

Granir Miriz, Alzi (arg). Hispanismo 2004, Universidad Federal
de Rio de Janeiro, ABH, 2006.

Siete tesis contra el Hispanismo

Eduardo Subirats
New York University

Uno

Hispanos, hispanistas, hispánicos... nombres equívocos. Hubo un tiempo en que la palabra Hispania agrupaba a la pluralidad de culturas y lenguas sujetas a la influencia lingüística y civilizatoria de la Roma imperial. Pero, desde el siglo 16, esa ancha Hispania ha sido particularizada en lo español, a lo largo de una historia oscura de cruzadas y limpiezas étnicas, dirigidas contra las comunidades y culturas islámicas y judías de la Península ibérica en primer lugar, y a lo largo también de la subsiguiente expansión colonial de una Monarquía cristiana erigida precisamente sobre aquella herida histórica. Por lo demás, la cristalización de lo hispánico en lo español, espina dorsal del discurso de la Hispanidad, se ha acompañado de una serie violenta de expulsiones y exclusiones lingüísticas y políticas, religiosas, intelectuales y étnicas, con efectos todavía vigentes hasta el día de hoy. Por eso el hispanista tiene que pensarlo dos veces antes de decidir si es hispánica la mística islámica de Al-Andalus, si pueden llamarse tales a los filósofos portugueses, judíos o conversos, exiliados en Ámsterdam en los siglos 17 y 18, o si es hispánica la Vanguardia Tropicalista de Salvador de Bahía, de raíces fundamentalmente africanas.

El partido excluyente ha trazado imaginarias fronteras infranqueables, reservando esencialísticamente lo hispánico a lo «español», con exclusión larvada de portugueses, gallegos, vascos o catalanes a título de «periferia». Por todo lo demás, esta perspectiva tradicionalista o casticista deja de lado al renacimiento cultural ibérico de los

siglos 12 y 13 como cosa de islamistas y hebraístas, y a las grandes culturas precoloniales de América como asunto de arqueólogos. Este radical punto de vista cuenta en su favor con la sanción ciega de las correspondientes departamentalizaciones académicas, y en su desventaja su programática visión cerrada de las expresiones culturales más destacadas de esas culturas «hispanicas». Pero el partido inclusivo, que hoy adopta la bandera multiculturalista, se da por satisfecho con un postulado moral de tolerancia frente a diferencias culturales eclecticamente neutralizadas en nombre de un principio metodológico de impasibilidad académica frente a los conflictos que han atravesado y siguen atravesando a estas culturas: la cristiana contra la islámica y la judía, y contra los dioses, las lenguas y las culturas de los «indios» y de los «negros».

Mientras hispanos, hispánicos e hispanistas siguen prisioneros de su nombre, sus socios latinoamericanistas se debaten con no menos encono frente a las dificultades de su propia demarcación territorial. La palabra Ibero-América, anacronísticamente enarbolada en culturas como la alemana, y defendida en el mundo oficial español a título de nostalgia imperial, está demasiado circunscrita al período histórico nominalmente acotado como colonial, es decir, entre un cuestionable «descubrimiento» americano en 1492 y una aleatoria «independencia» iberoamericana a lo largo del siglo 19. La categoría alternativa de «América latina» amplía generosamente el abanico de las influencias y violencias culturales sobre los pueblos que viven entre el Río Bravo y Tierra de Fuego a los colonialismos europeos modernos, o más bien al colonialismo francés como su expresión más ilustrada. Para aumentar la confusión de estos términos también la población de esta América latina emigrada, desplazada o exiliada en los Estados Unidos recibe el nombre de «Latino», concepto que incluye la subcategoría étnica de mestizo, una indeterminada definición cultural sincrética, y la aleatoria clasificación lingüística y antropológica de lo híbrido.

En cualquiera de los casos, la identidad latina de Iberoamérica es más deseable que la marca iberoamericana de América latina, pues mientras ésta se asocia con el oscurantismo que desde la Contrarreforma hasta la Contrailustración recorre las culturas lusoespañolas, el significante «Latino» parece vincularse, nadie sabe muy bien cómo, al heroísmo libertador de las independencias postcoloniales. Sin embargo, desde un punto de vista etimológico e histórico, esa latinidad de Iberoamérica remonta a dos tradiciones políticas y religiosas que tampoco están libres de objeciones. Por una parte, los nombres de *gens latina* y *tota latinitas* designaban desde el siglo 12 al pueblo de la Iglesia romana, es decir, la Cristiandad latina, bajo una perspectiva a la vez étnica y religiosa.¹ Esta cristiandad católica y romana, opuesta al cristianismo bizantino u oriental, ha sido precisamente el principio que ha configurado el proceso colonizador de la América lusohispana o Iberoamérica en un sentido amplio de la palabra. Y no sólo esto. Desde comienzos del siglo 19, esa misma cristiandad colonial ha definido teológica y políticamente el propio proceso de descolonización y soberanía nacionales de América latina. De acuerdo con su perspectiva cultural y política Latinoamérica es la América secularmente subordinada a la Iglesia latina y a su autoridad papal, por oposición al cristianismo protestante de la otra América, de las Américas del Norte, con todas las diferencias sociales y políticas generadas a partir de esta frontera religiosa.

La segunda raíz histórica de esta latinidad es la expresión secular de esta concepción religioso-política. La latinidad americana se origina en la propia latinidad hispánica, resultado a su vez de la expansión militar, política y cultural del *orbis Romanus*, desde las Guerras púnicas hasta la era de Constantino. Esta mirada no solamente contempla la realidad latinoamericana desde la historia universal de las civilizaciones, sino que además define un territorio literario específico: el de la Romania y las lenguas romances.² América latina sería el

último eslabón de este sistema religioso, político, lingüístico y literario que se originó en la Roma imperial, configuró su forma cristiana y romance bajo el emperador Constantino, cristalizó bajo las cruzadas contra la Europa «oriental» representada por el Islam y el pueblo judío, y culmina en la colonización y descolonización de la América lusohispana.

Desde esta perspectiva es difícil comprender la literatura provenzal, que se origina en las tradiciones de la poesía árabe, como ya señaló Johann G. Herder. Y es difícil incluso comprender a Cervantes, cuyo pensamiento es inseparable de la Hispania de las «tres religiones», como notó Américo Castro. En cuanto a las Américas, clasificar las tradiciones orales yanomami como literatura latina sería tan escasamente riguroso como considerarlas objeto de la etnohistoria en el sentido estricto de la palabra (y, por tanto, darlas por culturas muertas o sancionar hermenéuticamente su proceso de exterminio.) En análogo sentido, una arquitecta brasileña moderna tan destacada como Lina Bo llamaba la atención sobre las raíces indígenas y africanas de su concepción del espacio, lo que la ponía fuera de los márgenes de lo «latino», e incluso de lo «occidental,» a pesar de su origen italiano. En fin, la etiqueta «latino-americana» se aplica tan conspicuamente a la poesía zapoteca contemporánea como a la narrativa de Guimarães Rosa, basada fundamentalmente en los mitos indios y africanos de Brasil.

Frente a esas encrucijadas ibero o latinoamericanas, que son rehenes al fin y al cabo de viejos colonialismos vencidos, existen felizmente nuevísimas y flamantes alternativas. Por ejemplo, se puede tratar a la amplia gama de estas expresiones artísticas y culturales, comprendidas aproximadamente entre el arte plumario de los indios amazónicos en un extremo, y las mismísimas paradojas borgianas, en el otro, bajo el supermoderno denominador común de la cartografía satelital del espacio planetario, para la cual, ciertamente, no existen

fronteras. Desde esta mirada cosmopolita o, más exactamente, transnacional o global la poesía náhua precolonial y el diseño urbano de Brasilia son cultura hemisférica, y deben subsumirse o bien a la categoría departamental de *Hemispheric Studies*, o bien a una división subdepartamental de *American Studies*. La indiscutible ventaja de semejante postulado es su intachable corrección política. Sin embargo, clasificar al conjunto de las expresiones artísticas americanas, desde el *Popol-Vuh* hasta el teatro popular andino del siglo 21, y desde el Cristóbal Colón a Octavio Paz, bajo la jurisdicción epistemológica y mediática de la aldea global en tiempo histórico real sólo sería epistemológicamente legítimo a condición de poner claramente de manifiesto cuándo comienza y dónde acaba el nuevo colonialismo de la nación que usurpa para sí sola el nombre de toda América. Y a condición de poner críticamente de manifiesto qué relación existe entre esta hegemonía política y militar, por una parte, y las exclusiones hermenéuticas y las inhibiciones intelectuales constitutivos de dichos estudios hemisféricos y panamericanos, por otra. *American y Hemispheric Studies* reiteran en última instancia los mismos irresolubles dilemas coloniales que ya arrastraba la etiqueta hispanística. Y ya se sabe lo que sucede con segundas versiones de un mismo principio falsificador.

La reivindicación de nombres indígenas arcaicos bajo significados geopolíticos globalizadores o globalizantes que en realidad son enteramente ilusorios, como Anáhuac o Neplanta, podría ofrecer una salida elegante a todos a esta retahíla de dilemas aduaneros. Pero este recurso nunca ha sido otra cosa que un mal ejercicio de retórica. Bajo su promesa de liberación subalterna de viejos universalismos eurocéntricos se adivina hoy la pueril complicidad académica con un renovada globalización imperial del subcontinente ex-iberoamericano. En fin, y ya para acabar, podríamos zanjar esta larga lista de enredos delimitando simple y llanamente los vastos y diversos territorios cultu-

rales de la Península Ibérica y de las Américas conquistadas por las monarquías de España y Portugal a partir de sus respectivas lenguas dominantes, o sea «Spanish and Portuguese». Una solución instrumental. En ningún caso un concepto.

Dos

La constitución unitaria de lo hispánico, que Miguel de Unamuno formuló a partir de la mala metafísica de una España esencialista y católica, José Ortega y Gasset, bajo la sociología autoritaria de cruzados y conquistadores, modernizadamente transvestidos de elites nacionalizadoras, Ramiro de Maeztu enarboló en el ideario fascista y nacionalcatólico de la Hispanidad, y José Vasconcelos defendió en nombre de mitologías heroicas de una nueva raza híbrida, no sólo es una invención arcaica. Más bien debe considerarse como la elaboración inconsciente de tres traumas históricos, a través de sus respectivos procedimientos de desplazamiento, inversión, censura y represión de las memorias lingüísticas y culturales (procesos que afectan indistintamente a Portugal, y a Brasil lo mismo que al resto de América latina).

El primero de esos traumas fue la eliminación de «moros y judíos». Se destruyeron mezquitas y sinagogas, se quemaron bibliotecas, se prohibieron sus lenguas, se persiguieron y exterminaron a sus pueblos. A continuación, se instauró gramatical, teológica y militarmente la unidad nacional de la España cristiana, monárquica e imperial.

El segundo trauma histórico de la «Hispanidad» es una extensión del primero. Aquella universal «destrucción de mezquitas» que definió la unidad nacional católica fue lo que llevo a hombres como Hernán Cortés y Francisco Pizarro, y a sus herederos modernizados, a descubrir, conquistar y a «hacer» las Américas.

El tercer trauma puede definirse como una modernidad rota o decapitada, y también como una colonizada modernidad y

postmodernidad. El mismo poder político y eclesiástico que erigió a la Monarquía Hispánica, liquidó de raíz, tanto en la Península, como en el Continente, todas aquellas reformas teológicas, epistemológica y políticas sin las que no era posible constituir el significado filosófico y político de la «modernidad» en un sentido histórico del concepto (por oposición a la banalización académica y mediática de esta palabra). Este proceso de supresión de las diversidades culturales y de la subsecuente constitución de la unidad homogénea de la España nacionalcatólica comprende la eliminación del Humanismo y la Reforma en los siglos 16 y 17; la decapitación de la Ilustración en sus aspectos tanto científicos, como éticos, estéticos y políticos en el siglo 18; la liquidación del liberalismo español y latinoamericano en el siglo siguiente; y, no en último lugar, la combinación de crueldad autoritaria y mesianismo cristiano que se ha extendido a lo largo de una inacabada y colorida sucesión de fascismos ibéricos y latinoamericanos en el siglo 20.

Esas son muy buenas razones para dar un vuelco al eje intelectual impuesto por esta tradición de intolerancia y miradas cortas que ha recibido el nombre de Hispanidad, se ha refugiado en las jergas nacionalistas de los fascismos latinoamericanos, y que los discursos postmodernistas han eludido, pero no cuestionado en nombre de retóricas eclécticas, estudios híbridos, estrategias de camuflaje trans- y multiculturalista, espectáculos de género y otras micropolíticas.

Es preciso construir una perspectiva hermenéutica al mismo tiempo más amplia y más rigurosa. No nos interesa el teatro de propaganda nacional de Lope de Vega, ni los misterios cristianos del teatro de Calderón, ni la Escuela de los juristas de Salamanca que fundaron legalmente el primer Imperio global. Estudiar la remedada ilustración clerical de Feijoo es una pérdida de tiempo. La recortada modernidad positivista de Sarmiento, el concepto anticlásico de tragedia como calvario cristiano esgrimido por Unamuno, o la intelligentsia neobarroca

y corrupta de la Movida madrileña no merecen en absoluto el título de legados espirituales de la humanidad. Por razones similares tampoco nos interesan los espectáculos híbridos de la Tonantzin-Guadalupe bajo la que el colonialismo cristiano oculta la destrucción continuada de memorias culturales y religiosas. Ni la versión corporativamente secularizada del sacramento colonial de la comunión universal de Coca-cola y Hamburgers McDonald. Una mínima responsabilidad intelectual frente los agudos dilemas del mundo contemporáneo tiene que exigir otra mirada, otro método y un diferente camino.

Lo que nos entusiasma es la poética de Luis de León, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz: últimas convocatorias del misticismo sufí y de la cábala ibéricos en lengua española y bajo conversión cristiana. Lo que nos interesan son las miradas intelectuales de Bartolomé de Las Casas o de Luis Vives, de Cervantes o el Inca Garcilaso: manifestaciones de la decadencia de las culturas ibéricas y americanas, y nacimiento de una nueva tradición intelectual y crítica moderna que ha malvivido al margen del hispanismo y la Hispanidad, a pesar o precisamente a causa de su centralidad moral, intelectual y metafísica. Y expresiones de una conciencia crítica moderna que ha sido igualmente ignorada por los liberalismos y neoliberalismos europeos y norteamericanos. Nos inspiran las voces intelectuales ocultadas de Blanco White o Simón Rodríguez, testimonios de una reforma moderna asolada por la Monarquía absoluta y la Iglesia hispánicas. Nos interesa la estética del Duende, la espiritualidad inca que atraviesa la poética de José María de Arguedas o la revolución Antropofágica.³

Tres

Las culturas y memorias ibéricas y latinoamericanas deben revisarse y redefinirse a partir de sus centros espirituales, no de sus fronteras y epistemologías ex- y neocoloniales (y de la dialéctica de destrucción e hibridismo cultural que impone toda frontera colonial).

Uno de estos centros espirituales, y no precisamente el menos importante desde una perspectiva histórica así como contemporánea, puede formularse con una sola palabra: **ahl-elkitab**, la categoría alcoránica que comprende al pueblo o a la familia del Libro sagrado. Desde un punto de vista histórico este concepto comprende a los espacios y símbolos sagrados compartidos, al intercambio de experiencias místicas, así como a las comunes expresiones artísticas, filosóficas y científicas de judíos, musulmanes y cristianos en el suelo de la Península ibérica. La cosmología mística y erótica de Ibn Arabí, la concepción panteísta de la naturaleza de Ramón Llull, la hermenéutica de Maimónides o el racionalismo de Averroes pueden mencionarse a título de modelos intelectuales en el horizonte filosófico, artístico y religioso de un Renacimiento ibérico que amanece en el siglo 12 y se cierra con obras religiosas, filosóficas y literarias modernas como la de Juan de la Cruz, Vives o Cervantes.

A este horizonte deben añadirse otros dos capítulos que afectan de manera específica a las Américas. El primero de ellos tiene que ver con sus antiguas concepciones cosmológicas, sus conocimientos astronómicos y médicos, sus literaturas sagradas y sus dioses. Estas tradiciones y conocimientos se extienden desde los códices y obras de arte precoloniales, hasta las tradiciones orales y artísticas milenarias sobrevivientes en el día de hoy. América latina ha sido asimismo el marco de un original desarrollo de tradiciones religiosas africanas, cuyas expresiones se extienden a lo ancho de un amplio espectro de cultos y obras artísticas. Es preciso subrayar que todas estas manifestaciones culturales, así como las formas de vida a la que están indisolublemente ligadas, han sobrevivido y se encuentran a menudo en estado puro, a pesar del proceso civilizador de destrucción al que han estado sometidas, desde el mestizaje lingüístico impuesto por los franciscanos coloniales al hibridismo semiológico promocionado por la industria cultural postmoderna.

En este vasto panorama de concepciones religiosas y filosóficas, de expresiones artísticas y formas de vida es preciso destacar una obra en especial: el *Sefer-Ha-Zohar*, el *Libro del Esplendor*, una de las cumbres del misticismo judío, escrito por Moisés de León en el siglo 13.

En 1931, Ariel Bension publicó una introducción extraordinaria a esta obra, *El Zohar en la España mahometana y cristiana*, perfectamente ignorada por el hispanismo, pero que debe considerarse precisamente como el punto de partida de una revolución paradigmática en la teoría e historia de las culturas ibéricas (y también ibero- y latinoamericanas, como explicaré más adelante.) «Guía perpetua de los exiliados» son las palabras con las que este estudioso designa al *Zohar*. Esta obra ha sido, en primer lugar, el medio en que la comunidad judía expulsada restableció la perdida unidad espiritual con el cielo y la tierra, con sus raíces históricas y su esperanza mesiánica.⁴ No se trata, por consiguiente, de disminuir su significado específico dentro de las comunidades judías de la Península ibérica y su diáspora. Pero, al mismo tiempo, Bension descubrió en el *Zohar* la misma relación con lo divino que formularon Ramón Llull o Ibn Arabí, y que más tarde hizo su aparición en los tratados místicos y en la poesía de Teresa de Ávila o Juan de la Cruz. Bension puso además de manifiesto que el *Zohar* formula las mismas alegorías fundamentales que atraviesan el misticismo cristiano y musulmán. De acuerdo con su interpretación, la visión panteísta del universo que distingue a esta obra es la misma que se encuentra en la filosofía de Ibn Gabirol o de Ramón Llull. «En el *Zohar*... – escribe Bension - existe la cristalización de muchos siglos de la vida vivida en España, en una asociación con cristianos y mahometanos, resultante de los contactos cultural, social, económico y político, que las ideas liberales de la época hacían posibles. En ello no existe duda de que el misticismo judaico, influido e inspirado por la obra de los místicos de las otras dos confesiones, a su vez, influyó e inspiró a ellas».⁵

El pensamiento del Quijote cervantino es también, para este intelectual, una penúltima expresión de la espiritualidad cristalizada en el *Zohar*. Mejor dicho: es a partir del *Zohar* que podemos comprender el sentido filosófico más profundo de esta obra literaria. Pero estas y otras analogías que Bension trazó en su ensayo póstumo pueden y deben llevarse más lejos todavía. En primer lugar, debe recordarse la «revisión de la memoria» hispánica de Américo Castro, que recoge enteramente este legado de Bension, aunque no lo mencione (y a pesar de que la mirada castriana fuera más historiográfica, mientras que la mirada que expone Bension es hermenéutica y filosófica). Las interpretaciones más recientes de obras canónicas como la *Celestina* o el *Lazarillo* apuntan hacia el mismo centro espiritual de gravedad. Pero no sólo la crítica historiográfica, sino también obras de creación moderna revelan su significado más profundo cuando se las contempla desde esta perspectiva filosófica y religiosa. Un capítulo tan innovador como la poética del Duende de Federico García Lorca y su concepto de tragedia encuentra en la tradición mística del *Zohar* una de sus claves más esclarecedoras. También es preciso subrayar la relevancia de esta perspectiva para la comprensión de obras capitales de la historia cultural de las Américas. El misticismo mesiánico de Cristóbal Colón, y las visiones del paraíso en el Nuevo Mundo de autores americanos, desde Pero Vaz de Caminha a Vicente León Pinelo, remontan directa o indirectamente a las fuentes de esta misma espiritualidad cabalística. Incluso las expresiones literarias que la industria cultural ha reducido hoy a la fórmula trivial de realismo mágico encuentran en esta tradición filosófica y mística una de sus claves más esclarecedoras: las obras de Rulfo, Guimarães Rosa o Arguedas son notables ejemplos en este sentido.

El camino que abrió Bension ilumina asimismo una obra filosófica en particular que las retóricas coloniales y postcoloniales han rebajado a los significantes del mestizaje y el hibridismo, y relegado

subsecuentemente a un valor meramente regional: los tratados del Inca Garcilaso. A propósito de este escritor se han ignorado muchas cosas, y no en último lugar la envergadura filosófica y metafísica que subyace a sus «crónicas». Pero demasiadas veces se olvida también que su restauración de la historia política y cultural de los incas solo puede comprenderse en toda su envergadura a partir de la filosofía cosmológica de Jehuda Abravanel. Y se ha ignorado asimismo que la obra del filósofo sefardí Abravanel, traducido al castellano precisamente por Garcilaso, es una expresión tardía del misticismo de la cábala, y que en ella pueden rastrearse perfectamente las influencias del misticismo y la filosofía hispanomusulmanas.

Todo ello permite ampliar todavía más el espectro histórico y filosófico que abrió Bension. Se trata de comprender y rescatar el diálogo interno entre autores judíos, musulmanes y cristianos a lo largo de la historia cultural ibérica e iberoamericana, lo mismo si se trata del misticismo de Teresa de Ávila o del pensamiento de Colón, de la poética de Arguedas o del humanismo de Cervantes. En segundo lugar, esta mirada disuelve hermenéuticamente las imaginarias fronteras religiosas y filosóficas de un Occidente cristiano hoy temiblemente encerrado en las murallas epistemológicas de su inmenso poder mediático y militar. A todo ello puede añadirse todavía un último o penúltimo comentario. El diálogo filosófico y cosmológico ejemplarmente erigido por el Inca Garcilaso — que atraviesa una obra central del misticismo judío, recoge implícitamente elementos de la filosofía y el misticismo islámicos, y, al mismo tiempo, se adentra en el corazón más profundo de las concepciones científicas y mitológicas de la América antigua — permite establecer una continuidad discursiva entre las filosofías orientales, las filosofías árabes y judías de la Europa medieval, junto a las filosofías chamánicas de las culturas tropicales o los mitos cosmológicos de los Incas — una continuidad simbólica, conceptual y cultural que la mera construcción de un «Occidente cris-

tiano y tecnocientífico» ha quebrado de manera progresiva, desde la edad de las cruzadas hasta la era de la Guerra global. Esta es una de las perspectivas que pueden subvertir positivamente los límites de un «orientalismo» contemplado como un error perspectivista, cuando de hecho es una premisa subestructural del concepto mismo de civilización en el sentido en que lo ha fraguado la historiografía y la sociología del siglo 20 (Oswald Spengler o Norbert Elias). Así como las estrategias de legitimación multiculturalista del colonialismo postcolonial, posthistórico, postmoderno y posthumano.

Cuatro

Descubrimiento y conquista, cristianización y colonización de América, mejor llamados «Destrucción de las Indias» (Bartolomé de las Casas), encierran un proceso civilizatorio que sólo puede comprenderse a partir de su configuración histórica originaria. Y su configuración militar, económica y religiosa originaria surge históricamente a partir de la cruzada cristiana. La Cruzada contra el Islam en España, eufemísticamente llamada «Reconquista», constituye el modelo a la vez militar, religioso, gramatical y político sobre el que se construyen las estrategias de la primera empresa de colonización europea. Puede citarse a Antonio de Nebrija como privilegiado testimonio intelectual que en su amplia obra articula discursivamente, por una parte, los elementos lexicográficos, gramaticales, teológicos y políticos de la «expurgación» de las culturas hispanoislámicas e hispanojudías de la Península ibérica, y por otra, la proyección colonial e imperial de la Monarquía cristiana. Pero precisamente esta mirada histórica y metodológica ha sido olvidada. Más aún. Esta perspectiva crítica ha sido desmentida reiteradas veces en la misma medida en que desnuda la centralidad del discurso teológico del cristianismo (y sus principios eticopolítico constituyentes: la culpa universal y la universal salvación de los fieles) en el proceso colonial.⁶ El academicismo

postmoderno ha privilegiado más bien los eufemismos de «aculturación», «sincretismo», «hibridación» o incluso «modernización» para designar este proceso civilizatorio de destrucción colonial de pueblos y culturas históricos.

Pero el descubrimiento y la colonización de América tampoco pueden comprenderse como proceso civilizatorio sino es a partir de la continuidad que recorre sus mitos teológicos de la culpabilidad originaria de los pueblos americanos y su redención por la conversión bajo la cruz, por una parte, y los discursos y violencias de la salvación político-económica bajo los nombres empírico-críticos, positivistas, marxista-leninistas o neoliberales del progreso, por otra. Las subestructuras de dominación global que soportan esta continuidad institucional y discursiva entre la doctrina cristiana de la colonización como conversión, y la colonización bajo el significante secularizado de la modernización se solapan asimismo tras otra nebulosa frontera nominal: la que distingue el período colonial de una así llamada edad postcolonial en América latina.

En la historia hispano-luso-americana esta continuidad se pone de manifiesto a lo largo de dos hitos fundamentales. El primero es el reconocimiento del fracaso de la «Revolución española» y la «Independencia hispanoamericana» por sus líderes intelectuales más brillantes: José María Blanco White, Simón Bolívar, Simón Rodríguez, por citar tres voces privilegiadas. El segundo es la adopción de un proyecto positivista de modernización libre de dimensiones políticas, sociales y filosóficas. Una larga tradición que abrieron Feijoo y Sarmiento, y cristalizó en el concepto de modernización autoritaria de la *Rebelión de las masas* de Ortega y Gasset. Y de la doctrina del desarrollo de los funcionarios del Fondo Monetario Internacional.

El exiliado humanista hispano Luis Vives ya escribió, en el contexto político de la expansión colonial cristiana del siglo 16, que la construcción de grandes imperios no significaba otra cosa que la erec-

ción de grandes ruinas. Desde la poesía árabe y sefardí, que llora el paraíso perdido de su esplendor cultural en la Península, hasta los testimonios de Garcilaso sobre una América no descubierta sino destruida, mucho antes de ser conocida, sin olvidar las continuas expresiones de pesimismo que atraviesan las conciencias más lúcidas de la historia cultural hispánica, de Luis de León a Francisco Goya, esta visión de violencia, esperanzas quebradas y un interminable desierto de ruinas, es decir, la verdadera decadencia hispánica, ha sido una constante intelectual. Casi es un signo de identidad. Lo era bajo las dimensiones apocalípticas que el misticismo judío adoptó el día después de la catástrofe de la expulsión. Lo es también en la literatura oral de los pueblos históricos de América supervivientes a las estrategias coloniales, postcoloniales y postindustriales de genocidios ecológicos y financieros. Esta visión negativa de la historia hispánica es precisamente un momento central en las obras canónicas de la literatura latinoamericana en la era global: *Todas las Sangres*; *Pedro Páramo*; *El Señor Presidente*; *Yo, el Supremo*.

Cinco

Las penúltimas aportaciones escolásticas y escoliastas al concepto de modernidades líquidas, gaseosas o incumplidas, transmodernidades y modernidades de la diferencia, sin descontar a las modernidades fronterizas o periféricas, y mucho menos todavía a las modernidades híbridas, han enmascarado muy complacientemente la penosa circunstancia de que, en el mundo hispánico, dicha modernidad constituye, de todos modos, una sustantiva ausencia. La prohibición academicista de los «grand recits» - que la industria cultural postmodernista ha elevado a globalizada banalidad - ha servido de perfecta coartada a un hispanismo tradicional y tradicionalísticamente proclive a ignorar su modernidad exiliada, a ocultar sus truncadas reformas religiosas, epistemológicas y polí-

ticas, a disfrazar su decadencia social, y a tratar con disimulos su atraso filosófico y científico.

Esta reforma ausente o esta truncada reforma de las inteligencias y de las sociedades hispánicas no son una idiosincrasia casual. Son más bien la consecuencia necesaria de un trauma constituyente. Tras decapitar los centros espirituales de la Península y del Continente, el cruzado vencedor, la Monarquía absoluta y no en último lugar la Inquisición acabaron desollando sus corazones. Abravanel era un portugués huido. Vives y Sánchez fueron exiliados por la Inquisición. Garcilaso vivió un exilio interior celosamente observado por la Iglesia. Spinoza era un descendiente de las familias de Sefarad. En el Siglo de las Luces Castro Sarmiento fue quemado en efígie en Lisboa. Olavide fue liquidado intelectualmente por un auto de fe inquisitorial. Blanco White es un paradigma de la persecución eclesiástica del siglo 19 secundada por el ninguneo nacionalcatólico del siglo 20. Pero a través de muchos de estos filósofos, los que constituyeron el exilio intelectual de Ámsterdam y Amberes en los siglos 17 y 18, por ejemplo, cristalizó precisamente la modernidad europea en un sentido epistemológico, ético y político. Sus voces fueron parte sustancial de una conciencia reflexiva europea. No de la «identidad hispánica».

En nombre de una diferencia fetichizada y un pluralismo reducido a penúltimo modismo académico, el hispanismo más trivial ha pretendido definir la modernidad a partir de conceptos aleatorios y sesgados, con los cuales han capeado sin mojarse las sucesivas tormentas inquisitoriales, absolutistas, casticistas y hoy nacionalistas que ha atravesado la historia cultural luso-hispano-americana. Con ello se han cavado laboriosamente un hueco dentro de los estrechos códigos institucionales del academicismo global, pero sólo al precio de meterse en un callejón discursivo que no tiene salida. Porque la modernidad tiene que definirse a partir de sus grandes discursos, de sus promesas de libertad, y de sus visiones del progreso de la huma-

nidad. Tiene que definirse a partir de la reforma ética de Lutero y del humanismo cristiano europeo. Debe reconstruirse críticamente sobre la base de la revolución epistemológica y cosmológica de Copernicus, y del humanismo cabalístico de Spinoza en el que cristalizaba una concepción espiritualizada de la democracia como expresión de la libertad humana. Las filosofías modernas comprenden asimismo a Newton, Rousseau, Goethe, Schiller o Hegel, como sus representantes científicos, pedagógicos y estéticos en el siglo 18. En términos políticos comprende el pensamiento revolucionario de un Paine o de Jefferson. El concepto de modernidad tiene que reconstruirse a partir de sus grandes discursos porque solamente desde ellos es posible comprender la crisis y el vacío intelectual contemporáneos. Y sólo desde esta tradición crítica es posible pensar un futuro. Significativamente, ninguna de estas expresiones modernas no tienen paralelo en la historia de las culturas ibéricas e iberoamericanas. Allí donde han encontrado siquiera un pálido reflejo ha sido para destruirlas y negarlas, hasta el mismo día de hoy.

El carácter quebrado y colonizado de la modernidad ibérica es algo que, por lo demás, ha sido reconocido de manera tan ostensible como desoída por sus voces intelectuales más sobresalientes. Lo formularon tempranamente Bolívar y Sarmiento. Los grabados de Goya y las últimas entradas en el diario de Blanco White ponen desesperadamente de manifiesto el límite profundo de la Revolución española y americana de las primeras décadas del siglo 19. Las cartas del Simón Rodríguez señalan igualmente el fracaso de su proyecto elemental de reforma de la educación en las comunidades pluriétnicas de Bolivia, Colombia y Venezuela; y junto a este fracaso señalan el desmoronamiento de las esperanzas de emancipación para Hispanoamérica. Intelectuales en sí mismo dispares como Pí i Margall, Antero de Quental o Mariátegui, y Darcy Ribeiro o Américo Castro son otros tantos testimonios de una misma frustración, de un mismo límite interno, y del

fracaso intelectual y político que definen la idiosincrasia cultural y social del mundo cultural lusohispano y latinomaericano. Todos ellos coinciden en señalar el vacío heredado de siglos enteros de opresión espiritual y regresión social. La modernidad quebrada.

En lugar de repetir como papagayos las letanías del final de una emancipación moderna nunca realmente abrazada, o de agazaparse como conejos bajo insípidas etiquetas subdepartamentales de género, frontera y subalternidad, el nuevo hispanismo debería examinar sus propias limitaciones conceptuales y sus desfallecientes proyectos, para revisar reflexivamente su pasado y abrir una alternativa original para el futuro.

Seis

El concepto de vanguardia es ambiguo. Comprende a futuristas y constructivistas, se extiende a lo largo de las doctrinas del maquinismo y el funcionalismo, y, desde un comienzo, ha estado íntimamente asociado con el mundo industrial, político y financiero, a menudo bajo alianzas explícitas con los proyectos políticos y culturales totalitarios del fascismo y el Estado soviético. El Futurismo, el neoplasticismo o el Movimiento moderno europeos de la primera mitad de siglo 20, y el *International Style* norteamericano en su segunda mitad configuraron por igual a las vanguardias como una verdadera fuerza cultural de choque con una función política colonizadora, que en los años cincuenta se daba expresión bajo las utopías sociales blandas del funcionalismo, y en los años noventa bajo las estrategias duras de la colonización espectacular de las culturas a escala global.⁷

Cuando hablamos de «vanguardia» en América latina y en las culturas ibéricas nos estamos refiriendo sin lugar a dudas a otra cosa. No se trata de una codificación transnacional de estilos artísticos modernos o de la trivialización comercial sistemática del arte por parte de la industria cultural global. Picasso desechaba el concepto de

vanguardia como falsificación del valor irreducible de la obra de arte, para retomar las tradiciones culturales del mediterráneo grecolatino y renacentista. Lorca reivindicó un misticismo de ascendencia sufi y una metafísica oriental que se acerca al hinduismo. Arguedas reconstruyó las concepciones mágicas del ser oriundas de las culturas y pueblos precoloniales de América. Diego Rivera levantó un mausoleo a su holocausto y un monumento a su memoria. Wilfredo Lam hace resurgir los mitos cosmológicos de África en el Caribe. Estas expresiones, a las que pueden añadirse un número inacabable de testimonios literarios, artísticos y sociales, están ligadas a una reforma de la cultura, lejos de las consignas esteticistas del internacionalismo vanguardista de París o New York. En Arguedas nos encontramos frente a una concepción mística de la existencia; en Guimarães Rosa, con mitologías milenarias. García Lorca escribe un manifiesto contra la ciudad y la civilización industriales. La *Antropofagia* de Oswald y Mario de Andrade inventan una revolución artística, metafísica y erótica contra la sociedad patriarcal, cristiana y colonialista. Rulfo construye una nueva antropología social a partir de los dioses antiguos de México. O'Gorman redefinió la ciudad latinoamericana bajo una inspiración azteca y maya, atravesada por las voluntades de la Revolución mexicana. Burle Marx y Niemayer trazan la síntesis de la ciudad moderna y la selva...

Se puede llamar «modernidad» al proyecto lingüístico y político que recorre a estas obras y testimonios intelectuales: a condición de liberar esta palabra de la prisión de alta seguridad en la que la habían encerrado el fascismo de Léger y Marinetti, las utopías tecnocráticas de Mondrian y Malevitch, el culto de la masa de Alexander Block, el racionalismo absolutista de Le Corbusier y el mesianismo burocrático de los misioneros museales de los international styles que se han sucedido desde 1945. Pero lo importante no es la etiqueta de vanguardia, que al fin y al cabo procede de la jerga militar. Lo importante es el

concepto de arte. Y el concepto que define el proyecto artístico de García Lorca, Burtel Marx o la literatura oral Yanomami tiene que ver, en primer lugar, con la recuperación de aquellos centros espirituales perdidos a lo largo del proceso colonial y civilizatorio de América, desde la destrucción de Tenochtitlán hasta la contemporánea guerra biológica contra la selva y los pueblos del Amazonas colombiano, ecuatoriano y peruano.

Reconstruir, repensar y reformular el pensamiento artístico y literario de las vanguardias ibéricas e ibero, o latino o indoamericanas no quiere decir quitarle el polvo a sus diferencias, elevarlas luego a los altares de su identidad nacional, regional o periférica, para finalmente embutirlas en los packages académicos de su postmodernización global. Mucho menos significa neutralizar su resistencia a la colonización industrial y postindustrial del Tercer mundo en nombre de insignificantes metáforas multiculturales, retóricas fronterizas o propaganda hibridista. Repensar y reformular el arte del siglo 20 quiere decir tomar conciencia de su fracaso formal y social bajo el proyecto civilizatorio del colonialismo industrial y postindustrial. Y significa restaurar y reformular los objetivos emancipadores que los animaba lingüísticamente, intelectualmente, políticamente.⁸

Siete

Lo llamaré teoría crítica. Un concepto de teoría crítica no limitado a una fórmula metodológica, ni a un discurso teórico específico. En un sentido temáticamente amplio y metodológicamente flexible, la teoría crítica del siglo 20 comprende a sociólogos como Georg Simmel y Lewis Mumford, con sus interpretaciones de la alienación urbana y de la decadencia de la modernidad. Asimismo incluye centralmente los análisis de la nueva situación cósmica del existente humano generada por las tecnologías del holocausto nuclear, debidas a Jungk y Anders, tan perfectamente escamoteados por el conservadurismo postmodernista a

causa de sus implicaciones éticas y políticas. La reconstrucción crítica del colonialismo de Mariátegui o Darcy Ribeiro, igualmente enmudecidas por el mainstream académico, constituye otro momento fundamental de la teoría crítica de la civilización industrial y postindustrial.

La teoría crítica se alimenta de viejas y nuevas fuentes. El análisis de la civilización cristiano-científica de Nietzsche, la hermenéutica de la violencia autodestructiva de la cultura debido a Freud, y la «Dialéctica de la Ilustración» de Horkheimer y Adorno son algunos de sus antecedentes clásicos. La crítica del empobrecimiento estético y existencial que atraviesa el proceso de racionalización social, realizada por toda una tradición de intelectuales y artistas, desde Tönnies a Morris, y desde Poelzig a Benjamin, constituye un momento privilegiado de esta crítica política, literaria y filosófica. Otros muchos nombres y aproximaciones procedentes de las tradiciones orientales, árabes y africanas deben de unirse a este horizonte intelectual.

En el mundo americano esta crítica del presente histórico arroja una perspectiva precisamente más amplia de lo que las jergas globalmente dominantes de los sociologismos empaquetados bajo las etiquetas departamentales de cultural y gender studies, o los pastiches deconstruccionistas hayan permitido vislumbrar. Las siempre desechadas críticas chamánicas de América sobre el vacío y el nihilismo de la civilización tecnocéntrica y cristiana que los sigue destruyendo no son los testimonios menos relevantes a este respecto. La importancia de intelectuales como Darcy Ribeiro, José María Arguedas o Roa Bastos en aspectos que comprenden la cultura popular, las memorias lingüísticas y la visión global de la historia de las civilizaciones desde la perspectiva del Tercer mundo no podrá apreciarse lo suficiente dentro de esta perspectiva intelectual.

Concepto abierto de teoría crítica. En un sentido que comprenda tradiciones filosóficas y religiosas diversas, y diferentes instrumentos de análisis estético, sociológico y hermenéutico. Sentido metodológico

elemental; en palabras del *Zohar*: «las palabras de sabiduría que iluminan el camino».⁹

Notas

1. Robert Bartlett, *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt* (München: Kindler, 1996), pp. 31 y 304.
2. Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern, München: Frank Verlag, 1948) p. 41.
3. E.S., *Memoria y Exilio* (Madrid: Losada, 2003)
4. Ariel Bension, *El Zohar en la España musulmana y cristiana* (Madrid, Barcelona, Buenos Aires: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, 1931), p. 135.
5. Ibid. p. 44. Con asombro he comprobado, al cotejar la versión inglesa de este libro, que el citado párrafo había sido suprimido y suplantado por una frase oscura e insignificante. *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, (London: G. Routledge, 1932) p. 18.
6. E.S., *El continente vacío* (México: Siglo XXI, 1993).
7. E.S., *Linterna mágica. Vanguardias, media y cultura tardomoderna* (Madrid: Ediciones Siruela, 1997).
8. E.S., *Una última visión del Paraíso* (México: FCE, 2004).
9. *The Zohar*. Pritzker Edition. Daniel C. Matt (transl.) (Stanford: Stanford University Press, 2004), vol.I, p. 35.