra de independencia, con el mismo santo fue identificado un personaje de la independencia altoperuano y sus rasgos terminaron contaminando al mismo Simón Bolívar. Por algo hubo intentos de prohibir las fiestas de Moros y Cristianos.¹⁰⁶

¹⁰² Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, (1590), ed. de Germán Vázquez, Madrid, Historia 16, 1986, libro 1, cap. 12, p. 134.

¹⁰³ Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 409 /411/, p. 300; 448 /450/, p. 334; 437/439/, p. 324; 454/456/, p. 336; 454/456/, p. 337 etc 547/561/, p. 420.

¹⁰⁴ Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España, y de los naturales de ella*, ed. de Edmundo O’Gorman, México, UNAM, 1971, cap. 35, p. 106.

¹⁰⁵ Miriam Echeverría e Inés Maldonado de Van Oss, “Historia de la conversión de San Pablo”, en *Mesoamérica*, cuad. 6, 1983, pp. 434-499.

¹⁰⁶ Maya Ramos Smith *et al.*, *Censura y teatro novohispano (1539-1822): ensayos y antología de documentos*, México, CNCA/INBA-Centro Rodolfo Usigli, 1998, p. 255, doc. 11.

Las reminiscencias no quitan que el omnipresente Moro de la época de la conquista fue desvaneciéndose en América. En España ocurrió algo parecido, cuando la expulsión de los últimos moriscos (1609-1614) acabó con su presencia (o por lo menos visibilidad) física y por ello se ocultó también del imaginario, pero la pervivencia fue mayor. Seguramente porque aquí no había tenido tanto tiempo para introducirse en forma ubicua, pero también porque sus usos ideológicos terminaron borrándose.

Bueno, quizás era necesario todo este andar por las ramas para volver a lo del primer párrafo y ver que la pregunta ahí formulada queda completamente diluida: que si los europeos trajeron aquí mentalidad medieval o renacentista, que si el feudalismo o el capitalismo... no sé si son realmente preguntas históricamente significativas. Que si todo esto tiene que ver con las menciones morunas, creo que no. El moro apareció y desapareció cuando se lo necesitaba retóricamente. Es notable su avatar a fines de la Colonia, transformado ya en el Oriental, no por una mayor presencia real sino por su nueva dimensión en los libros transpirenaicos, y sobre todo por necesidades ideológicas de los criollos.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Sobre el tema véase en esta obra el capítulo “La sombra del Oriente en la independencia”.

LA SOMBRA DEL ORIENTE EN LA INDEPENDENCIA*

Cuando los europeos llegaron a América, destacaba en su arsenal simbólico la imagen casi completamente negativa del Moro: encarnación de la alteridad religiosa, había sido concebida en España y entre sus muchas funciones sirvió para modelar no pocos rasgos del amerindio. Tres siglos después el Moro se había opacado en el imaginario de América (y aún en el de España) y a su costa había ganado lugar, por obra de la creciente influencia ultrapirenaica, su más complejo descendiente: el Oriental. Era éste encarnación más de la alteridad cultural que de la religiosa y no tan temible como el molde español, aunque también era menos real, porque ya desde época medieval los moros de la épica francesa que lo inspiraban se mezclaban con reminiscencias de la mitología clásica y llevaban nombres fabulosos no rara vez burlescos.

* Versiones muy previas fueron publicadas en la revista electrónica *Palimpszeszt* (Hungría), http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/23_szam/index.html y en Miguel Ángel Urrego Ardila y Javier Torres Parés [eds.], *La nación en América Latina: de su invención a la globalización neoliberal*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 125-132 y en Silvia Nagy-Zekmi [ed.], *Moros en la costa: orientalismo en Latinoamérica*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana, 2008, pp. 25-40. Sin embargo, mucho más he estado leyendo sobre la independencia en los últimos tiempos, por lo que el material a mi disposición se ha acumulado. Ello ha originado trabajos parciales (véase el de la independencia griega en este volumen) y la modificación, corrección o ajuste de algunas ideas, junto con un mayor aporte de ejemplos

En cierto modo fascinante y a veces virtuosa, su figura, concebida en Francia y Gran Bretaña, o al menos desde allí difundida, sirvió entre otras cosas para retratar al español.

Más ubicuo que el Moro, que estaba confinado a África del norte y el Levante, el Oriental dominaba desde Japón hasta Hungría. Una de sus variedades, el chino, sólo fue construida por los europeos después de que llegaran a América y había sido objeto de admiración durante los siglos XVII y XVIII. En Europa la sinofilia fue sustituida por la sinofobia de fines de este siglo¹ y no faltó en América la segunda, aunque la sinofilia fue más persistente de este lado: existe un estudio sobre su presencia en el Río de la Plata a fines de la colonia y hallamos numerosos testimonios también en los primeros escritos de la independencia, donde China sigue siendo un reino admirable por la justicia, el manejo económico, la atención a la agricultura, el trato a los muertos o la falta de corrupción. La figura ejemplar del Chino aparece en los capítulos del *Periquillo Sarniento* de José Joaquín Fernández de Lizardi (1816), el pseudónimo de *Confucio* fue adoptado por el rioplatense Francisco de Paula Castañeda y el despotismo chino que hace feliz a su pueblo aún aparece como digno de elogio en las páginas de ciencia política del conservador chileno Juan Egaña.²

Si dejamos lo anterior como esbozo de un tratamiento de la sinofilia patriota y pasamos a la variedad islámica del Oriental,

¹ Véanse para el imaginario europeo sobre China a René Étiemble, *L'Europe chinoise*, París, Gallimard, 1986; Jonathan D. Spence, *El gran continente del Kan: China bajo la mirada de Occidente*, Madrid, Santillana, 1998.

² José M. Mariluz Urquijo, "La China, utopía rioplatense el siglo XVIII", en *Revista de Historia de América*, núm. 98, 1984, pp. 7-31; José Joaquín Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarniento*, ed. de Jefferson Lea Spell, México, Porrúa, 1974, pp. 380ss; Antonio Dougnac Rodríguez, "El pensamiento confuciano y el jurista Juan Egaña (1768-1836)", en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 20, Valparaíso, 1998. La sinofilia criolla mucho debía a los contactos comerciales con China, fuertes hasta comienzos del siglo XIX, véase Hernán G. H. Taboada, "La orilla pacífica de América", en Lucía Chen y Alberto Saladino [comps.], *La nueva Nao: de Formosa a América Latina*, Taipei, Universidad de Tamkang, 2008, pp. 119-127.

observamos que fue utilizado ampliamente en el discurso político de principios del siglo XIX, tanto que un neogranadino “Aviso al público” consideraba la necesidad de denunciar los espíritus fuertes que, solícitos de anécdotas, curiosos por saber “lo que hace el Can de Persia y lo que pasa entre los Cairos”, descuidaban la religión católica.³ Un Can gobernante en Persia hacía siglos que ya no había, y quién sabe qué cosa serán los Cairos. Pero de todo ello tratan los apartados que siguen.

ESPAÑA, AFRICANA, ORIENTAL Y DESPÓTICA

Desde unos siglos atrás los españoles (como también la nobleza europea de otros países) buscaban remontar su origen a los godos y a los más lejanos guerreros de la Reconquista: “venir de los godos” era sinónimo de cuna ilustre, y a veces de pretensiones desmedidas, y era habitual recordar ejemplos de su historia. Los criollos no dejaron de pretender esta ascendencia ni de remachar el viejo relato fundacional español sobre la lucha contra los moros, tanto que ni aun el movimiento insurreccional les restó brillo: el *Memorial de agravios* del neogranadino Camilo Torres (1809) no olvida que los americanos son tan españoles como “los descendientes de Pelayo”;⁴ y unos versos a la memoria de un patriota chileno no encontraban mejor elogio que cantar: “Gramajo virtuoso / de talla gentil / en coraje acaso / comparable al Cid”.⁵ Volterreta que también realiza José Antonio Páez cuando en sus

³ “Aviso al público”, 12 de enero, 1811, en Luis Martínez Delgado y Sergio Elías Ortiz, *El periodismo en la Nueva Granada 1810-1811*, Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 1960 (Biblioteca *Eduardo Santos*, 22), p. 479.

⁴ Camilo Torres, “Memorial de agravios” (1809), en *Pensamiento político de la emancipación*, pról., selec., notas y cronología de José Luis Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 29.

⁵ *El Observador Chileno*, 24 de septiembre, 1822, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, bajo la dirección de Guillermo Feliú Cruz, Santiago, Biblioteca Nacional, 1952, vol. 15, p. 116.

memorias interpreta que los llanos del Apure donde los patriotas se refugiaron de la victoria realista iban a ser “lo que fueron las montañas de Asturias para los patriotas españoles después del desastre que sufrieron sus armas en las orillas del Guadalete”.⁶

Los enemigos podían ser odiosos pero seguían remontando a aquellos intrépidos ancestros: cuando se quería proclamar el mérito de los americanos se afirmaba que habían derrotado a los “hijos de Pelayo y el Cid”.⁷ Como mucho, se podía decir que habían degenerado: y que su presente “estupidez, vida licenciosa y demás vicios que los rodean hacen olvidar a los Witizas y Rodrigos”.⁸ Verdad es que también los prejuicios a este relato ligados continuaron muy vigentes: un escrito contra los masones aparece firmado por “El Cristiano Viejo”, título también de un periódico cordobés (hermano de *El Intolerante*), a cuya aparición los adversarios se sintieron obligados a declarar en Buenos Aires que “también nosotros somos cristianos, católicos viejos”.⁹ El viejo vocabulario de la discriminación española, que continuó en la discriminación americana de moros y judíos históricos y actuales, hasta nuestros días.¹⁰

⁶ José Antonio Páez, *Memorias, autobiografía*, Madrid, Editorial América, s.f., p. 147.

⁷ Entre muchos ejemplos unos versos de la Canción nacional escrita por Fernández de Madrid: “La flor de la Iberia / los hijos del Cid / de sangre sedientos / cual leones rugientes” y la oda de Felipe Pardo que celebra la victoria sobre los “descendientes / del Cid y de Pelayo, los valientes / que con invicta hazaña / del Agareno un día / las fuertes medialunas abatieron”, en Aurelio Miró Quesada Sosa [comp.], *La poesía de la emancipación*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971 (Colección documental de la Independencia del Perú, 24), p. 543.

⁸ *Gazeta Ministerial de Chile*, 7 de agosto, 1819, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 7, p. 65.

⁹ *El Nacional*, Buenos Aires, 26 de mayo, 1826, en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, t. 10.

¹⁰ *El Sol del Cuzco*, 17 de agosto, 1825, ed. facsimilar, Caracas, Comisión Nacional del Sesquicentenario de las Batallas de Junín y Ayacucho y de la Convocatoria del Congreso Anfictiónico de Panamá, 1975, t. 1, p. 221.

Algunas modificaciones se introdujeron sin embargo. Los “vándalos” (el significado actual del nombre de este pueblo germano remonta a la Revolución francesa) españoles fueron sobajados tanto como los godos: “¿qué fueron en su principio sino capitanes de un pueblo conquistador?”,¹¹ que además eran advenedizos entre los bárbaros.¹² ¿Qué nos interesa aquí la historia española?, se preguntaba *El Centinela* de Buenos Aires a propósito de la obra de teatro *Don Pelayo*, sea que miremos a los españoles como enemigos, sea que consideremos “las pendencias entre los godos y los moros como una lucha entre dos castas de fanáticos feroces”.¹³ Esta misma obra, u otra de argumento similar, fue representada en México en 1826 y el actor español a cargo comparó el personaje con los héroes de la independencia, que había sido proclamada pocos años antes; el público reaccionó, tildando al legendario conde de estar coludido con moros y no ser un personaje heroico sino vengativo.¹⁴ Es curioso porque la comparación que el actor esbozaba iba a ser bastante tópica en las décadas posteriores.

En el cambio de valoración de los godos influía el odio contra los españoles, pero posiblemente también hubiera alguna influencia mediada del clasicismo alemán —cuando Winckelmann acuñó el despectivo término “gótico”, que recogieron autores como Andrés Bello en sus escritos— o del pensamiento jacobino, para el cual la Revolución francesa había sido una revancha de la población galorromana contra la nobleza descendiente de sus bárbaros conquistadores francos. Dado este desprecio, el remoquete de *godos* (usado hasta hoy en las Canarias para designar a los españoles peninsulares)

¹¹ *La Aurora de Chile*, 13 de febrero, 1812, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*.

¹² “Los vándalos furiosos y logrerros / y los godos, que son advenedizos”, declara un Inca en el poema “Viva la patria”, Miró Quesada, *op. cit.*, p. 355.

¹³ *El Centinela*, Buenos Aires, 3 de octubre, 1822, en *Biblioteca de Mayo*, t. 9.

¹⁴ Luis Reyes de la Maza, *El teatro en México durante la independencia (1810-1839)*, México, UNAM, 1969, p. 22.

fue usado para el bando realista, como luego lo sería para designar a los conservadores en tiempos republicanos.

Descendientes de unos bárbaros germanos e injustificadamente orgullosos de ello, venían a reírse los patriotas. Pero al mismo tiempo, con poca coherencia, retomaron un viejo motivo de los enemigos italianos y franceses de España, a veces confesando este origen —“los españoles, que pasan en el mundo por ser los sarracenos de la Europa” gritaba Servando Teresa de Mier—¹⁵ y recalcaron la cercanía y parentesco de España con África y el origen mezclado de sus hijos, que en algún momento habían llegado a quemar incienso [!?!] en las mezquitas.¹⁶ Fuera de los esfuerzos que se hacen por la verdadera legitimidad de los gobiernos “queda todavía una nación en Europa, la más inmediata al África”;¹⁷ “no hay descendientes más directos de África que los mismos españoles”.¹⁸ “Su pronunciación, cara y costumbres están probando que no son los modernos andaluces sino moros convertidos, como gran parte de Aragón, Valencia etc., porque la mezcla fue general en más de setecientos años que los moros dominaron España, habiendo casado hasta los reyes con princesas moras”. Y hasta con judíos que hasta España desterró el emperador romano Adriano.¹⁹ Para resumir, eran semilla de todo lo peor, tanto que un periódico santiaguino debió de inventar el

¹⁵ Servando Teresa de Mier, “Segunda carta de un americano”, en *Ideario político*, pról., notas y cronología de Edmundo O’Gorman, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 45.

¹⁶ Señalamientos de este carácter mezclado de los españoles en Camilo Torres, *op. cit.*, p. 30. Que los españoles rezaron en mezquitas lo dice la memoria de Melchor de Talamantes, “Lo que conviene a las Américas”, en Genaro García [dir.], *Documentos históricos mexicanos* (1910), México, INEHRM, 1985, t. 5, p. 398.

¹⁷ *Gaceta Ministerial de Chile*, 16 de junio, 1821, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 9, p. 178.

¹⁸ *El Editor Constitucional*, Guatemala, 21 de agosto, 1820, en *Escritos del doctor Pedro Molina*, t. 1, *El Editor Constitucional*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1954, t. 1, p. 75 nota.

¹⁹ “Nota nona”, en *Semanario Patriótico Americano*, 25 de octubre, 1812, García, *op. cit.*, t. 3, p. 137.

neologismo de “sarra-vándalos”.²⁰ Todavía en 1867 José Emerterio Betances incitaba a los puertorriqueños contra España recordándoles que “¡nuestros orígenes valen tanto como los de los bastardos de los godos y los moros!”.

El sentido político de tales pasajes era variado: contestar las acusaciones de mestizaje con indios o negros hechas a los criollos por obra de los peninsulares; alegar que, tan mezclados como los americanos, no podían aspirar a ninguna primacía en el gobierno de las Indias, ni tampoco alegar derechos de conquista, pues en ese caso los árabes, como los godos, tendrían derechos sobre España. Insistiendo en este discurso de cristianos viejos, los americanos también criticaban las relaciones que los españoles de su época tenían con “judíos y moros”, el tratado que Carlos III había firmado con los otomanos, manteniendo una embajada inútil y tratos impíos, la venta a los moros de los presidios norteafricanos.²¹

No extraña, en este viraje valorativo, que las preferencias divinas también cambiaran y que después de un eclipse de varias décadas Santiago reapareciera en América. Los realistas cargaban invocando su nombre,²² como antaño contra los moros, pero Servando Teresa de Mier se alegraba que no hubiera aparecido un “Santiago Matacriollos”.²³ Más aún: el santo se pasó de bando en ocasiones, y vemos que auxilió a unos indios de Huancavelica y a otros de Michoacán insur-

²⁰ *Viva la Patria!*, 15 de mayo, 1817, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 3, p. 119.

²¹ Embajada inútil, Camilo Torres, *op. cit.*, p. 39; denuncia la paz con la Puerta Otomana un bando publicado en la *Gaceta del Gobierno Provisional Mexicano de las Provincias del Ponente*, 30 de abril, 1817, en José María Vergés i Miquel, *La independencia mexicana y la prensa insurgente* (1941), México, Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional, 1985, p. 215; venta de los presidios en “Nota nona”, en el *Semanario Patriótico Americano*, 25 de octubre, 1812, en García, *op. cit.*, t. 3, p. 156.

²² Testimonio de Ducoudray-Holstein, en Juan Usler Pietri [ed.], *Memorias de legionarios extranjeros en la Guerra de Independencia*, Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 230.

²³ Mier, *op. cit.*, p. 49.

gentes,²⁴ que podía encarnar en figuras como el guerrillero altoperuano Eusebio Lira, originario de Santiago de Mohosa, el cual aparece con los rasgos de un caballero y utilizando el rayo, como corresponde a su lugar de nacimiento,²⁵ o incluso encarnarse en Bolívar, quien asumió en el imaginario popular los rasgos del santo Matamoros, conducido por un caballo blanco capaz de volar.²⁶

Pero regresando al tema: por su origen y por su cercanía (o aún pertenencia plena) a África, España debía cargar con los principales atributos de los moros, es decir la crueldad, el fanatismo, el despotismo, el relegamiento de las mujeres, la ineptitud y aun el monopolio comercial y la debilidad. La comparación con el despotismo oriental —ya realizada por jesuitas exiliados como Francisco Javier Clavijero o Juan Pablo Viscardo y Guzmán— se hizo común: los españoles eran los persas del rey Darío, eran turcos otomanos, tópico éste que cundió cuando estalló la guerra de independencia griega y en la prensa patriota fue asimilada a la lucha americana.²⁷ Recibieron por ende mote y comentarios adecuados: sus autoridades son “visires”, “bajáes”, “sátrapas”, “sultanes”, “califas”. Sus servilismos son “atenciones asiáticas”, sus crueldades en la toma de Quito, dignas “de los discípulos de Mahoma”; Fernando VII es *Muley Fernando*, su representante un “nuevo Mustafá”. Para uso de los indios araucanos se recicló un viejo

²⁴ La de Huancavelica, de 1811, la testimonia Alicia M. Barabas, “El ideario del antiguo campesinado: la religiosidad popular, los milenarismos”, en Arturo Andrés Roig [ed.] *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 169-188; el testimonio de Michoacán, al parecer de 1817, lo recogió de la tradición oral Rafael Heliodoro Valle, *Santiago en América* (1948), México, Fideicomiso Rafael Heliodoro Valle, 1988, pp. 33 y 34.

²⁵ Marie-Danielle Demélas, “Estado y actores colectivos: el caso de los Andes”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra [coords.], *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX*, México, FCE, 2003, p. 357.

²⁶ Yolanda Salas de Lecuna *et al.*, *Bolívar y la historia en la conciencia popular*, Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1987, pp. 65-67.

²⁷ Véase en este volumen el capítulo “Griegos y americanos: las dos independencias”.

epíteto que había sido dirigido a los heréticos piratas holandeses: moro huincas.²⁸ Pero el mote más popular para los realistas en toda América del Sur fue el de “sarracenos”, tal cual vemos por ejemplo en el artículo de 1813 de Camilo Henríquez titulado “Diversos tipos de sarracenos” y en unos versos patrióticos peruanos:

La gran causa va triunfando
del despotismo infeliz.
Los tiranos se confunden
en la sanguinaria lid:
y con todo el sarraceno
persiste en su obstinación.²⁹

Notemos que el cargo de “obstinación” —que coinciden en atribuir a sus enemigos estos versos y el artículo de Camilo Henríquez— retoma, al parecer inconscientemente, uno de los rasgos atribuidos al moro impío: su persistencia en el error.

Se puede observar la recepción y ulterior elaboración de estos motivos en la obra de Bolívar, quien recogía las ideas ilustradas acerca del despotismo propio de las regiones asiáticas: “En los gobiernos absolutos, la autoridad de los funcionarios públicos no tiene límites: la ley reside en la voluntad del gran sultán, del khan, del dey y de otros soberanos despóticos”. Sin embargo ahí había una “tiranía activa” en cuanto no son pueblos gobernados por el extranjero: “al fin son persas los sátrapas de Persia, son turcos los bajáes del Gran señor, son tártaros los sultanes de la Tartaria”. Notemos la ausencia de cortes temporales o geográficos en el reino del

²⁸ *Huinca* era la designación dada por los indios a los españoles o criollos; después de ser aplicada a los holandeses (véase p. 38), aparece en un periódico chileno trasladada a los españoles, *Gazeta Ministerial de Chile*, 17 de julio de 1817, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*.

²⁹ Muchos testimonios, uno de ellos, ecuatoriano, en el *Archivo del general Miranda*, La Habana, Lux, 1950, t. 23, pp. 518 y 519; el artículo aparece en Raúl Silva Castro, introd. y recopilación, *Escritos políticos de Camilo Henríquez*, Santiago, Universidad de Chile, 1960, pp. 145 y 146.

despotismo: Bolívar parece considerar contemporáneos suyos a los sátrapas, no ve diferencias entre turcos y chinos. Al mismo tiempo, los españoles han quedado contaminados por los gérmenes de este despotismo: los hispanoamericanos eran más un compuesto de sangres que una emanación de Europa “pues que hasta España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter”. Y con ello “nos han transportado el Asia a América, nos han enseñado el Alcorán con sus prácticas y nos han inspirado por el espíritu nacional el terror”.³⁰

LOS AMERICANOS: DESPOTISMO Y BARBARIE ASIÁTICA

Desde el bando realista el recurso a la imaginería orientalista parece haber sido menor, pero no estuvo ausente. Ya en un primer momento habían sido traspasados al amerindio rasgos propios del Moro, en el siglo XVIII el traspaso continuó y el teatro francés sitúa en América a héroes o heroínas con nombres orientales. Estas analogías se reforzaron al final de la colonia. Durante el “segundo descubrimiento” de América (1799-1804), Alexander von Humboldt echó mano de recursos ya ensayados en la descripción orientalista: el antiguo Egipto, India, China, México y Perú tuvieron formas de gobierno sobre el mismo modelo, en que los hombres constituyen masas sin voluntad individual.³¹ Lector de las mismas fuentes europeas,

³⁰ Las citas pertenecen a la *Carta de Jamaica* (1815) y al *Discurso de Angostura* (1819), con muchas ediciones. Las opiniones de Bolívar han merecido un par de estudios aparte, Gustavo Vargas Martínez, “El despotismo asiático y China juzgados por Bolívar”, en *Reflexiones sobre el sueño bolivariano de la Patria Grande*, México, Domés, 1985, pp. 87-90. Bastante más extenso es un artículo mío sobre el tema: “De la España africana a la América despótica: notas sobre el ideario de Simón Bolívar”, en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 28, núm. 1, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, junio de 2011. pp. 35-59.

³¹ Oliver Lubrich, “Egipcios por doquier: Alejandro de Humboldt y su visión ‘orientalista’ de América”, en *Revista de Occidente*, núm. 260, enero de 2003, pp. 75-

Bolívar no dejó de poner en el mismo plano a los imperios orientales y los precolombinos: en carta a Hipólito Unanue habla del “lujo asiático” de las ruinas americanas y en otra carta a Francisco de Paula Santander desde Cuzco cita *Las ruinas de Palmira* del conde de Volney, porque probablemente se sintió ante las ruinas prehispánicas como Alejandro ante Persépolis o Bonaparte ante las pirámides.³² En el mismo tono cantaba al Sol José el poeta cubano José María Heredia:

así en los campos de la antigua Persia
resplandeció tu altar, así en el Cuzco.³³

No sólo el mundo indígena sino también las humanidades mestizas fueron orientalizadas. Los escritores realistas realizaron una comparación que después sería tópica: José Domingo Díaz consideraba a Antonio Páez como jefe de cosacos o una tribu árabe del desierto;³⁴ el regente Heredia hablaba de los “guajiros independientes, que son como los árabes del desierto”.³⁵ Parece haberse convertido como lugar común: así el parisiense *Moniteur universel* supone que los jinetes americanos son como cosacos, o la prensa limeña recuerda cómo los mamelucos, “en nada comparables con nuestros llaneros y nuestros gauchos”, hicieron morder el polvo a las tropas de Bonaparte.³⁶ Los viajeros recogieron el motivo: el francés

101; *id.*, “A la manera de los beduinos: Alejandro de Humboldt ‘orientaliza’ a América”, en *Casa de las Américas*, núm. 232, 2003, pp. 11-29. Los dos artículos dicen más o menos lo mismo.

³² Remito nuevamente a mi artículo sobre Bolívar para éstas y otras referencias.

³³ José María de Heredia, “Al sol” (fragmento), en Miró Quesada, *op. cit.*, p. 533.

³⁴ José Domingo Díaz, *Recuerdos sobre la rebelión de Caracas* (1829), est. prel. y notas de Ángel Francisco Brice, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1961, p. 514.

³⁵ José Francisco Heredia, *Memorias del regente Heredia*, pról. de Blas Bruni Celli, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1986, p. 162.

³⁶ *Moniteur Universel*, 2 de septiembre, 1808, informe de un corresponsal, en Jesús Rosas Marcano, *La independencia de Venezuela y los periódicos de París (1808-1825)*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964, p. 230; *Gaceta del Gobierno del Perú*

Gaspard Mollien igualó a Páez con un jeque árabe o un khan tártaro; Arsène Isabelle también habló de tártaros y beduinos para explicar al hombre de campo rioplatense; el inglés Francis Hall (1824) se refirió a “un cuerpo de caballería tártara” y a los “moros del desierto de la Nubia”.³⁷ No faltaron escitas.

Luego la comparación alcanzó a los criollos mismos, al recordarles a la mojigatería europea el lascivo Oriente: en el ejército argentino, en que toda disciplina había desaparecido, el sueco Graaner que denunciaba (para mí que era envidia) al general Rondeau en su tienda de campaña, “instalado de una manera verdaderamente oriental, con todas las comodidades de un serrallo, entre multitud de mujeres de todo color”.³⁸ Por doquier veían arquitectura morisca,³⁹ velos de origen andalusí, costumbres orientales, tipos sarracenos, beldades árabes, semblantes mongoles. Pintores y miniaturistas tradujeron plásticamente el calco. Algunos habían estado antes en el Oriente verdadero o en África⁴⁰ y dieron curso a un motivo de gran

(3 de marzo, 1825), periodo de gobierno de Simón Bolívar, edición facsimilar, Caracas, Fundación Eugenio Mendoza, 1967.

³⁷ Gaspard Mollien, *Viaje por la República de Colombia en 1823*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1944, cap. 6, p. 106; Arsène Isabelle, *Viaje a Argentina, Uruguay y Brasil en 1830-1834*, Buenos Aires, EMECÉ, 2001. El texto de Francis Hall está reproducido en David Sowell [comp.], *Santander y la opinión angloamericana: visión de viajeros y periódicos, 1821-1840*, Santafé de Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República, 1991. En general sobre el tema, Paulette Silva Beauregard, “Humboldt y la orientalización de Venezuela en los relatos de viaje a la Gran Colombia de William Duane y Gaspard Théodore Mollien”, en *Espéculo*, Revista digital, año 14, núm. 40, 2008-2009.

³⁸ Jean Adam Graaner, *Las provincias del Río de la Plata en 1816 (informe dirigido al Príncipe Bernadotte)*, pról. de Axel Paulin, trad. y notas de José Luis Busaniche, Buenos Aires, El Ateneo, 1949, p. 75.

³⁹ Ya los viajeros a España lo habían hecho y aquí continuaron, por ejemplo Gabriel Lafond, en 1843, notaba que el estilo de iglesias en Lima es adoptado de los árabes, aunque con menos magnificencia en los detalles, Estuardo Nuñez [comp.], *Relaciones de Viajeros*, en *Colección documental de la Independencia del Perú*, t. 27, p. 119. Es tópico frecuentadísimo.

⁴⁰ He descubierto algunos: Gaspard Mollien, Robert Ker Porter, Maria Graham, Jean-Baptiste Boussingault, Francis Head; habrá otros.

arraigo posterior, que se convertirá en lugar común entre viajeros y observadores antes que Domingo Faustino Sarmiento le diera amplia circulación en el *Facundo* (1845).

Esta modalidad se inspiraba en la primera literatura orientalista, que no era desconocida en América: los *Viajes* y las *Ruinas* de Volney no sólo fueron evocados por Bolívar, sino que aparecen citados, comentados, imitados y aun traducidos (Mariano Moreno, José de la Luz y Caballero) con frecuencia, suministrando elementos de reflexión, sin que falten las censuras por las ideas antirreligiosas del libertino francés. La idea de un poblamiento asiático de América, y por consiguiente el posible paso de costumbres tártaras, ya era corriente. Otro factor puede haber influido: tras la toma de Orán por los argelinos (1792), muchos oficiales españoles (o americanos, como José de San Martín) que habían servido en esa plaza pasaron a América.⁴¹ Es el caso de Francisco García Carrasco, capitán general de Chile desde 1808, nacido en África, de donde había llevado una favorita a tierra chilena.⁴² No escasearon tampoco patriotas que como castigo fueron enviados a los presidios norteafricanos y de ellos lograron escapar en el desorden de esos años; de uno de tales fugitivos nos habla una crónica de Joaquín Fernández de Lizardi de 1823;⁴³ militares y fugitivos posiblemente vieron semejanzas entre las sociedades del norte de África y las americanas.

El peligro futuro era entonces contemplado a través de los pasados terrores de España: cuando mencionaba la posibilidad que Venezuela se transformara en “nuevo Argel de zambos y negros”, el regente Heredia sintetizaba lo que otro realista, Pascual Churruca, explayaba: con la independencia los negros

⁴¹ Juan Marchena Fernández, *Ejército y milicias en el mundo colonial americano*, Madrid, MAPFRE, 1992, pp. 163 y 164.

⁴² Bartolomé Mitre, *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana* (1890), en *Obras completas*, Buenos Aires, Congreso de la Nación, 1938, t. 1.

⁴³ José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras*, XII, *Folletos (1822-1824)*, recopil., ed. y notas de Irma Isabel Fernández Arias y María Rosa Palazón Mayoral, pról. de María Rosa Palazón Mayoral, México, UNAM, 1991, p. 397.

de Venezuela se iban a hacer de América y atacarían Europa “con el mismo furor y barbarie que lo acostumbraban sus semejantes los piratas africanos”.⁴⁴ Hasta los patriotas temían este resultado de la anarquía: “no hay duda que si no apretamos los puños, estamos amenazados de ver el país convertido en un Argel de hombres con peluca”.⁴⁵ Ya desbocada su fantasía, Gaspard Mollien consideraba afortunado que el camello no se hubiera aclimatado en América, caso contrario hordas de pardos y mulatos sobre sus lomos estarían aterrorizando los caminos como sucedía en los alrededores de Meca.⁴⁶

Tengamos presente también que en el siglo XVIII una vieja concepción de la historiografía hispana había hallado el nombre que hoy usamos para la lucha secular contra los moros, la Reconquista. La imaginería de este enfrentamiento, omnipresente en la historia hispana, se había reforzado como una forma de oposición al extranjero: contra los invasores ingleses a Buenos Aires se repitió el viejo grito de la Reconquista: “¡Santiago!, ¡Cierra España!, ¡mueran los herejes!”, y un religioso altoperuano esperaba en su sermón que se los expulsara como a los moros antaño.⁴⁷ Cuando Santiago (!) de Liniers realizó tal hazaña, fue llamado por su victoria un “nuevo Pelayo”.⁴⁸ Más tarde, una encomiástica Oda al virrey novohispano Calleja lo compara con Pelayo y con el Cid, recordando

⁴⁴ Edmundo A. Heredia, *Los vencidos: un estudio sobre los realistas en la guerra de independencia hispanoamericana*, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 1997, pp. 56 y 57.

⁴⁵ Mitre, *Obras completas*, Buenos Aires, Congreso de la Nación, 1938, t. 5 p. 338.

⁴⁶ Mollien, *Viaje por la República de Colombia en 1823*, pp. 350 y 351.

⁴⁷ Bartolomé Mitre, *Historia de Belgrano y de la independencia argentina*, presentación de José Luis Romero, Buenos Aires, Eudeba, 1967 (Serie del siglo y medio, 109), vol. 1, p. 126; Gabriel René Moreno, *Últimos días coloniales en el Alto Perú* (1896), pról., cron. y bibliografía de Luis H. Antezana y Joseph M. Barnadas, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2003, t. 1, p. 55.

⁴⁸ Vicente López y Planes, “El triunfo argentino”, 1807, en *La lira argentina* (1824), reproducción facsimilar, en *Biblioteca de Mayo, Literatura*, t. 6, p. 437.

también a Lepanto, antes de mencionar a García de Paredes y a Hernán Cortés.⁴⁹

Pero sobre todo los franceses fueron asimilados al viejo enemigo (¿habrán tenido algo que ver las tropas mamelucas que hicieron parte de la invasión de Murat a España?) y vemos que a raíz de la invasión napoleónica de España de 1808 hay una recuperación casticista⁵⁰ que alcanzó a llegar a las Indias todavía fieles: el *Diario político de Santa Fe de Bogotá* recordaba en 1811 a propósito de los constituyentes de Cádiz a los “valientes españoles que se acogieron a las Asturias en la irrupción de los moros”; elogio que todavía en 1820 se repetía en Centroamérica, donde se copiaba de una gaceta madrileña una proclama contra los franceses que llamaba a “los esforzados hijos de Pelayo”.⁵¹

Ante el estallido insurreccional, se exhibieron enseñanzas de la historia de los godos: “¿Para qué recordaros que la división de Witiza y Rodrigo acarrearón antes a España males incalculables con la invasión de los moros?”.⁵² De 1814 es la desconcertante escultura que realizó el mexicano Pedro Patiño Ixtolinque del rey godo Wamba (que reinó entre 672 y 680 y que se caracterizó por domar numerosas rebeliones).⁵³ La “pérdida de España” es decir la conquista mora, fue evocada como peligro que podía repetirse con la pérdida de

⁴⁹ Justo Sierra [dir.], *Antología del Centenario: estudio documentado de la literatura mexicana durante el primer siglo de independencia* (1910), México, SEP, 1985, t. 1, pp. ccvii ss.

⁵⁰ Jesús Torrecilla, *España exótica: la formación de la imagen española moderna*, Boulder, Co, Society of Spanish and Spanish American Studies, 2004, p. 22.

⁵¹ *Diario Político de Santa Fe de Bogotá*, 5 de octubre, 1810, en Martínez y Ortiz, *op. cit.*, en n. 3, p. 319; *Escritos del doctor Pedro Molina*, *op. cit.* p. 175.

⁵² El rector y claustro pleno de la Real y Pontificia Universidad de México a todos los habitantes de América, 5 de octubre, 1810, en Gastón García Cantú, *El pensamiento de la reacción mexicana, historia documental*, México, UNAM, 1986, t. 1, p. 44.

⁵³ La escultura está exhibida en el Museo Nacional de Arte de la ciudad de México.

Nueva España.⁵⁴ Ante las derrotas en Chile, el entonces realista Manuel Lorenzo de Vidaurre lamentaba, recordando a otro rey de antaño: “Glorioso Recaredo: el trono de los godos vacila” y recalcaba el valor simbólico del nombre Fernando, portado por reyes medievales y ahora por el prisionero de Bonaparte.⁵⁵ Lo mismo hacía un periódico realista de Chile: “parece destinado a llenar de gloria y felicidades a la España. Fernando el primero venció al rey de León, deshizo al de Navarra, ganó a los moros muchas plazas y batallas”.⁵⁶

Nuevos Wambas y Pelayos, los realistas dibujaron en sus enemigos a nuevos orientales y moros: ya se vio que contra ellos se cargaba repitiendo la advocación a Santiago y el regente Heredia acumula los epítetos en sus memorias: “vi representar al vivo lo que nos pintan los escritores sobre los tiranos del Oriente”; “no es posible que en Turquía sean tratados los hombres con una arbitrariedad y despotismo igual”.⁵⁷ En México, el insurgente cura Hidalgo fue llamado “Sardanápalo sin honor y sin pudor”, “nuestro pequeño Mahoma, apático y voluptuoso”, armado con un “alfanje moruno”.⁵⁸ En Perú, José de San Martín recibió epítetos análogos: mandarín primero, y luego peor, como canta una hoja volante limeña:

⁵⁴ Relación de José Manuel de Salaverría, en García, *op. cit.*, t. 2, p. 338, doc. 123.

⁵⁵ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Cartas americanas* (1823), ed. y pról. de Alberto Tauro, en *Colección documental de la independencia del Perú*, t. 1, *Los ideólogos*, vol. 6, p. 162.

⁵⁶ *Viva el Rey!*, 1 de junio, 1815, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 1, pp. 171 y 172.

⁵⁷ Heredia, *op. cit.*, p. 77 y 101.

⁵⁸ Sierra, *Antología del Centenario*, t. 1, p. ci; “Edicto del obispo Abad y Queipo relativo al movimiento de Hidalgo (1812)”, en Ernesto de la Torre Villar, Moisés González Navarro y Stanley Ross [eds.], *Historia documental de México*, México, UNAM, 1964, t. 2, p. 97.

si no tocamos el arma
en contra de estos tiranos
nos volverán mahometanos
y perderán nuestra alma ...
Por Pasco, por Jauja y Tarma,
conocen ya la verdad:
ciudadanos, despertad,
volad pronto cual paloma
y al sucesor de Mahoma
de vuestro suelo botad.⁵⁹

Todavía en el año 1901 el muy conservador Pascual de Boronat y Barrachina, castizo historiador de los moriscos españoles, justificaba la represión contra éstos comparándolos con “los filibusteros cubanos y filipinos”, que “predicaron el programa incompleto de los moriscos al conspirar contra la metrópoli”.⁶⁰

NUEVA VALORACIÓN

A partir de lo dicho, se desprende que la figura mítica del Oriental seguía siendo negativa, un modelo del enemigo. Pero son también perceptibles algunos cambios de valoración, que ya se habían hecho sentir en Europa e incluso estaban apareciendo en España: Carlos III entabló relaciones diplomáticas con el imperio otomano y profundizó las relaciones económicas con Argel, Túnez y Marruecos. Alguna apreciación positiva del islam español apareció con la obra del jesuita Juan Andrés (alrededor de 1780-1790) y del liberal José Antonio Conde (1820). Aunque esta novedad llegaría a América sólo

⁵⁹ Epitafio realista sobre San Martín: “Fue de Lima unos meses mandarín”; Hoja suelta realista de 1821, ambos en Miró Quesada, *op. cit.*, pp. 391 y 226.

⁶⁰ María Luisa Candau Chacón, *Los moriscos en el espejo del tiempo: problemas históricos e historiográficos*, Universidad de Huelva, 1997, p. 151.

después de finalizadas las guerras de independencia, más de una señal precursora se dejó oír.

De este modo, el ecuatoriano Vicente Rocafuerte financió un libro del español José Joaquín de Mora sobre los árabes (1826).⁶¹ En su paso por Grecia y Anatolia (1786), Francisco de Miranda hizo anotaciones bastante elogiosas sobre la sociedad y el gobierno otomano. También en la época se retomó un tema de la Ilustración (ya presente en la biografía compuesta por Boulainvilliers en 1728), que hace de Mahoma un legislador prudente, en el mismo plano que Minos o Numa, y que usó la religión de pretexto para una buena causa como era introducir usos civilizados entre un pueblo bárbaro.⁶² Los musulimes tienen dotes positivas: son unidos entre sí, son fuertes militarmente; a diferencia de los *sarracenos* americanos antes aludidos, los que invadieron España “amaban las letras y a los sabios, como lo prueba elegantemente el abate Andrés”; y la expulsión de los moriscos fue un desastre para España.⁶³ En Turquía hay tolerancia religiosa.⁶⁴ Alguna comparación en este espíritu se hizo entre americanos y moros: si el sultán de Marruecos se convirtiera, ¿donaría el papa su reino a España? El Moro aparece, siguiendo el modelo literario del siglo XVIII, como interlocutor prudente en los diálogos fic-

⁶¹ Jaime E. Rodríguez O., *El nacimiento de Hispanoamérica: Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo 1808-1832*, México, FCE, 1980, p. 238.

⁶² De este modo, *La Abeja Republicana* del Perú, 19 de septiembre, 1822, menciona entre los legisladores que hicieron creer en el origen divino de sus leyes a Minos, Licurgo, Mahoma, Mancocapac. Es decir que Mahoma se halla en compañía de personajes indudablemente reverenciados; véase de este periódico la edición facsimilar, con pról. y notas de Alberto Tauro, Lima, Copé, 1971, p. 138.

⁶³ José Cecilio del Valle, “Proyecto de la historia de Guatemala” (1825), en Héctor Samayoa Guevara, *La enseñanza de la historia en Guatemala*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1959, apéndice H, p. 107. Sobre el tema, véanse más referencias en el capítulo de este volumen “La Reconquista en la reflexión criolla: del casticismo al elogio de la hibridez”.

⁶⁴ Unidad entre ellos: Fernández de Lizardi, *Obras*, XII, *Folletos...*, p. 393; poder militar, *El Sol del Cuzco*, 2 de abril, 1825; sarracenos en *Escritos políticos de Camilo Henríquez*, p. 130 (*El monitor araucano*, septiembre de 1813); tolerancia: *El Centinela*, Buenos Aires, 4 de septiembre, 1822, en *Biblioteca de Mayo*, t. 9, pp. 79-46.

ticios que José María Blanco White escribía desde Londres en *El Español* y que tuvieron circulación en América.⁶⁵

Si se animaba Manuel Belgrano a anteponer como epígrafe de una memoria de 1798 parte de unos Consejos de un sabio abisinio, sacados de una revista de París,⁶⁶ pseudónimos “orientales” asoman por primera vez: como ya se dijo, el rioplatense Francisco de Paula Castañeda es “Confucio”, y Lizardi “Fefaut el Argelino”; un periódico limeño se tituló *El Sofí de Persia* (1814),⁶⁷ barcos con nombres orientales ya se habían puesto de moda hasta en España y *Tártaro* se llamó una goleta independentista. Peor: los corsarios antiamericanos que aterrizaron por algunos años las aguas del Caribe se denominaron a sí mismos “los musulmanes del mar”, con lo cual La Habana vino a ser “el Argel de América”, como lamentaba Félix Varela.⁶⁸ Después de la independencia, la moda de los romances moriscos, escasa en América, tuvo algún eco en Cuba y en otras regiones la hizo conocer José Joaquín de Mora.

El acercamiento sentimental no careció de correspondencia en la realidad: las citadas relaciones económicas de España con Marruecos habían llevado a que su sultán mostrara interés en el comercio con Indias,⁶⁹ interés que lo llevó a convertirse en el primer gobernante que reconoció al gobierno de

⁶⁵ José María Blanco White, *Diálogos argelinos y otros ensayos* (1813), ed. de Manuel Moreno Alonso, Sevilla, Alfar, 1992.

⁶⁶ Manuel Belgrano, *Autobiografía y otras páginas*, sel. y presentación por Gregorio Weinberg, Buenos Aires, EUDEBA, 1966, p. 91.

⁶⁷ Ascensión Martínez Riaza, *La prensa doctrinal en la independencia del Perú 1811-1824*, Madrid, Cultura Hispánica, 1985, pp. 41 y 110.

⁶⁸ “Con dolor oigo [...] que se la llama el Argel de América, puesto que los mismos que cometen estos atentados se han querido dar el nombre de musulmanes”, Félix Varela (1824), en Enrique Gay Galbó y Emilio Roig de Leuchsenring, est. prel., *El Habanero, papel político, científico y literario*, La Habana, Universidad de La Habana, 1945 (*Biblioteca de Autores Cubanos*, 4), Obras de Félix Varela y Morales, vol. 9, p. 54.

⁶⁹ Ramón Lourido Díaz, *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo xviii (relaciones político-comerciales del sultán Mubammad b. Allab (1757-1790) con el exterior)*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989.

Estados Unidos (1786), pero el gabinete español no permitió ninguna brecha a su monopolio. En el desorden de las guerras de independencia una parte de las importaciones españolas se dirigió a Marruecos: desde Buenos Aires, en apoyo del libre comercio, se hacía notar que los constituyentes de Cádiz dependían “de las íntimas relaciones y libre trato que sostienen con ingleses, moros, judíos y hombres de toda secta”.⁷⁰ No sólo había españoles, también americanos empezaron a frecuentar los puertos berberiscos, manteniendo los moros estricta neutralidad, tal como en su momento hizo saber una carta del sultán de Marruecos al “agente de la república de Colombia en Gibraltar”.⁷¹ Tras las dos restauraciones monárquicas en España, Tánger se convirtió en un refugio para los liberales españoles y entonces, irreductible en su desprecio, un diario peruano consideraba que “el asilo que escogen aquellos desgraciados muestra bastante bien el estado de nuestros vecinos”.⁷² Más justo fue *El Republicano* de Are-

⁷⁰ Mariano Moreno, *Representación de los hacendados* (1809), en *Escritos II*, pról. y ed. de Ricardo Levene, Buenos Aires, Estrada, 1943, p. 71.

⁷³ En el Nombre de Dios Todopoderoso

Al Agente de la República de Colombia en Gibraltar

He recibido en esta ciudad de Mequinez la carta que me escribiste con toda claridad; yo la leí con todo gusto y me he enterado de ella. En cuanto a lo que me dices de que el Cónsul español ha conseguido del rey (Dios le asista y conserve) una orden para que los barcos colombianos no entren en los puertos del Reino de Marruecos, te respondo que no es cierto; porque SM quiere que los barcos de todas las Naciones entren en ellos sin dificultad, así como los moros entran en los de aquellas; todo con arreglo a lo que tratamos cuando tú estuviste en Tánger; lo cual está y estará firme y de valor, pues lo contrario no puede caber en juicio de hombres buenos. Mi amo el Emperador quiere la paz con todas las naciones; y te digo que los moros cuando dan una palabra la sostienen. Yo, con el favor de Dios, salgo de Mequinez para Tánger, y desde allí te escribiré sobre lo demás concerniente al arreglo de los asuntos de Colombia.

Dios clemente y piadoso te guarde

A las cinco de la Luna de Cada, haram año de 12411 (14 de mayo de 1826)

(L.S.) Servidor de Dios, Mohamed.

Este texto está reproducido en las *Memorias del general O'Leary*, Caracas, Imprenta de El Monitor, 1884 (reimpr. 1981), t. 23, doc. 2134 del archivo.

⁷² *Gaceta del Gobierno del Perú*, 24 de abril, 1824, vol. 2, p. 77, n. 17, t. 6.

quipa, cuando Fernando VII pidió al sultán la entrega de los refugiados y éste rehusó, ganando la sobria alabanza del pe-rriódico.⁷³

En este ambiente general se esbozó un plan de alianza entre los corsarios de la Gran Colombia y Marruecos, que serviría de base para éstos contra los barcos españoles.⁷⁴ Si bien esta alianza americano-marroquí no pudo concretarse, la idea de una coincidencia asomó ya en estos primeros tiempos. Hay un escrito burlesco que inexplicablemente ha sido tomado en serio en nuestros días, una hoja volante “reimpresa en Puebla, año de 1808”, que contiene una “Proclama de los moros de Tetuán” escrita por Mahmet Ali en apoyo de la Junta de Sevilla, incitando a los españoles contra la invasión francesa: el Moro es visto como aliado, no enemigo.⁷⁵ Hasta el Turco podía llegar a serlo, ya que la amenaza de Rusia, cabeza de la Santa Alianza, lo acercaba a los países constitucionales de América y Europa, Estados a ella hostiles: lo creía nada menos que Bolívar.⁷⁶

Comenzó también cierta reivindicación histórica de los vencidos de 1492. Desde el siglo XVIII la bibliografía española sobre los árabes se había reducido casi a nada, y fueron franceses e ingleses quienes continuaron la tradición, en sentido defensor de Al Andalus y de los judíos y moriscos expulsados. En este ámbito había asomado la idea de una común desdicha de moros y amerindios a manos de los españoles. La rei-

⁷³ “Esos que llamamos bárbaros dan en este punto una lección importante a naciones civilizadas que prostituyendo sus principios han perseguido a los liberales”, en *El Republicano*, Arequipa, 25 de noviembre, 1826, ed. facs., Caracas, Comisión Nacional del Sesquicentenario de las Batallas de Junín y Ayacucho y de la Convocatoria del Congreso Anfictiónico de Panamá, 1975.

⁷⁴ Jean-Louis Miège, “Tanger, la guerre d’Espagne et les corsaires colombiens (1821-1826)”, en *Études Maghrébines, Mélanges Charles-André Julien*, París, PUF, 1964, pp. 103-110.

⁷⁵ Lilia Granillo Vázquez, “Misterio marroquí: vestigios de unos moros de Tetuán en Puebla”, en *Fuentes*, año 1, núm. 1 México, UAM-A, 1990, pp. 15-23.

⁷⁶ Carta de Bolívar a Santander, 11 de marzo, 1825, en *Obras Completas*, Caracas, Pool Reading-Lider, 1975, vol. 2, p. 104.

vindicación aparece en América durante la independencia: la prensa retoma el motivo, siguiendo las reflexiones de Guillermo Burke sobre la tolerancia religiosa,⁷⁷ y el costado económico de la expulsión es subrayado por el mexicano fray Servando Teresa de Mier, según el cual el fanatismo español llevó a la expulsión de millones “de moros agricultores y de judíos comerciantes”.⁷⁸ El poema de Francisco de Paula Castañeda publicado en *La Lira Argentina* (1824) resume así la idea:

Sobre un furioso alígero melado
(según España hasta ahora lo pregona)
saca Jacobo vibrando su tizona
sarracenos sin fin ha degollado.
Igual desaguisado
sufrieron mexicanos
y los nuestros peruanos.⁷⁹

Dada esta común desventura, es de notar un motivo final en la visión orientalista de la independencia. Como antes la Revolución francesa —que había asentado el programa ecuménico de libertar a la humanidad de los despotismos—, parte de los criollos, que miraban a la orilla asiática del Pacífico más de lo que suele creerse, imaginaron que América era una isla de libertad en un mundo de tiranía, bajo la cual gemía las poblaciones del Viejo Mundo, por lo cual la emancipación no se limitaría a América, sino que cruzaría el océano para emancipar a las otras humanidades. La consideración de la opresión inglesa en la India o de los abusos de Bonaparte en Egipto

⁷⁷ Guillermo Burke, *Pensamiento político de la emancipación venezolana*, pról. y cron. de Pedro Grases, bibliografía de Horacio J. Becco, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, p. 91.

⁷⁸ Fray Servando Teresa de Mier, extracto de su *Historia de las revoluciones de Nueva España* (1813), p. 149. Hay otras referencias a los moriscos en esa obra.

⁷⁹ Francisco de Paula Castañeda, “Vaticinios”, en *La Lira argentina*, (1824), reproducción facsimilar, en *Biblioteca de Mayo*, Literatura, p. 334.

asoma cada tanto en los escritos americanos⁸⁰ y los viejos mitos de la historiografía europea hallarán su mirada crítica, o por lo menos a esos suenan las palabras de una memoria de Servando Teresa de Mier: “ésta es una cruzada de los reyes de Europa para expulsar la independencia de América, como la de sus antepasados para echar a los infieles de la Palestina”.⁸¹

Lo anterior ha querido esbozar lo que podríamos llamar el primer orientalismo que apareció entre nosotros con sello propio, ya que aun partiendo de información europea pudo modificarla con vistas a sus propios fines. En las décadas posteriores iría adquiriendo mayor complejidad e información, constituyéndose en componente de cierta importancia de las ideologías criollas de la identidad y continuó su papel en las luchas políticas: expulsados los españoles, los epítetos que se habían empleado contra ellos se empezaron a emplear en las luchas políticas internas, a veces sin ningún cambio. Los persas, que antes fueron los absolutistas españoles, empezaron a ser los partidarios de Bolívar; godos los conservadores, Casa Otomana la poderosa familia chilena de los Larráin. De más está agregar que tanto ahora como antes y después, tanto en América como en Europa, siguió siendo una construcción que muy poco tenía que ver con los hombres, las mujeres, las sociedades y los usos de las extensas regiones del “Oriente”.

⁸⁰ Si bien muy embrionariamente: véase el capítulo en este volumen “La colonización europea de Asia y África desde la reflexión criolla, 1810-1930”.

⁸¹ Mier, “Memoria político-instructiva” (1822), en *op. cit.*, p. 196.

GRIEGOS Y AMERICANOS: LAS DOS INDEPENDENCIAS*

Además de haber sido parcialmente contemporáneas, las guerras por la independencia de la América española y portuguesa (1810-1824) y de Grecia (1821-1831) presentan algunos paralelismos: unos inicios fracasados, el contexto de las guerras napoleónicas, el involucramiento final de las potencias europeas, el desarrollo posterior entre el caos y la institucionalización.¹ No creo que sea útil buscar más semejanzas, ya que se trató de movimientos muy distintos, pero sí notar cómo en su momento se las vio como dos nobles luchas gemelas: lo hizo desde Europa el abate De Pradt y desde Washington el presidente James Monroe, quien señaló en un discurso cómo en ambas luchas “la causa de la independencia, la libertad y la humanidad siguen prevaleciendo”.² Del otro lado del espectro ideológico, el canciller austriaco diferenciaba las revoluciones de España e Italia de las de Grecia y pensaba que esta última se parecía más bien a los desórdenes de Irlanda o a los de las colonias españolas de América.³

* Una primera versión fue publicada en Adalberto Santana [coord.], *Bicentenario de la Independencia de Nuestra América: visiones, lecturas e interpretaciones*, México, CIALC-UNAM, 2009 (Serie Coloquios, 5), pp. 265-279.

¹ Sobre el tema escribió Georg Stadtmüller, “Die lateinamerikanische und die griechische Unabhängigkeitsbewegung”, en *Saeculum*, Bd. 33, 1982, pp. 74-87.

² James Monroe, State of the Union Address, Washington, 7 de diciembre, 1824.

³ Sobre esta opinión del canciller austriaco véase Édouard Driault y Michel Lhéritier, *Histoire diplomatique de la Grèce de 1821 à nos jours*, Paris, PUF, 1926, t. 1, p. 260.

Entusiasmo parejos suscitaron, como el de Lord Byron que comparaba poéticamente:

slaves of the East, or helots of the West
on Andes' and on Athos' peaks unfurl'd
the same-self standard streams o'er either world
...the Athenian, the Chili chief.

En armonía con tales ideas de una hermandad entre esclavos rebelados en latitudes distintas, pensó Byron ir a combatir por la libertad de América (“Bolívar’s country” la llamaba en una carta) o establecerse en Venezuela, y dio el nombre de *Bolívar* a la goleta que poseía. Pero finalmente se decidió por Grecia, donde llegó en 1824 para morir poco después en Missolonghi.⁴ Por el contrario el estadounidense Joel Poinsett (1779-1851) se decidió por la América española y cumplió un papel importante como enviado ante el gobierno mexicano, a pesar de su filohelenismo, compartido por un amplio círculo bostoniano, y sus intentos por ayudar a los griegos rebelados.

Otros subrayaban por el contrario las desemejanzas, y he dicho que me parece que con más acierto: Gran Bretaña no tuvo idéntica actitud hacia ambas y tampoco los Estados Unidos, los círculos legitimistas europeos eran en ocasiones filohelenos, al tiempo que hostiles a las revoluciones americanas, como el zar de Rusia, en actitud que reprochaba Metternich. Al contrario de Castlereagh, cuya indiferencia frente a la independencia griega criticaba el ministro francés Richelieu, contrastándola con su apoyo a la americana. “En suma, esta

⁴ Sobre Byron (y Shelley) y América, véase Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1982, pp. 318ss; Alberto Filippi [dir.], *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*, Caracas, Presidencia de la República, 1986, vol. 1, pp. 423-427; los versos citados aparecen en esta recopilación de Filippi; pertenecen a “The Age of Bronze” (1822), en *The poetical works of Lord Byron*, Londres, Oxford University Press, 1926, p. 168. Fueron citados como epígrafe, con una traducción, por el chileno Francisco Bilbao, *El Evangelio americano* (1864), selec., pról. y bibliografía de Alejandro Witker, cron. de Leopoldo Benavides, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, p. 127.

revolución no se puede comparar a las de la Península, de Nápoles, de Piamonte ni aun a la de Grecia”, notaba la prensa francesa, en artículo que desde este lado del Atlántico fue reproducido.⁵

* * *

Ya asimilaran o diferenciaran, podemos suponer que fueron tales comparaciones las que convirtieron a la moderna Grecia en motivo de frecuente evocación para los patriotas americanos en el momento de la insurrección. No era sin embargo novedad absoluta para la apologética criolla, que desde época temprana hizo de la Grecia otomana el objeto de algunas menciones. Éstas eran justificadas no sólo por el tópico bastante general de la decadencia, sino también por el de la comparación con la América indígena derrotada. Ambos aparecen en una suerte de enciclopedia geográfica e histórica escrita e impresa en México por el alemán Henrico Martínez en 1606, el *Reportorio de los tiempos*:

Las historias refieren que la nación griega en tiempos pasados florecía en virtud, armas y letras [...] en el tiempo presente se sabe ser la más abatida gente de Europa, metida en torpes vicios, sujeta la mayor parte a los turcos y los demás a venecianos, sin aprovecharse de ninguna ocasión para echar de sí el yugo de los infieles [...] este ejemplo basta para que se entienda que en tiempos pasados, cuando los españoles conquistaron esta tierra, fueron los naturales de ella mucho más belicosos que lo que son al presente.⁶

⁵ *La Estrella*, París, 2 de marzo, 1826, en José María de Pando y Carlos Ortiz de Cevallos Paz Soldán [eds.], *Los ideólogos*, en *Colección documental de la Independencia del Perú*, t. 1, vol. 11, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1974, p. 473; el mismo trozo reproduce *El republicano*, Arequipa, ed. facsimilar, Caracas, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la batalla de Junin y Ayacucho y de la Convocatoria del Congreso Anfictiónico de Panamá, 1975, datándolo el 23 de noviembre, 1825.

⁶ Henrico Martínez, *Reportorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España* (1606), intr. de Francisco de la Maza, México, SEP, 1948, tratado primero, cap. 7, pp. 172 y 173.

Palabras muy similares vertían hacia fines del siglo tanto el *Teatro Mexicano* de fray Agustín de Vetancurt (1692) como la *Recordación florida* (1695) del criollo guatemalteco Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán; ambos derivaban o de Martínez o de la fuente de éste Abraham Ortelio, hablaban de la mudanza de la fortuna, de la influencia de los astros, y el segundo comparaba con la pérdida de la anterior preeminencia de los indios.⁷ Menciones despectivas, que se ahondaron en época ilustrada cuando reflejaron la decepción de los primeros viajeros de Europa occidental a Grecia, quienes habían comprobado la distancia entre el idealizado mundo clásico y las realidades contemporáneas, con lo cual muchos terminaron por pensar que los griegos de antaño habían sido sustituidos por migraciones de eslavos y turcos, o que los siglos de mal gobierno otomano habían originado la decadencia de la estirpe.

Es lo que encontramos en el relato que hizo Francisco de Miranda de su recorrido por el imperio otomano en 1786: algún elogio a los turcos y cierto desdén hacia los griegos. Al pronunciarse contra los determinismos climáticos, el neogranadino Diego Martín Tanco contrastaba a los antiguos griegos con sus sucesores, “charlatanes, aduladores, engañosos, tan amantes de la vida, y los turcos sus amos, tan silenciosos, altaneros, sinceros y siempre prontos a consagrarse a la muerte”, aunque viven en los mismos sitios. “Cuán diferente es en el día aquella tierra bajo el Gran Turco”, filosofaba *El Editor Constitucional* de Guatemala.⁸ Criticando la novedad del libe-

⁷ Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo occidental de las Indias* (1692), México, José Porrúa Turanzas, 1960, tratado primero, vol. 1, cap. 5, p. 29; Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida: discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, pról. de J. Antonio Villacorta C., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1932, libro 14, cap. 2, t. 3, p. 430.

⁸ Acerca de Miranda y sus impresiones, véase Hernán G. H. Taboada, “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1782-1920”, en *Estudios de Asia y África* núm. 106, México, 1999, pp. 285-305; la carta de Diego Martín Tanco de 1808

ralismo, el catalán fray Gabriel Miró metía a todos en el mismo saco: “va a transformarnos en alguno de aquellos pueblos viciosos de la Palestina, de la Tracia, del Egipto y de la Grecia”.⁹ Enumerando las tropas del Turco y la ventaja de Rusia, *El Sol de Chile* advertía que bajo las banderas de éste militaban muchos griegos “que no valen nada y sólo se emplean en la marina”.¹⁰ Un “Retrato de los griegos” reproducido en Buenos Aires en 1823, aunque extraído de la obra de uno de ellos no les hace mucho honor. En cierto relato de viajes a la Grecia actual publicado por *El Iris* de México en 1827 griegos y turcos son englobados bajo el mismo juicio negativo.¹¹

En este fárrago destaca pues un sentimiento de desprecio hacia la Grecia actual, por otro lado bastante común en la Europa moderna. Contexto de ideas en el cual debe leerse el uso que el jesuita desterrado Francisco Javier Clavijero hace del tema: “por lo demás, no puede dudarse que los mexicanos presentes no son en todo semejantes a los antiguos, como no son semejantes los griegos modernos a los que existieron en tiempos de Platón y de Pericles. La constitución política y la religión de un Estado tienen demasiado influjo en los ánimos de una nación”. No es una comparación pasajera, porque muchas páginas después la repite, ampliando: “El que contemple el estado actual de Grecia no podría persuadirse que en ella había habido antes aquellos grandes hombres que sabemos, si no estuviera asegurado, así por sus obras inmortales como por el consentimiento de todos los siglos. Pues los obstáculos que tienen actualmente que superar los griegos

apareció en *El Semanario de Nueva Granada*, París, Librería Castellana, 1849, p. 53; *El Editor Constitucional*, 9 de julio, 1821, en *Escritos del doctor Pedro Molina*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1954, t. 2, p. 672.

⁹ *Viva el Rey!*, 4 de mayo, 1815, en Guillermo Feliú Cruz [ed.], *Colección de antiguos periódicos chilenos*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1952, vol. 1, p. 151.

¹⁰ *El Sol de Chile*, 18 de diciembre, 1818, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 12, p. 263.

¹¹ *El Centinela*, núm. 58, Buenos Aires, 31 de agosto, 1823, en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, t. 9.2; *El Iris* periódico crítico y literario, por Linati, Galli y Heredia, México, 1826, ed. facsimilar, México, UNAM, 1986, núm. 36.

para hacerse doctos no son comparables con los que siempre han tenido y tienen todavía los americanos".¹²

Conceptos parecidos reencontramos más de veinte años después, en la defensa que un criollo hacía en 1812 de la capacidad de los indios, firmando en Cádiz con el pseudónimo de *Regalado Zocoba Clarión*. Muy posiblemente derivara de Clavijero: "los embarazos y estorbos [de los indios] para instruirse han sido mayores que los que hoy tienen los griegos, nación que nadie calificará de incapaz aunque atienda a su actual situación, pues no puede olvidarse de sus mayores que fueron los inventores y maestros de la ciencia".¹³

* * *

Los criollos que así juzgaban tenían en mente la otra comparación ya vista entre sus antecesores de la colonia, sólo que ahora implícita y secreta: continuamente Clavijero nos presenta elogiosamente a los mexicanos precolombinos como el equivalente americano de los griegos antiguos. Entonces, si su decadencia era paralela, la causa también debía de serlo, el despotismo, y en su polémica con Clavijero dijo abiertamente el abate Ramón Diosdado Caballero, en torno a 1786, lo que aquél solamente aludía:

Quien contemple como el historiador el estado de los indios bajo los españoles, ve la opresión que padecen. Quien contemple el miserable estado de los actuales griegos, tropieza con fuerza con el turbante. Parece que el cotejo manifiesto de los extremos que son indios y griegos vienen apareados y explicados por el histo-

¹² Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México* (1780-1781), pról. de Mariano Cuevas, edición del original escrito en castellano por el autor, México, Porrúa, 1982, libro 1, 17, p. 47, y segunda disertación, 2, pp. 518 y 519.

¹³ Regalado Zocoba Clarión, 1812, artículo reproducido en J. E. Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México, de 1808 a 1821* (1879), reimpr. México, INEHRM-Instituto Mora, 1985, t. 3, p. 869.

riador. Los otros extremos que son turcos y españoles se ofrecen luego [...] y aun en esto parece que el autor [Clavijero] hace alguna merced a los turcos, que niega a los españoles.

Defendiendo a Clavijero, o más bien atacando a Caballero, el historiador oficial español Juan Bautista Muñoz negaba esta otra correlación: Clavijero no quería establecer ninguna comparación odiosa de tucos con españoles, tranquiliza a las autoridades.¹⁴ Y es cierto que las alusiones a los griegos eran ya viejas y muchas veces habían sido dichas sin malicia, como las arriba mencionadas y la establecida en 1543 por el religioso Alfonso de Castro, quien señalaba, en parecida comparación con los indios dominados por los españoles, que los maronitas, rodeados de moros, habían caído en una gran ignorancia.¹⁵

Pero los tiempos habían cambiado, dando pie para pensar mal y creer que el envidioso abate Diosdado tenía razón, que Clavijero, exiliado por el poder español, practicaba desde Italia la identificación entre indios y griegos como un “a ti te lo digo Juan, entiéndelo tú Pedro”. Tanto más que algunos antecedentes existían, que Iberia y Anatolia, las dos penínsulas a ambos extremos del Mediterráneo, habían sido comparadas en diversas ocasiones: podían serlo en clave elogiosa, pero también en la de un viejo argumento hostil de autores italianos o franceses, que con diversas intenciones reciclaron más tarde Ranke y Marx, junto a ensayistas posteriores.

Contra esta asimilación de España al despotismo turco se habían ocupado, señalando las diferencias, el virrey Toledo en Perú en el siglo XVI, académicos de la Universidad del Cuzco en el XVIII y el ayuntamiento de Cartago en Costa Rica en el

¹⁴ Carlos W. de Onís, *La polémica de Juan Bautista Muñoz: cargos hechos por el sr. Juan Bautista Muñoz contra el abate Filiberto de Parri Palma o sea el abate Ramón Diosdado Caballero sobre la Historia antigua de México por el abate D. Francisco Xavier Clavijero*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1984, pp. 50ss.

¹⁵ Ignacio Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, 1990, p. 44.

xix.¹⁶ El viajero francés Gaspard Mollien tenía que tener en cuenta esta tradición defensiva porque en su recuento de la historia de Colombia, en que ataca a los conquistadores pero defiende el régimen colonial, recuerda que Carlos V sólo pudo suavizar la suerte de los indios “dejando únicamente a los propietarios los derechos que en Turquía atribuía el timar a sus titulares”, si bien “a diferencia de los turcos, que sembraron la ruina y la muerte de la patria, antaño tan floreciente, de los griegos, los españoles cubrieron de poblados las soledades antes ensangrentadas por las continuas guerras de los indios”.¹⁷

Es con el trasfondo de esta polémica que entendemos cómo transitaba por sendas conocidas un documento anónimo del Archivo General de Indias, evidentemente redactado hacia 1775-1776 por un alto funcionario residente en Madrid, que explicaba la exclusión de los criollos en los puestos indianos por el temor a que sucediera con los americanos lo mismo que con los griegos sujetos al imperio otomano, que habían ascendido a posición de gran influencia. Tales antecedentes ponían en guardia a los censores, que vieron la intención secreta de la analogía clavijeriana e impidieron la publicación de su obra.¹⁸

Que de todos modos fue conocida, como muestra la anterior cita de Regalado Zocoba Clarión, y el uso del argumento cuando ya los criollos empezaron a renegar de España. Ya sin ningún recato, *El Censor* de Buenos Aires explayaba los puntos en común: “España se asemeja al imperio turco, que posee inútilmente grandes imperios o los ha poseído sin sacar utili-

¹⁶ David Brading, *Orbe Indiano: de la monarquía católica a la república criolla*, México, FCE, 1991, p. 446; en 1813, el Ayuntamiento de Cartago advertía que los comerciantes de Costa Rica no eran “esclavos del Sultán” sino españoles libres, citado en Víctor Hugo Acuña Ortega, “La invención de la diferencia costarricense, 1810-1870”, en *Revista de Historia*, núm. 45, Costa Rica, 2002, p. 193.

¹⁷ Gaspard Mollien, *Viaje por la República de Colombia en 1823*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1944, 1ª parte, cap. 6, p. 105 y 109.

¹⁸ Brading, *op. cit.*, pp. 490, 515 y 579.

dad. La Turquía y la España son dos vastos cuerpos aniquilados [...] España ha gobernado a la América casi del mismo modo que la Turquía gobierna al Egipto y la Siria. Poca diferencia entre un Packa [*sic*] y un Virrey”.¹⁹ Pléthora de otros ejemplos se podría ofrecer.

Hemos visto que el abate Diosdado sugería cómo Clavijero “aun parece que hace alguna merced a los turcos, que niega a los españoles”. Sin el “parece”, negaba abiertamente la merced hacia la misma época el peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán, cuando asentaba que la ventaja estaba del lado del gobierno otomano: en éste resultaba que los impuestos eran pocos, que el dinero recabado circulaba entre quienes los pagaban, que los puertos estaban abiertos a mercaderes de todo origen. Tal cuadro, “semejante al de la España conquistada por los moros, este cuadro de despotismo mahometano, ¿se parece acaso al del gobierno cristiano en América, con relación a los pobres indios cristianos?”. No, el español era peor.²⁰

Así también concluía años después su coterráneo Manuel Lorenzo de Vidaurre. Si en un memorial de 1814 había dicho: “España no es Constantinopla, nuestros santos reyes no son sultanes, ni nosotros somos moros, ni turcos”, en el *Plan del Perú* de 1823 revelaba: “Yo he examinado con escrupulosidad el gobierno de Constantinopla y lo comparé con el que había en el Perú; aquel es menos bárbaro, perverso e injusto. Los sultanes no tienen límites en su poder, pero de continuo bajan del trono a la prisión y de la prisión a la muerte [...] las leyes son pocas pero siempre obedecidas y con fidelidad ejecutadas; no así en la América, donde virreyes vivían sin temor al castigo y ni eran justos para el pueblo en general ni para particulares”.²¹

* * *

¹⁹ *El Censor*, 11 de septiembre, 1817, en *Biblioteca de Mayo*, t. 8, pp. 7176 y 7177.

²⁰ Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *La paz y la dicha del nuevo siglo* (1797), en *Obra completa*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998, t. 1, p. 189.

²¹ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *op. cit.*, vol. 5, pp. 262 y 15n.

Dado este juego de comparaciones, la lucha griega por la independencia empezó a formar parte del nutrido discurso orientalista de la guerra de independencia, tema que he tratado en otro lugar.²² Dada la mala prensa que había tenido y seguía teniendo, fue necesario aclarar y corregir: repitiendo de *El Imparcial* de Madrid noticias que éste extrae del *Times* de Londres, un diario chileno defiende a los griegos de “la poltronería de que se los acusa”, que es sólo aparente, ya que “han empezado a salir del estupor” y están en condiciones de aniquilar a sus opresores.²³ Reflejando la cobertura europea, Grecia ocupa un lugar especial en la sección internacional de la prensa patriota, dedicada, como explicita un periódico argentino, a España, Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos, Italia y “los esfuerzos que hacen los griegos por libertarse de sus feroces tiranos”.²⁴ La ópera *Mahometto II* de Rossini (1820), comentario a la guerra de independencia griega, fue presentada en la ciudad de México en 1832. Hasta llegó a cansar la insistencia, y un lector de *El Tizón Republicano* criticó que en vez de asuntos chilenos el periódico tratara de “la suerte de los griegos, de los liberales de España, los constitucionales de España y otros parecidos”.²⁵

Los versos dedicados a sus glorias, si bien en número menor que las del movimiento filoheleno de los Estados Unidos, alcanzan cierto volumen: además de unos (por lo menos para mí) anónimos aparecidos en *El Censor* de Buenos Aires, contamos con estrofas del colombiano José Fernández Madrid (1822?), la oda “A los griegos en 1821” (1821) del cubano José María Heredia, numerosos versos del argentino Juan Cruz Va-

²² Véase en este volumen el capítulo “La sombra del Oriente en la independencia”.

²³ *Gazeta Ministerial de Chile*, 2 de febrero, 1822, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 10, pp. 163 y 164.

²⁴ *El Correo de las Provincias*, núm. 1, Buenos Aires, 19 de noviembre, 1822, p. 2, en *Biblioteca de Mayo*, t. 10.

²⁵ *El Tizón Republicano*, 7 de abril, 1823, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 15, p. 218.

rela introducidos en poemas de muy otro tema, la oda “A la libertad de Grecia”, de su hermano Florencio Varela (1828); la “Oda aos grecos”, del brasileño José Bonifácio de Andrada e Silva (1827), figura mayor en la independencia de su país, el soneto “A Grecia” del mulato cubano Gabriel de la Concepción Valdés, alias *Plácido* (en torno a 1840), y la arremetida de otro cubano, Joaquín Lorenzo Luaces, con “La caída de Missolonghi” (1857).²⁶

No puede decirse que los patriotas carecieran de noticias precisas sobre la lejana lucha que ensalzaban. Sus fuentes periodísticas les enseñaban algunos nombres de los protagonistas (aunque son muchos más los de la Grecia clásica que se reiteran en los escritos criollos), detalles como el de las matronas y vírgenes víctimas del turco o el de la muerte de Byron, que periódicos y poemas difundieron. En el caso de José María de Heredia, había realizado traducciones de poesías en francés e italiano que en último término derivan de canciones populares griegas²⁷ y puede haber conocido el ambiente filoheleno de los Estados Unidos, donde apareció publicado su poema. Algunos libros sobre la guerra en Grecia figuran en catálogos americanos.²⁸ En la prensa menudeaban sobre el tema extractos de periódicos de Francia, Gran Bretaña o Estados Unidos,

²⁶ *El Censor*, 28 de septiembre, 1823, en *Biblioteca de Mayo*, t. 9.2; las obras de José Fernández Madrid, “A los pueblos de Europa en tiempos de la Santa Alianza”, y de Bonifácio de Andrada e Silva pueden leerse en Emilio Carilla [ed.], *Poesía de la independencia*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, pp. 187-190 y 295-299; la de Florencio Varela en *Nuevo Parnaso argentino*, J. E. Gramajo ed., Buenos Aires, s.e., 1943, pp. 74-81; José María Heredia, *Poesía completa*, edición de Carmen Alemany Bay, Madrid, Verbum, 2004, pp. 89-94; Jorge Casals, *Plácido como poeta cubano*, La Habana, Ministerio de Educación, 1944, p. 63; Luaces en la antología hecha por Pedro Lastra y Rigas Kappatos, *Presencia de Grecia en la poesía hispanoamericana*, Santiago de Chile, LOM, 2004, pp. 74-77.

²⁷ Francisco González del Valle, *Cronología berediana (1808-1839)*, La Habana, Secretaría de Educación, 1938, pp. 112-114.

²⁸ Manuel Pérez Vila, *La biblioteca del Libertador*, Caracas, [s.e.], 1960; Claude Denis Raffanel, *Histoire des grecs modernes* (1825) en la biblioteca de Andrés Bello, Barry L. Velleman, *Andrés Bello y sus libros*, pról. de Pedro Grases, Caracas, La Casa de Bello, 1995, p. 242.

aunque por algún camino llegaron a Lima una carta particular desde Trípolita y noticias provenientes de *El Espectador Oriental*, publicado en Esmirna; a Chile suministraron noticias los nueve primeros números de *El Telégrafo Griego*, periódico impreso en italiano en Missolonghi.²⁹

En parte era por nuestra eterna manía de imitar: siendo la independencia griega un ideal mucho más prestigioso en Europa que la nuestra, sus referencias lo eran también. Cuando tuvieron noticia de la decisiva victoria naval de Navarino (1827), que Gran Bretaña, Francia y Rusia obtuvieron sobre la flota otomana, los marinos ingleses Phillip King y Robert Fitz-Roy, que recorrían el extremo austral del continente, la conmemoraron bautizando Navarino a la gran isla hoy chilena al sur de Tierra del Fuego. El pintor francés Raymond Monvoisin durante su estadía en Chile realizó una exposición de su obra, que incluía cuadros orientalistas, y uno de ellos se titulaba *Alí Pachá y Vasiliki*, de 1833.³⁰ En su historia novelada sobre las guerras en Venezuela, en las que había participado, el inglés Robert L. Vowell introdujo un epígrafe extraído del cuento “El sitio de Corinto”, de Byron.³¹

Nuestra imitación tenía sin embargo sus razones, y puede verse que la cobertura era más retórica e ideológica que informativa, interesaban más las correlaciones con América que la realidad griega. La comparación implícita, como en *El Oriente de Jalapa*, en Nueva España,³² se hace a veces explícita: “Sea

²⁹ *Gaceta del Gobierno del Perú: periodo de gobierno de Simón Bolívar*, ed. facs., Caracas, Fundación Eugenio Mendoza, 1967, t. 3, 22 de febrero, 1823, 28 de enero, 1824; *El Liberal*, 6 de enero, 1825, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 17, pp. 281ss.

³⁰ Christina Civantos, *Between Argentines and Arabs: Argentine orientalism, Arab immigrants, and the writing of identity*, State University of New York Press, 2006, p. 227 n. 9.

³¹ Véase el pasaje en Juan Uslar Pietri, *Memorias de legionarios extranjeros en la Guerra de Independencia*, Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 225.

³² Monserrat Galí Boadella, “El universo político-cultural de dos periódicos veracruzanos: *El Oriente de Jalapa* y *El Mercurio de Veracruz*, 1824-1827”, en Laura Beatriz Suárez de la Torre [coord. general], *Empresa y cultura en tinta y papel (1800-1860)*, México, Instituto Mora/UNAM, 2001, pp. 599-605.

cual fuere la diferencia de carácter nacional, de situación política y de fuerza, los franceses de la revolución, los españoles de 1808 y los griegos de nuestros días, han tomado la misma determinación y dado el mismo grito: *vencer o morir*.³³ “La coincidencia que existe entre la Grecia y las Colonias que fueron españolas es muy digna de atención”.³⁴ Del mismo modo, cuando el tema llegó a aparecer en la prensa realista fue con una formulación bastante coherente: “La justicia eterna castigará a los revolucionarios, aunque la revolución sea contra el Gran Turco”.³⁵

Se buscaban pues las enseñanzas, los ejemplos derivados de las similitudes reales o supuestas entre los griegos y el propio movimiento. Es lo que parece rastrear *El Nacional* de Buenos Aires al historiar los sucesos de Grecia: un pueblo acostumbrado a la sujeción, la unión salvadora, la actitud ambigua de Europa, las desastrosas divisiones.³⁶ “Su ejemplo no será superfluo para el Perú”, dice de ellos la *Gaceta del Gobierno del Perú*, ejemplo incitante que le hace preguntar, ante la actitud de algunas de sus heroínas, “¿habrá corazón americano que trepide en preferir la gloria a la infamia?”, y pone lado a lado a los griegos “que han gemido bajo el yugo del despotismo otomano y los enormes obstáculos que han tenido que superar, con nosotros, ante los míseros restos de unos pocos españoles”.³⁷ El establecimiento de la Iglesia ortodoxa como la oficial aunque con libertad de cultos para las otras es anunciado de forma neutra, pero de modo que parece sugerir el camino más adecuado para América.³⁸

³³ José Cecilio del Valle, *Obra escogida*, sel., pról. y cron. de Mario García Laguardia, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982, p. 58.

³⁴ *El Observador Chileno*, 11 de octubre, 1822, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 15, p. 146.

³⁵ *¡Viva el Rey!*, 29 de marzo, 1816, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 2, p. 102.

³⁶ *El Nacional*, Buenos Aires, 19 de enero, 1826, en *Biblioteca de Mayo*, t. 10.

³⁷ *Gaceta del Gobierno del Perú*, núm. 8, 28 de enero, 1824, núm. 27, 26 de junio, 1824.

³⁸ *El Centinela*, Buenos Aires, 4 de agosto, 1822, en *Biblioteca de Mayo*, t. 10.

En la constante labor de asimilación, los criollos trasladaron a la lucha griega los mitos identitarios que habían creado sobre su propia historia: el de una brillante etapa clásica, aquí prehispánica, allí preturca, el de una invasión posterior, que significó la esclavitud que sufrió “por cuatro siglos la moderna Grecia” (Heredia, v. 49), cifra superior a los tan repetidos “tres siglos de despotismo” español en América, y con éstos la decadencia, una raza degradada, que ha olvidado a su gloriosos antepasados, tema que se reitera: “generación cobarde y degradada / ¿no el nombre de Leónidas oíste?” (Heredia, vv. 25-26).

Pero tras ellos asomaba la posibilidad de que los griegos se regeneraran por obra de una insurrección. Es el explícito comentario que hace *El Centinela* de Buenos Aires, al extractar la obra de un moderno griego sobre su país,³⁹ y el tema de varios de los versos:

¿No véis la Grecia cómo ha renacido
de su sangrienta cuna
triumfante me parece que la veo
alzarse y destrozarse la media luna (Fernández Madrid, vv. 110-113).

Los númenes antiguos
se agitan bajo el mármol mutilado (Heredia, vv. 72-73).

Eis os myrrados ossos já se animan
de Milíades (Andrada e Silva, vv. 45-46).

Grecia fue centro del saber un día:
muerto Alejandro, el griego degradado
vio el país de los dioses subyugado
y del turco sufrió la ley impía (Plácido, vv. 5-8).

La lejana lucha suministraba también elementos para reflexionar sobre la política internacional, tema de gran interés para los patriotas y aun de los que escribieron después del

³⁹ *El Centinela*, 31 de agosto, 1823, en *Biblioteca de Mayo*, t. 9.2.

desenlace del drama griego, por razones prácticas y ansias de conocer el mundo: Gran Bretaña ha intervenido a mano armada entre Grecia y Turquía, bien puede convertirse en la tabla de salvación de la Gran Colombia,⁴⁰ y a su vez los rusos argumentaron que si Gran Bretaña ha reconocido a los nuevos países americanos, bien pueden ellos intervenir en Grecia, como afirma un diario inglés.⁴¹ La guerra entre España y Argel favorece a los griegos, ya que la Puerta no recibe ya ayuda de la segunda.⁴² Nada puede hacer Metternich contra América “sin fuerzas marítimas y con atenciones de importancia que llaman su consideración sobre la Grecia, que lucha con tanto heroísmo por su independencia y libertad”.⁴³ “La ruina política es igual en ambos. La Turquía se halla tan imposibilitada de obrar contra Grecia como España contra la América”, apunta el *Correo de Arauco*.⁴⁴

Hostilidad de algunas potencias, pues, y la dañina neutralidad de otras “por la que dejan asesinar por los turcos a millares de griegos”.⁴⁵

No miréis a los príncipes de Europa
de su ambición en el delirio odioso
los esfuerzos de un pueblo generoso
sólo excitan su ceño y su odio insano (Heredia, vv. 86-90).

⁴⁰ Carta de José D. Espinar al ministro de Relaciones Exteriores de la Gran Colombia, 6 de julio, 1829, en Simón Bolívar, *Obras completas*, Caracas, Pool Reading-Líder, 1975, vol. 3, p. 240.

⁴¹ Y repite *El Sol del Cuzco*, 17 de diciembre, 1825, ed. facsimilar, Caracas, Comisión Nacional del Sesquicentenario de las batallas de Junín y Ayacucho y de la convocatoria del Congreso Anfictiónico de Panamá, 1974.

⁴² *Gaceta del Gobierno del Perú*, 5 de septiembre, 1824.

⁴³ *El Republicano*, Arequipa, 1º de abril, 1826, ed. facsimilar, Caracas, Comisión Nacional del Sesquicentenario de las batallas de Junín y Ayacucho y de la convocatoria del Congreso Anfictiónico de Panamá, 1975.

⁴⁴ Del 29 de julio, 1824, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 18, p. 143.

⁴⁵ *El Correo de las Provincias*, Buenos Aires, n. 3, 15 de diciembre, 1822, p. 34, en *Biblioteca de Mayo*, t. 10.

Porque una esperanza se abría al final con la ayuda inglesa. Primero fue cuando “el cisne de Albión muere cantando” (Fernández Madrid, v. 123).

el hombre grande a quien el siglo llora
y llorarán los libres de la tierra (Florencio Varela, vv. 168-169).

Y después la más importante ayuda del gobierno inglés, ya fuera por sus altos ideales (“Eterna gloria, llanto sin fin a Canning”, Florencio Varela, vv. 172-173), o porque en su rivalidad con la Santa Alianza “quiere conservar contra ellos un gran recurso en la libertad americana, y en la de Grecia (aunque esto último no tan claro)”.⁴⁶ Tras Gran Bretaña, vendría la ayuda de Francia, de Rusia y de Estados Unidos (“Ya la Bretaña a combatir se arroja, / nos manda bravos la gentil Lutecia”, Luaces, vv. 117-118). Precisamente al comentar el tratado de comercio entre Estados Unidos y Grecia, un periódico chileno celebra cómo “los cristianos del Nuevo mundo son los primeros que dan socorro a los antiguos pueblos, a quienes la Europa debe su civilización”.⁴⁷ Conmovida por fin la Europa toda se congrega,

entonces viose numerosa flota
ábrese el mar en espantoso trueno
y da victoria al pabellón cristiano (Florencio Varela, vv. 210, 236, 241).

Esta última alusión es a la victoria naval que Gran Bretaña, Francia y Rusia obtuvieron sobre la flota otomana en la batalla naval de Navarino (1827), decisiva para la independencia griega y que ya dije inspiró un topónimo chileno. Tras ella Europa no abandonará a los griegos, y de todas maneras:

⁴⁶ Félix Varela, *El Habanero, papel político, científico y literario*, estudios prel. de Enrique Gay Galbó y Emilio Roig de Leuchsenring, La Habana, Universidad de La Habana, 1945 (*Biblioteca de Autores Cubanos*, 4), Obras de Félix Varela y Morales, vol. ix, p. 209.

⁴⁷ *Mercurio de Chile*, núm. 19, 1822, que reproduce a *La Abeja Argentina*, núm. 9, Buenos Aires, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, vol. 14, p. 428.

Sabed que hay de este lado de los mares
una nación que os apellida hermanos,
donde la libertad tiene su templo
y que sabrá, siguiendo vuestro ejemplo
sucumbir sin rendirse a los tiranos (Florencio Varela, vv. 257-261).

El resultado final sería la libertad, y del mismo modo que un lugar común de las declaraciones patriotas americanas era que su libertad se mostraría al mundo,

Eia gregos, jurai, mostrai ao mundo
que sois dignos de ser quais fostes dantes (Andrada e Silva, vv. 89-90).

Esto de los griegos, porque de los turcos mejor ni hablar: los denuestos de mezclan con la más feroz incitación a la venganza: “Volad, volad, batid a los tiranos / degollad al vasallo y los emires” (Luaces, vv. 85-86). Podía ser producto de la indignación por las masacres que habían cometido, pero no pueden haber ignorado los criollos que del lado griego no habían cantado mal las rancheras.

* * *

Nos atreveríamos a pensar que la solidaridad no pasaba de los versitos, pero los procesos mundiales de entonces estaban acercando a los pueblos más alejados. Griegos habían llegado a América en época colonial, pero casi nada se sabía de ellos, fuera de las consideraciones sobre su decadencia citadas al principio y su reprochable condición de cismáticos. Ahora en sus viajes los criollos empezaban a conocer un poco más. De este modo, el novohispano fray Servando Teresa de Mier, al llegar a Marsella, vio por primera vez en su vida a unos griegos, de los cuales describe el atuendo y observa que tienen hombres y mujeres “el mismo colorido de nuestros indios”. Más tarde, al pasar por Nápoles también lo ve “lleno de griegos e iglesias griegas”, asiste a su misa, describe la ropa de

misa de sus sacerdotes, su culto; en Liorna asiste a una de sus iglesias.⁴⁸

Personajes menos refinados debió de conocer Simón Bolívar, como detalla una desafortunada aventura que tuvo en Londres: al entrar a un burdel, la sexoservidora de turno “se imaginó o fingió que yo era algún griego pederasta” y lo expulsó.⁴⁹ Quizás por ello la simpatía posterior de Bolívar por los helenos insurgentes no fue tan entusiasta como en otros patriotas. Precisamente en relación con Grecia escribió Jeremy Bentham a Bolívar algunas líneas y podemos ver que en una de sus respuestas éste mantenía ciertas reservas sobre los compatriotas del presunto pederasta londinense: “Me han sido muy sensibles las desagradables ocurrencias que ha tenido Ud. con los griegos en Londres [...] por desgracia el peso de la esclavitud apaga los espíritus y los pone en estado de ser indignos de la libertad”. Aunque no queda claro en quiénes habría obrado de esta forma la esclavitud, por la fecha en que escribe es posible que el decepcionado Bolívar pensara así tanto de los griegos como de sus compatriotas.⁵⁰

Y los griegos además se estaban acercando a América. Constituían las tripulaciones de los barcos que a fines de la colonia atracaron con bandera otomana en Buenos Aires o Veracruz;⁵¹ luego hay alguna huella de su participación en la independencia: empresarios de ese origen residentes en los Estados Unidos tuvieron su papel en la financiación de la flota

⁴⁸ Fray Servando Teresa de Mier, *Memorias*, ed. y pról. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946, vol. 1, t. 2, cap. 6, p. 62, cap. 7, p. 128.

⁴⁹ L. Perú de Lacroix, *Diario de Bucaramanga: vida pública y privada del Libertador*, versión sin mutilaciones, 2ª ed., Caracas, Centauro, 1987, p. 58.

⁵⁰ Carta de Simón Bolívar a Jeremías Bentham 15 de enero, 1827, en Simón Bolívar, *Obras completas*, vol. 2, p. 513.

⁵¹ Eloy Martín Corrales, “Cereales y capitanes greco-otomanos en la Málaga de fines del siglo xviii”, en *Estudis d'Història Econòmica*, vol. 2, 1989, pp. 87-114.

grancolombiana (y terminaron siendo estafados).⁵² En el *Caledonia*, barco que en 1816 transportó a Nueva España a la variopinta tripulación con que el español Xavier Mina planeaba liberar el virreinato, figuraba “un griego de Esmirna criado en Francia, oficial de la marina inglesa que estaba en Burdeos para embarcar a los oficiales”.⁵³ Otros fueron Christos Bosco, chileno de origen griego, quizás el general Carlos Luis del Gillo, viudo de Margarita Giglis, ambos griegos, que se casó en Lima en 1827. Caso distinto parece ser el mencionado por Belford H. Wilson en carta a Bolívar desde New York, cuando decía que al parecer “todos los desgraciados quieren acogerse bajo la sombra gloriosa de SM”, entre ellos a “un pariente del príncipe Ipsillante, que desea tener el honor de servirle”, según le fuera comunicado.⁵⁴

Tales presencias pueden responder a una subterránea migración desde el Mediterráneo oriental, que tuvo lugar desde los primeros días de la colonia y se intensificó al finalizar ésta,⁵⁵ debido a la expansión comercial de la marina griega y a la misma emigración que las luchas de independencia provocaron. También contó en el acercamiento mutuo la intermediación de individuos como Jeremy Bentham, quien siguió en detalle ambos movimientos de independencia y sobre ambos influyó con sus escritos, su correspondencia y el enviado coronel Leicester Stanhope.⁵⁶ Abundaban igualmente los combatientes desocu-

⁵² No entiendo bien cómo fue el asunto, que aparece aludido en una comunicación realista de 1826, reproducida en José L. Franco [comp.], *Documentos para la historia de Venezuela*, La Habana, Archivo Nacional de Cuba, 1960, p. 285.

⁵³ Carta de Servando Teresa de Mier, julio de 1816, en Juan E. Hernández Dávalos, *Historia de la guerra de independencia de México* (1878), ed. facs, México, INEHRM, 1985, t. 6, p. 903.

⁵⁴ Reproducida en *Memorias del general O'Leary* (1881), Caracas, Ministerio de la Defensa, 1981, t. 12, p. 103.

⁵⁵ Sobre el tema véase mi artículo “Extrañas presencias en las Indias: en torno a los otros mediterráneos”, en *Revista de Historia de América*, núm. 144, Costa Rica, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, enero-junio de 2011, pp. 43-70.

⁵⁶ Jeremy Bentham estaba interesado en colaborar en la redacción de nuevos códigos legales, por lo que estuvo en contacto con Portugal, Trípoli y Egipto, ade-

pados después de las guerras napoleónicas que se hallaron en ambos conflictos, primeras figuras como Lord Cochrane en Chile o secundarias como el italiano Costante Ferrari y el portugués Antonio Figueira de Almeida, comandante de la caballería griega que luego combatió la independencia de Brasil, junto a algunos españoles,⁵⁷ un cubano,⁵⁸ personajes anónimos como los que se desembarcaron en La Guayra junto con Boussingault en 1821, más de cien hombres, valientes pero indisciplinados, la mayoría de los cuales habían servido en Grecia con Cochrane.⁵⁹ El barón de Tautphoeus, tras servir a Othón de Grecia se trasladó a Brasil;⁶⁰ el camino inverso lamentaba no poder seguir el alemán Clemente Althaus, quien desengañado de sus aventuras en Perú se quejaba de estar “demasiado viejo para enrollarme bajo el estandarte del pachá de Egipto o bajo el príncipe Othón”.⁶¹

En todo caso en el panorama internacional de la época Grecia era vista como uno de los países liberales opuestos a la Santa Alianza. Un diplomático argentino en Europa veía con claridad en 1829 que el partido llamado ultra tory en Gran

más de Grecia y los países hispanoamericanos; sobre este campo para mí ignoto hallé la primera pista en O. Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América española durante el periodo de la emancipación (1789-1825)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, vol. 2, p. 116; luego me ha sido aclarado por el artículo, hallado en Internet, de Daphne Penna, “Some notes on Jeremy Bentham’s involvement in Greek legal affairs in the early years of the formation of the Greek State (1821-1824)”.

⁵⁷ Stadtmüller, “Die lateinamerikanische und die griechische Unabhängigkeitsbewegung”; Teodoro Hampe Martínez, “Apuntes documentales sobre inmigrantes europeos y norteamericanos en Lima (siglo XIX)”, en *Revista de Indias*, vol. 53, núm. 198, 1993, p. 470.

⁵⁸ Lo menciona al pasar Richard Clogg, *Historia de Grecia*, Cambridge University Press, 1992, p. 46.

⁵⁹ Jean-Baptiste Boussingault, *Mémoires*, Paris, Typographie Chamerot et Renouard, 1896, vol. 2, p. 2.

⁶⁰ Joaquim Nabuco, *Mi formación* (1900), pról. y notas de Francisco Iglesias, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2000 (Col. La expresión americana, 22), p. 217.

⁶¹ Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria* (1838), La Habana, Casa de las Américas, 1984, 1ª parte, cap. 8, p. 147; 2ª parte, cap. 2, p. 182.

Bretaña, apostólico en España y jesuítico en Francia “bajo el estandarte de la religión apoya el despotismo y la esclavitud de América, defiende la causa del gran sultán contra la Grecia”.⁶² Es significativo que el presidente haitiano Jean-Pierre Boyer dirigiera una carta a los revolucionarios griegos. Hasta encontramos un curioso esquema de alianza ideado por el gobierno liberal de Portugal, que envió a Buenos Aires (1823) el proyecto de organizar un Congreso en Washington para formar una confederación armada con España, Portugal, Grecia, los Estados Unidos y “los nuevos Estados hispanoamericanos”. Se limitó Buenos Aires a contestar que con gusto mantendría una relación cordial con Portugal, pero remitió a su vez el proyecto al colombiano Tomás Mosquera y el mismo fue objeto de comentarios en una carta que Simón Bolívar escribió a Bernardo Monteagudo. Notemos que Bolívar vio alguna utilidad inmediata al plan, y que su duda principal se basó en la posibilidad del predominio estadounidense en la alianza, no en la disparidad de los aliados, punto que le merece leve ironía: “Desde luego se declara la guerra a la Turquía, porque es la que está en armas contra la Grecia, y hétenos allí el Chimborazo en guerra con el Cáucaso”.⁶³ En otra prueba de su desapego del tema, cuando después de la victoria de Ayacucho por un momento se vio el peligro de un ataque de la Santa Alianza y Bolívar contempló como aliados contra ella a los Estados constitucionales de América y Europa “y el imperio Turco por salvarse de las garras de Rusia”.⁶⁴

Las guerras de independencia, he sostenido en otro lugar, abrieron tanto las expectativas que a veces se cayó en ilusio-

⁶² Nota diplomática del doctor Juan Francisco Gil al gobierno argentino, 1829, citado por Juan María Gutiérrez y ésta a su vez por José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas* (1918), Buenos Aires, Elmer, 1957, vol. 13, t. 3, 2ª parte, p. 202.

⁶³ Carta a Bernardo Monteagudo, Guayaquil, 5 de agosto, 1823, en Simón Bolívar, *Obras completas*, vol. 1, pp. 790-792.

⁶⁴ Carta de Bolívar a Santander, 11 de marzo, 1825, en *OC*, vol. 2, p. 104.

nes irreales, como la de abrir un canal en Panamá, pero también resultaron en una ampliación del panorama del mundo y en una pasión por los asuntos internacionales que no habían conocido las generaciones anteriores. En este contexto se deben leer las propuestas anteriores.

* * *

Si miramos, aunque sea entre la bruma que nos rodea, al otro lado del Atlántico, también los griegos estaban experimentando una apertura de su horizonte: ya he mencionado que sus barcos habían llegado hasta tierras lejanas, tocado las costas americanas desde fines del siglo XVIII, sus migrantes empezaban a esparcirse por los mares y estaban combatiendo por la independencia del régimen otomano. Este contexto nos dice que la propuesta citada de alianza de 1823 no era tan fantástica como podríamos creer. Lo prueba otra confusa noticia que de las gacetas de Jamaica y trascendidos desde Panamá extrajo un oficial realista en 1826: quizás en la estela de la actuación de Cochrane al servicio de los griegos, que el realista comenta, el 20 de agosto había llegado a Panamá (donde se desarrollaba el Congreso Anfictiónico destinado a reunir a los países ahora independientes): “un enviado de la Grecia para Bolívar, con el objeto de ofrecerle 200 buques, la mayor parte armados, y 4000 marineros, pidiendo en recompensa tierras para las familias que están próximas a emigrar, de resultas de los reveses y crueldades que han experimentado de los turcos”. Que no pareciera alocado se deduce también de la advertencia del realista: “nos sería muy perjudicial el que se verificase la emigración de los griegos”.⁶⁵

⁶⁵ Seguramente hay más documentación al respecto, sólo he hallado la referencia en los *Documentos para la historia de Venezuela*, pp. 288-289. Habría que investigar en los periódicos de Jamaica de la época.

Por supuesto, el momento helénico tuvo su ocaso y con el correr del siglo las menciones de Grecia decayeron. Debe notarse que se observa una paralela desilusión criolla en relación con los griegos antiguos: de excelsos modelos pasan a ser otra vez individuos poco confiables, esta vez como bulliciosos protagonistas de desórdenes (¡quiénes hablaban!).⁶⁶ Los viajeros criollos que pisaron suelo griego en general se unieron al coro despectivo de ingleses o franceses. Hacia 1843, al escribir venezolano Fermín Toro su cuento *La novia de Corinto*, ambientada en la guerra de independencia, se muestra bastante imparcial entre turcos y griegos. En *El Comercio* de Lima del 23 de octubre de 1868 se comparaba a la antigua usanza a los indios actuales, decaídos de la grandeza inca, con los griegos cuyo servilismo les ha hecho olvidar la pasada grandeza.⁶⁷

Quedaría por ver el otro lado de la cuestión, la impresión que las luchas de independencia de Nuestra América tuvieron en tierras helénicas. Hay al respecto un testimonio revelador. Cuando en 1840 el neogranadino José Hilario López visitó Grecia, pudo notar la ignorancia de los lugareños sobre su lugar de origen: al llegar con el caraqueño Andrés Rivas Tobar a la isla de Sciros, un joven clérigo exclamó al conocerlos: “¡Colombianos! ¡De la América meridional! ¡De la patria de Bolívar! ¿Y por dónde han venido ustedes ¿Y cuantos años han gastado en su viaje?” El religioso no dejaba de admirarse: “¡Dios mío! ¡Y es posible que los sudamericanos sepan latín y francés, a más del italiano que hablan!”, tras lo cual brindó con ellos e hizo inscribir sus nombres en el libro de visitantes, asegurándoles que eran los primeros de las Indias Occidentales

⁶⁶ Véase Felipe-G. Hernández Muñoz, “Encanto y desencanto griego en la obra de Bolívar”, en *Praesentia*, núms. 2-3, 1998-1999, pp. 127-139; y mi trabajo “Romas y Héldes criollas: una trayectoria decimonónica”, en Carlos Huamán [ed.], *Voces antiguas, voces nuevas: América Latina en su transfiguración oral y escrita*, México, CIALC/UAEM, 2007, vol. 2, pp. 229-241.

⁶⁷ Citado en Mark Thurner, “Peruvian genealogies of history and nation”, en Mark Thurner y Andrés Guerrero [eds.], *After Spanish rule: postcolonial predicaments in the Americas*, Durham y Londres, Duke University Press, 2003, p. 146.

que en él figuraban. Más tarde en Atenas ambos viajeros encontraron a un grupo de oficiales que al oírles hablar en castellano les preguntaron sobre España, repitiendo luego las exclamaciones: “¿Ustedes serán de la Colombia, no es verdad? ... ¿De la patria de Bolívar?... ¡Es posible! Ustedes han combatido en el heroico ejército de Bolívar en la lucha con los españoles ¿Y cómo han podido salvarse y venir a este país?”. Tras una parrafada altisonante de los colombianos sobre Leónidas, Temístocles, Licurgo y las Termópilas, los griegos proponen brindar con vino de Chipre por “el gran Bolívar, que supo conquistar la independencia de su patria”. Mientras ellos, se lamentan, a pesar de la independencia no han podido establecer una república y deben soportar a un rey, aunque éste sea “un bambino troppo buono”.⁶⁸

Mezcla de ignorancia y conocimiento puntual sobre América la de estos militares griegos, que también tenían alguna noticia del fusilamiento de José Antonio Caldas. Para otros alcanzaba por lo menos una noción confusa, de la que da fe el viajero peruano Juan de Arona cuando pasó por Grecia en 1860: escaseando la moneda, en Atenas corre el peso, que

conocido con el nombre de “thálari”, es unas veces mexicano, y otras el “corbatón” de Bolivia de a seis reales o peso feble. ¡Cuál sería mi enternecimiento al hallarme, después de largos meses en que perdido por los pueblos del Oriente no había sabido nada de América, al hallarme repito, con la familiar efigie de Bolívar, tirada sobre el mostrador de un heleno! Mi primera idea fue robarme la moneda; pero después supe y vi que ese artículo era corriente en Atenas, moneda corriente.⁶⁹

Todo ello nos conduce a pensar que nuestra independencia tuvo para Grecia, como la suya para nosotros, alguna fun-

⁶⁸ José Hilario López, *Memorias* (1840), Medellín, Bedout, 1969, pp. 399-403.

⁶⁹ Juan de Arona (Pedro Paz Soldán y Unanue), *Memorias de un viajero peruano: apuntes y recuerdos de Europa y Oriente (1859-1863)*, recopilación y estudio preliminar por Estuardo Núñez, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1971, cap. 40.

ción de ejemplo y propaganda. Hay una noticia curiosa, que me servirá para concluir:

Después del triunfo de la revolución sudamericana, se levantó una estatua de bronce de Bolívar en Nauplion y en Monemvasía, sobre una colina solitaria que domina la ciudad. Sin embargo, cuando en la noche el viento impetuoso que soplaba agitaba violentamente la levita del héroe, el ruido que producía era tan grande, ensordecedor, que era imposible pegar los ojos, ya no se podía siquiera hablar de sueño. Así pues, los habitantes pidieron y, gracias a acciones adecuadas, lograron la demolición del monumento.

Curiosísima pero también dudosísima es la existencia de dicha estatua en territorio griego. Quien nos cuenta de ella, el poeta Nikos Engonópulos, más bien quería decir algo en clave, porque lo hacía al final de una composición muy especial, el largo poema sobre la libertad que escribió en 1943, estando Grecia ocupada por los ejércitos alemanes. Obviamente debía eludir la censura y evitar toda referencia a la historia griega; lo hizo escribiendo “Bolívar: un poema griego”, una de sus obras principales. El subtítulo mismo nos señala que su preocupación y ciencia principal, del mismo modo que los poemas criollos, es el propio país y no el lejano: “Bolívar, como un helean eres hermoso”.⁷⁰

⁷⁰ Hay varias traducciones completas en inglés de este poema, en castellano una parcial en *Poetas griegos del siglo xx*, selec., trad. y estudio crítico de Miguel Castillo Didier, Caracas, Monte Ávila, 1977, pp. 226-229. La versión completa, del mismo Castillo Didier, junto con el texto original que finaliza en la noticia sobre la estatua, la he encontrado en el extraño libro de Óscar Uribe Villegas, *Identidad mexicana sur-braviana*, Toluca, Tenochtitlan-Mexico, 2001, pp. 118-145.

LA RECONQUISTA EN LA REFLEXIÓN CRIOLLA: DEL CASTICISMO AL ELOGIO DE LA HIBRIDEZ*

Para la mayoría de los españoles, los siglos medievales son un momento fundacional. Inclusive aquellos que creen en una España casi eterna, cuyos orígenes lejanos remontan a los celtíberos y que resultaría ya reconocible en la Dama de Elche y en Séneca, suelen subrayar la llegada del Islam y la lucha contra él como central para su definición. Lo hacen tanto quienes hablan de una heroica Reconquista contra un moro invasor como los que cantan una idílica coexistencia de judíos, cristianos y musulimes en la “España de las tres religiones”. No es difícil reconocer aquí temas muy presentes en la polémica periodística o académica de la España actual.

Naturalmente, mucho hay en ambas posturas de discurso orientalista, pero se trata de un orientalismo de tipo especial, ligeramente distinto a las variedades francesa y anglosajona (o aún alemana) estudiadas en su momento por Edward Said. Dejando a los españoles el análisis de las variaciones ideológicas que su peculiar Edad Media y sus modernas expediciones al norte de África originaron, notemos que no ha estado ausen-

* “La ‘España de las tres religiones’ en el pensamiento latinoamericano: del casticismo al elogio de la hibridez”, en *América Latina: las caras de la diversidad*, México: CCYDEL-UNAM, 2006, pp. 61-68 (Serie *Coloquios*, 2); una versión inglesa, más amplia, apareció como “Reconquista’ and ‘The Three religion Spain’ in Latin American thought”, en el libro colectivo *Medievalism and the post/colonial perspective*, Nadia Altschul and Kathleen Davis [eds.], Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009, pp. 123-140. Ésta que aquí leen es más amplia todavía.

te la lejana Reconquista de la reflexión latinoamericana. Claro que sin alcanzar el lugar central que en la Península, ya que de este lado del Atlántico éste pertenece a las culturas prehispánicas, al mestizaje o a la inmigración, según la versión del pasado que cada nacionalismo particular reconoce, y en consecuencia las alusiones aquí producidas suelen ser anecdóticas, derivativas y muy poco instructivas sobre la Reconquista misma. Pero también pienso que muy útilmente se las puede interrogar sobre ciertos usos ideológicos del pasado y sobre algunos caminos más o menos errados de la reflexión criolla.

EL SIGLO XIX: UNA REEVALUACIÓN TÍMIDA

En el imaginario español, el Moro había tenido un eclipse tras el Siglo de Oro: si tan abundante fue entonces en el teatro, se fue luego desvaneciendo junto con los moriscos reales. Reapareció, con otra connotación y funciones, en época ilustrada: como un motivo patriótico-tradicional de crítica contra la dinastía borbónica de origen francés, lo cual explica la invención del neologismo *Reconquista* en el siglo XVIII,¹ y funcionando de símbolo de la (re)conquista burocrática de América por parte de los Borbones, tal como enfatizaba la iconografía dinástica desde el reinado de Fernando VI (1746-1759), cuyo nombre evocaba a varios reyes de la España medieval.² Con la invasión napoleónica de España en 1808, la retórica de la resistencia nacional pasó a recordar la vieja lucha contra los inva-

¹ El nombre, aunque no el concepto, es decir que una entidad llamada España había sido invadida por fuerzas extranjeras que fueron expulsadas después de una prolongada guerra.

² Thomas Calvo, "Conocer a su rey y encarnar el poder, la difusión de la figura real en América hispánica (siglos XVI- XVIII)", *Historias*, núm. 56, México, INAH, 2003, pp. 23-40.

sores musulimes, y esta retórica incorporó significativos arcaísmos en vocabulario y frases.³

El párrafo anterior apoya algo que se ha dicho en otros momentos sobre el mito fundacional español: que regresa en los momentos de crisis. Como tal, tiene un significativo potencial de utilización política, el cual despertó en las tierras indianas, donde se nos había enseñado desde el comienzo a odiar a quienes no conocíamos. Véase el sermón de fray Juan de Grijalva a la muerte de Felipe III en 1621, que no ahorraba invectivas contra los moriscos que este rey expulsó: “traidores, infieles, mentirosos y embusteros, en las costumbres son viciosos, deshonestos y glotones; en la religión tan impíos, que después de bautizados, nunca nos aseguramos de su fe”. El piadoso predicador nunca había estado en España⁴ pero su oficio lo obligaba a mostrar indignación. Lejos de verla como un error, la expulsión era ensalzada como acto de alta moralidad que no había reparado en el daño económico: era el argumento tanto del teólogo providencialista Gonzalo Tenorio en el siglo XVI como de una consulta del Consejo de Indias sobre la mita de indios de 1718, que trae a colación elogiosa cómo Felipe III expulsó a los moriscos “sin reparar en la pérdida de millones con que tributaban”.⁵

En otros casos había algún resquemor a pasar información sobre los sucesos medievales. Esto debieron de ver los censores que intentaron prohibir en México la obra de Eusebio Vela

³ Es una observación del Duque de Rivas, reproducida en Jesús Torrecilla, *España exótica, la formación de la imagen española moderna*, Boulder, Society of Spanish and Spanish American Studies, 2004, p. 22.

⁴ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de NPS Agustín en las provincias de la Nueva España; en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* (1624), México, Porrúa, 1985, p. 500; *cfr.*: Robert Ricard, “Les Morisques et leur expulsion vus du Mexique”, en *Bulletin Hispanique*, t. 33, 1931, pp. 252-254.

⁵ Antonio Eguiluz, “Fr. Gonzalo Tenorio OFM y sus teorías escatológico-providencialistas sobre las Indias”, en *Misionalia Hispanica*, núm. 48, 1959, pp. 259-322; Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, csic, 1958, vol. 3, p. 152.

La pérdida de España (1730?) por indecorosa al rey, al obispo, a otras personalidades y a la misma nación española, “pues aunque se hallan en algunos libros y en la historia noticias de esta pérdida, no es justo renovarlas en el teatro, en el que no deben representarse obras que manifiesten maquinaciones, conspiraciones ni traición alguna a los soberanos”.⁶ Es decir que un asunto que sin ningún reparo se había puesto en escena repetidamente, como sucedía en otras partes del dominio español, había empezado a causar cierta ámpula. Recordemos lo antes dicho en torno a los nuevos usos del tema en época borbónica.

Parte ya de la polémica, fue esgrimido con toda naturalidad unas décadas después como arma realista en la lucha contra los independentistas americanos: vemos a los virreyes comparados con Pelayo o El Cid, mientras los jefes independentistas lo eran con Mahoma y sus tropas con bandidos árabes. Nuevamente se recordaron los homónimos medievales de Fernando VII y no creo inocente que el nombre Reconquista fuera usado para las acciones militares realistas en Chile y Venezuela. Todas son señales de que se estaba elaborando un sistema de símbolos basados en la Edad Media. Los criollos, a su vez, también hallaron usos de la terminología de Reconquista para la defensa de su causa. Además de insistir en que eran descendientes de conquistadores, se ufanaron de ser “puros hijos de Pelayo”, cuyos derechos habían sido usurpados por burócratas peninsulares. Al mismo tiempo repetían la vieja acusación (nacida en Italia y Francia) de que los españoles eran medio moros y medio judíos, tras la prolongada convivencia, y por ende despóticos, fanáticos y crueles. Los panfletos patrióticos llamaban a los realistas “sarracenos”, aunque también, con poca coherencia, en otras partes fueron llamados “godos”, co-

⁶ Maya Ramos Smith *et al.*, *Censura y teatro novohispano (1539-1822), ensayos y antología de documentos*, México, CNCA/INBA/Centro Rodolfo Usigli, 1998, p. 549, doc. 145.

mo burlesca alusión a sus pretensiones de descender de las nobles casas visigodas.⁷

Es evidente, pues, que tanto los realistas como los independentistas adherían a la tradicional visión de la Edad Media española, que fue bastante duradera aún después de la independencia: el moro y el judío siguieron teniendo el papel del villano en carnavales y lenguaje pero su entidad real era misteriosa: “¿qué sabe un indio, un negro y de los blancos ...¡cuántos! lo que es ser judío, mahometano, católico romano o protestante?”, preguntaba Simón Rodríguez.⁸ Su aceptación, aun teórica, fue muy difícil, subsistió la tradicional terminología y un escrito contra los masones aparece firmado por “El Cristiano Viejo”;⁹ un opúsculo específicamente destinado a combatir la tolerancia político religiosa reivindicaba a los Reyes Católicos: “¿Quién podrá jamás llamar despótico, y antes no más bien prudente y benéfico el noble desprendimiento de arrojar, como arrojaron después de la toma de Granada, a todos los moros que no quisieron convertirse, gente abominable y turbulenta que bebían con la leche de sus madre el odio mahometano contra la nación?”.¹⁰ Citaba este irritable censor a un autor francés, aunque repetía el error, todavía hoy vigente, de decir que los moros de España fueron expulsados por los Reyes Católicos.

La ignorancia convivía como siempre con la intolerancia. La corrección política estaba todavía muy lejos. En fechas tan tardías como 1792 y 1805 se prohibía de Flavio Josefo el *De bello*

⁷ Para más detalles, véase en este volumen el capítulo “La sombra del Oriente en la independencia”.

⁸ Simón Rodríguez, *Sociedades americanas* (1828), pról. de Juan David García Bacca, ed. de Oscar Rodríguez Ortiz, cron. de Fabio Morales, bibliografía de Roberto J. Lovera-De Sola, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, p. 29.

⁹ *El Sol del Cuzco*, 17 de diciembre, 1825, ed. facsimilar, Caracas, Comisión Nacional del Sesquicentenario de las Batallas de Junín y Ayacucho y de la Convocatoria del Congreso Anficiónico de Panamá, 1975, t. 1, p. 221.

¹⁰ *La libertad de cultos, polémica suscitada por William Burke*, est. prel. de Carlos Felice Cardot, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1959, p. 293.

judaico y Costumbres de los judíos y de los cristianos.¹¹ Hasta el final de sus días la Inquisición siguió temiendo que desembarcaran los temibles infieles. Como alcanzó a ver Humboldt, las quemas de muñecos representando a judíos eran parte de las fiestas del pueblo, que creía en las más extrañas leyendas sobre ellos y por otro lado las de judíos, protestantes, ingleses y europeos eran categorías que se confundían con entera facilidad.

Con el nuevo orden republicano aparecieron sí defensores de la tolerancia religiosa, que a veces revisaron el pasado. El padre Francisco de Paula Castañeda en la Argentina defendió su asentamiento como colonos y fue autor de unos versos sobre el paralelo hoy tan popular entre la masacre de los amerindios precedida por una masacre similar de moros:

Sobre un furioso alígero melado
(según España ahora lo pregona)
San Jacobo vibrando su tizona
sarracenos sin fin ha degollado.
Igual desaguisado
Sufrieron mexicanos
y los nuestros peruanos.¹²

La mayoría sin embargo, aún de los que defendían la tolerancia religiosa, sólo la aplicaban a los protestantes, y como mucho a judíos europeos. Se permitió que los sefardíes de Curazao se asentaran en Nueva Granada, pero sólo en los puertos.¹³ Ir más allá y admitir el asentamiento de musulimes entre nosotros ya no: era una especie de reducción al absurdo

¹¹ Seymour B. Lieberman, *Los judíos en México y América Central, fe, llamas e Inquisición*, México, Siglo XXI, 1971, p. 60.

¹² Vaticinios (de fray Francisco de Paula Castañeda), en *La lira argentina* (1824), reproducción facsimilar, *Biblioteca de Mayo, Literatura*, t. VI, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, p. 334.

¹³ Louise Fawcett y Eduardo Posada Carbó, "Árabes y judíos en el desarrollo del Caribe colombiano, 1850-1950", en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 35, núm. 49, Bogotá, Fundación Arango, 1998, pp. 3-47, p. 9, n.13.

en el argumento conservador (los liberales respondían que los musulimes rara vez se aventuraban fuera de sus regiones, por lo que nunca llegarían a América). Hasta una compilación jurídica mexicana de 1852, destinada a preservar viejas y todavía válidas leyes castellanas, repite bajo el título “De los moros” las leyes contra ellos de las medievales *Siete Partidas*.¹⁴ Verdad es que dichos prejuicios eran todavía comunes en Europa, y que inclusive en los Estados Unidos encontramos reparos semejantes contra la entrada de musulimes, pero en este país su llegada no fue mera fantasía y se llegó a polemizar sobre la posibilidad de que uno de ellos llegara a presidente.

Todo ello porque éramos herederos de un pensamiento español donde las figuras medievales se hallaban muy engranadas con los discursos identitarios; quizás, pero la cosa necesita investigarse mejor, en los siglos coloniales esta doctrina oficial que demonizaba a moros y judíos no fuera compartida por toda la población: a pesar de ejemplos de lo contrario que acabo de citar, hay encubrimientos, medias frases y burlas que nos lo harían pensar. La tolerancia aumentó o emergió con el pensamiento ilustrado, no sólo el francés sino también el de un español como Campomanes o los prudentes burgueses de la Sociedad Vascongada de Amigos del País, que condenaba la expulsión de 1492 como antieconómica.

Las fuentes criollas recogieron el motivo: los únicos elementos trabajadores en España habían sido los agricultores moros y los artesanos judíos, que al ser expulsados dejaron sólo a ociosos cristianos dedicados a guerrear o rezar. Esto fue expresado en Perú por el conservador Lorenzo de Vidaurre o

¹⁴ Vicente Rocafuerte, *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México, 1831, en *Vicente Rocafuerte*, pról. y notas de Neptali Zúñiga. Quito, Corporación de Estudios y Publicaciones, 1983; Manuel González Calzada, *Los debates sobre la libertad de creencias*, México, Cámara de Diputados, 1972; *Pandectas Hispano-mexicanas o sea código general comprensivo de las leyes generales, útiles y vivas de las Siete Partidas...* por Juan N. Rodríguez de San Miguel, nueva edición, Méjico, Librería de J.F. Rosa, 1852 (reimpr. México, UNAM, 1980), t. 3, p. 501.

en Centroamérica por el liberal José Cecilio del Valle en 1825.¹⁵ La leyenda que los laboriosos habitantes de Antioquia eran descendientes de judíos fue propuesta por primera vez en 1803, y fue recogida por el francés Gaspard Mollien cuando pasó por la región en 1823: “En la época de la conquista el soldado español despilfarró en seguida lo que obtuvo del pillaje. Judíos y moros, cristianizados para poder entrar en América, compraron a vil precio esos despojos; establecidos en gran parte de Popayán y en Antioquia, explotaron las minas, antaño laboradas por los indios que abundaban en esas provincias”.¹⁶

Se ha prestado fe a esta leyenda, y se ha hablado de presencias subterráneas que habrían aparecido con la mayor libertad (en la misma Península se especula sobre reapariciones semejantes, de judíos y moriscos, tras un ocultamiento secular), siendo otra manifestación de ello la visita del mexicano Servando Teresa de Mier a la sinagoga sefardí de Bayona durante su visita a la Francia revolucionaria en 1801, donde confraternizó con los judíos, tal como escribió en un enigmático relato.¹⁷ Pueden pensarse muchas cosas, lo real es que vemos a jefes de la independencia como Bolívar que, sin perder del todo viejos prejuicios o por lo menos manifestándolos en su lenguaje, se relacionó con judíos en Europa y el Caribe.

Todo ello era en gran parte producto de la llegada masiva de periódicos, libros u obras teatrales que introducían, como en Europa, nuevas variedades de orientalismo. Las obras teatrales

¹⁵ José Cecilio del Valle, “Prospecto de la historia de Guatemala” (1825), en Héctor Humberto Samayo Guevara, *La enseñanza de la historia en Guatemala (de 1832 a 1852)*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1959, apéndice H, p. 107.

¹⁶ Gaspard Mollien, *Viaje por la República de Colombia en 1823*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1944, primera parte, cap. 6, p. 106; en otras partes sugiere que moros y judíos huyeron hacia América (primera parte, cap. 6, p. 97) y que en Popayán hay familias que parecen ser de origen judío (segunda parte, cap. 2, p. 264).

¹⁷ Fray Servando Teresa de Mier, *Memorias*, ed. y pról. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946, vol. 2, pp. 18-20.

eran a su vez reelaboradas localmente, con lo que servían para la formación de las concepciones de la otredad, incluyendo las de las clases inferiores (indios, mestizos, a menudo retratados con los mismos rasgos tradicionalmente reservados a los orientales).¹⁸ Los títulos que nos han llegado hablan de cierta cantidad de obras sobre la Reconquista que fueron compuestas o por lo menos representadas: *O árabe en Granada*, de Luiz Maria Bordallo, *Conde don Julián*, de Francisco de Paula Torres, *Aliatar y Zaida*, de Narciso Foxá, *El último Boabdil o amor y religión* e *Isabel la Católica*, de Tomás Rodríguez Rubí, otro *Boabdil*, del brasileño Antonio Gonçalves Dias (inspirado en una obra alemana); *Guzmán el Bueno*, de Antonio Gil y Zárate.¹⁹

Estas obras colombianas, mexicanas, colombianas o argentinas eran de inspiración romántica y escritas a despecho de quienes exigían para nuestros países, sin Edad Media ni Cruzadas, el tratamiento de la historia local como tema. Observamos sin embargo que aquí fue escaso, en comparación con la perceptible influencia de las *Orientales* de Victor Hugo, el orientalismo de asunto morisco, tal como estaba de moda en España. Quien se ha ocupado del tema, María Soledad Carrasco Urgoiti, cita algunas poesías: “Despedida del árabe a la judía después de la conquista de Granada”, del boliviano Ricardo José Bustamante; un romance morisco del mexicano Manuel Eduardo Gorostiza, y varias de su coterráneo Luis G.

¹⁸ Nancy Vogeley, “Turks and Indians: Orientalist discourse in postcolonial México”, en *Diacritics*, vol. 35, núm.1, primavera, 1995, pp. 3-20.

¹⁹ Véase por ejemplo Luis Reyes de la Maza, *El teatro en México en la época de Juárez, 1868-1872*, México, Imprenta Universitaria, 1962; Héctor H. Orjuela, *Bibliografía del teatro colombiano*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1974; Augusto de Freitas Lopes Gonçalves, *Dicionário histórico e literário do teatro no Brasil*, Rio de Janeiro, Cátedra, 1978; Ernesto Morales, *Historia del teatro argentino*, Buenos Aires, Lautaro, 1944; también el estudio de Carrasco Urgoiti citada a continuación. Las mencionadas son obras de mediados del xix, y me ha sido imposible establecer fechas más precisas; mucho más consultarlas.

Ortiz. Ni siquiera el modernismo, tan proclive a lo oriental, se metería después mucho con Granada.²⁰

Es que el tema tuvo por bastante tiempo un sabor reminiscente del Antiguo Régimen, repulsivo entonces para las repúblicas, y se concentró en las regiones aún españolas: en Cuba —donde pudo incluso inspirar el humorístico título de la revista *El Moro Muza*, fuertemente españolista, y una veta de romances moriscos— y en Santo Domingo —donde una revista española difundió la traducción del *romance mauresque* “Aben Humeya” de Martínez de la Rosa (1830), que se popularizó entre 1860 y 1870.²¹ En otros países fue obra de peninsulares emigrados, como Antonio García Gutiérrez y Casimiro del Collado en México, José Joaquín de Mora en Chile o José María Gutiérrez de Alba en Colombia.²² Paulatinamente estas imitaciones fueron olvidadas.

No así, en un medio fuertemente crítico de España, el uso *ideológico* del exótico Al Andalus, que suscitó más atención. Hasta un autor fuertemente antiislámico como el argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), liberal empeñado en el progreso de su país según el modelo democrático norteamericano, contrastaba las espléndidas ruinas de Granada con el rudo feudalismo cristiano del norte, y no dudaba en señalar que la victoria de éste había sido una victoria de la barbarie sobre la civilización.²³ Hacia la misma época y en el mismo medio, el chileno Francisco Bilbao, quien también tenía algún resquemor ante la “raza andaluza y morisca” que colonizó partes de América (aunque no Chile, donde llegaron gentes go-

²⁰ María Soledad Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura (del siglo xv al xx)*, Madrid, Revista de Occidente, 1956, pp. 279 y 280.

²¹ Pedro Henríquez Ureña, “Música popular de América” (1929), en *La utopía de América*, pról. de Rafael Gutiérrez Girardot, comp. y cron. de Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 425n.

²² Ejemplos en Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura*, pp. 216, 279-280, 444, 446, 451.

²³ Domingo Faustino Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América* (1883), Buenos Aires, Intermundo, 1946, p. 151.

das), desmerecía las creencias católico-feudales españolas “por oposición con la civilización africana” y aunque no tenía muy buena opinión del islam, criticaba a los conquistadores “cebados en las carnicerías de Granada” y aludía al “tormento de los judíos, la atroz expulsión y exterminación de los moriscos”.²⁴

Los restos de aquel esplendor, los desdichados moriscos expulsados, se convirtieron en una especie de símbolo: la novela *Los moriscos* (Jamaica, 1844), del colombiano Juan José Nieto, defendía la minoría expulsada de su tierra natal (como el autor lo había sido por motivos políticos). Lo mismo hacía con la otra minoría el mexicano Justo Sierra O'Reilly en su novela *La hija del judío* (1848). Allá donde el moro siguió desempeñando papel de villano, como en la novela *Un hereje y un musulmán*, del mexicano Pascual Almazán (1870), la crítica al fanatismo del *musulmán*, descendiente de una familia expulsada de Al Andalus, era paralela a la crítica del fanatismo inquisitorial español y al de la religión azteca, contrastados todos con la tolerancia del hereje flamenco.

La apologética antihispánica coincidió con la moda romántica antes señalada, y especialmente con la popular novela *Le dernier des Abencérages* de Chateaubriand (1826) y el poemario *Les Orientales* de Victor Hugo (1829). Coincidían también con la orientalización de España por obra de autores como Washington Irving (*Cuentos de la Alhambra*, 1832) o Prosper Mérimée (*Carmen*, 1845).²⁵ Los más frecuentes viajes de latinoamericanos a España (o incluso al “Oriente”)²⁶ introdujeron elementos del orientalismo europeo y el origen moro antes abominado empezó a ser una peculiaridad ornamental. El an-

²⁴ Francisco Bilbao, *El Evangelio americano*, sel., pról. y bibliografía de Alejandro Witker, cron. de Leopoldo Benavides, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 11, 59, 280, 100 etcétera.

²⁵ José F. Colmeiro, “El Oriente comienza en los Pirineos, la construcción orientalista de Carmen”, en *Revista de Occidente*, núm. 264, 2003, pp. 57-83.

²⁶ Hernán G. H. Taboada, “Un orientalismo periférico, viajeros latinoamericanos, 1782-1920”, en *Estudios de Asia y África*, núm. 106, México, 1999, pp. 285-305.

tes citado Sarmiento subrayó la etimología árabe de su apellido materno, Albarracín.²⁷ El conservador venezolano Juan Vicente González el “genio de los hijos de nuestro país, mezcla brillante del árabe y el goda”;²⁸ el liberal argentino Juan Bautista Alberdi hablaba de los americanos “descendientes de españoles y de árabes”, inaptos por ende para poblar tierras frías.²⁹ Heroínas de las primeras novelitas románticas argentinas también tenían origen morisco,³⁰ que en Ecuador era preferible para los criollos a confesar un antepasado indio.³¹

La idea de una herencia influyó en la búsqueda de raíces árabes de palabras españolas y por ende algún estudio de aquella lengua, como entre los gramáticos colombianos Miguel Antonio Caro y Rufino José Cuervo y el cubano Juan M. Dihigo, a fines del xix. Se convirtió en lugar común la anotación de elementos andalusíes en las ciudades coloniales. Ya lo habían hecho cantidad de viajeros extranjeros, y ahora típicamente podía cantar Ricardo Palma a Lima (1887) como

ciudad medio cristiana, medio morisca
ciudad de celosías y pebetes
y de góticas torres y minaretes,
en que al par goda y árabe, seria y sencilla
su catedral remeda la de Sevilla.³²

²⁷ Domingo Faustino Sarmiento, *Recuerdos de provincia* (1850), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, p. 36.

²⁸ Juan Vicente González, “1847”, en *La doctrina conservadora*, Caracas, Presidencia de la República, 1961, p. 147.

²⁹ Juan Bautista Alberdi, *Tobías o la Cárcel de la Vela* (1851), Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1930, cap. 22, p. 517.

³⁰ Las heroínas creadas por Eduarda Mansilla, tanto la Lucía Miranda de la novela homónima (1860), como la Mercedes de *Pablo ou la vie dans las pampas* (1866), véase la edición de María Rosa Lojo y equipo, Madrid-Frankfurt a.M., Iberoamericana-Vervuert, 2007, cap. 1, p. 159. Agradezco a Liliana Jiménez la referencia.

³¹ P. J. Cevallos (1887), citado en Andrés Guerrero, “The construction of a ventriloquist’s image, liberal discourse and the ‘Miserable indian Race’ in late 19th century Ecuador”, en *Journal of Latin American Studies*, núm. 29, 1997, p. 573.

³² *Obra poética de Ricardo Palma*, comp. de Merlin Compton, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 2000, p. 516.

El motivo se siguió repitiendo: León de Nicaragua tenía “pesadas tejas arábicas” en los techos, puntualizaba Rubén Darío; cuando va llegando en barco a Ciudad Bolívar, a Rufino Blanco Fombona se le antoja una ciudad árabe; Caracas era una ciudad andaluza para Teresa de la Parra en 1924, la mexicana Oaxaca para José Vasconcelos en 1936, Maracaibo para Mariano Picón Salas en 1949.³³

Estas descripciones más bien imaginarias del paisaje arquitectónico ayudaron a introducir elementos neomoriscos en las ahora más ricas capitales latinoamericanas, aficionadas también al neogótico y neorrenacimiento, entre otros neoestilos. Contribuyeron a esta moda las reconstrucciones que estaban siendo ensayadas en España o hasta en los Estados Unidos. Los edificios así inspirados pudieron ser públicos o privados: casas o quintas de la burguesía, clubes, teatros y cines, hospitales.³⁴ Ejemplos son el salón morisco del Palacio de Catete, Río de Janeiro (1865), la planta eléctrica en Maracaibo de Juan Felipe Carrillo (1889), la plaza de toros de Colonia en Uruguay (1900), la Casa de la Sociedad de la Purísima Concepción en Puebla, México, obra del arquitecto Ramón Ibarrola, que también diseñó el Kiosco Morisco que representó a México en la

³³ Rubén Darío, *El viaje a Nicaragua e Intermezzo tropical*, Managua, Nueva Nicaragua, 1987, p. 99 (publicado en 1908); Rufino Blanco Fombona, *Diarios de mi vida*, sel. y pról. de Ángel Rama, Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 70; Teresa de la Parra, *Ifigenia* (1924), en *Obras (narrativa, ensayos, cartas)*, selec., estudio crítico y cron. Celia Bosch, etc., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, p. 34; Mariano Picón Salas, “Geografía con algunas gentes” (1949), en *Suma de Venezuela*, introd. de Guillermo Sucre, notas y variantes Cristian Álvarez, Caracas, Monte Ávila, 1987 (Biblioteca Mariano Picón-Salas, II), p. 45; José Vasconcelos, *Ulises criollo* (1936), en *Memorias, II*, México, FCE, 1993, p. 101.

³⁴ Sobre el tema véase la amplia recuperación de Rodrigo Gutiérrez Viñuales, “El orientalismo en el imaginario urbano de Iberoamérica, exotismo, fascinación e identidad”, en José A. González Alcantud [ed.], *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona-Sevilla, Rubí/Anthropos/Junta de Andalucía, 2006, pp. 231-259; también José Manuel Rodríguez Domingo, “El modelo alhambrista en el medievalismo arquitectónico del siglo XIX”, en Gustavo Curiel [ed.], *Orientes-Occidentales: el arte y la mirada del otro*, México: IIE-UNAM, 2007, pp. 261-284, esp. pp. 278-282, donde se ocupa de América Latina.

Exposición Internacional de Filadelfia de 1884 y ahora adorna un barrio de la capital.³⁵ La moda continuó en las primeras décadas del siglo xx, dando su carácter peculiar a la “Escuela tapatía” de arquitectura de Guadalajara.³⁶ La creencia en una herencia oriental transformó el paisaje urbano, y éste, de manera circular, reafirmó la creencia en la profundidad de dicho legado.

Mientras tanto, los primeros inmigrantes del Medio Oriente y África del Norte estaban llegando a América Latina. Entre ellos algunos que pueden ser considerados descendientes de las víctimas de 1492: los judíos sefardíes de Curazao ya contaban con una vieja presencia ilegal como clandestinos durante la Colonia y tolerada en los inicios de la república (entre ellos la del padre del novelista colombiano Jorge Isaacs); otros provenientes de Marruecos se asentaron desde principios del siglo xix en Brasil y desde los años de 1870 se infiltraron hasta las selvas amazónicas. Al comienzo mantuvieron un perfil bajo, y hubo quien ocultó su religión, pero sus descendientes dieron en exaltar la herencia de la judería mediterránea y adhirieron a la idea de la tolerancia de Al Andalus (tema favorito para los primeros orientalistas judíos en Europa),³⁷ que contrastaba con la situación bajo los Reyes Católicos y los

³⁵ Además de los estudios citados en la nota anterior, he encontrado estos ejemplos en los documentos más inesperados, en enciclopedias, en el periódico e incluso en recorridos turísticos, la plaza de toros de Colonia me sorprendió mientras jugaba distraído con mi hija a lo largo del Río de la Plata. Es decir que en las ciudades latino-americanas hay cantidad de estos edificios; de uno de ello habla Elisa García Barragán, “Kiosco Morisco, evocación de universalidad”, en *Artes de México*, núm. 55, 2001, pp. 74-77.

³⁶ Germán Solínis, “El proceso intercultural de la llamada ‘Escuela tapatía’ (1928-1936), un reencuentro con Al-Andalus y el Mediterráneo”, en Mercedes García-Arenal [coord.], *Al-Andalus allende el Atlántico*, Granada, UNESCO-El legado andalusí, 1997, pp. 253-271.

³⁷ Véase Martin Kramer, “The Jewish discovery of Islam”, en *The Jewish discovery of Islam: Studies in honor of Bernard Lewis*, Tel Aviv University, 1999, pp. 1-48

Habsburgo. La *Enciclopedia Judaica Castellana*, editada en México, se hace portavoz de esa interpretación.³⁸

Hubo otros inmigrantes árabes no judíos, musulimes y principalmente cristianos, completamente ajenos a la vieja herencia hispánica, cuya memoria se había ido borrando del conocimiento letrado en sus países, y probablemente nunca había existido en el popular. Sin embargo, los recién llegados o sus descendientes se entusiasmaron igualmente por el mito andalusí, a lo cual no fue ajena la influencia española del modernista Francisco de Villaespesa, que inspiró la muy innovadora poesía mahÿar, escrita por árabes que vivían en América, especialmente en Brasil, llena de sus motivos y uno de cuyo cenáculos poéticos se llamó significativamente (1932) *Al Usba al Andalusiyya*.³⁹ Algunos que se habían enriquecido erigieron edificios de estilo neomorisco y como forma de legitimación continuaron la obra de los criollos de imaginar analogías entre los pueblos árabes y los americanos: el nomadismo y la afición equina, la valentía, el amor a la música, la lealtad al jefe tribal, de acuerdo con repetidos lugares comunes.⁴⁰ Ejemplos prominentes son los libros de Ibrahim Hallar, *El descubrimiento de América por los árabes* y la traducción de la “epopeya” argentina *Martín Fierro*, en cuya introducción el traductor expresaba la sospecha de que la voz “gaucho” era de origen árabe.⁴¹ La escritora Ikram Antaki (1947-2000), nacida en Siria, impuso

³⁸ Véase el artículo “España” en dicha obra, Eduardo Weifeld & Isaac Babani, *Enciclopedia Judaica Castellana*, México, Enciclopedia Judaica Castellana, 1949, t. 4, pp. 144-151.

³⁹ Mahmud A. Makki, “La poesía árabe en América Latina”, en *Estudios Orientales*, vol. 5, núm. 1, México, 1970, pp. 22-36.

⁴⁰ Christina Civantos ha establecido relaciones entre las concepciones orientalistas de la Argentina criolla y las que se desprenden de los textos escritos por inmigrantes árabes a ese país, véase Christina Civantos, *Between Argentines and Arabs, Argentine orientalism, Arab immigrants, and the writing of identity*, State University of New York Press, 2006.

⁴¹ Ibrahim Hallar *El descubrimiento de América por los árabes*, Buenos Aires, 1956; Yauad J. Nader, pról. a su traducción árabe del *Martín Fierro*, Buenos Aires, [s.e.], 1956.

a través de muchos años y muchos escritos difundidos entre la ingenua población mexicana una imagen idílica de Al Andalus, convenciendo a sus lectores, además, de que poseían fuertes lazos con el arabismo.⁴²

USOS CONSERVADORES

No podemos sin embargo concluir que la vieja opinión exclusivista, católica o europeísta se desvaneció. Si la literatura y la arquitectura estaban descubriendo algunos aspectos fascinantes del pasado andalusí, el espíritu de la Reconquista mostró ser más robusto. Los prejuicios sobre limpieza de sangre duraron mucho más de lo que se cree y el tema siempre había suscitado burlas: las recogía aún la novela histórica *Juan de la Rosa* (1885), del boliviano Nataniel Aguirre, que habla sí de una familia de criollos humildes “pero cristianos viejos, sin gota de judío ni de moro” pero también de un advenedizo que tras enriquecer en Indias logra demostrar que un antepasado suyo “acompañaba al mismo Cid Campeador en sus empresas contra los moros”.⁴³

Ya antes, en un poema jocoso, Andrés Bello (1781-1865) rememoraba a un chileno de prosapia ilustre sin mácula de judío, moro o negro y cuyos antepasados mataron moros.⁴⁴ No obstante, el mismo Bello no estaba muy lejos de las ideas que ridiculizaba, y al buscar las raíces de las naciones hispano-

⁴² Ikram Antaki escribió un manual ampliamente difundido: *La cultura de los árabes*, México, Siglo XXI, 1989, de amena lectura, sirve más bien por la interpretación muy personal que hizo, especialmente en el capítulo andalusí; resume el mito anudándolo a México en su artículo “Al encuentro de nuestra herencia hispanoárabe”, en Guillermo Bonfil Batalla [ed.], *Simbiosis de culturas, los inmigrantes y su cultura en México*, México, FCE/CNCA, 1993, pp. 65-109.

⁴³ Nataniel Aguirre, *Juan de la Rosa* (1885), La Habana, Casa de las Américas, s.f., pp. 341, 345.

⁴⁴ Andrés Bello, “El proscrito, fragmentos de una leyenda”, escrito 1844-1845 ca., en *Poesías*, Caracas, Ministerio de Educación, 1952, pp. 577ss.

americanas rechazando que hubieran nacido con la independencia, como sus rivales liberales sostenían (con menor razón), argumentaba que contaban con una amplia prehistoria en la Edad Media española, a cuya dilucidación dedicó mucho esfuerzo intelectual, siendo uno de los primeros estudiosos del hacía poco encontrado *Poema del Cid*. Son interesantes sus apreciaciones en que diferencia procesos:

Se mezclarán tal vez las razas, se rechazarán entre sí las ideas. Así los árabes y los españoles presentaron en el occidente de Europa dos tipos de civilización antipáticos. Prescindiendo de ciertas peculiaridades materiales y puramente exteriores, nada arábigo pudo echar raíz en España: la religión, las leyes, el genio del idioma, el de las artes, el de la literatura, poco o nada tomaron de los conquistadores mahometanos. La cultura arábiga fue siempre una planta exótica en medio del triple compuesto ibero-romano-gótico que ocupaba la Península Ibérica. Era necesario que uno de los dos elementos expulsase o sofocase al otro; la lucha duró ocho siglos y el estrecho de Hércules fue otra vez surcado por la vencida proscrita civilización del Islam, destinada en todas partes a dejar por fin el campo a las armas del Occidente y a la Cruz. En la América, al contrario, está pronunciado el fallo de destrucción sobre el tipo nativo.⁴⁵

Se dirigía Bello a un público que nunca había tenido dudas sobre el heroísmo de los antiguos españoles. Ni siquiera la polémica patriota las había suscitado: el himno nacional uruguayo (1833) los llama “feudales campeones del Cid”, y cuando fue suavizando su fobia antihispánica, en el himno nacio-

⁴⁵ Andrés Bello, reseña de Lastarria, 1844, en *Temas de historia y geografía*, prólogo sobre Bello y la historia por Mariano Picón-Salas, Caracas, Ministerio de Educación, 1957, pp. 167-169. Un estudio más profundo en Nadia Altschul, “Andrés Bello and the Poem of the Cid, Latin America, Occidentalism, and the foundations of Spain’s ‘National philology’”, en Nadia Altschul & Kathleen Davis [eds.], *Medievalism and the post/colonial perspective*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009, pp. 219-236.

nal chileno (1847) ya no fueron fieras sino “hijos del Cid”.⁴⁶ Atacado Perú por España durante la Guerra del Guano, la flama de Ricardo Palma volvió al mismo motivo: “Guerra!, Exterminio!, Esclavitud! dijeron / los hijos de Pelayo y de Rodrigo”.⁴⁷ La citada novela *Juan de la Rosa* pinta cómo el satanizado Goyeneche Goyeneche se arroja sobre los patriotas “como un Cid en vista de la morisma”.⁴⁸

De reconocer su valentía a elogiarla y asumirla el paso fue breve: la demostrada por los argentinos “es la castellana, es la del Cid, la de Pelayo”, había escrito el argentino Juan Bautista Alberdi,⁴⁹ y poco después en el drama *Muza*, de su coterráneo Carlos Cuenca (1850), los malos son los moros y los buenos los godos.⁵⁰ Que esta valoración escondiera un sentimiento conservador en lo social y familiar queda revelado en lo que publicó el mexicano Carlos María de Bustamante en 1833: “Yo prefiero a un guerrero del tiempo de las Cruzadas o del siglo del Cid a cientos de los llamados ciudadanos demócratas de estos días, porque en aquellos encuentro sentimientos que, aunque quijotescos, son de honor, y en estos no veo sino bajeza, aunque se titulen *filántropos*”.⁵¹ O en el mismo tono el liberal venezolano Tomás Lander en 1845, en ocasión del tratado de paz entre España y Venezuela para justificar su uso del calificativo “la heroica España”: “¿De quiénes hubieron los varones venezolanos el pundonor y la cabalidad que los distin-

⁴⁶ José Emilio Burucúa y Fabián Alejandro Campagne, “Mitos y simbologías nacionales en los países del Cono Sur”, en Antonio Annino y François-Xavier Guerra, *Inventando la nación, Iberoamérica siglo XIX*, México, FCE, 2003, p. 447.

⁴⁷ “A mi patria” (1850), en *Obra poética de Ricardo Palma*, p. 25.

⁴⁸ Aguirre, *Juan de la Rosa*, p. 290.

⁴⁹ Juan Bautista Alberdi, “La República Argentina treinta y siete años después de su Revolución de Mayo” (1847), en *Autobiografía, la evolución de su pensamiento*, pról. de Jean Jaurès, Buenos Aires, Jackson, 1945, p. 137.

⁵⁰ Da noticia de esta obra Civantos, *Between Argentines and Arabs*, pp. 82 y 83.

⁵¹ Carlos María de Bustamante, *Continuación del Cuadro Histórico, Historia del emperador Agustín de Iturbide y establecimiento de la república federal* (1846), México, Instituto Cultural Helénico/FCE, 1985, t. 5, carta novena, p. 178.

guió en todos tiempos? ¿De quiénes nuestras hembras ese pudor y esa castidad que tanto las recomienda? Fueron nuestros libertadores valientes, porque sus abuelos fueron compatriotas de un Cid o de un Don Pelayo [...] Si hoy viviera Bolívar sería el primero en ponderar el valor y la constancia de los nietos del Cid”.⁵² En realidad sí lo había hecho, si bien con alguna ironía. Lo que no elogió tanto el Libertador fueron las supuestas virtudes que atribuye a criollos y criollas el iluso Lander.

Es decir que el viejo lenguaje pervivía y la relectura no tardó en llegar de la mano con otras facetas del romanticismo, que junto al orientalismo aportó también una revaloración de la España medieval, influyendo también en la historiografía, como la muy difundida del estadounidense, conservador, William Prescott (1796-1859), que enfatizaba el heroísmo castellano frente a los infieles. Se hizo lugar común el enlace cronológico Reconquista-Conquista (el año 1492 habría marcado el fin de la primera y el comienzo de la segunda, ambas iluminadas por el mismo espíritu) como explicación de la valentía de los conquistadores y al mismo tiempo de las nuevas repúblicas. Los héroes nacionales eran descritos como semejantes a sus antepasados medievales (por ejemplo Bolívar era una especie de Cid Campeador),⁵³ lo cual servía como ancla de reivindicación para las clases criollas frente a sus detractores anglosajones. Véase la defensa que de los hispanohablantes en Estados Unidos se realizaba hacia 1890: “Los que tienen la oportunidad de conocer socialmente a las clases de más categoría concurren en que no existe una gente más cortés, hospitalaria y

⁵² Tomás Lander, “Tratado de paz y amistad entre Venezuela y España” (1845), en *Conservadores y liberales, los grandes temas políticos*, Caracas, Presidencia de la República, 1961 (*Pensamiento político venezolano del siglo XIX, textos para su estudio*, 12), p. 445.

⁵³ Véase por ejemplo la carta de Antonio José de Irisarri, 1863, en Enrique del Cid Fernández, *Epistolario inédito de Antonio José de Irisarri, 1857-1868*, Guatemala, Editorial del Ejército, 1966, p. 113; en los años de 1940 Carlos María de Vallejo publicó un libro de expresivo título, *Romancero del Libertador Simón Bolívar, Cid Campeador de América*.

caballeresca. Los neomexicanos son ejemplares representativos, al nivel del Cid y los sucesivos descubridores y conquistadores de la tierra”.⁵⁴

Nótese lo de “clases de más categoría”: son los mismos varones caballerosos y hembras pudorosas del venezolano antes citado, los criollos, que se consideraban a sí mismos de inmaculada ascendencia europea, pura ya antes de llegar a América. En Guatemala se apeló a este mito,⁵⁵ pero fue sobre todo en Chile donde la nacionalidad se consideró producto de colonizadores de origen visigodo y vasco, sin mezcla, como sostuvieron Nicolás Palacios y Francisco A. Encina en las primeras décadas del siglo xx. Hasta en el muy anegrado Brasil se hablaba de migrantes de la zona aria (celta, romana y goda), que neutralizaban el flujo morisco. Hasta en el muy indio Ecuador insistió Alfredo Espinosa Tamayo que a América habían llegado españoles del norte, es decir sin adulteración.⁵⁶

Todo ello se potenció desde fines del siglo xix cuando la peculiar evolución político-ideológica tendió al hispanismo, al rechazo de la llamada Leyenda Negra.⁵⁷ Se reciclaban así las

⁵⁴ Artículo periodístico de Le Baron Prince, citado en Erlinda González, “La deslatinización del pueblo neomexicano”, en *La latinidad y su sentido en América Latina*, México, UNAM, 1986, p. 105.

⁵⁵ Arturo Taracena Arriola *et al.*, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1949*, Guatemala, Nawal Wuj, 2002, p. 93.

⁵⁶ Cristián Gazmuri Rivero, “Notas sobre la influencia del racismo en la obra de Nicolás Palacios, Francisco A. Encina y Alberto Cabero”, en *Historia*, núm. 16, 1981, pp. 225-247; Wilson Martins, *História da inteligência brasileira*, São Paulo, Cultrix/Universidade de São Paulo, 1978, vol. 6, p. 263. Alfredo Espinosa Tamayo, *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano* (1918), estudio introductorio de Arturo Andrés Roig, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Nacional Editora, 1979, pp. 248, 159-160.

⁵⁷ Es sabido que en 1912 el diplomático español Julián Juderías sostuvo que los enemigos de España —Italia, Francia, los países anglosajones y protestantes— habían inventado una serie de calumnias contra ella, que bautizó la *Leyenda Negra*, sobre su rapacidad, crueldad, fanatismo etc. El término y la versión fueron acogidos con entusiasmo en España y América, donde han sido innumerables desde entonces las refutaciones de esta supuesta Leyenda Negra. Que realmente haya existido tal conjura es asunto debatido.

viejas narrativas sobre el pasado español para explicar la realidad de las repúblicas. Sus valores estéticos fueron retomados en libros como *La Gloria de Don Ramiro* (1908) del argentino Enrique Larreta, en *Mío Cid Campeador* (1929) del chileno Vicente Huidobro, en las muy sofisticadas alegorías del venezolano José Antonio Ramos Sucre (1890-1930) e inclusive en una de las primeras películas sonoras mexicanas (*Soñadores de la gloria*, de Miguel Contreras Torres, 1930).

Ejemplo sobresaliente de esta mezcla de espíritu hispanista y antiislámico fue el mexicano José Vasconcelos (1882-1959), especialmente en sus últimos años. Léase este himno:

La epopeya de América no habría existido sin aquella sangre indómita y generosa que hizo del Cid el abuelo de Hernán Cortés. La misma Cristiandad no existiera, ni la civilización, sin la heroica gesta de los hombres que ganaron, reconstruyeron, libertaron, la pequeña Toledo, grande urbe en la balanza del destino humano. La definición del dogma por encima de las herejías mediocres; el rigorismo de los fueros frente a la amenaza de los despotismos de tipo oriental; el descubrimiento y civilización de la América, todo eso había tenido su cuna en el Toledo de los castellanos, en el Toledo español.⁵⁸

Congruente, el *ex libris* de Vasconcelos muestra a un caballero medieval de formidable aspecto, como seguramente se concebía a sí mismo, quien en varios escritos consideraba a América feliz por haberse librado del yugo islámico, desgracia que le tocó a África. Aunque atribuye algunas características de la cultura latinoamericana a los moros, reproduce todos los lugares comunes sobre la heroica lucha castellana contra ellos, exagerando su islamofobia hasta el punto de aborrecer el café, invento de los bárbaros sarracenos, mientras exalta el castizo vino. Justificaba la expulsión de los judíos de España, raza que

⁵⁸ José Vasconcelos, *La tormenta* (1936), en *Memorias, II*, México, FCE, 1993, p. 505.

desde Wall Street aspiraba a controlar México, como sostuvo en su revista *Timón*, financiada por la embajada nazi.⁵⁹

Verdad es que no todas las reminiscencias elogiosas de la España de las tres religiones llegaban del campo conservador. Las hallamos entre los inmigrantes españoles anarquistas o republicanos de la Argentina de principios de siglo, o en el dirigente nacional-populista peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, que comparó su experiencia antiimperialista con la medieval.⁶⁰ Pero algunos usos son elocuentes: el argentino Lucas Ayarragaray exaltaba la Reconquista como una lucha contra el desorden, y pensaba que una lucha análoga era necesaria en su tiempo. En Panamá, el poeta y periodista Demetrio Korsi consideraba que debían tomarse pasos decisivos para expulsar a los “sesenta o setenta mil afrocaribeños que infestan nuestras ciudades [...] justo como los moros fueron desahuciados de la Península ibérica” (1926).⁶¹ Lo mismo el dominicano Joaquín Balaguer, que justificaba (1947) la expulsión de trabajadores haitianos recordando la de los moros por obra de los Reyes Católicos. Sólo un vago y superficial sentimiento orientalista había recubierto las viejas reacciones criollas.

EL MITO DE LA HIBRIDEZ

Tal pendiente conservadora no es rara en nuestros países. Sin embargo, una forma más sutil de conservadurismo prefirió la elaboración del mito andalusí combinando varios temas tradi-

⁵⁹ Amplió el tema con referencias en el capítulo “Oriente y mundo clásico en José Vasconcelos”, en este volumen.

⁶⁰ Ángel Duarte, *La república del emigrante, la cultura política de los españoles en Argentina (1875-1910)*, pról. de José Álvarez Junco, Lleida, Milenio, 1998, p. 66; Víctor Raúl Haya de la Torre, “¿Adónde va Indoamérica?” (1935), en *Obras completas*, Lima, Juan Mejía Baca, 1977, vol. 2, p. 104.

⁶¹ Ronald Soto-Quirós, “Un otro significante en la identidad nacional costarricense, el caso del inmigrante afrocaribeño, 1872-1926”, en *Boletín AFEHC*, núm. 25, 2006.

cionales: el romanticismo orientalista, la búsqueda de raíces culturales de los inmigrantes, la ilusión que en América Latina la discriminación (como las contradicciones sociales) no existían, y la vieja creencia en afinidades entre orientales y americanos. Las analogías ya habían sido enfatizadas por viajeros extranjeros: como un ejemplo entre muchos, el inglés anónimo que vivió en Buenos Aires en los años de 1820 y notó la separación de sexos en los teatros porteños, reportó cómo “se dice que esta costumbre ha sido transmitida por los moros”.⁶²

En esta senda los gauchos, los rotos o los llaneros, es decir las poblaciones seminómadas y ganaderas de Argentina, Chile o Venezuela fueron asimiladas a árabes o tártaros. La genealogía de esta atribución se puede trazar desde Humboldt y los viajeros que siguieron sus huellas, leyeron su obra y aplicaron la comparación en Venezuela, hasta los que trasladaron luego el símil al Río de la Plata y la utilización de éste por obra del ya citado Sarmiento, cuya popularidad la transformó en lugar común de la sociología latinoamericana. La evolución de ésta creyó después descubrir que las semejanzas derivaban tanto de modos de vida como de antepasados comunes. Seguían siendo para muchos una herencia negativa, y todavía en 1912 la gran escritura de nuestra historia conjunta debido a Francisco García Calderón entresacaba explicaciones de Unamuno que apuntaban al individualismo y fanatismo africano que los iberos, los fenicios y los moros nos legaron en contraposición al espíritu indoeuropeo.⁶³

Tal vertiente empezó sin embargo a ser relegada por obra de autores que ensalzaban la herencia hasta entonces maldita. Las semejanzas negativas y funcionales de Sarmiento se convirtieron para los autores del nuevo siglo en positivas y gené-

⁶² Un Inglés, *Cinco años en Buenos Aires* (1825), pról. de Alejo B. González Garza, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1962, p. 41.

⁶³ Francisco García-Calderón, *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912), préface de M. Raymond Poincaré, Paris, Flammarion, 1914, pp. 23ss.

ticas. Los moros terminaron siendo aceptados como parte de la herencia de los nacionalistas criollos, el carácter nacional era explicado como la feliz hibridación en la que entraba la herencia mora: “Éste es el pueblo heroico y peregrino / que con su espada fatigó a la tierra / y abrió surco en el mar; pueblo de guerra, / de casta mora y de blasón latino”.⁶⁴ El cambio coincidió con uno más general: si el siglo XIX había aspirado a “civilizar” a las masas, y por ende a “desorientarlas”, en el nuevo siglo tal proyecto era criticado como poco generoso o como imposible, al paso que la antes tan deseada inmigración europea se iba convirtiendo en fuente de problemas sociales y culturales para los regímenes oligárquicos. Con ello, España y su herencia se transformaban en los refugios de la identidad. Hay también relación con nuevas interpretaciones que llegaban desde la España posterior a la derrota de 1898 que le hizo perder Cuba, Puerto Rico y Filipinas.

Bajo esta nueva luz el origen árabe del gaucho fue expuesto por Federico Tobal en Argentina en 1886, para el roto por el chileno Blest Gana en 1897. Adquirió circulación con las conferencias sobre la literatura gauchesca o las elucubraciones sobre la historia y el lenguaje argentino de Leopoldo Lugones.⁶⁵ Explicaciones análogas se dieron en Venezuela en torno al llanero, por obra de Pedro Manuel Arcaya, pero sobre todo de Laureano Vallenilla Lanz en su interpretación sociológica de la historia de su país. Estos dos autores (debe notarse que terminaron como simpatizantes del fascismo) sostuvieron que el arte ecuestre, el aspecto físico, el habla y otras características de gauchos o llaneros (inclusive su silencio o su “heroico fata-

⁶⁴ Versos de Ricardo León, Toussaint, p. 127.

⁶⁵ Lugones escribió algunos artículos sobre “Voces americanas de procedencia árabe” en *La Nación* de Buenos Aires 1923 y 1925 (por ahí anduve rastreándolos, son interesantes). La notación de rasgos culturales gauchescos del mismo origen abundan en las conferencias citadas, que fueron recogidas en su volumen de 1916 *El payador*; véase Leopoldo Lugones, *El payador y Antología de poesía y prosa*, pról. de Jorge Luis Borges, sel., notas y cron. de Guillermo Ara, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979; pp. 41, 44, 45, 60, 63, 67, 69, 73n., 112, 177, 181.

lismo”) eran pruebas de su progeñie árabe.⁶⁶ Pensadores más generosos colocaron en la mezcla a los indios, hombres valientes mezclados con la “sangre de Pelayo”⁶⁷ y compañeros de los moros en el trasfondo genealógico: “sou um tupí tangendo um alaúde” cantó el brasileño Mario de Andrade, en los mismos años que el mexicano Ramón López Velarde sentía que su patria era “castellana y morisca, rayada de azteca”.⁶⁸

Podía pensarse que una reflexión paralela se desarrolló en torno a la herencia de Sefarad. Lo hizo, sí, pero de forma más escasa y ambigua: la citada opinión sobre un origen judío de los antioqueños, aparecida a principios del siglo XIX, recibió el espaldarazo de autores criollos de comienzos del XX y formó parte de la autoleyenda del poeta de ahí originario que adoptó el significativo pseudónimo de Porfirio Barba-Jacob.⁶⁹ En el México del Porfiriato el meridano Francisco Rivas Puigcerver reivindicó el origen judío de su familia y sostuvo que judíos y moros se hallaron entre los primeros colonizadores de Nueva España, contribuyendo a la formación de la raza. Mantuvo correspondencia con judíos de Constantinopla, conoció su prensa en ladino y distribuyó entre ellos sus escritos en que los alentaba a inmigrar a México.⁷⁰ En Argentina asumían José María Ramos Mejía o Arturo Capdevila esta herencia judía, como

⁶⁶ Pedro Manuel Arcaya, *Memorias*, pról. de Carlos I. Arcaya, Caracas, Instituto Geográfico y Catastral, 1963, p. 7; Laureano Vallenilla Lanz, *Cesarismo democrático, estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*, Caracas, Empresa El Cojo, 1919, pp. 100, 179, 172.

⁶⁷ En Paraguay Ignacio Pane (1899), en Perú el indigenista Luis Valcárcel (1936).

⁶⁸ Mario de Andrade, “O trovador”, en *Paulicéia desvairada* (1922), *Poesías completas*, São Paulo, Martins, 197?, vol. 1, pp. 32 y 33; Ramón López Velarde, “Novedad de la patria” (1921), en *Obras*, ed. de José Luis Martínez, México, FCE, 1971, pp. 232-234.

⁶⁹ Eduardo Santa, “Barba-Jacob y el origen judío de los antioqueños” (1983), incluido en *id.*, *Porfirio Barba-Jacob y su lamento poético (Estudio crítico)*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1991, pp. 147-160.

⁷⁰ Corinne A. Krause, *Los judíos en México, una historia con énfasis especial en el periodo de 1857 a 1930*, México, Universidad Iberoamericana, 1987, pp. 89, 93-94, 230 y 231.

después Jorge Luis Borges, pero otros autores exhibían en este terreno posiciones antisemitas: Manuel Gálvez reivindicaba lo moro pero no a Sefarad.⁷¹

La reflexión siguió avanzando: después del acentuado tono racista del siglo XIX hubo un esfuerzo de historiadores y sociólogos por explorar el carácter mixto de las sociedades latinoamericanas, considerado su pecado original hasta entonces. En contraste con los anglosajones, que habían exterminado la población original y se habían negado a mezclarse con las poblaciones aborígenes y con los africanos, se argumentaba, los iberos habían se habían portado generosamente con ambos, dando nacimiento a una población mestiza en América. Esta interpretación muy sesgada se hizo común en ambos lados del Atlántico y de forma muy natural se colocaron las raíces de este espíritu de mestizaje en los siglos de la Edad Media peninsular, cuando individuos pertenecientes a las tres religiones se habían libre y gozosamente interpenetrado. Hallamos la idea en el cubano José Martí (1853-1895) pero su amplia expresión se la dio el brasileño Gilberto Freyre, sobre todo en su inicial y más famosa obra *Casa grande e senzala* (1933). Muy influido por Franz Boas, Freyre escribió un fundamentado, original y ameno relato sobre los orígenes coloniales de Brasil, donde elogiaba a los portugueses por su libre convivencia con judíos y moros en la Edad Media, que había preparado el terreno para similar actitud en Brasil con indias y negras, destacando la influencia de éstas, sobre todo las negras, en la educación de los niños. Una combinación de documentos bien estudiados y de idealización del pasado dio origen a duraderas impresiones que lograron transformar la horrible realidad de la esclavitud en una suerte de “democracia racial” (expresión que puede o no haber escrito Freyre pero que da cuenta de muchas ideas suyas).

⁷¹ Leonardo Senkman, “Imágenes especulares de España/Sefarad en autores argentinos, 1883-1929”, en Anita Novinsky y Diane Kuperman [eds.], *Iberia-Judaica, Roteiros da Memória*, Universidade de São Paulo, 1996, pp. 655-675.

Las concepciones de Freyre, y otras semejantes relativas al mestizaje americano hoy son muy criticadas como un intento de reafirmar la entonces amenazada hegemonía cultural criolla. Es significativo que el chileno Alberto Cabero (1926), que tenía una agenda política conservadora semejante a la de los antes citados Palacios y Encina, sostuvo, contra ellos, que los conquistadores no tuvieron pura sangre indoeuropea, sino también mezcla de sangre árabe y bereber.⁷² El fascista brasileño Plínio Salgado también fue uno de los creyentes en la herencia andalusí. Los defensores del mestizaje que evocaron la Edad Media ibérica, como Luis Alberto Sánchez en Perú, lograron mantener a las clases medias urbanas sin trasfondo criollo bajo la hegemonía cultural de las viejas concepciones dominantes. El secreto fueron las concesiones retóricas al multiculturalismo: peculiaridades indias y negras eran elogiadas como contribuciones a la variedad y distinción, pero subordinadas a la cultura europea de los criollos; del mismo modo, moros y judíos eran una exótica particularidad de la Iberia medieval, que sin embargo seguía siendo un país occidental.

Ambas vertientes, la “reconquistadora” y la “multiculturalista”, pudieron de este modo funcionar como una doble estrategia culturalmente conservadora en las luchas ideológicas del siglo xx: la Edad Media española había sido teatro de una lucha cristiana contra el mal y debía continuar siéndolo: “Luchamos con los mahometanos, luchamos con los pelagianos y tenemos que luchar contra los liberales”, predicaba en Colombia a fines del xix el cura español Ezequiel Moreno.⁷³ La modernidad capitalista anglosajona también fue combatida apelando al viejo mito: “el desbordamiento anglosajón podrá pasar sobre

⁷² Gazmuri Rivero, *op.cit.*

⁷³ Víctor Raúl Rojas Peña, “La coronación de la Virgen de Chiquinquirá, debate en la prensa, 1895-1919”, en Javier Guerrero Barón [comp.], *Cultura y mentalidades en la historia de Colombia*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2005 (Col. Memorias de Historia, 4), pp. 25-39.

nosotros, como el árabe sobre España [pero] en la energía de nuestro carácter estará emprender y lograr la reconquista aunque nos tardemos mil años como los españoles”, escribía el mexicano Andrés Molina Enríquez.⁷⁴ Si el independentista puertorriqueño Pedro Albizu Campos, reivindicador de la herencia española, rechazaba la sarracena, por otro lado asimilaba a éstos con los invasores yanquis de su patria.⁷⁵ Después la lucha sería contra los comunistas, que en los años posteriores a 1917 fueron con frecuencia relacionados con el islam. La Edad Media española había sido el escenario de una armonía utópica entre diferentes grupos, como debía ser América Latina.

TEMAS ESPAÑOLES SOBRE SUELO AMERICANO

En una iglesia de Pilar, Argentina, una llamativa pintura muestra al viejo Santiago Matamoros que una vez más destripa a su islámico enemigo. Los detalles iconográficos y la fecha, 1939, no dejan duda: está el cuadro aludiendo a la Guerra Civil española, que por doquier suscitó comparaciones con la Reconquista, en tonalidades conservadoras. Tenemos el ejemplo de un poema escrito en Chile por Carlos Hamilton D., 1936:

Se irguieron los hijosdalgo, de cepa rancia, cubiertos de la antigua hazaña.

Hacen los bravos retemblar la estepa, al ir pasando por salvar a España.

Navas, Lepanto...Moros. Media Luna. Herejía?... Manresa! Ah!

⁷⁴ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales* [1909] [y otros textos, 1911-1919], pról. de Arnaldo Córdova, México, Era, 1978, p. 432.

⁷⁵ Pedro Albizu Campos, *La conciencia nacional puertorriqueña*, sel., introd. y notas de Manuel Maldonado Denis, México, Siglo XXI, 1972, pp. 199, 211.

Guadaña, frío de Rusia, ha de matarte una llamarada de sol, puñal de España.⁷⁶

Hoy día, se pueden descubrir folletos de venta en las iglesias que exhiben sentimientos similares. El pensamiento conservador hispanista se mostró fuerte en la época de entreguerras, siendo con frecuencia su instrumento curas españoles. Sin embargo, la guerra tuvo otro importante efecto, que fue traer a suelo americano a refugiados republicanos (junto a muchos migrantes económicos de la posguerra). Algunos de ellos ayudaron a estructurar los estudios sobre la historia de España en las repúblicas, incluyendo el periodo medieval, que recibió una interpretación innovadora, enfatizadora del elemento liberal, popular y libertario de aquella “otra España” de la que se consideraban representantes. De tal modo la “leyenda negra” fue combatida también por los liberales o marxistas que llegaron.

Uno de los refugiados fue Américo Castro (1885-1974), nacido en Brasil, y que tuvo —además de su nombre de pila, bastante peculiar para su época y medio— un temprano y fuerte interés por América española.⁷⁷ En el exilio, mientras enseñaba en Estados Unidos, Castro escribió su muy popular *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, publicada en Buenos Aires en 1948. La obra reunía ideas no desconocidas previamente (figuran en Donoso Cortés o Joaquín Costa, por ejemplo, o en arabistas) y que habían sido lentamente desarrolladas por Castro desde 1938, es decir desde el periodo de la guerra civil. Sostenía que la influencia semítica había sido decisiva en el espíritu de España, y de América Latina. Pocos años después, era respondido desde Buenos Aires por el libro de otro

⁷⁶ Citado en Cristián Garay Vera, “La recepción del hispanismo, la instalación del Instituto Chileno de Cultura Hispánica (1939-1948)”, en *Revista de Historia*, vol. 6, Universidad de Concepción, 1996, pp. 122-146.

⁷⁷ Sobre el lado “americano” de la carrera de Castro véase Salvador Bernabeu Albert, “Un señor que llegó del Brasil”, Américo Castro y la realidad histórica de América”, en *Revista de Indias*, vol. 62, núm. 226, 2002, pp. 651-674.

refugiado español, Claudio Sánchez Albornoz (1893-1984), *España, un enigma histórico* (1956). En ella la vieja interpretación conservadora era reformulada: el espíritu español, aunque no eterno, ya se hallaba presente en época celtíbera y romana; los moros fueron meros invasores que desaparecieron sin dejar mucha influencia directa sobre la sólida roca anterior, del mismo modo que los judíos. Sólo indirectamente contribuyeron, porque de la lucha surgió el rígido carácter católico y cruzado de España, baluarte de Europa contra el Islam y un país occidental (aunque peculiar, un “enigma histórico”).

Hubo un fiero debate entre ambos autores y sus respectivos discípulos,⁷⁸ que más bien interesa a la historia intelectual de España, pero un efecto colateral fue el uso de las ideas expuestas para la interpretación de América Latina: las de Sánchez Albornoz sobre la inexistencia de feudalismo en la España medieval (donde la frontera habría originado una clase de campesinos guerreros e independientes) influyeron sobre Richard Morse, especialista estadounidense interesado en las diferencias históricas entre ambas Américas.⁷⁹ Pero, independientemente de las razones que pudiera esgrimir, la de Américo Castro fue la interpretación más popular del pasado español: traducida rápidamente al inglés (en 1954, seis años después de la primera y casi contemporáneamente a la segunda edición castellana ampliada de su libro; el mamotreto de Sánchez Albornoz tuvo que esperar hasta 1975, diecinueve años), devino en doctrina casi oficial en España con los regímenes que sucedieron a la muerte de Francisco Franco después de 1975. En América Latina tuvo igual éxito. Hasta la izquierda lo asumió, casi tanto como al otro Castro, el cubano.

Era que sus ideas resultaban más congeniales y adaptables a las elaboraciones latinoamericanas que las de Sánchez Albor-

⁷⁸ José Luis Gómez-Martínez, *Américo Castro y el origen de los españoles, historia de una polémica*, Madrid, Gredos, 1975.

⁷⁹ Richard Morse, *Resonancias del Nuevo Mundo*, México, Vuelta, 1995, p. 156.

noz. Además de su pesado estilo, éste tuvo en su contra el hecho que sólo hablara brevemente de América, siempre desde su visión española y con profundo desprecio hacia las culturas amerindias y los criollos. En cambio Castro, a pesar de que se reconcilió con el régimen de Franco y murió (ahogado) en España, cosa que no hizo oficialmente su antagonista, quien falleció en su lecho en Buenos Aires, tenía su propia versión de América (en ella había nacido, recordemos) y quizás estuviera indirectamente influido por los teóricos del mestizaje y de alguna manera confirmaba, con gran despliegue erudito, viejas intuiciones criollas.

La coincidencia le valió su éxito. Las imágenes populares y hasta el escaso estudio académico latinoamericano del arabismo o del judaísmo estuvieron profundamente influidos por Castro, por ejemplo la puertorriqueña Luce López Baralt, interesada en las influencias árabes sobre la cultura hispánica.⁸⁰ El influyente filósofo mexicano Leopoldo Zea (1912-2004) las usó para justificar algunas de sus opiniones en su ampliamente leída filosofía de la historia americana;⁸¹ el novelista Alberto Ruy Sánchez habla de la común herencia mexicana y magrebí, en una distante Arcadia medieval. Para las comunidades árabes y judías migrantes constituye una Biblia.

El momento de Castro está terminando en España, cuando la llegada de amplios contingentes de árabes reales empieza a generar sentimientos islamófobos y a hace clamar a voz en cuello por la europeidad. Ha surgido por lo tanto una crítica a las tesis de Castro: los libros y artículos de Serafín Fanjul representan en muchos casos un regreso a las posiciones de Sán-

⁸⁰ Luce López-Baralt, "Reflexiones de una hispano-arabista puertorriqueña", en *Historia y fuente oral*, núm. 7, 1992, pp. 113-126.

⁸¹ Leopoldo Zea escribió ampliamente, resumiendo sus ideas sobre el pasado andalusí en el artículo "Sentido y proyección de la cultura latinoamericana y de la árabe", en Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti [eds.], *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 335-343. Muy visible la influencia de Castro.

chez Albornoz.⁸² Del otro lado del Atlántico la nueva conciencia y movilización política de grupos subalternos como indígenas o afroamericanos ha desleído algún tanto las viejas preocupaciones criollas y con ello desplazado del lugar de preferencia a la historia española, incluyendo su época medieval. Lo únicos grupos que promueven activamente una nueva visión de ese pasado son los musulimes de origen latinoamericano, una comunidad muy reciente que está creciendo desde los Estados Unidos hasta Argentina.⁸³ Observando sus sitios de Internet, desde Asunción o Nueva York, se aprecian novedades como el énfasis en similitudes entre los aborígenes americanos y los musulimes pero más presente está el reciclamiento de motivos muy discutidos en el pasado, como la idealización de Al Andalus y la exaltación de su legado. Es la última edición de un tema perdurable, que todavía aguarda una discusión menos cruda y más académica.

⁸² Serafín Fanjul, conocido arabista español, se convirtió en polémico autor de artículos y libros que refutaban muchas ideas románticas sobre la “España de las tres religiones” (que en realidad eran sólo dos, aclara, el judaísmo era muy minoritario), véase *Al Andalus contra España, la forja del mito*, Madrid, Siglo XXI, 2002, y *La quimera de Al-Andalus*, Madrid, Siglo XXI, 2004.

⁸³ Ya hay mucha bibliografía sobre el tema, resumí una parte en mi artículo “El islam en América Latina, del siglo XX al XXI”, en *Estudios digital*, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2010. En <http://www.revistaestudios.unc.edu.ar/>.

LA COLONIZACIÓN EUROPEA DE ASIA Y ÁFRICA DESDE LA REFLEXIÓN CRIOLLA, 1810-1930

La pertenencia de América Latina al “Occidente” o al “Tercer Mundo” ocupa considerable espacio de discusiones, pero éstas sólo son útiles, a mi juicio, como termómetro de posturas ideológicas: sus participantes suelen exhibir descuido absoluto por la historicidad de los términos, lo cual los lleva a declarar alegremente que el descubrimiento colombino incorporó nuestra región a la civilización occidental (la cual muy lejos estaba entonces de autodenominarse de tal modo) o el carácter de precursor tercermundista de Simón Bolívar (que seguramente habría esbozado una mueca de extrañeza ante el término).¹ Es decir que se incurre en el pecado habitual de proyectar al pasado concepciones contemporáneas.

Buscando evitar este tipo de anacronismos, intento aquí responder a una de las varias preguntas que deberían ser previas a las discusiones aludidas: ¿cómo reaccionó el pensamiento criollo ante el fenómeno colonial en Asia y África? El tema apenas conoce desarrollo: si bien existe alguna bibliografía sobre el anticolonialismo en nuestros países, se limita al que originó la dominación ibérica, y no alude a las reacciones, secundarias pero no carentes de interés, ante formas

¹ La idea de un acercamiento de Bolívar al “Tercer Mundo” (!!!) aparece en Kaldone G. Nweihed, *Bolívar y el Tercer Mundo: la devolución de un anticipo revalorizado*, Caracas, Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, 1984. Extraño libro, obra de un palestino asentado en Venezuela, que nos dice mucho más sobre los extravíos de la razón latinoamericana que sobre Bolívar.

análogas de dominación en el Viejo Mundo. Reacciones que no fueron automáticas, obvias ni uniformes: revistieron la ambigüedad que siempre ha caracterizado toda definición identitaria nacida en nuestros países.

EL ARGUMENTO ESPAÑOL Y EL FRANCÉS

De muchas maneras se preguntaron los criollos de las colonias españolas en América en torno a su relación con Europa (la otra alteridad que los asediaba, después de la alteridad interna formada por indios, castas y negros). Al principio de manera muy intuitiva, sencillamente porque la idea de *Europa* que conocemos no existía sino muy embrionariamente hasta el siglo XVIII, y sólo a partir de entonces se empezó a utilizar habitualmente, paralelamente al nombre de *América*, junto a la distinción entre “españoles americanos” y “españoles europeos”. El uso coincidía, algo que también se nota en los nacientes Estados Unidos, con un generalizado rechazo de la nueva esencia que ocupaba lugar en la reflexión de aquí y de allí, la citada Europa, que de este lado del océano se identificada ahora con la opresión y la desigualdad.

El distanciamiento estuvo acompañado por una serie de discursos menores pero persistentes en torno a Asia y África: podían adquirir las conocidas formas del orientalismo o del exotismo eurocentristas, que daban en denuncias de la bárbara África y la despótica Asia, equiparadas a veces a la feudal Europa como expresión de los males del pasado que América estaba destinada a superar, pero también encontramos variantes del antiesclavismo y el anticolonialismo ilustrado, que tomaban en cuenta a aquellas otras víctimas de la expansión europea.

Hay algunos ejemplos de esto último. La diatriba o apologetica americana frente a Europa la percibimos en varios escritores de época ilustrada, y la historia de esta polémica

ya ha sido trazada tiempo ha por Antonello Gerbi de forma muy completa. Partiendo de sus datos podemos observar la casi total ausencia en dicha polémica del tema que aquí nos ocupa, que sólo va a aparecer a fines del siglo XVIII en escritos que defienden a España frente a Gran Bretaña. Cuando el sabio peruano Hipólito Unanue hablaba de la conquista española, lo hace contrastándola con “las piraterías con que las naciones extranjeras han oprimido el Asia y el Norte de América”.² En otro escrito denunciaba las “inhumanas devastaciones” que los extranjeros que critican a España han llevado a cabo en Asia y Norteamérica.³ Y ya por su nombre menciona la “amargura y desesperación que los comerciantes de la India sufren de las tiranías y monopolios de los ingleses”.⁴ Años después, ya convertido en patriota peruano, en 1824, llamaba a proteger la ilustración para no hacer “ante las naciones europeas el papel de la India u otro peor”.⁵

Quizás una tradición antiinglesa peculiar se había asentado en el Perú, porque otro natural de esa tierra, el religioso Melchor de Talamantes, trasladado a Nueva España, redactó un memorial dirigido al rey en que trata entre otros el tema de la representación de las colonias, donde se lee:

Las naciones cultas de estos últimos siglos han sido seguramente las más bárbaras que se conocen en el gobierno de sus colonias. No puede leerse sin horror lo que se ha publicado de los holandeses, ingleses y franceses en sus posesiones de ambas Indias. La crueldad más feroz, la más atroz perfidia y el libertinaje más desenfrenado han sido los medios de que se han valido para man-

² Hipólito Unanue, “Memoria sobre el cultivo de coca”, en Hipólito Unanue, *Colección documental de la Independencia del Perú*, investigación, recopilación y prólogo de Jorge Arias-Schreiber Pezet, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1974, t. 1, vol. 8, p. 305.

³ Hipólito Unanue, “Oración de 1793”, en *Colección documental*, p. 448, n.13.

⁴ Hipólito Unanue, “Elogio de José Urrutia”, 1796, en *Colección documental...*, p. 515.

⁵ Hipólito Unanue, “Instrucción pública (1824)”, en *Colección documental...*, p. 848.

tener en la dependencia a esos infelices habitantes, como si no hubiese otro arbitrio para sujetar a los hombres.

En cambio considera a España, “la más sabia, la más prudente, la más benigna, la más religiosa de todas las naciones del orbe”.⁶

También peruano, Manuel Lorenzo de Vidaurre, muy lector de historia e interesado por la marcha del mundo, tiene críticas análogas: “Pensaban buscar en el África la tierra del oro; es decir que iban a matar y robar a unos hombres que jamás los ofendieron, y que en la desesperación venderían a buen precio su tranquilidad y propiedades”.⁷ Otra parrafada antiinglesa salió de la pluma del obispo Benito María de Moxó y Francolí, quien llegaba a su sede altoperuana con conocimientos extensos de la política europea que suscitaron la admiración de su rebaño. En ocasión de las invasiones inglesas a Buenos Aires, Moxó escribió contra la política inglesa en el mundo, destacando sus maldades y la malquerencia general que suscitaba. Su escrito, publicado en la *Minerva Peruana* en 1812, conoció difusión en varios periódicos americanos.⁸

La otra fuente de argumentos contra el colonialismo inglés provenía de la potencia rival en Europa. El viajero francés Gaspard Mollien distinguía entre la época de la conquista de América, que condenaba, y la del régimen colonial, que veía

⁶ Fray Melchor de Talamantes, “Representación nacional de las colonias: discurso filosófico”, en Genaro García [ed.], *Documentos históricos mexicanos* (1910), México, Comisión para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución mexicana, 1985, t. 7, p. 377.

⁷ Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Cartas americanas (1823 y 1827)*, ed. y pról. de Alberto Tauro, en *Colección documental de la Independencia del Perú*, t. 1, *Los ideólogos*, vol. 6, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la República del Perú, s.f., pp. 99 y 100.

⁸ Gabriel René Moreno, *Últimos días coloniales en el Alto Perú* (1896), pról., cron. y bibliografía de Luis H. Antezana y Joseph M. Barnadas, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2003, t. 1, p. 55.

más favorablemente. A la luz de esta diferenciación se preguntaba “¿Ha hecho olvidar la tranquilidad admirable que reina en las posesiones inglesas de la India los crímenes de los Clives y de los Hastings?”⁹ Condena relativa, como se ve, pero que abría la pregunta comparativa que un periódico francés insinuaba entre los criollos y que cuestionaba la licitud de todo colonialismo: “¿en qué situación quedan sus posesiones de si la emancipación de América llega a ser reconocida?”¹⁰

LAS VACILACIONES DE LOS PATRIOTAS

Ahora bien, si españoles y franceses podían conocer y condenar el imperialismo inglés, los criollos se mostraron más vacilantes. Es cierto, como se ha dicho, que nuestros pensadores fueron los primeros en plantearse los grandes dilemas que más tarde agitaron las otras periferias del sistema mundial, sobre la conveniencia de incorporarse o no al mismo, en qué condiciones y con qué estrategias.¹¹ Pero lo hicieron limitándose al dominio que sufrían. Véase la extraña invocación del Libertador por excelencia, Simón Bolívar, para que “Gran Bretaña, libertadora de Europa, amiga del Asia, protectora del África” se constituya también en salvadora de la América.¹² Frase estratégica de cuando buscaba desesperadamente la ayuda de dicha

⁹ Gaspard Mollien, *Viaje por la República de Colombia en 1823*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1944, 1ª parte, cap. 6, p. 118.

¹⁰ *La Quotidienne*, 3 de agosto, 1824, reproducido en Jesús Rosas Marcano, *La independencia de Venezuela y los periódicos de París (1808-1825)*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964.

¹¹ Véanse las reflexiones sobre estos primeros “teóricos” de la mundialización en Javier Lasarte Valcárcel, “El XIX estrecho: leer los proyectos fundacionales”, en Friedrich Schmidt-Welle, *Ficciones y silencios fundacionales: literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2003, pp. 47-77

¹² Carta de Simón Bolívar a Ricardo Wellesley, 27 de mayo, 1815, en Simón Bolívar, *Obras Completas*, Caracas, Pool Reading-Lider, 1975, vol 1, p. 137.

protectora, pero no extraña en Bolívar, que ha sido considerado anacrónicamente como precursor del antiimperialismo.¹³

No era la única posición, sin embargo: “Los legítimos soberanos de un país son los ciudadanos activos de él y no los habitantes de otro país remoto. Por esto, ni la Gran Bretaña tiene derecho a reclamar la soberanía de sus posesiones ni la España tampoco” afirmaba un periódico chileno.¹⁴ El novohispano Servando Teresa de Mier, bastante hostil a Europa, también criticaba el colonialismo inglés en la India. Si pudiera entender qué quiere decir, quizás señalaría también cómo el acta de fundación de Bolivia enfatiza la servidumbre de los indios peruanos argumentando que, comparada con la desgracia que sufrían bajo el régimen español, “parecerían los ilotas ciudadanos de Esparta y hombres muy dichosos los Níjeros, Ojandalams del Indostán”.¹⁵

Algo sabían los criollos de lo que ocurría en aquellas posesiones, de la lucha contra los ingleses de Tipu Sultán, que es mencionado, a veces con aprobación y elogio, hasta citándose sus memorias.¹⁶ En su exposición de motivos al rey Fernando VII, el novohispano Carlos María de Bustamante abogaba por la abolición de la esclavitud, elogiando la acción de Gran Bretaña en los mares contra la infame institución. Esto

¹³ Más citas y consideraciones en mi escrito “De la España africana a la América despótica: notas sobre el ideario de Simón Bolívar”, en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 28, núm. 1, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, junio de 2011.

¹⁴ *Gazeta Ministerial de Chile*, 26 de septiembre, 1818, en *Colección de antiguos periódicos chilenos*, bajo la dirección de Guillermo Feliú Cruz, Santiago, Biblioteca Nacional, 1952ss, vol 5, p. 198.

¹⁵ Acta de independencia de las provincias del Alto Perú (6 de agosto de 1825) en José Félix Blanco y Ramón Azpurúa, *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador* (1875), Caracas, Presidencia de la República, 1977, t. 10, p. 62.

¹⁶ Tipu Sultán de Misore (1782-1799) fue un gobernante capaz que alcanzó a concebir una estrategia contra los ingleses, entrando en comunicación con otras potencias de la India, con Bonaparte y con los sultanes otomanos; fue derrotado por una coalición de los ingleses y otros príncipes indios. Lo menciona la Carta duodécima de un viajador por México, Eduardo Neri, *La Abispa de Chilpancingo 1821-1823*, México, Instituto de Estudios Parlamentarios, 1998, p. 208, n. 15 y *passim*.

no lo cegaba sobre ciertas realidades: “sin embargo en el seno mismo de la capital protectora de la libertad existen unas compañías de comercio donde se forjan las cadenas de la esclavitud que parten de aquel punto para ceñir con ellas a los desgraciados moradores de la África y a los habitantes del Indostán e hijos de Tippoo Sahib. ¡Qué contradicción predicar la libertad en el Támesis para sistematizar la esclavitud en el Ganges”.¹⁷ Claro, mucho de esto debía de ser rebote de la propaganda francesa, pero del mismo modo había algún rechazo de la conocida aventura de Bonaparte: “¿Quieres dar al Egipto / leyes como tirano forastero?”, se interpelaba al tirano cuya derrota ante los mamelucos (como ante los haitianos) permitía esperar su fracaso también en América.¹⁸

Emparejados así los colonialismos, América podía, una vez liberada, asumir un papel redentor y de este modo multitud de declaraciones se dirigen a los pueblos del mundo, como la de Bolívar del 29 de julio de 1824, antes de la batalla de Junín: “la libertad del Nuevo Mundo es la esperanza del Universo”. Himnos y discursos remachaban el tema de América redentora de la humanidad: “Vedla volver los ojos con ternura / saludando a este asilo venturoso / desde Asia y la Europa, donde gime / en medio de la paz de los sepulcros”. De la misma fantasía criolla es responsable un monumento levantado en Buenos Aires en 1815, que mostraba a América libre, Europa admirando esa libertad, Asia encadenada y África rescatada por la libertad de sus hijos de América.¹⁹ Más elaboradamen-

¹⁷ Carlos María de Bustamante, *El indio mexicano, o avisos al Rey Fernando séptimo para la pacificación de la América Septentrional*, estudio y coordinación de paleografía Manuel Arellano Zavaleta, México, IMSS, 1981, p. 61.

¹⁸ Sobre Bonaparte, Manuel Justo de Ruvalcaba, cubano (1763-1805), “Al Alejandro de la Francia, después de la invasión de Egipto, sermón estoico”, en Zequeira y Ruvalcaba, *Poesías*, La Habana, Comisión Nacional de la UNESCO, 1964; sobre la esperanzadora derrota ante mamelucos y haitianos, *Gaceta del Gobierno del Perú*, 3 de abril, 1825, ed. facs., Caracas, Fundación Eugenio Mendoza, 1967, vol. 2, p. 348.

¹⁹ Carmen Bernard, “De lo étnico a lo popular: circulaciones, mezclas, rupturas”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, núm. 6, 2006. En <http://nuevomundo.revues.org/document1318.html>. Sobre el tema véase en este volumen el capítulo “La sombra del Oriente en la Independencia”.

te, el centroamericano José Cecilio del Valle declaraba (1821) que con la independencia americana “el asiático, el africano subyugados como el americano comenzarán a sentir sus derechos: proclamarán al fin su independencia en el transcurso del tiempo y la libertad de América hará por último que la tierra entera sea libre”.²⁰

Debe notarse, tras estos apuntes sobre el anticolonialismo de la independencia, que son muestras bastante escasas. Inferiores a las que desde las metrópolis lanzaban algunos críticos. Más aun, dos de éstos tuvieron amistad con nuestros próceres: James Mill con Andrés Bello, Jeremy Bentham con Simón Bolívar, pero nada de sus argumentos trascendió al ideario de ambos criollos. Otros extraían del londinense *Time* lisonjeras noticias sobre los progresos de la educación inglesa en Sierra Leona, India y África, sin que falten ejemplos de asunción de la peor propaganda:

Cuando Egipto fue ocupado por los franceses, ¿qué europeo no debió alegrarse de ver pasar bajo la dominación de Europa esa tierra que casi nada le sirve, y considerar que en ella se establecerán los gustos y costumbres europeas? [que] el gusto, las necesidades, la industria y la actividad europea se introdujesen y tomasen el lugar de la apatía, de la ignorancia, de la miseria y de la abyección de espíritu y de fortuna en que rampan los pueblos que elevaron las pirámides.

Ojalá, concluye el artículo, que se extienda la civilización europea (*lato sensu*) a Egipto y Moldavia, y sustituya “el fantasmón musulmán”.²¹

²⁰ José Cecilio del Valle, “Justificación de la independencia (1821)”, en *Textos fundamentales de la independencia centroamericana*, selec., introd. y notas de Carlos Meléndez, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1971, p. 33.

²¹ *El Censor*, Buenos Aires, 21 de noviembre, 1818 y 23 de mayo, 1816, en *Biblioteca de Mayo. Periodismo*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, t. 8, pp. 7549 y 6751.

Puede verse que los críticos cuanto mucho consideraron a las “otras” colonias en un papel pasivo: la de sufrir injusticias esperando ser liberadas. No retomaron la comparación que Humboldt hizo más de una vez entre el imperio colonial español en América y el inglés en India.²² Del mismo modo que en sus discursos indianistas o antiesclavistas, fueron generosos en denuestos hacia los opresores pero muy parco en apreciaciones favorables a los oprimidos.

ATAQUES EUROPEOS Y ANTICOLONIALISMO

En las décadas posteriores las repúblicas debieron sufrir una serie de ataques y desprecio por parte de las potencias europeas. Primero la Santa Alianza, cuya acción se temió podía trascender el mar para aniquilarlas, como hizo en España y Hungría. Esto no sucedió pero fuimos víctimas de continuas prepotencias, que llegaban hasta acciones de bloqueo naval y bombardeo. El bloqueo francés (1838-1840) y anglofrancés (1845-1850) del Río de la Plata, los ataques españoles al Pacífico, que incluyeron la ocupación de las islas Chinchas y el bombardeo de Valparaíso y sobre todo la invasión francesa de México entre 1861 y 1867.

Como estas acciones fueron contemporáneas de otras contra países de Asia y África, y Oceanía, los criollos utilizaron la comparación en sus polémicas. La expedición francesa a Argelia en 1830 suscitó temores, recogidos en México por el enviado Adrien Cochelet: los diputados se mostraban reacios a firmar un tratado con Francia, recelosos que a la mínima infracción ésta bloqueara sus puertos y los bombardeara, como

²² Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* (1811), ed. facs. de la de 1822, México, Instituto Cultural Helénico/Miguel Ángel Porrúa, 1985, vol. 1, pp. 243, 286 y *passim*.

había hecho con Argel y Lisboa.²³ La prensa del dictador argentino Juan Manuel de Rosas, ante los bloqueos del Río de la Plata, esbozó un discurso americanista, pero que también daba noticias de la lucha paralela que sostenía el caudillo Abd el-Qader en Argelia. El mexicano Carlos María de Bustamante, que ya hemos visto enemigo de la acción inglesa en África e India, también alertó que “aquella nación que ha declarado la guerra al emperador de la China, tan sólo porque como padre común de sus pueblos ha procurado impedir que se envenenen con el opio, es capaz de esto y mucho más”.²⁴ Que España había fracasado en África y se dirigía a América fue un motivo frecuente en la polémica americana cuando se dio la reocupación de Santo Domingo o los ataques españoles a Perú.²⁵

Al comprobarse que los temores expresados ante Cochelet no eran errados y los franceses ocuparon México, el antecedente de las expediciones a Egipto y Argelia figuró con frecuencia entre las consideraciones de los invasores. Muchos de los oficiales o funcionarios del ejército de Maximiliano habían tenido experiencia en Argelia y la Legión Extranjera envió algunas fuerzas.²⁶ Ello resultó en la multiplicación de las comparaciones, de ambos bandos: Francisco Zarco hablaba de un “grandioso designio de convertir a México en Argelia Ameri-

²³ Nancy Nichols Barker, *The French experience in Mexico, 1821-1861: a history of constant misunderstanding*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1979, p. 42.

²⁴ Carlos María de Bustamante, *Apuntes para la historia del gobierno del general Antonio López de Santa Anna* (1845), ed. facs., México, Fundación Miguel Alemán, 2005, carta 2, p. 14.

²⁵ José Arnaldo Márquez, *El Perú y la España moderna*, 1866, citado en Ascensión Martínez Riaza, “El Dos de Mayo de 1866: lecturas peruanas en torno a un referente nacionalista (1860-1890)”, en Carmen McEvoy [ed.], *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2004, p. 402.

²⁶ Véase el apologético M. Pénette y J. Castaingt, *La Legión Extranjera en la Intervención Francesa (Historia militar), 1863-1867*, México, Primer Congreso Nacional para la Historia de la Intervención, 1962.

cana, en colonia francesa explotada, esquilmada y oprimida por el soldado y el colono”, y para evitar suerte similar a la de África, a México no le quedaba sino la guerra.²⁷

De parte de los conservadores se mantenía algo de la crítica española a las otras colonizaciones. Uno de los nostálgicos del antiguo régimen, el mexicano Lucas Alamán, creyó necesario poner en contexto la obra de conquista española en América con señalar la suerte de aquella población que fue exterminada como en Estados Unidos o “permanece estacionaria sin que se le haga esfuerzo alguno por hacerle variar de religión y adelantar en la civilización, sino antes bien fomentado sus supersticiones, pues no se trata más que de sacar aprovechamiento de ella, como sucede en los países del Indostán sometidos a la Inglaterra”.²⁸ Del lado liberal las críticas podían expresarse en el rechazo de las Cruzadas, que los liberales, en su lucha por la libertad de creencias, abominaban como empresa fanática, y que los conservadores en cambio defendían.²⁹ Quienes más coherentemente engarzaron una prédica anticolonialista fueron dos personajes bien distintos.

El conservador venezolano Fermín Toro, alarmado por los ataques, recordaba en 1839 en una serie de artículos la acción colonialista de los europeos. Su escrito revela las ambigüedades criollas. Se cree Europa, decía, la parte más ilustrada y próspera de la ecúmene, lo cual es verdad, admite: Asia y África son enemigas de la libertad de pensamiento, sólo América está llamada a disputarle la primacía. Sin embargo, Fermín

²⁷ Gastón García Cantú, *Utopías mexicanas*, México, FCE, 1978, p. 114.

²⁸ Nota de Lucas Alamán (1844) a William H. Prescott, *Historia de la conquista de México con un bosquejo preliminar de la civilización de los antiguos mexicanos y la vida del conquistador Hernán Cortés*, trad. de José María González de la Vega, anotada por Lucas Alamán, con notas críticas y esclarecimientos de José Fernando Ramírez, pról., notas y apéndices por Juan A. Ortega y Medina, México, Porrúa, 1970, libro 3, cap. 7, p. 241.

²⁹ Véanse los argumentos de uno y otro bando (1857), en Manuel González Calzada, *Los debates sobre la libertad de creencias*, México, Cámara de Diputados, 1972, pp. 123 y 159.

Toro deja lugar, citando a autores franceses e ingleses sobre la cuestión social, a dudas e ironías sobre la superioridad europea, y señala una serie de infamias: de Gran Bretaña la “dominación sultánica” en Asia, el tráfico negrero, las iniquidades en África y Oceanía, la explotación de sus propios obreros. Continuaba la retahíla contra Francia y su política exterior, terminando por abogar para que América sea mejor tratada, pero para merecerlo exhortaba a las repúblicas criollas a dotarse de instituciones respetables que demuestren a los europeos que somos civilizados y no tengan excusas para atacarnos.³⁰

El otro crítico fue el liberal chileno Francisco Bilbao: penetrado por un profundo americanismo antieuropeo, criticaba tanto la colonización española de América como las modernas empresas de Gran Bretaña en la India, de Rusia en el Cáucaso y de Francia en Argelia y en México. Al respecto, estableciendo comparaciones con la antigua Roma, señalaba cómo los gobiernos oligárquicos europeos en bancarrota daban al pueblo pan y juegos, gladiadores, fieras y productos de todos los climas, “de aquí la necesidad de expedicionar a Asia, África y América”. Haciendo notar el fracaso de las Cruzadas en el pasado, consideraba probable que Argelia recuperara su libertad, así como la India y el Cáucaso, empujados no por los ideales del 89, considerados por los europeos más universales de lo real, sino por sentimientos de libertad que sí lo son: “¿Sabemos acaso lo que significan esas estupendas revoluciones del Asia, en la India, en la China, en la Tartaria?”. Ante la “la humanidad doliente, que cual otro Prometeo protesta encadenada en Asia, África y Europa” volvía al tema de que América estaba llamada a libertarla.³¹

³⁰ Fermín Toro, “Europa y América” (1839), en *La doctrina conservadora: Fermín Toro*, ofrecimiento de Rómulo Betancourt, Caracas, Presidencia de la República, 1960 (Col. Pensamiento político venezolano del siglo XIX), pp. 29-95.

³¹ Francisco Bilbao, *El Evangelio americano*, selec., pról. y bibliografía de Alejandro Witker, cronología de Leopoldo Benavides, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 194, 288, 132, 168, 90, 302.

CIVILIZACIÓN Y BARBARIE

Los testimonios anteriores, sin embargo, son más bien excepcionales. Pasados los momentos de alarma, la opinión criolla volvía a contemplar la expansión colonial como hecho deseable o por lo menos inevitable. Más aún, a medida que avanzaba el siglo la crítica aminoraba, al compás de la (re) europeización de las Américas (no sólo la Latina), cuyas repúblicas fueron sumergidas por un torrente de mercancías, personas, publicaciones y espectáculos teatrales originados en Europa, portadores de noticias, narrativas e ilustraciones de tono fuertemente eurocéntrico, lo que produjo una creciente identificación emocional e ideológica de los sectores criollos, hasta dar en las frases típicas de mediados de siglo: “somos europeos nacidos en América”, como consideraba el argentino Juan Bautista Alberdi, al tiempo que Chile es “una verdadera fracción europea trasplantada a cuatro mil leguas de distancia en el otro hemisferio”, según Vicente Pérez Rosales.

Verdad es que dicha identificación no estaba muy de acuerdo con la opinión general que les merecíamos a los europeos: junto a la ignorancia sobre nuestros países, acumulaban todo tipo de prejuicios que a fin de cuentas terminaban por ponernos al mismo nivel de los demás países coloniales. Relatos de viajeros, informes consulares y cuadros costumbristas repiten la barbarización, africanización u orientalización de América, que pronto contagió a los autollamados europeos aquí nacidos, quienes en vez de darse por aludidos retomaron tales estereotipos para referirse a las masas plebeyas que los rodeaban y rehacer el discurso europeo de una guerra de la civilización contra la barbarie, que en tierra americana los encontraba a ellos del lado de la primera.

Así asentada, la dualidad tuvo larga vida y de la caracterización francesa del Magreb como tierra de eterna barbarie

derivaron algunos rasgos de la descripción del sertón hecha por Euclides da Cunha (1902). Claro está que en sintonía con la autopercepción criolla había cierta intencionada propaganda europea: en su prédica por un acercamiento entre España y las repúblicas, el liberal español Emilio Castelar, muy admirado y seguido en éstas, establecía una diferencia en la actuación del español: “en África debe ser como un soldado, en América debe ser como un apóstol. En África debe implantar su idea con el hierro, que sólo así se abre el surco de la civilización en los pueblos bárbaros. En la América debe llevar una antorcha en que esclarezca las inteligencias”.³² En fin, queriendo llevar civilización a África cuando al decir de los franceses ésta empezaba en los Pirineos.

Ello tuvo varias consecuencias en el terreno que nos ocupa: en primer lugar, los hechos de la expansión europea, las Cruzadas,³³ los viajes de exploración y hasta las expediciones colonizadoras a Asia y África³⁴ fueron comentadas sin ningún rechazo o justificadas, como la conquista francesa de Argelia: es significativo que el chileno Vicente Pérez Rosales —sí, el de que somos un pedazo de Europa— quien en París habló del asunto nada menos que con Abd el-Qader, el caudillo de la resistencia argelina, terminara por asumir la posición francesa, hablando de justa represalia por los ataques

³² Emilio Castelar (1857), citado en Alexander Betancourt Mendieta, “Una mirada al hispanoamericanismo en el siglo XIX: las observaciones de José María Samper”, en *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 32, núm. 63, 2007, pp. 111-145, p. 125.

³³ Tema de varias obras de teatro inspiradas en el romanticismo europeo hacia mediados del siglo: Francisco Javier Foxá, cubano, *El Templario* (1838); José Mármol, argentino, *El cruzado* (1842); Manuel Nicolás Corpancho, peruano, *El poeta cruzado* (1851), *El templario* o *Los godos en Palestina* (1855).

³⁴ Las aventuras europeas en África suscitaban alguna atención: véanse unas reseñas hechas por Andrés Bello, *Obras Completas*, Caracas, Ministerio de Educación, 1956, vol. 20, pp. 298-300 y 625-628; o el relato de una expedición inglesa contra un “déspota africano” en un periódico mexicano de 1834, José María de Heredia, *Minerva, periódico literario*, presentación, notas e índices de María del Carmen Ruiz Castañeda, México, UNAM, 1972, p. 17.

piráticos.³⁵ Más definido se mostró Francisco de Paula Santander, el cual en carta escrita desde Londres a un coterráneo habla de la cuestión en tono neutro, pero en otra carta un mes posterior a un francés no escatima elogios: la toma de Argel es gloriosa para Francia, que ha combatido por la libertad en América y que ahora lleva a los africanos “la civilisation et la liberté de commerce”.³⁶

El encomio terminó integrándose a combativas posiciones ideológicas. La más conocida, vehemente y brillante, fue la del argentino exiliado en Chile Domingo Faustino Sarmiento. Su obra más robusta, *Facundo* (1845) interpreta la realidad americana con moldes extraídos del colonialismo europeo, para el cual civilización y barbarie son protagonistas de una lucha ecuménica que tiene sus episodios americanos pero también asiáticos y africanos. Unos años después, en un recorrido por el Viejo Mundo Sarmiento desembarcó en Argelia (1847) y las vicisitudes de la visita figuran en sus *Viajes*. Ahí más claramente aparece la simpatía por la civilización que representan los conquistadores franceses y el rechazo de los argelinos en resistencia.³⁷ Ya mucho se ha escrito sobre el orientalismo de Sarmiento. Aquí baste decir que sí se rastrean en su obra algunos rasgos favorables a los orientales, como los hay en torno a los gauchos y los indios, pero sus expresiones mayoritarias son de condena.

Quizás más explícita es la argumentación de Bartolomé Mitre, otro argentino exiliado en Chile, desde un artículo sobre la Rebelión de los Cipayos en la India, de 1857, donde

³⁵ Vicente Pérez Rosales, *Recuerdos del pasado*, Barcelona, Iberia, 1962, cap. 6, pp. 105ss.

³⁶ Véase la carta de Santander a Francisco Soto (28 de julio, 1830) y a “Monsieur Julian de Paris” (28 de agosto, 1830), en Alberto Cortázar [comp.], *Cartas y mensajes del general Francisco de Paula Santander*, Bogotá, Librería Voluntad, 1953, vol. 8, pp. 59, 89 y 90.

³⁷ Domingo Faustino Sarmiento, *Viajes por Europa, África y América 1845-1847 y diario de gastos*, ed. crítica de Javier Fernández [coord.], París, UNESCO, 1993 (Col. Archivos, 27).

respondía a Francisco Bilbao que, anticolonialista como hemos visto, se identificaba con los cipayos y los comparaba con Tupac Amaru. La lejana rebelión, evidentemente, servía de pretexto para atacar o defender posiciones en torno a los indígenas. Consideraba Bilbao que éstos debían ser integrados como componentes de la nacionalidad americana. De lo cual Mitre se horrorizó: defender a los hindúes ahora contra Gran Bretaña significa defender mañana a los árabes en contra de Francia y pasado mañana a los indios cuando clavarán su lanzas en la culta Buenos Aires.³⁸

El antiindigenismo de Mitre era bastante común entre los exiliados argentinos en Chile, y los distinguía de la posición más matizada, por lo menos teóricamente, de los chilenos y otros americanos. Pero aun los autores más comprensivos asumieron la leyenda heroica de la expansión europea. Las crónicas sobre política internacional que se empezaron a publicar así lo muestran, del mismo modo que las anotaciones de los viajeros latinoamericanos por el Oriente o poemas de José Santos Chocano (“Rudyard Kipling”, 1907) o Rubén Darío (“God save the Queen”, 1910). No faltaron planes (1835) de crear una colonia brasileña en África para trasladar allí a los esclavos, como Estados Unidos en Liberia,³⁹ alguna participación de latinoamericanos en la Legión Extranjera: por lo menos el argentino Enrique Larreta quiso preparar una novela al respecto. El uniforme de los spahis argelinos inspiró un atuendo militar peruano, la “argelina”, que dio lugar a evocaciones literarias.⁴⁰

³⁸ Cita el artículo de Mitre al pasar Tulio Halperin, en *El espejo de la historia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 152; lo explaya, aclarando el contexto, citando en detalles las fuentes y los artículos de Bilbao, Fabio Wasserman, *Entre Clío y la Polis: conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de la Plata (1830-1860)*, Buenos Aires, Teseo, 2008, pp. 122 y 123.

³⁹ João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, edição revista e ampliada, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pp. 484 y 528.

⁴⁰ Abundante y documentada fue la participación latinoamericana en la Legión Extranjera que luchó en la Primera Guerra Mundial; poco en cambio conozco de la

Es decir que los criollos apoyaban las empresas colonias europeas, incluyendo las españolas. Basta ver cómo el Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americano de 1892, con fuerte contenido hispanoamericanista, abrió con dos notas de actualidad: el pedido de libertad para Cuba y Puerto Rico pero también el respaldo a la política africana de Portugal, amenazada por Gran Bretaña. Los congresos de tono americanista de esos años, organizados por el gobierno español, insistían en la hermandad hispanoamericana, pero es revelador que coincidieran en el tiempo con los congresos africanistas, de tono abiertamente colonialista.⁴¹

Y hay otras señales: José Vasconcelos mostraba su admiración por el mariscal Hubert Lyautey, organizador el imperio francés en África, al que encontró en París rodeado de lujos y servidores orientales.⁴² Pase, pero que el dirigente socialista argentino Juan B. Justo, antibelicista para más señas, afirmara lo siguiente ya es preocupante:

¿Puede reprenderse a los europeos su penetración en África porque se acompaña de crueldad? Los africanos no han vivido ni viven entre sí en paz idílica; todavía en nuestros días el jefe zulú Tschalka ha aniquilado 60 tribus vecinas y hecho perecer 50 000 individuos de su propia nación. Crimen hubiera sido una guerra entre Chile y la Argentina por el dominio político de algunos valles

época previa, cuando dicha Legión fue utilizada principalmente para empresas coloniales. Sin embargo, existió, como revelan algunos testimonios que recogió un periodista argentino de boca de un viejo sargento, véase Alejandro Sux, *Los voluntarios de la libertad: contribución de los latinoamericanos a la causa de los Aliados*, París, Ediciones Literarias, s.f. (1918), p. 129: “en esa Legión hay compatriotas míos que han nacido en todas las tierras que hablan español”. Luis Alberto Sánchez, *Valdelomar o la Belle époque*, México, FCE, 1969, pp. 43 y 73 menciona la “argelina” y la serie de crónicas “Con la argelina al viento”.

⁴¹ Juan Carlos Mainer, “Un capítulo regeneracionista: el hispanoamericanismo (1892-1923)”, en *id.*, *La doma de la quimera: ensayos sobre nacionalismo y cultura en España*, 2ª ed. aumentada, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2004, pp. 152 y 155.

⁴² José Vasconcelos, *El proconsulado, Memorias, II* (1935-1939), México, FCE, 1993, pp. 1126-1128.

de los Andes, cuya población y cultivo se harán lo mismo bajo uno u otro gobierno. Pero, ¿vamos a reprocharnos el haber quitado a los caciques indios el dominio de la Pampa?⁴³

La retórica de la época comenzó a tocar el tema de la lucha entre Oriente y Occidente, que Leopoldo Lugones remontaba a la Guerra de Troya, donde no era dudoso el lugar de América, como aclaraba el mexicano Alfonso Caso: “En Asia, en África, en los archipiélagos de Oceanía, Europa será siempre extranjera. En América nunca lo será [...] el tesoro supremo de la humanidad que la raza indoeuropea principió a labrar en los tiempos prehistóricos en la sagrada meseta de Irán” continúa en el continente de Colón. Si Europa, en guerra, sucumbiese ante los pueblos asiáticos, si “la raza mogólica, redimida, organizada y militarizada por el Japón, cayese sobre los pueblos del Viejo Mundo” aquí hallaría amparo.⁴⁴

NUEVOS TEMORES

En un movimiento paralelo y contradictorio, inesperados sucesos a fines del siglo XIX volvieron a encender la alarma en América Latina. El nuevo término de “imperialismo” empezó a ser usado con frecuencia, aunque lo hizo sobre todo en relación con el expansionismo de Estados Unidos en el Caribe. Otra vez se repetía lo de la independencia: nos quejábamos pero éramos incapaces de ver a otros que sufrían parecido. Sin embargo acá y allá asomaba una posición distinta: somos la única región que todavía no ha sido incorporada a los imperios coloniales, meditaba Lucio V. Mansilla desde Argentina, que un correligionario suyo temía ver convertida en la próxi-

⁴³ Juan B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, 2ª ed., Buenos Aires, Lotito y Barberis, 1915, pp. 122ss.

⁴⁴ Antonio Caso, “El descubrimiento de América” (1916), en *Obras completas*, t. 9, pról. de Leopoldo Zea, comp. de Rosa Krauze de Kolteniuk, México, UNAM, 1976, p. 14.

ma colonia, junto con Egipto.⁴⁵ En el África austral, un territorio poblado de hombres blancos también había sido invadido por Gran Bretaña, que en 1902, reviviendo actitudes que se creían del pasado, envió junto con Alemania e Italia buques de guerra a aguas venezolanas para bombardear las ciudades de Puerto Cabello y San Carlos. Cierta caricatura venezolana muestra cómo el enemigo es Gran Bretaña, que ya tiene a la India y a Egipto en el saco, donde ahora quiere meter a Venezuela.⁴⁶

Ejemplo mayor lo ofrece el cubano José Martí: como para el caso del mundo árabe sus ideas han sido estudiadas con cierto detenimiento, podemos aprovechar para ampliar las referencias. En la vasta obra de Martí los temas orientales ocupan algún espacio. A diferencia de otros, sin embargo, tiene un ojo para los problemas actuales, que su residencia neoyorquina facilitaba: en una ocasión cita precisamente el discurso anticolonial de un joven estudiante norteamericano, con evidente aprobación. Como periodista escribió sobre episodios de la agresión colonial y la resistencia como la revuelta de Ahmed Urabi en Egipto (1881-1882), la ocupación francesa de Túnez, la insurrección del Mahdi en Sudán o la invasión española del Rif: “Seamos moros”, dijo en esta ocasión. Naturalmente, veía las analogías entre aquellos lejanos movimientos de liberación y el suyo propio cubano.⁴⁷

Otro ejemplo se mostró frente a la ambigüedad sobre el tema colonial de parte de connotados dirigentes socialistas europeos, que en los congresos socialistas de Amsterdam (1904) y Stuttgart (1907) llegaron a proponer una “política colonial positiva” y la necesidad de colonias aun en un sistema socia-

⁴⁵ Lucio V. Mansilla (1882) y Tomás Cullen (1899), citados en Lilia Ana Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas: la construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, México, FCE, 2001, p. 208, 35n.

⁴⁶ *Los liberales amarillos en la caricatura política venezolana*, Caracas, Biblioteca Nacional y Fundación para el Rescate del Acervo Documental Venezolano, 1981?

lista, mediante las cuales los países de mayor desarrollo reglamentaran el trabajo de las “razas atrasadas” (menos mal que el autor de esta frase, el holandés Van Kol, se definía socialista “libre de todo prejuicio de razas y colores”). Si bien frases como ésta habrían sido aprobadas por dirigentes como el Juan B. Justo antes citado, se hallaba representando al Partido Socialista Argentino una figura como Manuel Ugarte, patricio de controvertida trayectoria que terminaría alejándose de dicho partido y al final de su vida adhirió al peronismo. Votó Ugarte en contra de las posiciones de social-colonialismo y en los años siguientes ahondó en sus convicciones.

Claro que se trataba de metáforas más que de un lenguaje real, y el lenguaje mismo seguía fuertemente cargado de eurocentrismo: si no nos emancipamos, en el congreso europeo de la paz “se dispondrá de nosotros como de los mercados africanos”, comunicaba en 1917 el presidente argentino Hipólito Yrigoyen al congreso de Colombia,⁴⁸ porque se nos tiene como a las “colonias de negros de África”.⁴⁹ Pero ello no quiere decir que seamos lo mismo. La denuncia de Ugarte iba en el sentido que “nadie puede permitirse tratar a las colectividades cultas que han producido patriotas como Bolívar y San Martín del mismo modo como trataríais a las hordas del Cambodge o del Congo”.⁵⁰

Se seguían considerando a las víctimas en Asia y África como un material inerte, salvo el caso del Japón, usado como término de comparación, como posible indicador del cami-

⁴⁷ Las referencias provienen de Bernabé López García, “José Martí y el despertar del mundo árabe”, en *Anuario del Centro de Estudios Marianos*, núm. 4, 1981, pp. 286-297; Abdesalam Azougarh, “Martí orientalista”, en *Casa de las Américas*, núm. 210, 1998, pp. 12-20.

⁴⁸ Susana Rodgers, “El desarrollo del nacionalismo radical (1890-1930)”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 9, 1988, pp. 50-76, p. 73.

⁴⁹ Benjamín Villafañe, 1927.

⁵⁰ Manuel Ugarte, “Los pueblos del sur ante el imperialismo norteamericano”, 1912, en *La nación latinoamericana*, comp., pról., notas y cron. de Norberto Galasso, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 75.

no, y hasta como un probable aliado contra Europa o Estados Unidos. Los europeos debían escucharnos, a nosotros que nos asemejábamos a ellos. Cuesta trabajo entender que hasta la idea misma que Gran Bretaña ejercía un dominio en nuestros países tardó en abrirse camino.

De todos modos es significativo que hacia la misma época, el venezolano Rufino Blanco Fombona, gran viajero y vividor, admirador del arte y las mujeres de la Europa, que recorría con frecuencia, ferviente americanista y bolivarista, cuando en marzo de 1904 fue entrevistado sobre la Guerra Ruso Japonesa se mostró partidario de Corea, la víctima, pero como los débiles no cuentan, de Japón, porque, asienta en su diario, es “potencia no europea, y mi mayor placer sería que los pueblos de otros continentes venciesen, sometiesen y humillasen a esta Europa agresiva, feroz y venal, que odia y desprecia cuanto no es europeo”. Por lo demás, Japón debe inspirar admiración por la revolución incruenta que ha llevado a cabo. Años después, en 1911, elogia una carta de Pierre Loti contra la empresa italiana en Trípoli, a favor de árabes y turcos: “Europa, cuando lucha con pueblos no europeos, comete los crímenes más abominables” en nombre de sus ideales; lo que es patriotismo en Europa es rebeldía en ellos, los suyos son héroes, los otros son bandidos. “Estoy con los marroquíes contra los franceses, con los hebreos contra los alemanes, con los boers contra los ingleses, con los filipinos contra los yanquis, con los negros contra los blancos, con los débiles contra los fuertes”. Y ya en el plano de la vida cotidiana, describe años después el episodio, que en nuestros días se ha hecho habitual, del maltrato de una turba francesa a un “uno de esos vendedores ambulantes de tapices de Persia falsificados y de mentidos objetos de bazar de Oriente, uno de esos buhoneros medio negros que no sabemos si vienen de Egipto, de Turquía, de Persia, de , de Trípoli, de Tánger, de Hungría, de España o del fondo de Asia”. Denuncia la prédica xenófoba de algunos diarios como *Action Française* y en nota de 1923

se pregunta qué hubiera sido de Francia en la Primera Guerra Mundial sin la ayuda de extranjeros, i.a. de la sangre de los negros de África.⁵¹

Era ya una temática anticolonialista menos egoísta, que se fue haciendo común. Estaba en consonancia con movimientos que tomaron fuerza en torno a la primera Guerra Mundial, antes o después. Tanto modelos estéticos como enseñanzas espirituales empezaron a buscarse fuera de Europa: lo hicieron el modernismo o la teosofía, que tuvieron aquí fuerte influencia y ligas con el poder político. Las vanguardias literarias o los nuevos populismos suscitaron el tema, desde la Revolución mexicana hasta Pedro Albizu Campos⁵² vieron modelos útiles en las experiencias revolucionarias de China, Turquía y la India.

En este contexto fue que por fin asomó la posibilidad de una alianza. Ya Estados Unidos había expresado temores de que Japón lo hiciera, y alguna iniciativa existió. También hubo una notable iniciativa que no partió de América Latina sino de un movimiento de resistencia bastante novedoso en el mundo islámico, la república rifeña de Abd el Krim (1919-1925). Este caudillo marroquí, que hablaba castellano, dirigió, al parecer a solicitud del Grupo Renovación de Buenos Aires, un mensaje a los pueblos latinoamericanos en ocasión del centenario de la batalla de Ayacucho. En él comparaba su lucha con la de Miranda y Moreno, Bolívar y San Martín, Maceo y Martí: “nuestra causa es tan justa como antes lo fue la vuestra”. El mensaje del caudillo rifeño contiene referencias a la situación latinoamericana, y especialmente argentina, que obviamente le fueron señaladas desde esta orilla. El asunto necesita investigarse. Sabemos que envió un emisario que halló buena acogi-

⁵¹ Rufino Blanco Fombona, *Diarios de mi vida*, sel. y pról. de Ángel Rama, Caracas, Monte Ávila, 1991, pp. 246, 247, 276-278, 173 y 175.

⁵² En una entrevista a Pedro Albizu Campos en 1926 se dice de él que “será para Puerto Rico lo que es para la India el célebre Mahatma Gandhi”, en *La conciencia nacional puertorriqueña*, sel., introd. y notas de Manuel Maldonado Denis, México, Siglo XXI, 1972, p. 38.

da entre grupos de izquierda y nacionalistas, y hubo un caluroso respaldo en la prensa.⁵³ Con Augusto César Sandino fue comparado Abd el Krim por el venezolano Rafael de Nogales (1928)⁵⁴ aunque Vasconcelos lo considerara “héroe judío masonónico porque luchaba contra la potencia católica que todavía era España”.⁵⁵

Eran ya las semillas para un pensamiento anticolonialista coherente, que sólo en las décadas siguientes se pudo desarrollar. Pensadores como José Carlos Mariátegui (1894-1930) y Raúl Scalabrini Ortiz (1898-1959), influidos por los comienzos de la reflexión anticolonialista, se muestran todavía convencidos de la pertenencia latinoamericana al Occidente, pero interesados por el resto del mundo y defensores de los agredidos. La escuela de la dependencia y la teología de liberación nos dieron incluso un papel de liderazgo. Ya es otra historia. Verdad es que las comunicaciones han hecho hasta ahora fantástica la posibilidad de alianzas entre estos mundos cuya única característica común es la explotación por parte de Europa y el mundo noratlántico. Pero mayor obstáculo han sido en el pensamiento latinoamericano las concepciones eurocéntricas, tanto que todavía está difundida la superstición de que circula una entidad que se llamaría el Occidente.

⁵³ “Mensaje de Abd-El-Krim a los pueblos de América Latina”, en *Renovación*, Buenos Aires, y “Un aplauso a Abd-El-Krim”, en *La Antorcha*, México, ambos reproducidos en *Repertorio Americano*, t. 9, núm. 16, Costa Rica, 29 de junio, 1925, pp. 243 y 244.

⁵⁴ Kaldone G. Nweihed, “El pensamiento político del general Nogales Méndez (1877-1937)”, en *Anuario*, 2ª etapa, núm. 6, Caracas, Instituto de Estudios Hispanoamericanos, ucv, 1994, pp. 11-31, p. 24.

⁵⁵ Vasconcelos, *Memorias*, II pp. 329, 308; “Pes. Aleg.”, en *Pesimismo alegre*, 1931, en *Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1957-1961, vol. 1, p. 236.

JOSÉ ENRIQUE RODÓ: EL ORIENTAL Y LA HÉLADE*

En la segunda mitad del siglo XIX la intelectualidad europea propuso nuevas valoraciones de la herencia griega: Ernest Renan (1823-1892) evocaba la armonía antigua como contrapeso de las amenazas plebeyas del presente, mientras otros exploraban la moralidad alternativa de un mundo dionisiaco. No dejaron los latinoamericanos de aplaudir esta segunda exploración: la misma motivó una traducción mexicana de Walter Pater y la narrativa de Pierre Louys fue imitada en algunos bocetos de José Antonio Ramos-Sucre o en la novela *Dionysos* (1912) de Pedro César Dominici, muchos se llenaron la boca con la Grecia de Nietzsche y los poetas cantaron los goces de la Hélade pagana, revelando uno de ellos burlonamente su fuente de inspiración:

Amo más que la Grecia de los griegos
la Grecia de la Francia, porque en Francia
al eco de las risas y los juegos
su más dulce licor Venus escancia.¹

* Envié en cierta ocasión una primera versión de este artículo a una revista alemana que dicen prestigiosa, cuyos escribachines me respondieron escuetamente que no les parecía, sin adjuntar ni siquiera un simulacro de dictamen. Más generosamente, lo acogió el *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, vol. 2, 2008, CELA-UNAM, pp. 89-95.

¹ Rubén Darío, "Divagación", 1894, en *Prosas profanas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 184.

Todo esto respondía al “momento dionisiaco” que vivía América Latina, tal como expresó en su momento el brasileño Sousa Bandeira, en momentos en que su coterráneo Jackson de Figueiredo confesaba en carta a Mário de Alencar en 1915 que “Dionisos fue quizás el ideal único de mi adolescencia”.² Traducido a nuestros términos, ese momento revelaba una nueva sensibilidad hacia el erotismo, la exploración del deseo femenino, el tratamiento del tema homosexual, novedades de las últimas décadas del siglo XIX, que fueron también de combate al positivismo y de una distinta preocupación por la identidad, en lo cual ocupó posiciones también el retorno a Grecia.

A largo plazo, sólo en determinados sectores prosperó la exégesis neopagana, y nuestras arcaicas sociedades prefirieron la manera de Renan. Este autor tuvo mucha influencia en España, que ya ha sido estudiada. También la tuvo en América Latina: su traductor, el español Federico de la Vega se trasladó a vivir a México y he encontrado innumerables menciones de él en los más distintos escritos latinoamericanos, tema acerca del cual no hay un estudio general como sí para España.³ La fama de Renan coincidía con un uso político generalizado de los estudios clásicos: en Colombia Miguel Antonio Caro (1843-1909) basó su régimen conservador no sólo en la mano dura de su policía sino también en el estricto conocimiento de la gramática y las lenguas clásicas; con un aparato de vasta ciencia que apabullaba, aunque de base dudosa, Leopoldo Lugones evocó el heroísmo homérico y lo colocó en el origen del gaucho argentino; en Brasil, los entusiastas de la eugenesia esperaban que ésta barrera con la confusa mezcla de

² Sousa Bandeira y Figueiredo son citados en Thomas E. Skidmore, *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*, Durham/Londres, Duke University Press, 1993, p. 99; Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, México/Buenos Aires, FCE, 1957, p. 151.

³ Se trata de Francisco Pérez Gutiérrez, *Renan en España: religión, ética y política*, Madrid, Taurus, 1988; ahí hace notar el autor la falta de un trabajo paralelo para América Latina, y cita a Rodó.

indios y mulatos para dar origen a un nuevo helenismo; en México los miembros del Ateneo de la Juventud leían a Platón hasta altas horas de la noche y se llamaban entre sí con nombres helénicos mientras sonreían a Porfirio Díaz; el dictador dominicano Rafael L. Trujillo (1930-1961) fue el creador, para sus apologistas, de la “era griega de la historia dominicana”.

En el comienzo de todas estas manifestaciones hallamos el programa restaurador que con abundante oratoria esbozó el uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917) remitiéndolo a la “Grecia de la Francia”, específicamente la de Renan. Este autor había hecho una aparición escandalosa en la República Oriental del Uruguay unas décadas antes, cuando el francés Adolfo Vaillant, ahí residente, comentó su obra en la prensa.⁴ Siguió a ello una polémica de tipo religioso en la que se entreveraron sotanas jesuitas y levitas masónicas y que se enmarcaba en el contexto de cambios intelectuales de la sociedad rioplatense, el cual podía encontrar combustible también en cierto panfleto del italiano Emilio Bossi sobre la inexistencia de Jesucristo, cuya traducción local fue muy popular al parecer en Montevideo.⁵ Pero más influencia que el mensaje del italiano por las referencias que he encontrado me parece bastante burdo alcanzó la obra de Renan.

De acuerdo con Arturo Ardao, en aquella primera irrupción uruguaya, Renan figuró principalmente como orientalista: Adolfo Vaillant divulgó textos difíciles como la *Historia comparada de las lenguas semíticas*, pero también tradujo (al parecer por primera vez en castellano) la impía y mucho más legible *Vida de Jesús* (1863), enfatizando en su presentación la idea de las “razas semíticas” como portadoras de concepciones que tendí-

⁴ Arturo Ardao, “Orígenes de la influencia de Renan en el Uruguay” (1959), en *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Universidad de la República, 1968, pp. 65-91.

⁵ Así asegura el mismo Rodó, *Obras completas*, ed., introd., próls. y notas de Emir Rodríguez Monegal, 2ª ed., Madrid, Aguilar, p. 278n.

an a debilitarse ante la victoriosa irrupción de los pueblos arios.⁶

De tal modo, Renan estaba esperando a José Enrique Rodó cuando éste iniciaba su carrera en las letras, con el prestigio de ser francés y de poseer, para ese ambiente provinciano, fama de sabiduría insondable. Con el agregado que, para entonces, las reflexiones del francés ya vagaban por otros ámbitos: siguiendo a Arturo Ardao, señalemos que en Uruguay su influencia repitió los dos momentos que en Francia había vivido. En efecto, en ambos lados del Atlántico la primera influencia y fama fue la del despojador de la divinidad de Jesucristo y anatema para la Iglesia católica; más tarde se convirtió en el conservador profeta de un modelo helénico de sociedad al que aludieron mis primeras líneas. A partir de entonces este pensamiento sería consustancial con Rodó y sus seguidores: son muchas las menciones expresas del vate breton en los escritos del montevideano e innumerables en los continuadores de éste, a lo cual hay que añadir las alusiones a sus ideas y el vocabulario mismo que empleó.

Muchos estadios, por cierto, mediaban entre el habitante, a su pesar, de un oscuro puerto suratlántico rodeado de vacas y quien gozaba de la centralidad parisina, pero no faltaban afinidades, por lo menos en sus defectos: ambos fueron reprimidos y un tanto hipócritas en su erotismo, misóginos pero dependientes del trabajo secretarial de las mujeres de su familia, ególatras y conservadores. Otra semejanza: la Hélade de ambos carecía de rasgos eróticos, por no hablar de los homoeróticos que asoman en la obra de Walter Pater, otro maestro de Rodó, y entre nosotros en el errabundo vate colombiano Porfirio Barba Jacob, que en su “Balada de la loca alegría” (1921) mezclaba a Heliogábalo, efebos, bacantes y marinos rodios con mozuelos de Cuba y de Honduras. Vagabundé Barba Jacob entre los regímenes de la Revolución Mexicana y

⁶ Ardao, *op. cit.*

anduvo sin muchos escrúpulos entre aventuras editoriales en Centroamérica.

Todo lo contrario de los otros dos. La Grecia imaginada por Renan fue el fundamento de un proyecto básicamente anti-popular; dicho sesgo está más oculto en Rodó, que no deja de hablar de democracia y que gozó horas de favor entre la izquierda debido a su posición antiestadounidense, aunque en su momento se opuso a medidas de protección al obrero y se unió al coro de quienes elevaron gritos al cielo por las nuevas tendencias homosexuales en la literatura.⁷

Desde su atalaya, Rodó estaba decidido a reformular los valores tradicionales que consideraba originarios de Grecia (y que, ignorante del griego, conocía de segunda o tercera mano) y veía amenazados por movimientos sociales, espirituales y estéticos de nuevo cuño o por la vocación materialista de la sociedad americana del norte. Enfatizó incesantemente las supuestas semejanzas entre la Hélade y América Latina y predicó una vuelta a las fuentes. La poca originalidad de las propuestas rodonianas fue inmediatamente señalada por Miguel de Unamuno, que conocía mejor que él la producción francesa (y la Grecia de los griegos) y podía leer cotidianamente en el *Mercurio de France* llamados al retorno a los clásicos como antídoto del materialismo anglosajón: en su agradecimiento al uruguayo por el envío del *Ariel* no dejó de escribir un par de palabras en griego, excusándose por la “pequeña pedantería”, y en carta a Leopoldo Alas expresó más ampliamente su desacuerdo.⁸

La Hélade espiritual y la Angloamérica materialista: la presentación de antinomias fue un rasgo bastante típico de la

⁷ Martin Nesvig, “The complicated terrain of Latin American homosexuality”, en *Hispanic American Historical Review*, núm. 81, 2001, p. 719.

⁸ Véase la muy comentada carta de Unamuno a Rodó y fragmentos de la dirigida a Leopoldo Alas, en Rodó, *Obras Completas*, pp. 1375-1397. Por cierto, las dos palabras griegas (συμπάθεια y σωφροσύνη) están mal transcritas en la edición de Rodríguez Monegal.

escritura de Rodó, y la que reflejan estos dos términos se ha constituido, por varias razones, en el centro de toda glosa, favorable o no, al uruguayo. Menos visible, y mucho menos comentada, ha sido otra contracara de la armonía helénica: el Oriente inarmónico que recogió el montevideano de muchos predecesores. Es decir que la influencia del Renan orientalista, el que Vaillant había vulgarizado en su momento, si bien había sido desplazada por la de Renan cantor de la Hélade, no había desaparecido. En la exposición en la prensa uruguaya, Vaillant había destacado el racialismo, que a veces cae en racismo, de Renan, para el cual la historia y el presente son vistos como un choque entre razas, donde la victoria pertenece a los arios debido a su intelecto y moralidad superiores, frente a los semitas contaminadas por graves taras.⁹

Eran concepciones difundidas y las reencontramos en Rodó. Sin expresarlas de forma tan contundente, tampoco él quería mucho a los semitas ni al Oriente. A veces éste coincidía con el materialismo moderno. Repetidamente Rodó calificaba a éste como “fenicio”, adjetivo muy socorrido en la época y que el mismo José Martí había usado en su variante “cartaginés” y que había llegado a ser un tópico para referirse a los países anglosajones. Pero el Oriente era menos prestigioso aun que el materialismo anglosajón y podía constituirse en otro antónimo de Grecia: “la inmensidad de Babilonia y Nínive no representa en la memoria de la Humanidad el hueco de una mano si se la compara con el espacio que va desde la Acrópolis al Pireo”.¹⁰ Con ello seguía derivando, y en mayor grado, de imágenes elaboradas en Europa, que hoy solemos englobar en la acepción que Edward Said dio al tradicional término *orientalismo*, interpretándolo como espejo que al reflejar vicios ajenos quiere fundamentar las excelencias de Occidente. Nada extraordinario habría en esta dependencia y

⁹ Ardao, *op. cit.*

¹⁰ Rodó, *op. cit.*, p. 244.

opacidad: fue la norma en nuestros autores y ya Ottmar Ette hizo notar cómo Rodó resulta tan eurocéntrico que debe copiar hasta el Otro de sus maestros, el Oriental.¹¹ Especialmente el de Renan: si éste en su biografía de Mahoma trató con simpatía al Profeta, después de viajar a Siria en compañía de su hermana (1860-1861) desarrolló el más furibundo antiislamismo¹² y consideraba que los asiáticos únicamente se destacaban como arduos trabajadores.

Pero al menos Renan conocía la tela que cortaba. No así su discípulo, aunque hay “orientales” en su escritura *de omni re scibili*: el amor de Cadija hacia Mahoma, “el gran Razi, lumbrera del saber arábigo”, una anécdota sobre el poeta persa Anvari,¹³ y acá y allá Zoroastro, Sakiamuni y Confucio, entre algunos Aladinos y menciones de enésima mano, como “las lánguidas Zisis, Nardinas y Delises del harén”, que Montalvo había imaginado en el perdido pueblo de Ambato.¹⁴ Entre los múltiples elogios que recibió, algunos tenían una connotación oriental: como “Simbad literario” fue aclamado y el marino de Basra había sido antaño su héroe, según confesaba a bordo del barco que lo llevaba a Europa;¹⁵ en una semblanza, Al-

¹¹ Ottmar Ette, “Así habló Próspero: Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 528, 1994, pp. 48-62.

¹² Con ideas que le valieron su colocación en el índice elaborado por Edward Said, *Orientalismo* (1978), Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1990, pp. 175-206. Sin embargo la clasificación de Renan como un orientalista típico es cuestionable: la única lengua “oriental” que conocía bien era el hebreo, y más bien fue un divulgador; véase Robert Irwin, *Dangerous knowledge. Orientalism and its discontent*, Woodstock, NY, Overlook Press, 2006.

¹³ Rodó, *op. cit.*, pp. 365 y 974; la grafía de Jadi a revela una fuente francesa. Noticias sobre el poeta jorasani Anvari (m. 1190 ca.) y alguna traducción de su obra ya se encontraban en Europa en el siglo XIX, véase Edward Browne, *A literary history of Persia* (1906), Cambridge University Press, 1969, vol. 2, pp. 367-368, donde figura la misma anécdota que cuenta Rodó. El “sobrentendido pedante” de este último se hace notar especialmente en torno a estos personajes, que seguramente muy pocos conocían en su medio.

¹⁴ “Montalvo”, 1913, incluido en *El mirador de Próspero*, OC, p. 615.

¹⁵ “Cielo y agua”, 1916, OC, p. 1245.

fonso Reyes se preguntaba “¿qué árabe le enseñó el secreto de la gracia insinuante?”¹⁶

Sobra notar que este Oriente de Rodó y sus ensalzadores acumula lugares comunes: la infancia beduina de la humanidad, una época heroica y decadente, un repositorio de sabiduría, la China aislada, la India contemplativa [...] imágenes truncas y contradictorias, y por ello poco estimulantes, que le iban sugiriendo sus enciclopedias a veces malentendidas, como cuando cree que Bab es nombre propio a la par que Buda o Mahoma.¹⁷ Gran aburrimiento, se nos dice, originó en su breve paso por la universidad uruguaya el programa de historia de la literatura que Rodó había hecho comenzar con el Oriente, hasta el siglo IV.¹⁸ No sólo sería el desconocimiento, y la dependencia de fuentes europeas, porque muy poco se podía saber entonces en el pastoral Uruguay de aquellos temas, sino también la poca simpatía que por ellos sentía el autor del *Ariel*.

Si tratamos de ir más allá de estas magras conclusiones, debemos apuntar a un par de observaciones de Rodó sobre las corrientes literarias latinoamericanas, a las que acusa de varios extravíos. La primera se refiere al romanticismo, que se había demorado en pintar las Cruzadas y en leyendas orientales.¹⁹ Él no estuvo exento de una demora semejante, según hemos visto, pero su observación no se refería al uso esporádico de temáticas, y hay que leerla junto con su evocación reprobatoria, en “El que vendrá” (1896), de las andanzas de

¹⁶ Alfonso Reyes, “Rodó (una página a mis amigos cubanos)” (1917), en *Obras completas*, México, FCE, 1956, vol. 3, p. 136.

¹⁷ Rodó, *Liberalismo y jacobinismo* (1906), en *op. cit.*, p. 282. El Bab (la “Puerta”) fue el epíteto del profeta iraní Ali Muhammad (1819-1850), fundador del babismo.

¹⁸ Pablo Rocca, “La lección de Próspero: Rodó, la enseñanza de la literatura y los apuntes inéditos”, en *Cuyo*, vol. 17, 2000, pp. 51-74.

¹⁹ “Una nueva antología americana”, 1907, en “El mirador de Próspero”, en Rodó, *Obras Completas*, p. 636.

sus contemporáneos por “las rutas sombrías que conducen a Oriente”.²⁰

Un Oriente que los lectores de Rodó reconocían fácilmente, porque había ingresado al ámbito latinoamericano, como trasunto igualmente de experiencias extranjeras, del mismo modo que las Grecias. Es así que Japón y China, la India o los países del Islam fueron objeto de algunas visitas, y sus letras comentadas y hasta imitadas en la Latinoamérica de entresiglos: de sus latitudes pidió sabiduría la muy difundida teosofía, junto a inspiración estética y hasta ética alternativa a los modelos eurocentrados que hasta entonces habían regido.²¹ Muy cerca de Rodó, en la misma Montevideo, el poeta Julio Herrera y Reissig arrastró una vida tan materialmente precaria como el autotitulado Maestro de la Juventud; pero con otro rumbo: se murmuraba que había experimentado no sólo los placeres de la galleta y el mate amargo, sino también los de la morfina; y su poesía rebosa de harenes, huríes, sultanes.

No era la dirección que podía agradar a Rodó: sus adicciones conocidas no iban más allá del vino, y asentó su empresa de refundación moral y magisterio estético sobre materiales “occidentales”: con ello estoy retomando su vocabulario porque, en la estela de multitudes, Rodó consideraba que existía una entidad llamada “Occidente” o “civilización cristiana” y, con infinito conformismo, afirmaba que la misma hundía sus raíces en Grecia, Roma, el cristianismo, el Renacimiento, floreciendo en la Europa de su tiempo, portadora de “la enseña capitana del mundo”. En torno a todos ellos repitió y repitió, y les opuso un Oriente que era igualmente copia del orientalismo europeo. La más clara exposición de sus concepciones figura en el polémico *Liberalismo y jacobinismo* (1906): más que el antisemitismo que en este texto encontra-

²⁰ Rodó, *Obras Completas*, p. 152.

²¹ Ivan A. Schulman, “Sobre los orientalismos del modernismo hispanoamericano”, en *Casa de las Américas*, núm. 223, 2001, pp. 33-43.

ra Dardo Cuneo expresión de una época menos preocupada que la nuestra por la corrección política es de subrayar que su argumentación a favor de la primacía cristiana del concepto de caridad se refuerza con disertaciones sobre la India enervante y la cerrazón del pueblo chino, “por millares de años en inviolada soledad, tan ajeno a los desenvolvimientos convergentes y progresivos de la historia humana como lo estaría la raza habitadora de un planeta distinto”.²²

De tal Oriente llegaban contagios dañinos; ellos explican la decadencia de Bizancio, según un muy remanido juicio de la historiografía desde el siglo XVIII. Sólo que las escuelas finiseculares que a sí mismas se llamaban decadentes habían encontrado una delectación morbosa en aquel mundo que consideraban hermano. El aristócrata Des Esseintes en la famosa novela de Joris-Karl Huysmans *À rebours* (1884) abomina de Cicerón, al que llama, aludiendo a la etimología del nombre, *el Garbanzo*, y exalta la literatura de la baja latinidad y el helénismo tardío. Autor muy leído y citado, sus juicios tuvieron discipulado en América Latina: algunos bocetos de Antonio Ramos Sucre, junto a la continua apología de Bizancio en la obra de José Vasconcelos. No comulgaba Rodó con semejante exaltación; se escandalizaba tomando en serio lo que Rubén Darío decía de Halagabal y lo prefiriera a George Washington, y con razón criticaba la artificialidad de la Grecia dionisiaca que adoraba el nicaragüense (porque creía que la suya sí era real);²³ América ya había sufrido en época colonial una “Bizancio limeña”, ciudad “de refinamientos bizantinos y pequeñeces lugareñas”, y una de sus quejas era que “vivimos literariamente en una época de bizantinos”.²⁴

Este sistema de referencias iba más allá del adorno retórico y nos traduce preocupaciones muy entrañables de Rodó. Él

²² Rodó, *Obras Completas*, pp. 255ss.

²³ “Rubén Darío”, 1899, en *ibid.*, p. 171.

²⁴ *Ibid.*, pp. 582, 770 y 865, 987, *cfr.* p. 994.

mismo, por una vez, se baja de su estilo omnisciente tras sus parrafadas sobre la cerrazón china: “convengamos en que esta piadosa evocación de la geta mongola de Confucio no pasa de ser un exceso de *dilettantismo* chinesco”.²⁵ Y más todavía en un apólogo bastante conocido: “Era un rey patriarcal, en el Oriente indeterminado e ingenuo donde gusta hacer nido alegre la alegre bandada de los cuentos. Vivía su reino la candorosa infancia de las tiendas de Ismael y los palacios de Pilos”.²⁶ Nos sorprende que Rodó creyera que Pilos, la patria del homérico Néstor, se hallaba en el Oriente, como el comprobar más adelante que su palacio, frecuentado por mercaderes de Ofir y buhoneros de Damasco, tiene caríatides. Quizás las noticias del desentierro de la Grecia micénica por obra de Heinrich Schliemann inspiraron la mención, pero también es posible que quiera introducir un matiz de ironía en su presentación de un Oriente reducido a su mínima expresión: beduinos que viven en tiendas y reyes que viven en palacios.

Ahora bien, esta dicotomía se parece mucho a la que Gordon Brotherston²⁷ ha encontrado en la visión rodoniana de los indígenas americanos: el estereotipo de pueblos salvajes o masas sometidas a un despotismo. Por ello me parece que Ottmar Ette no ha llevado hasta el final su observación sobre el Oriente de Rodó: es cierto que el uruguayo copió de los europeos esta imagen de la otredad, pero por un camino que no fue directo ni inocente. Cuando evocaba a la Grecia cívica de la medida y de las “verdaderas aristocracias”, obviamente pensaba en el papel que a él le correspondería como su miembro pleno, conductor de efebos criollos y especie de

²⁵ “Liberalismo y jacobinismo”, en *ibid.*, p. 265. Así figura en la edición que cito: ¿habría que corregir “gesta mongola”, o “jeta mongola”?

²⁶ *Ariel*, en *ibid.*, p. 215.

²⁷ Gordon Brotherston, “La América de José Enrique Rodó: sus bordes y sus silencios”, en Ottmar Ette y Titus Heydenreich [eds.], *José Enrique Rodó y su tiempo*, Frankfurt Iberoamericana/Vervuert, 2000, pp. 59-71; “Rodó views his continent”, en Gustavo San Román [ed.], *This America we dream of: Rodó and Ariel one hundred years on*, London, Institute of Latin American Studies, 2001, pp. 35-49.

Platón colorado aconsejando a un Dionisio montevideano, el sueño eterno de los intelectuales, especialmente de los nuestros. Paralelamente, si recordaba al Oriente, su inspiración no sólo remontaba a los consabidos modelos, sino también a una subterránea pero coherente opinión que igualaba el Oriente con las masas indígenas y mestizas de América.

Esta igualación era ya tradicional y tenía cierta prosapia: en las crónicas de la conquista, en la confusión museística de los europeos ya aparece de alguna forma revuelta la América con el Oriente. La mezcla reemerge con la primera escritura moderna de nuestra región, la de Alexander von Humboldt; este autor figura entre las fuentes de Rodó, aunque mucho más importante para su interpretación fue Domingo Faustino Sarmiento, quien en el *Facundo* (1845) mostraba ya plenamente formada la imagen de una América nomádica muy similar a las llanuras bárbaras de Asia.

La asimilación de América con el Oriente fue otro lugar común incorporado por Rodó a su ya larga lista: por eso afirma que la población rural de época de la independencia habitaba un “desierto” y “en semibarbarie pastoril no muy diferentemente del árabe beduino o del hebreo de tiempos de Abrahán o Jacob”.²⁸ El Otro de Rodó es americano al mismo tiempo que oriental, porque en el fondo los dos derivan de la misma esencia. De la cual había que abjurar para acercarse lo más posible a los *boulevards* que durante largos años conoció solamente de oídas.

²⁸ “Bolívar”, 1912, en *El mirador de Próspero*, en Rodó, *Obras completas*, p. 551.

ORIENTE Y MUNDO CLÁSICO EN JOSÉ VASCONCELOS

La trayectoria ideológica del mexicano José Vasconcelos (1882-1959) arrancó de una primitiva posición liberal y tolerante y desembocó en un transitorio nazismo y luego el cerrado conservatismo y anticomunismo militante de sus últimos años. En la deriva, no atípica de América Latina, también fue substituyendo la inicial actitud asimiladora del indígena por un hispanismo cada vez más acusado, la desinhibida confesión de sus andanzas sexuales en sus memorias por la gazmoña autocensura de las posteriores reediciones, la autoironía por la autoexaltación, su reto continuo al poder por la obsecuencia hacia los presidentes de la revolución institucionalizada.

Y hubo en medio de todo ello también una cambiante valoración del Oriente y de la cultura clásica. Mucho menos estudiada, aclara sin embargo numerosas aristas del pensamiento de Vasconcelos sobre América, el que ha motivado y sigue motivando las principales glosas, elogios o refutaciones.¹ Más aun: opino que sus temas americanistas mantuvieron constan-

¹ Germán Posada, "La idea de América en Vasconcelos", en *Historia mexicana*, vol. 12, núm. 3, México, El Colegio de México, enero-marzo, 1963, pp. 379-403; Ana María Introna, "Vasconcelos americanista", en *Cuyo*, vol. 6, 1989, pp. 97-125 y vol. 7, 1990, pp. 153-204.

te diálogo y dependencia con una filosofía de la historia protagonizada por las civilizaciones del Viejo Mundo. Aspira el presente escrito a completar en este sentido, señalando también algunas analogías del mexicano con otros pensadores latinoamericanos de aquella época.

VASCONCELOS EL ASIÁTICO

En la salvaje frontera mexicana con Estados Unidos, las delicias de la civilización podían llegar de muy lejos: en Piedras Negras, en efecto, el niño Vasconcelos jugaba con “triquitriques chinos” y saboreaba “todo el Oriente en especias”, además de lo que les regalaba un importador chino de Torreón, “bulos de azucena asiática y ollas de loza con asa de mimbres, repletas de frutas en miel; además, cajas con nueces de lichi y frutas cristalizadas”.² Años después, las primeras referencias de Vasconcelos a la historia más remota del mundo estaban bien enmarcadas en algunas corrientes intelectuales del cambio de siglo latinoamericano. Entre otras, la renacida curiosidad por Grecia. Cuando en 1916 lamentaba el estado de las humanidades tras las reformas positivistas agregaba que esto había obligado a sus coetáneos, “ya maduros, a buscar las fuentes eternas del espíritu griego”.³ Y en efecto, si sus primeras interpretaciones corresponden a un muy difundido arielismo, no lo son tanto por las referencias al espíritu latino y la herencia española como por el recurso a ejemplos y símbolos provenientes de aquellas fuentes eternas: Esparta como modelo del

² José Vasconcelos, *Ulises criollo*, en *Memorias, I*. México, FCE, 1993, pp. 15, 18 y 19. Las cuatro partes (*Ulises criollo*, *La tormenta*, *El desastre* y *El proconsulado*) de las *Memorias* de Vasconcelos, publicadas entre 1935 y 1939, se citan de acuerdo con esta edición.

³ José Vasconcelos, “El movimiento intelectual contemporáneo en México”, Conferencia en Lima, 1916, en *Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1957-1961, vol. 1, p. 65.

Estado despótico, Ulises guiado por Minerva en un viaje por el mundo griego tan disperso como América Latina.⁴

Sin embargo, la imagen que guardaron de él los contemporáneos fue otra: Vasconcelos había caminado por “las rutas hacia el Oriente”, de acuerdo con una identificación que lo acompañó durante largo trecho. De “zapoteca-asiático” fue calificado por Alfonso Reyes, con cierta ironía, más patente en la caricatura que de él realizara Toño Salazar, en budista posición de flor de loto.⁵ Con mayor seriedad evocaba Reyes en sus recuerdos al “representante de la filosofía antioccidental” y cómo “tenemos en nuestro país dos océanos: algunos están por el Atlántico, él por el Pacífico”.⁶ En un escrito político redactado durante la campaña presidencial de 1929, su amante y compañera de lucha a la que llamaba *Valeria* hablaba de su “inmovilidad asiática” y notaba las semejanzas entre su estrategia y las de Gandhi y Tagore. ¿Cómo se puede acusar de destructor a un hombre que sigue estos principios pacíficos?, preguntaba en son de defensa Salvador Novó en 1924.⁷ Él mismo distinguía al gujarati y al bengalí como los dos únicos hombres que admiraba, al tiempo que insistía en predicar el pacifismo hindú así como la ascesis y el vegetarianismo, o el baño diario de los japoneses, o ensalzaba la época en que los artistas como Pitágoras o Buda eran los místicos maestros del pueblo. En los momentos de desaliento volvía a la idea de realizar un viaje a la India.⁸

Responde lo anterior a una reinvencción de sí mismo que Vasconcelos fue elaborando paulatinamente en una búsqueda

⁴ Véase la conclusión de su tesis profesional de 1905, en *Obras completas*, vol. 1, p. 35 y la citada conferencia de Lima, p. 59.

⁵ Es la primera lámina reproducida en José Joaquín Blanco, *Se llamaba Vasconcelos: una evocación crítica*. México, FCE, 1977.

⁶ Véase la conferencia de Reyes en Juan Hernández Luna [ed.], *Conferencias del Ateneo de la juventud*, México, UNAM, 1962, p. 206.

⁷ Citado en Claude Fell, *José Vasconcelos, los años del águila (1920-1925): educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, México, UNAM, 1989, p. 432.

⁸ “El proconsulado”, en *Memorias, II*. pp. 750, 755.

consciente de diferenciarse del arielismo de sus coetáneos del Ateneo: si éstos veneraban muy típicamente la juventud como el actor principal de los nuevos tiempos, Vasconcelos se mostró irónico hacia ella y llegó a calificar a Rodó como “un provinciano de genio retórico”.⁹ Precisamente en dicho provinciano encontramos el antecedente de la frase de Reyes relativa a Vasconcelos: en “El que vendrá” (1896), Rodó había alertado contra “las rutas sombrías que conducen a Oriente”.¹⁰ En esto coincidía con sus antecesores positivistas: “¿pueden servirnos de modelo los pueblos serviles que habitan las orillas del Ganges?” preguntaba Telésforo García en 1880.¹¹

Hubo quien contestó que sí. Incidentalmente nos enteramos que las lecturas juveniles de Vasconcelos habían incluido “desde una historia de Turquía en francés o los relatos de Babilonia y Persia hasta los dramas ingleses de Shakespeare y el Mahabharata”, acompañadas por muchas horas de sesiones espiritistas y experimentos ocultistas.¹² Título y experimentos atestiguan una curiosidad abierta pero no insólita entre los latinoamericanos de principios del siglo xx, de una difundida manía teosófica que resultó en imágenes literarias, reflexiones culturoológicas y viajes al Medio Oriente y la India.¹³ Como en muchos otros casos, Vasconcelos se dejó llevar en este camino por la imitación de modas francesas y quizás por su admiración hacia Francisco Madero (otro seguidor de la moda indo-

⁹ *Ibid.*, p. 992.

¹⁰ José Enrique Rodó, “El que vendrá” (1896), en *Obras completas*, ed., introd., próls. y notas de Emir Rodríguez Monegal, 2ª ed., Madrid, Aguilar, 1967, p. 152. Sobre el tema véase en este volumen el capítulo “José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade”.

¹¹ Citado en Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968, p. 330.

¹² José Vasconcelos, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1925), Madrid, Aguilar, 1967, p. 91; José Vasconcelos, *Estudios indostánicos*, 3ª ed., México, Botas, 1938, p. 379, n.1.

¹³ Véase una pequeña historia de los estudios indológicos en México en Isabel A. Duque-Saberi, “La India en México”, en Guillermo Bonfil Batalla [comp.], *Simbiosis de culturas: los inmigrantes y su cultura en México*, México, FCE/CNCA, 2003, pp. 217-243.

lógica, aunque más ligado a la teosofía), pero también por la búsqueda de tradiciones culturales distintas a la europea hasta entonces prevaleciente: en sus conferencias en el Ateneo optó por desarrollar el tema budista, mientras los demás disertaban sobre griegos o ingleses. De afición, la India se convirtió en obsesión después de 1916, ante el desastre emocional y político que su vida y su país habían sufrido¹⁴ y la descomposición que la Gran Guerra significó en los puntos de referencia de todos.

Datan de esa época, de exilio neoyorquino, sus “lecturas indostánicas de Max Müller y Oldenberg, sin omitir el caos teosófico de la Blavatzky y la Bessant”. Entre los atractivos de San Francisco señaló que la ciudad estaba “cerca de Asia”: chinos, japoneses e hindúes trabajaban en ella, y la biblioteca de Berkeley le permitió dedicar horas al arte de la India y su música. Durante su visita a París la afición lo llevó a las colecciones indias del Louvre y también del menos conocido Museo Guimet.¹⁵ Repito que no era afición insólita en la América Latina de entonces, y que el desorden revolucionario llevó a otros semejantes escapes de la realidad: cuando él acudía a los Vedas y a Plotino en una biblioteca de New York, Martín Luis Guzmán cruzaba asiduamente la frontera para aislarse momentáneamente de sus tareas revolucionarias con Pancho Villa y leer en una biblioteca de Nogales en Arizona las obras de Plotino, Porfirio y Jámblico.¹⁶ Por lo visto, en varios terrenos ambos hombres compartían gustos.

La diferencia es que Vasconcelos enfocó los estudios indostánicos con vehemencia. Además de denunciar como charlatanería los muy venerados entonces libros de Madame Bla-

¹⁴ Enrique Krauze, “Pasión y contemplación en Vasconcelos”, en *Vuelta*, núm. 78, 1983, pp. 12-19, y núm. 79, 1983, pp. 16-26.

¹⁵ José Vasconcelos, *La Tormenta*, pp. 338-339, 493; “Visiones californianas”, en *Divagaciones literarias* (1919?), *Obras completas*, vol. 1, pp. 108ss. La equivocada grafía en el nombre de las dos ocultistas es sintomática del descuido de Vasconcelos y de lo apresurado de sus lecturas.

¹⁶ Martín Luis Guzmán, *El águila y la serpiente* (1928), libro 3, 2, en *Obras completas*, México, FCE, 1985, vol. 1, p. 240.

vatsky y Annie Besant,¹⁷ fue de los pocos, acompañado por el boliviano Franz Tamayo o el argentino Joaquín V. González, que con alguna seriedad leyó de primera mano —en traducción— fuentes originadas en las más antiguas tradiciones del Viejo Mundo, y no sólo las reescrituras modernas. Lejos estoy de convertirlo en un experto: de presurosa y poco digerida puede calificarse su versión de la India, como muestran los nombres malescritos, eterna característica de Vasconcelos, quien además consideraba a Alberuni un “viajero italiano” e inventó con audacia un mundo hinduista sin saber palabra de sánscrito. Por otro lado, ahondó, probablemente sin darse cuenta, la tendencia de la teosofía a utilizar la tradición oriental y deformarla para transmitir mensajes muy propios.¹⁸ Como escribía en el país de los ciegos, nadie realizó críticas de fondo, por lo que pudo mantener sin alteraciones el texto en sucesivas ediciones, que además cada año le dejaban, en la edición española de Calleja “algunas pesetas”.¹⁹

Hizo juego con esta afición una cierta displicencia hacia el modelo clásico. Fue una constante en él (paradójicamente apóstol de la unidad latinoamericana) la poca simpatía hacia Roma, “centro de un imperio rudo y odioso”, rebajaba como poco valiosa su herencia y aconsejaba renegar del latinismo, despotricó contra los “romanos brutos”, su “barbarie”, su “imperialismo”, la enseñanza que lo había indigestado de sus normas jurídicas y contra Cicerón.²⁰ Esto podía ser tolerado: a diferencia de las de la independencia, volcadas hacia la virtud de la República romana, las generaciones finiseculares gusta-

¹⁷ *Estudios indostánicos*, pp. 85n., 405.

¹⁸ Frédéric Lenoir, *El budismo en Occidente*, Barcelona, Seix Barral, 2000, pp. 147ss.

¹⁹ Véase la introducción a la 3ª ed. de los *Estudios indostánicos*, donde menciona a Alberuni en la p. 147. El tratado sobre la India del gran historiador persa Abu Rayhan al-Biruni (973-1050) había sido traducida al inglés como *Alberuni's India*, en 1910 y Vasconcelos tomó alguna nota apresurada. Acerca de las pesetas, *El desastre*, p. 308.

ban de los valores apolíneos o dionisiacos de la Hélade, y la crítica al *garbanzo* Cicerón partía nada menos que en *À rebours* de Huysmans (1884). Pero también contra los griegos arremetía Vasconcelos, descubriéndoles un honor “hecho de astucia, de fraude, de dolo, de maniobra, que el fin justifica”, y considerando al arte de la India superior a su *estático* correlato occidental.²¹ Es significativo el desenfado con que retomó la conocida noticia de Heródoto: “Jerjes o no sé qué rey bárbaro de la Antigüedad que hizo azotar las ondas con largas varas que empuñaban no sé cuántos esclavos”.²²

La cita quizás es trasunto del conocimiento vago y superficial que el oaxaqueño tuvo del mundo clásico, y de cierta sana autoironía, muy distinta al empaque y pedantería de sus coetáneos, pero quizás también —como el humor con que recreó al hijo de Japeto en su *Prometeo vencedor* (1920)— quisiera muy conscientemente horrorizar a puristas como Alfonso Reyes y a sus coetáneos del Ateneo, volcados hacia una Grecia que como modelo había sido desdeñada por la anterior generación positivista.²³ Siempre pintando su raya con los otros, la genealogía del saber que él estaría llamado a difundir tenía ciertamente maestros griegos, pero no eran los trágicos que encandilaron a Alfonso Reyes sino Homero, Pitágoras, y junto a Platón el oscuro Plotino, para continuar en la Edad Media con Dante: el Ulises epónimo de sus memorias fue moldeándose sobre el de la *Divina comedia* más que sobre el de la *Odisea*.²⁴

²⁰ *Estudios indostánicos*, p. 423, *Pesimismo alegre* (1931), en *Obras completas*, vol. 1, p. 206.

²¹ Vasconcelos, 1924, citado en Fell, *Los años del águila*, p. 491n; *El proconsulado*, p. 830.

²² *El desastre*, p. 542.

²³ Subrayan las diferencias Krauze, “Pasión y contemplación en Vasconcelos”, y Javier Garcíadiego, “Tres asedios a Vasconcelos”, en José Vasconcelos, *Ulises criollo*, ed. crítica de Claude Fell, Madrid, ALCA XX, 2000, p. 616.

EL MITO ORIGINARIO

Viviente en este mundo, el Vasconcelos al que sorprendió la revolución formuló por primera vez su teoría del mestizaje no en un escrito sobre América sino en los *Estudios indostánicos*, libro que estuvo trabajando durante 1919. Sus memorias nos dan idea del método de trabajo y las intenciones, al reproducir la observación que entonces le hizo su mujer: “Vaya [...] ¡así es muy fácil hacer libros [...]; nomás te pones a copiar de otros [...] Y, en efecto, mi manual indostánico tiene muchas acotaciones; es un resumen organizado de doctrinas tradicionales”.²⁵

A la mujer oficial de Vasconcelos le faltó agregar que junto a los textos y doctrinas de la India su marido estaba reflejando su realidad inmediata de exiliado político. Se hacían presentes las muy vulgares arielizaciones que ya había estampado en la tesis profesional de 1905: la condena del materialismo ramplón de los sajones y la asunción frente a ellos de una identidad “española”,²⁶ pero al mismo tiempo su jornada por “las rutas sombrías que conducen a Oriente” aspiraba a domiciliar ideas que podían ser provechosas en un mundo ya cansado del pensamiento europeo y necesitado de renovación. Renovación para la cual nuestros países estaban singularmente dotados.²⁷ Todo ello nos marca la hora latinoamericana de este texto indológico, en el que hay además alguna mexicanización de la materia: la escuela filosófica charaka es criticada como un “credo positivista indostánico”, la conquista indoeuropea del

²⁴ Nicola Bottiglieri, “De Ulises conquistador a Ulises criollo”, en *Casa de las Américas*, núm. 212, 1998, pp. 19-32.

²⁵ *La tormenta*, p. 916.

²⁶ Véase la conclusión de dicha tesis (indudablemente las normas de entonces eran más laxas que ahora), titulada “Teoría dinámica del derecho”, en *Obras completas*, vol. 1, pp. 34 y 35.

²⁷ *Estudios indostánicos*, pp. 338 y 394.

subcontinente resulta muy parecida a la conquista española de México, aparecen unas citas del “Arjuna mexicano”, Madero — innecesarias y además contradictorias con la hostilidad que el autor profesa hacia la teosofía. Invisible en el texto se esconde la idea, ha notado José Joaquín Blanco, de que la civilización surge de turbias luchas, como las que estaban teniendo lugar en el México revolucionario.²⁸

Y sobre todo ello planea la teoría que hizo a Vasconcelos famoso: la excelencia de las civilizaciones mestizas. Esta valoración del mestizaje tampoco era nueva: constituía un apartamiento del modelo decimonónico que podemos ver en otros pensadores de América Latina como Ricardo Rojas, Gilberto Freyre o Fernando Ortiz. El mismo Vasconcelos había aludido a la mezcla de razas que nos diferenciaba de América del norte, en la conferencia dictada en Lima en 1916,²⁹ y más tarde consignó como influencia haber leído *El hombre y la tierra* (1876) de Elisée Reclus mientras era estudiante preparatoriano, agregando que “sus juicios sobre la convivencia de las razas en América fueron el germen de lo que más tarde he escrito sobre el mismo tema”.³⁰

Sin embargo, la formulación de 1919 no está referida a América. Posiblemente de ella supiera poco: “los de mi época desconábamos la historia patria, por razones de aseo moral, y sabíamos más de Grecia y de Tucídides que de Anáhuac y de Alamán”.³¹ Material de estudio no abundaba, fuera de la obra de Francisco García Calderón, *Les démocraties latines d'Amérique* (1912), sólo circulaban noticias sueltas y declamaciones rodonianas. Los mismos precursores que en París iniciaron unos años después el nuevo rumbo de la literatura latinoamericana, Miguel Ángel Asturias, Arturo Uslar Pietri y Alejo Car-

²⁸ Blanco, *op. cit.*, p. 80.

²⁹ José Vasconcelos, “El movimiento intelectual contemporáneo de México” (1916), en *Obras completas*, vol. 1, p. 60.

³⁰ *Ulises criollo*, p. 130; sobre esta influencia, véase, *Los años del águila...*, p. 640.

³¹ *La tormenta*, p. 792.

pentier, sabían en ese momento poco sobre América, se inspiraban en el primitivismo francés y no pensaban en el mestizaje.³² Podemos imaginar que a ojos de Vasconcelos esta carencia no era grave, puesto que a él no le interesaba la historia, sino que buscaba mitos, como señaló en cierta ocasión. Mitos y símbolos estaban siendo revalorados en Europa, y de rebote en América Latina, por influencia de las corrientes finiseculares, de la antropología de George Frazer y la sociología de Georges Sorel.

Más tarde adoptaría el mito de la Atlántida, pero en 1919 reelaboró el de migraciones primordiales que habían permitido el surgimiento de las civilizaciones de India y Grecia, creativas por ser mestizas. En todo ello se percibe un eco bastante audible de Arthur de Gobineau y su lectura de la historia universal como la de una raza superior, los arios, sus migraciones y su decadencia debida a los mestizajes. Es de señalar que Gobineau también consideró su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas* (1853-1855) como obra de poeta, una alegoría sobre las condiciones contemporáneas más que como un libro de historia o de etnología.³³ Su correlato mexicano invirtió el mito gobiniano, pero lo siguió refiriendo al Viejo Mundo, a las migraciones de los arios, a Grecia y a la India. El molde de las ideas con que trataba de explicarse su realidad americana era el de Oriente y Occidente.

LA AFICIÓN AL ORIENTE

Como es sabido, la suerte de Vasconcelos cambió bruscamente y del exilio pasó a ocupar la rectoría de la Universidad

³² Gustavo Guerrero, "Uslar Pietri, cronista del realismo mestizo", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 605, 2000, pp. 53-62.

³³ Véanse las referencias en la introducción de Jean Gaulmier al *Essai sur l'inégalité des races*, en *Oeuvres complètes de Gobineau*, Paris, Gallimard, 1983, vol. 1, p. xxviii.

y la Secretaría de Educación Pública (1920-1924) así como a encabezar una delegación mexicana a Brasil y Argentina (1922). En la estela del vuelco de fortuna extendió explícitamente a América las ideas sobre el mestizaje antes esbozadas, en sus libros *La raza cósmica* (1925) e *Indología* (1926). La ampliación resulta en una teoría básica de la civilización como asentada no sólo en la tradición europea sino también en una serie de grandes tradiciones mestizas, como las del Asia y las indígenas americanas. Hacia todas ellas había que volver los ojos. Sorprende la valoración positiva que hizo de las culturas amerindias —las antiguas y muertas, por supuesto—, pero parece haber sido sincera: junto a la retórica indigenista, verbal o pictórica, que produjo o alentó desde la secretaría, o el discurso sobre Cuauhtémoc que llevó a Brasil —en ambos casos transacciones con el indigenismo revolucionario— se halla el arrobamiento místico que, según transmitiera Carlos Pellicer a José Joaquín Blanco, sintió Vasconcelos ante las ruinas mayas, del mismo modo que unos años después ante las pirámides de Gizeh.³⁴

Es decir que Vasconcelos recorrió un camino análogo al de Ricardo Gómez Robelo, el cual “anduvo con la imaginación paseando de Egipto a Grecia, y entró al fin en la vieja Aztlán”;³⁵ de lo cual hay otros ejemplos latinoamericanos. El boliviano Franz Tamayo, estudioso serio de la India, también enseñaba que el Oriente (India, Egipto) había sido la madre de Grecia, e implícitamente estaba postulando que una relación filial semejante se establecía entre Europa y América y que la hija terminaría superando a la madre (y a la abuela, porque Asia estaba exhausta). En Centroamérica, Alberto Masferrer entremezclaba teosofía con reivindicaciones americanistas y

³⁴ Blanco, *op. cit.*, p. 97.

³⁵ “Pasado inmediato”, en *Obras completas de Alfonso Reyes*, México, FCE, 1960, t. 12, p. 203.

todavía a fines de los años cuarenta el argentino Carlos Astrada utilizó para explicar al proletariado peronista el concepto de karma pampeano, junto a la sabiduría del Viejo Vizcacha.³⁶ Ya se ha señalado que el interés por la teosofía a veces estuvo relacionado con intereses americanistas, sin embargo, no se ha hecho notar que un abordaje tan indirecto de los problemas latinoamericanos se debió a que eran mucho menos visibles en el horizonte que los estudios indológicos: la palabra “maya” evocaba entonces, para Rafael Arévalo Martínez, el velo que encubre la realidad, no a los indígenas de su natal Guatemala.³⁷

Tratando de descorrer otros velos y favorecer la recepción de las valiosas herencias, Vasconcelos tomó algunas iniciativas desde la Secretaría de Educación Pública: las *Lecturas clásicas para niños* entonces compiladas iniciaban con una sección sobre el Oriente y continuaban con Europa y América.³⁸ A las múltiples tradiciones se refirió la discusión y la teoría de algunos artistas que trabajaron entonces bajo el ala de Vasconcelos: una síntesis del arte indígena, del colonial y del oriental que llegó a Nueva España por el Pacífico, pedía Best Maugard; una “nueva estética” inspirada en “las primitivas fuentes de la más remota antigüedad”, que eran las “civilizaciones exóticas” como la egipcia, la china, la azteca, la inca exigía José Joaquín Gamboa. Y hubo quien se preguntó sobre

³⁶ Véase Franz Tamayo, *Obra escogida*, selec., pról. y cron. de Mariano Baptista Gumucio, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, *passim*; Martha Elena Casañas Arzú, “La influencia de Alberto Masferrer en la creación de redes teosóficas y vitalistas en América Central (1920-1930)”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 99, 2003, pp. 197-238; Carlos Astrada, *El mito gaucho* (1948), Buenos Aires, Catari, 1994, pp. 55ss.

³⁷ Lo nota Gerald Martin, “Rafael Arévalo Martínez y la lucha por la vida, o el hombre que parecía un ratoncillo”, en Rafael Arévalo Martínez, *El hombre que parecía un caballo y otros cuentos*, ed. crítica de Dante Liano, Madrid, ALCA, 2000, 1997, pp. 261-291, p. 284n.

³⁸ *Lecturas clásicas para niños*, México, SEP, 1924, la India está sobrerrepresentada; junto a ella, el “Oriente” sólo figura con unos fragmentos de las *Mil y una noches* y algunos relatos chinos y japoneses extraídos de la obra de Lafcadio Hearn, es decir, una selección apresurada y poco representativa.

la licitud o los peligros de esta síntesis.³⁹ Ilustración iconográfica de tal entusiasmo fue el ojo indostánico que ilustra una tapa de la revista *El Maestro*, editada por la Secretaría, o la estatua de Buda que, junto a las de Platón, Las Casas y Quetzalcóatl adorna el edificio de la Secretaría de Educación Pública, el cual sin embargo no pudo ostentar las alegorías de Grecia, España, América y la India que sin éxito proyectó Vasconcelos para el patio.

Debe agregarse cómo la afición por la India estuvo acompañada por muestras paralelas de simpática curiosidad: Vasconcelos compartió la favorable sorpresa de muchos latinoamericanos ante el ascenso de Japón y sus logros —como externó en sus observaciones sobre la delegación japonesa en los festejos brasileños—⁴⁰ y cierta benévola percepción de judíos y árabes: durante su viaje a Sudamérica, el que sería antisemita desde los años treinta⁴¹ envió desde Buenos Aires (1922) un mensaje a la comunidad israelita e hizo amistad con un periodista chileno judío; en sus memorias alcanza a nombrar a mexicanos y estadounidenses del mismo origen entre sus allegados (como Haberman, que trabajó con él en la Secretaría) y hasta amistades, como el pintor Freyman y su esposa, establecidos en París, y alcanza a comentar: “siempre he comprobado que el judío, como amigo, es leal, comprensivo, desinteresado”.⁴² Al recorrer España (1926), cuando alguien condenó la expulsión de 1492, “yo, que andaba entonces poco menos que judaizante, le hice coro a su indignación

³⁹ Véanse los autores citados en Fell, *Los años del águila*, pp. 390, 429n., 435, 452.

⁴⁰ Vasconcelos, *La raza cósmica*, pp. 128 y 129.

⁴¹ Sobre Vasconcelos como editor de la revista pronazi *Timón* (1942), actividad que posteriormente quiso ocultar, véase Itzhak Bar-Leuwaw M., *La revista Timón y José Vasconcelos*, México, Edimex, 1971.

⁴² *El desastre*, p. 148, p. 479; *El proconsulado*, p. 1077-1078. La frase elogiosa sobre Freyman subsistió en la versión autocensurada, véase Vasconcelos, *El proconsulado*, 1ª ed., expurgada, México, Jus, 1958, p. 384.

exaltada”.⁴³ Al toparse con unos judíos sefarditas en Salónica, sugirió que México defendiera entre ellos el idioma español, repartiendo libros y publicaciones.⁴⁴

En cuanto a los moros, siguieron siendo la imagen de la gozosa sensualidad que retrata en sus memorias, como cuando alude a maravillas comparándolas tópicamente con las *Mil y una Noches*,⁴⁵ a “los billetitos de cinco pesos, sésamo de los paraísos mahometanos del barrio de Salto del Agua y Regina”,⁴⁶ o celebra la “sabiduría del precepto musulmán que, más conforme a la naturaleza, reconoce el hecho de que a través de la vida no es una la mujer que se ama, y procura conciliarlas a todas”.⁴⁷ Pero más peso que estos lugares comunes orientalistas tiene la persistente anotación de las características árabes de México y América Latina: el “régimen familiar moruno” de las familias criollas de Campeche, las construcciones “árabes” de Oaxaca, la arquitectura de Nuevo México, las viejecitas enlutadas, el aspecto de los bogas de Paita. Hay que viajar por el “Oriente”, comenta, para descubrir “hasta dónde penetró entre nosotros la herencia árabe africana”. Descubre “estrías judaicas, que se escondieron en la sangre castellana desde los días de la cruel expulsión; melancolías del árabe”.⁴⁸ De vieja data era la orientalización de América (visible en Humboldt, en Sarmiento, como ejemplos salientes), pero la benévola consideración de este carácter oriental era relativa novedad, que Vasconcelos compartió con Leopoldo Lugones o con Gilberto Freyre.

⁴³ Vasconcelos, *El desastre*, p. 371.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 435 y 436.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁶ Vasconcelos, *Ulises criollo*, p. 230.

⁴⁷ Vasconcelos, *La tormenta*, p. 520.

⁴⁸ Vasconcelos, *Ulises criollo*, p. 101; *El desastre*, pp. 276-277 y 581; *La tormenta...*, p. 766; *La raza cósmica*, p. 32.

LOS CAMINOS DE LA DECEPCIÓN

Es sabido que el indigenismo de Vasconcelos, relativo y paternalista ya desde un comienzo, retrocedió paulatinamente ante un hispanismo cada vez más furibundo. De igual manera las civilizaciones del Asia fueron perdiendo el prestigio antes asignado. Ambas devaluaciones me parecen relacionadas.

Si su más generosa posición había culminado durante el periplo por Sudamérica, el desengaño fue posterior a su recorrido por el Viejo Mundo (1926). Al pasar por Grecia sólo vio decadencia, hasta en el aspecto físico: los griegos modernos son feos, “desecho de la conquista turca, que acaba con los vencidos y nada crea en su lugar” (feos como los indios, que sin embargo iba a embellecer mediante cruza con los criollos, como prometía en *La raza cósmica*).⁴⁹ En Turquía y Egipto todo le disgustó y no cesó de criticar. Al regreso, la participación en el Congreso Antiimperialista de Bruselas de 1926 terminó la obra: los delegados de China, Egipto y Siria fueron vistos como “la borregada de Moscú”, y al corregir en París las galerías de *Indología* que ensalzan las razas de color, “después de lo que había visto en Oriente y la prueba añadida de aquel Congreso, me resultaban irónicas mis propias afirmaciones de fe en los mestizajes”.⁵⁰

Durante los años posteriores, la desilusión con sus teorías fue cada vez más expresa: en el prólogo que agregó a *La raza cósmica* matizó su argumentación con disquisiciones cuyo origen queda revelado en las memorias: en Francia una inglesa le había transmitido resultados de “los más recientes estudios africanistas”, según los cuales en Egipto la mezcla de razas produjo al principio la decadencia, y sólo después de una maduración fue positiva.⁵¹

⁴⁹ Vasconcelos, *El desastre*, p. 424; *La raza cósmica...*, p. 43.

⁵⁰ Vasconcelos, *El desastre*, p. 545.

⁵¹ Vasconcelos, *El proconsulado*, p. 1075.

Todo su ideario estaba cambiando en forma estructurada. Al llegar a la calurosa costa de Barranquilla, “había razón para echar por la borda mis teorías sobre la posibilidad de la cultura en el trópico”. Cuando se le pidió que comentara su *Raza cósmica*, dijo no tener tiempo para *vejestorios*.⁵² Receloso del complot anglosajón antihispánico, lo descubría no sólo en el indigenismo, sino también en el elogio de los vencidos de 1492: judíos y moros. Sus memorias critican la idealización de la Alhambra por Washington Irving a la par que la idealización de los amerindios por otros anglosajones. Si durante el viaje por España se había mostrado judaizante y había despotricado contra las construcciones que a la Alhambra adosara Carlos V, el posterior recuento de este viaje dio pie para críticas a la plutocracia judía internacional y la barbarie del Islam.⁵³

A éste dedica adjetivos a cada cual más orientalista; nunca le había mostrado igual afición que hacia la India, pero en sus escritos “Santa Sofía”⁵⁴ y el cuento “El viento de Bagdad”,⁵⁵ asoma ya la idea, que no lo abandonaría, del Islam como civilización bárbara y fanática, destructora y parásita, cuyo fundador, “el Anticristo Mahoma predicó un paraíso a lo terrenal”. El café (que dice no gustarle, aunque en otras partes menciona que hacía parte de su desayuno) es “menjurje maldito inventado por los turcos para estarse imaginando, despiertos, a las huríes del profeta, así que el Sultán les ha robado a todas las mujeres bonitas”. Ninguna simpatía le produce el rebelde marroquí Abd el-Krim, “héroe judío masónico [!!!] porque luchaba contra la potencia católica que todavía era España”.⁵⁶ En cambio mostró su admiración por el mariscal Hubert Lyautey, organizador el imperio francés en África, al que

⁵² *Ibid.*, pp. 945, 1077.

⁵³ Vasconcelos, *El desastre*, pp. 355-357.

⁵⁴ Incluido en Vasconcelos, “Pesimismo alegre” (1931), en *Obras completas*, vol. 1.

⁵⁵ Incluido en *La sonata mágica* (1933).

⁵⁶ Vasconcelos, *El desastre*, pp. 329, 308; *Pesimismo alegre*, 1931, en *Obras completas*, vol. 1, p. 236.

encontró en París rodeado de lujos y servidores orientales.⁵⁷ En su *Breve historia de México* (1937) desarrolla un tema en otro lado apuntado: cupo a América la inmensa fortuna de haber sido colonizada por España, y no, como las regiones interiores del África, por el Islam aportador de miseria y esclavitud.⁵⁸ Mero oportunismo y odio a los judíos parecen haberlo llevado a denunciar desde *Timón* el imperialismo inglés y el sionismo en Palestina y Medio Oriente. Un breve prólogo a la *Historia del Líbano* de William Nimeh contribuía a la ilusión libanesa de que nada o muy poco debía esos descendientes de los fenicios al arabismo y a la religión Islámica.⁵⁹

La India, que era suficientemente abstracta, como el Egipto faraónico, todavía le siguieron imponiendo algún respeto, pero aun de ellos tomó distancia. El prólogo de la tercera edición de sus *Estudios indostánicos* (1938) asegura no haber querido hacer “proselitismo orientalista” sino sólo informar (aunque el cuerpo del estudio, que permaneció como había sido escrito en 1919, nos da otra impresión). En sus memorias celebra los progresos de la evangelización porque “ni el hinduismo, mucho menos el musulmanismo, representan una fe viva y completa, una fe salvadora” y desea que el cristianismo se haga religión universal, desplazando a las demás.⁶⁰ Su curiosidad se restringe: parece solidarizarse con el ministro Ruvalcaba, preocupado porque una de sus hijas había aprendido japonés y holandés, pero era deficiente en francés y español y se preguntaba muy típicamente: “¿qué va a hacer mi hija con esos dos idiomas inútiles?”⁶¹ Lamentaba el poderío

⁵⁷ Vasconcelos, *El proconsulado*, pp. 1126-1128.

⁵⁸ Vasconcelos, *Breve historia de México* (1937), prolog. de Luis González y González, México, Trillas, 1998, p. 35.

⁵⁹ Véase Bar Leuwaw, *La revista Timon y José Vasconcelos*, pp. 53, 188-189, 199ss.; “Prólogo” a William Nimeh, *Historia del Líbano*, México, Impresora Mena, 1945, pp. 3 y 4. Dos páginas después, el prologado agradece al “Maestro de América”.

⁶⁰ Vasconcelos, *El desastre*, p. 413.

⁶¹ *Ibid.*, p. 500.

del Japón, una potencia “menos culta, sospechosa porque no es cristiana”.⁶² Sus declaraciones al final de su vida ya son de una cristiana distancia no sólo de Buda y Lao Tsé, sino incluso de Plotino.⁶³ La representación iconográfica de esta etapa es el caballero cruzado de feroz aspecto que adoptó como *exlibris*.⁶⁴

Semejante fluctuación de opiniones no era inusual en Vasconcelos, que consideraba las ideas principalmente como arma de lucha y no por su valor intrínseco, y no era reacio a crear o retomar mitos. Es precisamente el debate ideológico coetáneo el que nos ofrece claves para entender: en el curso de su rebelión (1921-1926), el caudillo marroquí Abd el-Krim, que había estudiado en España, prestó alguna atención hacia América Latina, dirigiendo una proclama a sus intelectuales, en la cual comparaba su lucha con la de Bolívar, y envió un emisario a la Argentina, todo lo cual fue bien recibido entre los círculos de izquierda de los que Vasconcelos se alejaba a la carrera.⁶⁵

Por otra parte, su ahora oposición a los gobiernos de la revolución había encontrado arma de lucha en un viejo tipo de comparación, de las que basta dar unos ejemplos: comitivas y derroche de los generales mexicanos son “sultanescos”, al tiempo que los militares turcos, “a semejanza de los generalitos mexicanos”, convierten un templo en caballeriza.⁶⁶ Si consideramos que la comparación entre Kemal Atatürk y Plutarco Elías Calles era del gusto de propios y extraños, entendemos la despectiva referencia al primero como “otro héroe izquierdista” y la rencorosa alusión a Calles como “el Turco”, su

⁶² *Ibid.*, p. 588.

⁶³ Véanse las referencias en José Antonio Rosado Z., “Avatares de José Vasconcelos”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 102, 2003, pp. 61ss.

⁶⁴ El *exlibris* aparece al final de su libro *La flama: los de arriba en la revolución, historia y tragedia* (1959).

⁶⁵ “Mensaje de Abd-el-Krim a los pueblos de América Latina”, en *Repertorio Americano*, 1924, pp. 243 ss.

⁶⁶ Vasconcelos, *El desastre*, p. 97, 101 y 555.

apodo popular.⁶⁷ Mientras un autor como José Carlos Mariátegui observaba con curiosidad y simpatía los movimientos anti-imperialistas de Asia y África, anhelando un kemalismo peruano, Vasconcelos fue vertiendo conceptos cada vez más deudores de un cerrado eurocentrismo. Los ejemplos se podrían multiplicar, pero ya es posible ir cerrando con alguna certeza de que Grecia y el Oriente fueron en su momento el molde de muchas fórmulas de explicación sobre América. Como quizás lo hayan sido desde la misma época colonial.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 555.

BORGES Y EL ORIENTE (TANTO NO SABÍA)*

Desde que entró al ámbito selecto de la gran literatura, Jorge Luis Borges (1899-1986) ha sido objeto de un encomio prácticamente universal, que ha difuminado hasta casi borrar las críticas que su escritura, su personalidad y sobre todo sus opiniones sobre política y sociedad merecieron en el pasado. Quedan con ello degradadas al nivel de curiosidades o torpe sociología páginas como las reunidas en el volumen *Contra Borges*, coordinado en su momento por Juan Fló (1978).¹

En esta unanimidad elogiosa se llega a afirmar su virtual omnisciencia: “Borges da a menudo la impresión de ser infinito”, “a veces Borges da la impresión de saberlo todo”, han aventurado con palabras similares dos distantes críticos.² Atrás de aseveraciones de este tipo se ocultan numerosos repliegues negativos del pensamiento de nuestra época y muy preocupantes propensiones argentinas, que hacen del ejercicio de desmentida algo más que una tarea envidiosa. Es lo

* Publicado en Carlos Huamán López & Gabriel Hernández Soto [coords.], *Imaginaturas de la memoria: filosofía y discurso literario latinoamericano*, México, CIALC-UNAM/UAEM, 2010, pp. 139-153.

¹ Juan Fló [comp.], *Contra Borges*, Buenos Aires, Galerna, 1978.

² El primero es Moncef Chelli, citado en Ahmed Ararou, “La six cent deuxième nuit”, en *Variaciones Borges*, núm. 17, 2002, pp. 157-173; el segundo Paul Fussell, citado por Daniel Balderston, *Out of context: historical references and the representation of reality in Borges*, Durham/Londres, Duke University Press, 1993, p. 39.

que trataré de mostrar en el campo que aquí me ocupa, el del Oriente de Jorge Luis Borges.

Una pequeña ojeada a su producción revela que éste ocupa un lugar no pequeño, lo cual ha llevado a la aparición de alguna bibliografía secundaria sobre el tema. En gran parte se limita a reiterar la afición del argentino por *Las mil y una noches* y a enumerar las alusiones al viaje nocturno del Profeta, al Simurg, al sabio Chiang Tzu que soñó ser una mariposa, a la construcción de la Gran Muralla china y poco más. Anotemos precisamente que la tarea de glosa no es difícil ni demasiado extensa: Borges tendió a repetir sus motivos orientales a través de los años, de varias formas, en escritos y en entrevistas, y para los más distintos públicos (ello es extensivo a muchos otros de sus temas favoritos), apoyado en pocas fuentes básicas.

Quienes han querido ir más allá de la superficie han tratado de precisar la función de estas menciones, agregando que Borges fue capaz de calcar un estilo, un espíritu; es decir que no sólo menciones anecdóticas, sino también problemáticas centrales habrían entrado a su escritura, por ejemplo la soledad de Dios, la eternidad del Corán, el individuo y el Buda, el relato interminable. Se han examinado los usos del Oriente como patria de la memoria y la reformulación de las *Mil y una noches* como estrategia de apropiación de otras tradiciones. Vuelve en esta sede la afirmación de su saber enciclopédico, de sus conocimientos de la lengua árabe, de su profunda familiaridad con el sufismo y hasta de sus experiencias místicas, de las cuales quedaría abundante huella en su cuento "El Zahir".³ Se ha llegado, en fin, a constituir un *corpus* de afirmaciones tan circulares como las ruinas de

³ La bibliografía orientalista borgeana es amplia y está creciendo. En la primera versión de este trabajo citaba la que había estado acumulando. Ahora veo que hay mucha más, por lo cual no la cito para no omitir, aparte que el estilo de sus autores no es lo que más me agrada. En las notas a continuación va lo que me sirvió más directamente.

aquel otro relato, que son peloteadas de un autor a otro y sirven para apoyar ulteriores afirmaciones y suposiciones.

Una mirada más reveladora es la que sigue los pasos que llevaron a Borges hacia el Oriente, los mapas que usó y los caminos y horarios de su regreso.

LA IDA

Cada vez más se están revelando las facetas de un Borges distinto, hasta opuesto, al conservador que la crítica y el gran público conocieron en su época de triunfo y de ceguera (la época posperonista, desde 1955 hasta su muerte): un cantor de la Revolución Rusa, partidario del dirigente populista Hipólito Yrigoyen, criollista y vanguardista. Vanguardismo que se manifiesta, más que como una manera de escribir, como una manera de leer, una actitud ante las jerarquías, los clásicos, las tradiciones. Las dimensiones más difundidas de tal actitud fueron su revaloración de las leyendas de los carros de carga del mercado, de la figura del poeta popular Evaristo Carriego, de la novela policial y el cine, pero también hubo, en este espíritu, un acercamiento de Borges al Oriente: ya en 1916, nos dice, se interesó por la literatura china (aunque enseguida abandonó la empresa). Muy típicamente (por el tema y por el vocabulario usado) hizo un corto comentario a los *Rubaiyat* de Omar Jayyam, que su padre, como muchos otros latinoamericanos, había retraducido desde el inglés.⁴ A continuación se encuentran ejemplos de su afición posterior en una reseña y algunas traducciones de europeos que escribieron sobre el Oriente y que aparecieron en la *Revista multicolor* (1933-1934): se trata de la francesa Claude Denny, y de los más conocidos Lafcadio

⁴ "Omar Jayám y Fitz Gerald", en *Inquisiciones*, Buenos Aires, Proa, 1925, pp. 127-130.

Hearn, Rudyard Kipling y T. E. Lawrence.⁵ En los años siguientes la selección se amplía y abarca textos menos trillados, tal como muestran otras reseñas publicadas en *Sur* y en *El Hogar*: versiones inglesas o alemanas de la literatura china, relatos japoneses y libros sobre religiones asiáticas.⁶ A veces exhibía Borges conocimiento del contexto de la producción en que se daban: comentaba otras traducciones de los clásicos chinos sobre los que escribía, comparaba con otras biografías sobre Lawrence de Arabia. Sus lecturas sobre budismo se fueron haciendo extensas y especializadas.

Es decir que no nos encontramos ante el picoteo superficial que caracterizó a tantos autores de nuestras latitudes, desde los ilustrados y los románticos hasta los modernistas: hubo por el contrario en Borges un intento afanoso por incorporar el Oriente a la tradición argentina; es revelador al respecto su uso de argentinismos inclusive en el tratamiento de un tema japonés y en relación con ello me han llamado la atención las transliteraciones borgeanas: más conocedor del inglés y el francés que muchos coterráneos, evitó retomar las grafías de los orientistas en estos idiomas y ensayó las propias, dando por ejemplo en el *Omar Jayán* y el *Zingis Jan*, significativos acriollamientos onomásticos. En otro escrito he tratado de mostrar cómo, más orgánicamente, Borges llegó a apropiarse de una técnica de los poetas persas, la automención al final de una composición, de la que había tenido noticia a través de la *Historia de la literatura persa* de Edward Browne.⁷ Posteriormente los haikus japoneses fue-

⁵ Véase Irma Zangara, *Borges en Revista Multicolor: obras, reseñas y traducciones inéditas de Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Atlántida, 1995, pp. 199 y 260, pp. 287ss, 309ss, 328ss.

⁶ Para algunos ejemplos, *Jorge Luis Borges en Sur (1931-1980)*, Barcelona, Emecé, 1999, pp. 211-212, 235-237, 277-279, 35-40, 58-59, y muchos más en *Textos cautivos*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, vol. 4.

⁷ Véase Hernán G. H. Taboada, "Los orientales y el nombre", en *Estudios de Asia y África*, vol. 45, núm. 1, México, El Colegio de México, enero-abril de 2010, pp. 201-208.

ron ensayados por su poesía. En los años treinta Borges inaugura la serie de alusiones al Oriente que hemos comentado: a partir de algunos temas de la *Historia universal de la infamia* y de “El acercamiento a Almotásim” (ambos de 1935).⁸ Para los acostumbrados al discurso tan políticamente incorrecto de su vejez resulta sorprendente el tono anticolonial del cuento “El hombre en el umbral”,⁹ de la época en que Victoria Ocampo ostentaba su admiración hacia Mahatma Gandhi frente a su visitante el príncipe de Gales.

Debe agregarse que dicha apertura estuvo limitada a ciertos temas, aquellos que incansablemente trajo a colación hasta su muerte y que los críticos han glosado, que sus reseñas sobre el Oriente eran sumamente breves y se limitaban a subrayar algún rasgo exótico, alguna analogía, y nunca planearon más allá del ámbito de los traductores. Es decir que extractaban un orientalismo de segunda mano, desde fuentes europeas aquí recicladas: eruditos alemanes y franceses, pero sobre todo los anglosajones que se convierten en sus autores de referencia, Thomas More, Edward Fitzgerald, Richard Burton, Washington Irving, Rudyard Kipling y Edward Browne, así como la ubicua undécima edición de la Enciclopedia Británica o posteriormente la Brockhaus, los “adarmes de Renan, Lane y Asín Palacios”, o la extraña erudición de Rafael Cansinos Asséns. Y no mucho más: no logro encontrar en las referencias borgeanas sobre el Islam algo más que noticias de enciclopedia y pedestre también me parece (hasta en el lenguaje usado) el manual

⁸ Los desarrollos más destacados son “La búsqueda de Averroes”, “El Zahir”, “Los traductores de las Mil y una noches”, “El acercamiento a Almotásim”, “Hakim de Merv”, “La cámara de las estatuas”, “La historia de los dos que soñaron”, “El brujo postergado”, “El espejo de tinta”, “Un doble de Mahoma”, “Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto”, “Ariosto y los árabes”, y en obras en colaboración: *Libro del cielo y del infierno* (con Bioy Casares), *Atlas* (con María Kodama). Menciones menores son numerosas.

⁹ Sobre el cual, véase la interpretación de Daniel Balderston, “On the threshold of otherness: British India in ‘El hombre en el umbral’”, en Balderston, *Out of context*, pp. 98-114.

Qué es el budismo (1976), que publicó en colaboración con Alicia Jurado.

Quizás se diga que más no se podía pedir entonces, que muy misteriosos eran esos mundos en la Argentina de sus tiempos, pero se debe recordar que algunos representantes del modernismo o la teosofía habían tratado de buscar en el Oriente modelos estéticos y hasta morales alternativos a los europeos; muy cercano a Borges se encontraba el pintor Xul Solar (1888-1936), cuyos intereses múltiples incluyeron el Oriente, que estudió y recorrió. Viajero fue también Roberto Arlt (1900-1942), cuyo carácter de antiBorges se manifiesta también en *El criador de gorilas y otros cuentos* (escritos entre 1936 y 1941), que retratan un mundo islámico, árabe o africano, real y contemporáneo, tan innovadoramente caracterizado como las calles de Buenos Aires de su más famosa obra. Algunos sectores de la izquierda hallaban en la misma época ejemplos políticos dignos de estudio en las revoluciones de Turquía o de China. Desde el campo erudito lograron valiosa obra, gracias a su incansable esfuerzo, estudiosos como Osvaldo Machado Mouret y sobre todo Vicente Fatone: arabista el primero, sanscritista el segundo, se abrieron desde la aislada Córdoba o desde un puesto de verdura en el Mercado de Abasto el camino hacia el reconocimiento internacional. Apenas figura el segundo en la bibliografía del manual de budismo o entre las amistades de Borges recordadas por Adolfo Bioy Casares.¹⁰

Es decir que no sólo era falta de carácter, de moneda y de vista lo que le impidió viajar o explorar ciertos países y ciertos libros, era además algún monto de desinterés y descuido que no creo inusuales en él (y me aparto aquí de interpretaciones bastante habituales), pero que en un caso particular que aquí nos atañe asumen proporciones de bulto: se trata de la tan

¹⁰ Adolfo Bioy Casares, *Borges*, Buenos Aires, Destino, 2006, en cuyo índice analítico, Vicente Fatone aparece mencionado sólo como "filósofo".

comentada prueba que ofreció acerca de la autenticidad árabe del Corán, basada en que ninguna sura menciona al camello.¹¹ Como autoridad, Borges recurre a Edward Gibbon, lo cual hacía sobre distintos temas, aunque éste aclara en el volumen de su *Decline and Fall* correspondiente al origen del islam cómo el tema le era mucho más ajeno que los que dependen de fuentes clásicas.¹² Pero además, Borges está entendiendo erróneamente a Gibbon (que no habla del Corán en su nota), y se trata de un error que podía haber corregido la mínima ojeada al índice de nombres de una edición del libro sagrado, o la simple pregunta a un musulime que lo retuviera en su memoria total o parcialmente.¹³ Nunca se tomó la molestia de aclarar la cosa, y lo increíble es que su opinión la siguen repitiendo los espíritus exquisitos que nunca faltan.

Es un ejemplo extremo pero no único: una vaguedad e inexactitud semejante revela su comentario sobre el relato que ubica equivocada (y reiteradamente) en la Noche 602 en *Las mil y una noches*.¹⁴ Falta de curiosidad (o de seriedad) complementaria de varias indicaciones que nos han llegado sobre la actitud de Borges ante sus fuentes de información: simples inspiradoras que podían ser deformadas sin escrupulo, citadas con aplomo aunque se conocieran sólo muy indirectamente (“alguna crónica nos refiere”, “una isla boreal

¹¹ “El escritor argentino y la tradición”, en *Obras completas*, t. 1, p. 270.

¹² Edward Gibbon, *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*, Madrid, Turner, 1984, cap. 50, n. 1; es significativa la confianza que Borges tenía en Gibbon, un autor del siglo XVIII, como fuente de información. Del mismo modo que en Arnold Toynbee como fuente de información histórica. Bioy Casares, *op. cit.*, p. 98.

¹³ Pedro Lastra, “Borges, Gibbon y el Korán”, en *Vuelta*, vol. 21, núm. 254, enero de 1998, pp. 61-63; la referencia que dio pie al comentario es la nota 13 al citado capítulo 50 de Gibbon.

¹⁴ El mismo ya ha originado su literatura: véase Ahmed Ararou, “La six cent deuxième nuit”, en *Variaciones Borges*, núm. 17, 2002, pp. 157-173; Evelyn Fishburn, “Traces of The Thousand and One Nights in Borges”, en *Variaciones Borges*, núm. 17, 2004, pp. 143-158. Evelyn Fishburn, “Readings and re-readings of night 602 (Critical essay)”, en *Variaciones Borges*, núm. 18, 2004.

que los cartógrafos del islam desconocían”, “en ciertos libros del Indostán se lee”). Si bien se ha exagerado en atribuirle falsas referencias bibliográficas (algunas eran reales, pero tan arcanas que la mayoría las desconocía), el recurso a Gibbon o a Richard Burton, después a Arnold Toynbee, nos dice que en algunos temas la erudición de Borges consistía realmente en un capital pequeño, aunque sabía administrarlo bien y exhibirlo con adorno.

Pero aquí interesa sobre todo asentar que su perspectiva es plenamente *orientalista* en el sentido ya dominante desde Edward Said: es decir que Borges conoce y quiere conocer al Oriente únicamente a través de textos, por lo que lo presenta con rasgos escasos y simples, los cuales además son un reflejo invertido de la autopercepción del “Occidente” que los enuncia. Aunque tiende a identificarse mayormente con el área árabe-islámica, es un amplio territorio cultural indiferenciado en el tiempo y el espacio, extendido entre los Balcanes y Japón. Las huellas de este orientalismo en Borges no sólo abundan, sino que son omnipresentes, quizás básicos: en cierta temprana reseña de seis líneas ya criticaba el título de Maurice Magre, *India, magia, tigres, selvas vírgenes*, porque “las tres últimas palabras de este catálogo están contenidas en la primera y la debilitan”.¹⁵ De la frase de Plinio “ultra auroram et Gangem”, que tanto reprodujo, comenta: “en esas cuatro palabras está el Oriente para nosotros”. Simplismo que prosiguió en referencias a veces rayanas en la cursilería (“en las arrebatadas estrofas del sufi / eres la cimitarra, la rosa y el rubí”),¹⁶ en sus conferencias sobre *Las mil y una noches* o en esta enumeración de su poema:

¹⁵ *Textos cautivos, Obras completas*, vol. 4, 1937, pp. 317.

¹⁶ *Ibid.*, vol. 2, p. 296.

El fino olor del té, el olor del sándalo,
las mezquitas de Córdoba y del Aksa
y el tigre, delicado como un nardo.¹⁷

Es decir China, la India, Jerusalén y al-Andalus en confuso rejunte. Con lo cual “Borges, intelectual, será orientalista no por la exploración del sentido que duerme en el extraño sopor de las culturas asiáticas, sino por la ornamentación exótica que las recubre como una enredadera”,¹⁸ el tono de esta crítica es bastante orientalista también, pero no injusto. Lo confirman errores de distinto tipo que sin esfuerzo descubrimos en Borges, que sigue llamando *Jehová* al Dios judío y parece confundir a Solimán el Magnífico con Saladino, el nombre del Primer emperador chino con una titulación; también asienta que Tamerlán hizo quemar el Corán y que Marco Polo escribió en latín. Probablemente nunca supo que *El Hacedor* es uno de los 99 nombres de Allah (que tanto evoca) y a pesar de las sugerencias de sus encomiadores, sospecho que nada podía saber de árabe quien se asombraba ante la existencia de formas verbales femeninas en la lengua hebrea (que también existen en árabe).¹⁹ Cuando empezó a viajar ya estaba viejo y ciego y nada pudo ver; y en cuanto al oído, el poco refinamiento musical que le atribuye Alicia Jurado queda probado por su observación de que el turco que oía en las calles de Estambul le sonaba como a alemán.

¹⁷ “El Oriente”, en *La rosa profunda* (1975), *Obras completas*, vol. 3, p. 114.

¹⁸ Juan José Hernández Arregui, “La imagen colonizada de la Argentina”, en *Contra Borges*, p. 107.

¹⁹ María Esther Vázquez asienta en su cronología que a los diecinueve años estudió latín y árabe, los artículos de Spivakovsky y López-Baralt también lo sostienen. Bioy Casares asienta su perplejidad frente a los verbos hebreos en femenino.

LA VUELTA

Es decir que nos hallamos ante un interés acotado y muy mediado. Que en vez de ampliarse fue reduciéndose cada vez más a la búsqueda de elementos decorativos; es cierto que conservó siempre curiosidad por ciertos temas, que todavía en *Siete noches* (1980) lamentaba no haber estudiado más “las literaturas orientales”, que el budismo nunca salió de su campo visual y que en sus días finales en Ginebra recibió algunas clases de árabe de un maestro egipcio.²⁰ El romance con María Kodama y los yenes de la Japan Foundation parecen también haber reavivado en él las alusiones al Japón (el go, el shintoísmo, el Zen)²¹ y la composición de haikus, así como estimulado expresiones elogiosas. Pero son anotaciones anecdóticas en un derrotero que ya había cambiado desde aquella evocación de un hombre en el umbral que terminaba incorporándose.

En consonancia con otros cambios en su visión de Europa y América, desde los años treinta Borges modificará su perspectiva hasta exclamar, como cantidad de otros latinoamericanos, “somos herederos de toda la literatura occidental”, en frase que con acierto Abelardo Ramos señalaba como atípica de un europeo.²² En ocasiones matizó: “de la occidental y de lo que podamos adquirir de la oriental también”, pero de todos modos Borges se hizo firme creyente en la existencia de la dupla expresada por las palabras “Oriente y Occi-

²⁰ Ofrece este dato Pablo Tornelli, “Algunos motivos árabes e islámicos en la obra de Borges”, en <http://biblioteca.arabismo.com/varios/borges61.pdf>; que lo toma del diario *La Nación*, y Luce López-Baralt, “Borges y o la mística del silencio: lo que había del otro lado del Zahir”, en Alfonso de Toro y Fernando de Toro [eds.], *Jorge Luis Borges: pensamiento y saber en el siglo xx*, Frankfurt, Vervuert/Iberoamericana, 1999, pp. 29-70; a ella se lo susurró su querida amiga María Kodama.

²¹ Las referencias al Japón se amontonan al final de *La cifra* (1981): “El go” (contiene la fecha “nueve de setiembre de 1978”); “Shinto”, “El forastero”, “Diecisiete haiku”, “Nihon”, en *Obras completas*, vol. 3, pp. 332-338.

²² Abelardo Ramos, “Borges, el bibliotecarios de Alejandría”, en *Contra Borges*.

dente, que no podemos definir y que son verdaderas”.²³ Al tiempo que se iba constituyendo en el traductor por excelencia de la literatura europea y norteamericana, iba modificando la finalidad de su mirada orientalista, con alguna conciencia de la artificialidad de la operación, que expresó al hablar del culto del Oriente “que los pueblos / del misceláneo Oriente no comparten”.²⁴ El lugar común al respecto (y hasta las transcripciones más acordes con el uso inglés) empezaron a imperar en declaraciones cada vez más numerosas a la prensa o al mundo académico, o en los textos que produjo al servicio de una máquina de hacer dinero de creciente eficiencia. El Oriente contemporáneo fue para Borges ajeno y odioso: cuando la Guerra de Argelia, tomó sin vacilar el lado francés, odiaba a Abd el-Nasser y desde el primer momento apoyó a Israel contra los árabes, dedicando al nuevo Estado poemas untuosos. Si algunos árabes aparecen en su narrativa, son los ridículos inmigrantes (con nombres clásicos como el de Ibn Jaldún) que pueblan la Buenos Aires de Isidro Parodi.²⁵ Ello no impide que entre los adoradores de Borges figuren varios árabes (desde Tahar Ben Jelloun, que lo homenaja en *El niño de arena*, de 1985, Rabih Alameddine o el maestro egipcio mentado: el pobre ingenuo no le quiso cobrar por las clases).

Me parece adecuado interpretar dicho cambio en las percepciones de lo lejano como un eco de sus percepciones políticas inmediatas. Al respecto, se ha visto cómo “en los años treinta, en especial a partir de *Evaristo Carriego*, Borges empieza a armar un complejo universo literario en que los polos de ‘civilización’ y ‘barbarie’ confluyen e incluso se compene-

²³ “Las mil y una noches”, en *Siete noches* (1980), en *Obras completas*, vol. 3, p. 232.

²⁴ “Aquel”, en *La cifra* (1981), *Obras completas*, vol. 3, p. 299.

²⁵ En rigor, un Wiesenthal literario podría encontrar también abundante sátira antisemita en algunos cuentos de Borges.

tran”.²⁶ En relación con ello se han notado analogías entre los paisajes fantásticos de Borges y la Argentina que lo rodeaba. Para el tema que nos ocupa, “La lotería de Babilonia” (1941) es ejemplo saliente: cuento orientalista, además de la referencia del título, contiene detalles provenientes de un original árabe.²⁷ Borges eligió estas evocaciones para expresar ciertas denuncias: el nuevo Estado interventor, pero específicamente el caso argentino, como nos recuerda la circunstancia de su redacción, la Argentina sumida en los gobiernos autoritarios (1930-1942) posteriores a la expulsión de Hipólito Yrigoyen, el caudillo que entonces Borges admiraba; a un cierto punto los directivos de la Lotería son investidos con “la suma del poder público”, y en la fórmula cualquier argentino reconoce la que fundamentó la dictadura de Juan Manuel de Rosas (1829-1852). En el cuento sobre Abenjacán el Bojarí, el tirano huye a Inglaterra, construye un laberinto rojo, viaja en el barco *Rose of Sharon*, elementos todos que apuntan otra vez a Juan Manuel de Rosas. Con toda naturalidad fue luego el peronismo (la *segunda tiranía* en la propaganda de sus enemigos, que veían en la de Rosas la primera) el que dibujó su Oriente: en “La Muralla y los libros”, Lucía Chen ha rastreado analogías entre el Primer emperador de China y Juan Domingo Perón.²⁸

No estamos ante una exclusividad borgeana, más bien ante una regla que he hallado sobre los orientalismos latinoamericanos: pálida copia de los metropolitanos, suelen descubrir más diáfananamente que éstos los términos del debate ideológi-

²⁶ Rafael Olea Franco, *El otro Borges, el primer Borges*, México, El Colegio de México/FCE, 1993, p. 266.

²⁷ José Ramírez del Río, “Borges al-Mundir de Hira y la lotería de Babilonia”, en *Variaciones Borges*, núm. 16, 2003, pp. 69-78.

²⁸ Alberto Moreiras, “Desnarrativizando el aparato de Estado populista: ‘La lotería en Babilonia’, de Jorge Luis Borges”, en Toro y Toro, *op. cit.*, pp. 117-124; Luis F. Fernández Sosa, “La polisemia en ‘Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto’ de Borges”, en *Explicación de Textos Literarios*, vol. 5, núm. 2, 1976, pp. 139-148; Lucía Chen, “Borges, la muralla y los libros”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 79, 2000, pp. 189-198.

co interno. Para Borges, que continuaba una tradición intelectual criolla, el Oriente es uno de los nombres de la barbarie, y otro nombre es América. Ambos son la patria de las masas, del despotismo, la magia y la violencia, lugares comunes puestos al servicio de una estrategia de orientalización de nuestros países que tiene expresión cabal en la obra de Sarmiento. Tras sus huellas, Borges construyó su barbarie —América, Rosas, Perón, el Oriente— ajustándola a los prejuicios de la clase media porteña (latinoamericana) con que se identificaba. El coro emanado a partir de estos mismos prejuicios elevó después sus tratos de enciclopedia a la categoría de omnisciencia.

NUESTRA AMÉRICA Y EL ISLAM: LA MIRADA EN EL TERCER MILENIO

La historia del orientalismo ha suscitado teoría y polémica encarnizada, que ha logrado extenderse hasta una provincia marginal como es la del orientalismo producido en Nuestra América. Si bien suele ser un pálido imitador de su guía y modelo euronorteamericano, no carece de interés rastrear los puntos en que se aparta del mismo y ver en qué medida, por lo tanto, ha sido elaborada en Nuestra América una visión alternativa del Islam, con lo cual quedan para el análisis las razones de esta elaboración. Si en trabajos anteriores me he ocupado de aspectos históricos, aquí pretendo explorar algunas dimensiones de lo que sucede en nuestros días.

La hipótesis a sostener es que en relación con el Islam existe un apego mucho mayor a los estereotipos orientalistas acuñados en Europa en el ámbito de la política, la cátedra, el ensayo y el periodismo, y sus exponentes son las clases rectoras de origen criollo o europeo/inmigrante, o bien esa “ciudad letrada” que son los intelectuales latinoamericanos más o menos “oficiales”. Por el contrario, una valoración de mayor originalidad ha ido naciendo a partir de tres fuentes alternas: las reelaboraciones populares, algunos desarrollos literarios y

* Publicada una primera versión en *Archipiélago*, núm. 40, México, abril-junio de 2003, pp. 11-14. Al contrario que en los otros trabajos, aquí he suprimido las pocas notas originales. En estos años he leído y recopilado mucho sobre el tema y si las agregara el aparato de referencias resultaría desproporcionado a esto que quiere ser un ensayo general.

por fin la propaganda de latinoamericanos de origen árabe. En tales fuentes encontramos una visión más matizada y más comprensiva, que incluso llega a ser apologética.

ORIENTALISMO LETRADO

El primer punto es fácil de comprobar a través de una historia, aunque sea sintética, del orientalismo erudito, que hasta el siglo XIX no sólo siguió los pasos de su modelo, sino que acentuó los prejuicios en él existentes: la Colonia recogió la imagen del Moro de gran vigencia en la España del Siglo de Oro, pero sin los escasos atributos positivos que en la Península se le endilgaron; el romanticismo morisco fue escaso en América, y los afanes de progreso basados en la satanización de pueblos “fanáticos” como el islámico fueron más absolutos que en Europa: así muestran a fines del siglo XIX los decepcionados publicistas que veían llegar del Viejo Mundo —en vez de los sonrosados colonizadores anglosajones que esperaban— a seres provenientes de los dominios otomanos; exhibieron entonces desde la prensa y la tribuna declaraciones carentes de toda corrección política, hablando de individuos holgazanes, viciosos, llenos de enfermedades físicas y morales, y se quiso, a veces con un comienzo de éxito, prohibir esta migración.

Aunque en el siglo XX el panorama resulta mucho más diverso, notamos que la cultura oficial arrastra el notable peso de los prejuicios acumulados y de nuestra sobreactuación ideológica, que nos hace siempre exagerar lo que dicen nuestros inspiradores. No son abundantes los estudios en circulación, pero es fácil comprobar que el mundo de la política, el periodismo, la academia y la educación siguen cargando el agobiante bagaje de las multiseculares creaciones euronorteamericanas. La mayoría de las veces lo hacen inocentemente, pero dudo que sea éste el caso de los medios masivos de comunicación, con las grandes cadenas televisivas latinoame-

ricanas deudoras para su información internacional de los centros anglosajones más o menos serios y neutrales.

Este bagaje ha llevado, en el campo de la política, a una identificación con lo que se denomina, también tributo a un vocabulario creado en otras latitudes, el Occidente. Dicha filiación aparece, de forma más o menos implícita, inclusive entre los que claman contra el imperialismo, la bipolaridad o la unipolaridad. Por ello, sus llamados hacia una mayor atención al mundo islámico ha resultado durante décadas de origen muy coyuntural: los lazos de Venezuela con la OPEP, el tercermundismo mexicano y argentino de los setenta, el aislamiento internacional cubano, la llegada al poder de individuos de origen árabe: Carlos Menem en Argentina o Abdalá Bucaram en Ecuador junto a cantidad de figuras menores en gobiernos locales o en los escalones de la burocracia y el gobierno.

En estas coyunturas, el impulso hacia una cooperación en el terreno político ha sido obra de pequeños grupos de izquierda o de derecha: grupos católico-nacionalistas argentinos han visto en el arabismo un aliado contra el sionismo (o el judaísmo masón-liberal-capitalista-comunista internacional, dependiendo del vocabulario que usen); la izquierda centroamericana se ha aliado a la causa palestina, pero más por afinidades reales o imaginadas con su lucha de liberación y dados los lazos diplomáticos y comerciales que con Israel mantuvieron las dictaduras y ejércitos que ellos combatían. En el terreno de los intercambios económicos, abundan las declaraciones sobre las posibilidades, pero las acciones han sido erráticas y parciales. Sólo en los últimos años ha habido colaboración más efectiva, con los casos resonantes del Brasil de Lula, la Venezuela de Hugo Chávez y la Bolivia de Evo Morales, pero también otros comercios más silenciosos.

En la academia la organización de estudios sobre el Islam es pobre. Excepto el notable caso de El Colegio de México, que en algún momento organizó un currículum y contrató a expertos, llegando a formar algunas generaciones que se

insertaron en la academia o la diplomacia, a prometedores inicios en universidades brasileñas o la Universidad Externado de Colombia, todo ha dependido del voluntarismo de algunas personalidades o de la llegada de inmigrantes más o menos sabedores. Recordemos el ejemplo de Osvaldo Machado Mouret en Argentina, que logró un buen conocimiento del árabe y reunió una respetable biblioteca especializada debida a su esfuerzo solitario, o el chileno Eugenio Chahan, de larga labor formativa entre sus alumnos. Hay también brotes de entusiasmo que muchas veces fueron coletilla de las coyunturas políticas antes aludidas: es el caso de la fundación en Ecuador de un centro de estudios árabes durante la breve gestión de Abdalá Bucaram. Cierto es que en los últimos años la facilidad de los viajes y los medios de comunicación han permitido a algunos jóvenes reunir experiencias y aprender idiomas como no era posible antes. Lamentablemente tales esfuerzos logran pocas veces reconocimiento.

Ante estas carencias, algún grado de retórica mal informada no puede contrarrestar el sentir general de la intelectualidad latinoamericana, expresado claramente en el muy ignorante y visceral capítulo sobre orientalismo de Juan José Sebreli en *El asedio a la modernidad* (1992): este autor dice combatir corrientes que bajo el manto de la crítica al eurocentrismo son en realidad irracionalistas y enemigas de la razón ilustrada; de hecho, en el capítulo dedicado al Islam parte de una bibliografía enteramente externa, de libros generales, de autores ideologizados, y reproduce entonces una vasta cosecha de lugares comunes, de errores de hecho y de discutibles apreciaciones personales. Multitud de artículos periodísticos podrían hacerle ingrata compañía e incluso textos escritos con la conocida pretensión de lucidez de los típicos intelectuales latinoamericanos.

Semejante ignorancia y hostilidad da como resultado el Islam de los manuales escolares; además del vocabulario, que inconscientemente arrastra matices despectivos, en ellos la

cronología resiente el modelo eurocentrista: una mirada casual a los recientes catones de la escuela primaria mexicana nos muestra uno que otro error (el islam “acepta también la reencarnación”) y una voluntad “políticamente correcta” de señalar sus aspectos positivos (brillo cultural, comercio mundial), pero el espacio que se le concede a esta civilización central en la ecumene es pequeño, reducido prácticamente a su época árabe y a complemento de la historia medieval europea; tras reseñar cuál fue “el aporte de los árabes a Europa” (así se llama un capítulo), los musulimes desaparecen del manual, como poco antes habían desaparecido los chinos o los indios.

Al crecer en medio de concepciones tan estereotipadas, el periodismo muestra cierto desfasaje entre las actitudes favorables al Islam en cuestiones como el conflicto palestino, la Guerra del Golfo o la embestida de George Bush contra Afganistán e Iraq, y el conocimiento real que se maneja: los periodistas e investigadores resultan en no pocos casos prisioneros de la terminología, las categorías, los esquemas y los juicios elaborados en otras latitudes. Debido a ello no pueden evitar la contradicción entre una posición declarativamente favorable al Islam y el tono teñido de orientalismo que las cobija. Todo en medio de lugares comunes y retórica buenista.

En fin, nos hallamos ante una serie de visiones elitistas tributarias de un abundante acervo tradicional, que son continuamente recicladas por la producción de origen euronorteamericano. Junto a ella debe recordarse, sin caer en las teorías conspirativas, que el Estado israelí tiene muy bien aceitados mecanismos de cooperación académica, por lo que su versión está muchos mejor representada: no sólo en los escritos académicos y periodísticos y en las giras de conferencistas, a menudo hispanoparlantes, o la infaltable red electrónica, sino también la constante producción literaria y cinematográfica.

MIRADAS ALTERNATIVAS

Tal como arriba se mencionó, estas caracterizaciones son matizadas o revertidas por una serie de representaciones provenientes de sectores ajenos al poder.

En primer lugar podemos ver cómo la recreación popular del Moro es menos unilateral que la de las alturas. Ello ya se ve en las tradiciones mayas, donde el personaje tiene cierto carácter caballeresco (a diferencia del Judío, matador de Jesucristo). En los juegos de Moros y Cristianos, tan comunes en Latinoamérica, los primeros no siempre son los perdedores y sus máscaras muestran cierta exótica belleza. La paremiología y los versos populares han conservado del Moro la imagen no enteramente negativa: a los niños sin bautizar se los llama “moritos”, en lo que no podemos dejar de ver cierto matiz afectivo; el Moro es en Brasil el gran trabajador (como notó Gilberto Freyre en su *Casa grande y senzala*, de 1933) y en toda América formidable amador; característica esta última evidentemente favorable en una cultura machista como es la nuestra y que ha sido retomada por el moderno equivalente de la literatura de cordel: en los *comics* populares, el Oriente es la patria de la sensualidad y el desenfreno, un atractivo lugar de odaliscas.

Con ello la figura mítica del árabe se ha introducido en las fantasías femeninas. Tras años de vivir en México, la siria Ikram Antaki notaba “lo infundado de la ilusión de las mujeres occidentales sobre el romanticismo de una relación con un hombre árabe: éste es quizás el menos apto para una relación romántica de todos los hombres que pueblan el planeta”. Pocas le harán caso. Las páginas de sociales, donde mucho figura la burguesía de origen libanés, les han otorgado una personalidad de refinamiento, glamour y brillo. También lo han hecho algunos ingredientes en las nuevas telenovelas brasileñas: *El Clon* (2001) mueve sus escenarios entre Brasil y Marruecos. El auge de la cantante Shakira y el logotipo de la

cadena internacional de comida árabe Habib, de origen brasileño: un regordete y pícaro árabe como otro compendio de los placeres mundanos. Es posible que en la creación de algunos típicos mitos nacionales (el gaucho, el llanero) hayan intervenido imágenes orientalistas, que tenían la ventaja de venir ya empacadas desde Europa.

Sobre este terreno impreciso de las concepciones populares han prendido dos tipos de influencia: una aclimatada por los inmigrantes árabes y la otra sembrada desde el ensayo y la literatura.

INMIGRANTES E ISLAM

Desde fines del siglo XIX empezó a llegar a Latinoamérica un elemento que masivamente en Europa iba a aparecer sólo cincuenta años después, los inmigrantes árabes. Los que llegaron a América fueron mayoritariamente cristianos (o se fingían tales), pero no dejaron de ser asociados con el Moro: de hecho hay países donde este antiguo nombre fue reciclado, como en Chile, donde hoy se habla de moros como parte de la población. Sin embargo, mientras en Europa la presencia de árabes ha reforzado, ayer como hoy, los estereotipos negativos, en Latinoamérica los ha neutralizado, excepto en casos aislados como la turcofobia chilena de los años o la propaganda anti-menemista en Argentina, es decir de momentos en que fue muy perceptible la llegada de grupos de origen árabe al poder político.

Los caminos para esta promoción de los árabes fueron variados. El aspecto caucásico, la riqueza que acumularon, la eventual cultura francesa y el éxito profesional, político o artístico sirvieron para elevarlos a la categoría de europeos honorarios. Pero hubo además un esfuerzo de autopromoción que derivó en el ensalzamiento (o invención) de antecesores por medio de la reivindicación del arabismo y el Islam, a pesar del

origen cristiano de la mayoría. Las distintas reelaboraciones identitarias originadas en el Medio Oriente (arabismo, sirianismo, integrista) han tenido en ello su parte, pero también es cierto que en muchos casos éstas fueron propuestas que nacieron entre las comunidades del *mabýar* (la emigración árabe) en América y que después refluyeron en Medio Oriente.

De esta forma, una labor errática pero visible ha ido produciendo artículos, libros, folletos, conferencias, programas de radio, películas, trabajos universitarios y conversaciones casuales de tono apologético, que con frecuencia han fortalecido aspectos del orientalismo, pero en todo caso los aspectos favorables. Al mismo tiempo, los árabes u otros musulimes, o la literatura de ellos emanada, fueron influyendo sobre aspectos de la vida cotidiana: la comida (los tacos al pastor en México, el kebbe de venado en Yucatán, el tabbule en Brasil), la onomástica (nombres como Omar, Ali o Zoraida, ya bastante comunes), el auge de la danza árabe (o cadencias sensuales que pretenden serlo) y algunos especímenes de arquitectura neomorisca o pastiches califales en las metrópolis latinoamericanas.

Por fin, con los cambios en la composición migratoria de las últimas décadas del siglo xx y formas menos vergonzantes de autopercepción, el islam como religión ha empezado a penetrar en algunos sectores, todavía muy restringidos, de la cultura latinoamericana. Si el sufismo es en gran parte un rebote desde Estados Unidos, hay también una reasunción de la identidad islámica y una ofensiva proselitista de parte de algunos países árabes o de grupos islámicos de Europa o Estados Unidos. En Argentina y en Brasil es notable la nueva visibilidad del Islam en mezquitas y centros comunitarios (y hasta mujeres veladas y graffiti en árabe), así como un incipiente movimiento de conversiones que ya ha acaparado la atención de la prensa. Se habla (sin duda exageradamente) de seis millones de musulimes en Latinoamérica, de los cuales tres serían conversos. Cifras más conservadoras dividen por diez esta esti-

mación, pero no hay duda del fenómeno en sí, que ya dejó de ser exclusivamente urbano (Brasil, Argentina), para hacerse notar también entre los conversos indígenas tzotziles de Chiapas.

ENSAYO Y LITERATURA

En tercer lugar hay que señalar que por varias razones la literatura, el ensayo o la cinematografía se han mostrado más favorables al Islam que otros géneros —más dependientes de la producción foránea— como la historiografía o la sociología. Ello se nota ya en el romanticismo y algunas pinceladas del argentino Domingo F. Sarmiento (en general antiislámico), pero sobre todo en el modernismo, cuya veta orientalista tuvo un indudable origen francés, pero que mostró también, según uno de sus críticos, “proyecciones emancipatorias”. Más tarde, la figura del inmigrante “turco” y pintoresco fue recogida por autores latinoamericanos de los más variados géneros para ser incorporada a cuentos, novelas, películas e historietas. Enrique Santos Discépolo, Jorge Amado, Gabriel García Márquez, Alejo Carpentier, entre otros. Tras sus pasos marcharon el cine y las historietas.

Este fenómeno, en sus últimas vertientes, tiene que ver con lo arriba expuesto acerca de alguna presencia de individuos de origen árabe en varios campos de expresión: hubo aventureros que fatigaron las prensas, las salas de conferencias y en ocasiones la cátedra, como Habib Estéfano, Ikram Antaki o Kaldone Nweihed, dejando amplia fama (que a veces nos extraña) de insondable sabiduría, y abundante cosecha de ideas más o menos fantasiosas. Junto a ellos es visible en la literatura una lista de apellidos de origen árabe (Juan José Saer, Jorge García Usta, Carlos Martínez Assad), la cual es quizás menos aclaradora que los versitos recogidos en la película mexicana *Salón Rojo* (y que cito de memoria):

en el cine mexicano
es un gringo el productor,
de Beirut el director,
libreto venezolano,
el primer actor cubano,
yugoslava la dama...
y el pueblo feliz exclama
"Viva el cine mexicano".

En el ensayo, la veta que más ha confluído para dar una idea favorable al Islam es la interpretación romántica de Al Andalus como una isla de mestizaje, pluralidad cultural y emancipación femenina. Nacida en Europa, esta ilusión fue recogida y difundida por los autores del *mabýar* o por Gilberto Freyre (1933), como ingrediente en su idea de la *miscibilidade*; sin embargo el gran impulso a su adopción se debió a la influencia de los escritos de Américo Castro posteriores a 1948.

Este autor, más "políticamente correcto" que su adversario Claudio Sánchez Albornoz, ha terminado por permear gran porción de los escritos sobre el Islam de España, incluso por parte de académicos. No es de extrañar entonces que los intentos por aprehender las herencias árabes en América Latina retomen directamente o no sus elucubraciones, que son visibles en cantidad de autores evidentemente autodidactos, en académicos como Rafael Guevara o Luce López-Baralt, o en filósofos, ensayistas y escritores como Leopoldo Zea, Octavio Paz y Alberto Ruy Sánchez.

CONCLUSIONES

Aunque moderadamente, hay razones para cierto optimismo en la evolución de nuestro orientalismo, de una "fable convenue" a otra, desde su añeja versión hostil hacia la versión idealizadora, lo cual ejemplificaría una corriente bastante general en los últimos tiempos, debida a las mayores posibilidades de

conocimiento mutuo que ofrecen los viajes, los intercambios académicos, el flujo de información.

Sería interesante como forma de comparación relevar los cambios que la visión de América Latina ha tenido en el mundo islámico. Si durante mucho tiempo, la faceta opuesta del dominio cultural que sufrimos, América Latina fue conocida en los países del Islam mediante pocas generalidades, últimamente se nota mayor información y acercamiento: la novela latinoamericana es traducida (no siempre fiel ni directamente, pero nosotros no podemos levantar en este sentido ningún dedo acusador) al árabe, persa y turco, y se acusa la influencia de nuestros autores: Borges sobre Tahar Ben Jelloun, García Márquez sobre Al Asuani. Sin que falte la condena, como la de la novela de García Márquez *Memorias de mis putas tristes*, prohibida oficialmente en Irán en 2007. Otra influencia se nota en variados movimientos ideológicos y artísticos: la escuela de la dependencia (Samir Amin), la guerrilla guevarista (legión) y la teología de la liberación (Farid Essack), el muralismo (Muhammad Naji, Nassar Palangi). Más popularmente, estamos representados por las telenovelas, vistas y ahora también imitadas, así como por la cantante colombiana Shakira, con el plus de su origen árabe, y por la yerba mate (muy tomada en Líbano y Siria). El Subcomandante Marcos o Hugo Chávez gozan de aprecio y popularidad entre las multitudes mediorientales.

Es muy reciente una simbiosis más real, con comienzos de colaboración económica y política. Nuevamente hay que citar a Venezuela y Bolivia, la cumbre Mercosur-Liga Árabe, la penetración brasileña en los mercados no sólo de África y Medio Oriente, sino también de Asia Central, las alianzas venezolanas en la región. Sin embargo, esta evolución no puede ser una meta final: antes que regocijarnos por contabilizar una toma de posición por primera vez nuestra, debemos considerar si no nos hemos dejado guiar una vez más por senderos trazados en los países centrales.

En todo caso representaría una etapa hacia una visión objetiva sin las complacencias que permean muchas formas de orientalismo y que ofrecen un blanco fácil al ataque. Ello sólo se podrá lograr mediante una triple vertiente de estudios. En primer lugar un abordaje con los instrumentos bibliográficos y lingüísticos usuales en la academia de los países centrales y lamentablemente ausentes en los nuestros. En segundo lugar una reflexión sobre los supuestos implícitos de esta academia —me refiero a la citada crítica al orientalismo, y también a la crítica de esta crítica— y por último una elaboración propia desde nuestra circunstancia. Una tarea ardua que sin embargo nos requiere como nunca en esta urgencia de reemplazar los viejos eurocentrismos y el facilismo criollo que nos dominan.

LAS SIGUIENTES PÁGINAS REÚNEN una serie de trabajos en torno a lo que laxamente podemos llamar orientalismo latinoamericano. El tema está adquiriendo algún relieve en los últimos años, sin embargo, todavía la bibliografía existente es escasa y la categoría apenas ha sido esbozada. No queda por ello claro si, como sucede con el orientalismo español, el nuestro presenta una visión alternativa, más benévola, del Oriente, o si es un simple calco del orientalismo europeo.

La respuesta quizá dependa del lector tras haber recorrido los capítulos de este libro que presenta los resultados de investigaciones sobre algunos temas centrales: los contextos islámicos de la expansión española en América, la mentalidad de los conquistadores en relación con el Islam, el imaginario orientalista de la emancipación y el pensamiento criollo en torno a la Reconquista y a la colonización francesa e inglesa en Asia y África. También figuran capítulos dedicados a algunos pensadores latinoamericanos notables como José Enrique Rodó, José Vasconcelos y Jorge Luis Borges. Concluye con un panorama del actual pensamiento latinoamericano en torno al Islam.

ISBN: 978-607-02-4008-9



14
COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE