

Hispanismo y violencia: reflexión sobre lecturas de textos coloniales en nuestra época (Segunda parte)

Álvaro Félix Bolaños*
University of Florida

Primera versión recibida: 3 de septiembre de 2004;
versión final aceptada: 8 de octubre de 2004 (Eds.)

Resumen: En esta segunda parte Bolaños reflexiona sobre el concepto de hispanismo en el siglo XIX en relación con intelectuales como Rufino José Cuervo, Andrés Bello y José Enrique Rodó. En un interesante viraje, el autor explica que el manejo de este concepto ha justificado, ayer y hoy, la exclusión de las comunidades indígenas de los proyectos de nación en América latina, y que lecturas hispano-centristas contemporáneas de textos coloniales fundamentales reafirman ideológicamente esa exclusión. Como ejemplo examina las lecturas que hacen William Ospina y Javier Ocampo López de *Elegías de varones ilustres de Indias* de Juan de Castellanos e *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, respectivamente.

Descriptor: Literatura colombiana; Hispanismo; *Elegías de varones ilustres de Indias*; De Castellanos, Juan; *Historia general y natural de las Indias*; Fernández de Oviedo, Gonzalo; Colonialismo.

Abstract: In this second part, Bolaños reflects on the concept of Hispanism as developed by 19th-century intellectuals such as Rufino José Cuervo, Andrés Bello and José Enrique Rodó. In an interesting turn, the author explains how this concept has facilitated the exclusion of indigenous communities from Latin American nation building projects, an exclusion ideologically ratified by current readings of fundamental colonial texts. As examples, Bolaños examines William Ospina's and Javier Ocampo López's readings of *Elegías de varones ilustres de Indias* by Juan de Castellanos and *Historia general y natural de las Indias* by Gonzalo Fernández de Oviedo, respectively.

* Associate Professor, Department of Romance Languages and Literatures, Gainesville, FL. El presente artículo es un resultado parcial de la investigación del profesor Bolaños (bolanos@rll.ufl.edu) sobre "Hispanismo y violencia", desarrollada en University of Florida; la primera parte fue publicada en *Estudios de Literatura Colombiana*, 14, enero-junio de 2004.

Key words: Colombian literature; Hispanism; *Elegías de varones ilustres de Indias*; De Castellanos, Juan; *Historia general y natural de las Indias*; Fernández de Oviedo, Gonzalo; Colonialism.

Nostalgia imperial y pureza de la lengua nacional

La integridad de la lengua castellana en Hispanoamérica se identifica dentro del hispanismo con la integridad de la esencia cultural ibérica. De allí que la preservación de la pureza del castellano en las antiguas colonias era símbolo y garantía de la preservación no solamente de la pureza del “espíritu hispano” sino también y principalmente, del *status quo* heredado de la colonia. Tal noción de la pureza de la lengua fue claramente expresada en Colombia por Rufino José Cuervo (1844-1896), y la importancia de su tesis central en el hispanismo en este país merece mención en este trabajo. Tanto *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano* (Bogotá, 1867-1872), como el *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana* (París, 1886) de Cuervo, pueden considerarse como reacción típica de los intelectuales criollos decimonónicos ante los peligros de la diversidad cultural y lingüística en las nuevas repúblicas, diversidad cuyo control podía ejercerse comenzando por la preservación de la integridad de la lengua de los conquistadores.

En 1847 Andrés Bello había advertido de los peligros para la seguridad del orden social de la desintegración del castellano en América y de la formación de “una multitud de dialectos irregulares, licenciosos, bárbaros; embriones de idiomas futuros, que durante una larga elaboración reproducirían en América lo que fue la Europa en el tenebroso período de la corrupción del latín,” lo cual —continúa Bello— pondrá “estorbos a la difusión de las luces, a la ejecución de las leyes, a la administración del Estado, a la unidad nacional” (1945, 23). La ausencia del orden imperial (primero con la caída del imperio romano, después con la caída del español), expresada en la desintegración de la unidad del idioma imperial (el latín y el castellano), amenaza el orden social que las respectivas élites latinoamericanas intentaban establecer. La capacidad unificadora de una lengua de trayectoria imperial, el castellano, es entonces, un requisito necesario para la construcción de la nación criolla. Esta convicción sirve de base a la obra de Cuervo la cual es más explícita que la de Bello en su inclinación coercitiva y segregacionista.

Para Cuervo la lengua que debe unificar el territorio nacional política, social y religiosamente no es solamente la castellana (en contraste, por ejemplo con las muchas otras lenguas no europeas que en su época se hablan en Colombia) sino específicamente la lengua castellana hablada por la gente de clase alta que, además, profesaba el catolicismo. En otras palabras la unidad de la nación sólo es posible por medio de un idioma que no sea hablado por indios, negros, herejes, ni gente pobre y sin educación. Dejemos hablar a Cuervo:

Nada, en nuestro sentir, simboliza tan cumplidamente a la Patria, como la lengua. Por eso, después de quienes trabajan por conservar la unidad de creencias religiosas, nadie hace tanto por el hermanamiento de las naciones hispano-americanas, como los fomentadores de aquellos estudios que tienden a conservar la pureza de su idioma, destruyendo las barreras que las diferencias dialécticas oponen al comercio de las ideas [...]. Pero ¿cuál es la norma a que todos hayamos de sujetarnos? Ya que la razón no lo pidiera, la necesidad nos forzaría a tomar por dechado de nuestra lengua a la de Castilla (6). [...] en Bogotá, como en todas partes, se necesitan y se escriben libros que, condenando los abusos, vinculen el lenguaje culto entre las clases elevadas y mejoren el chabacano de aquellos que por la atmósfera en que han vivido, no saben otro (1954, 9).

La sorda pero contundente tensión social y política en el razonamiento de Cuervo bien refleja la incertidumbre de las frecuentes guerras civiles colombianas del siglo XIX y, en particular, el gran temor de la élite local a la amenaza constante de las clases bajas. Esta tensión está expresada en términos del peligro de la contaminación de la lengua castellana por parte de aquéllas. Al temor por la desintegración de la lengua castellana de Bello le agrega Cuervo el temor a las insurrecciones y a la influencia “degradante” de la gente del servicio doméstico que rodeaba a las familias bogotanas de clase alta:

... así el aislamiento de los demás pueblos hermanos, origen del olvido de muchos vocablos puros y del consiguiente desnivel del idioma, el roce con gente zafia, como, por ejemplo, el de los niños con los criados, y los trastornos y dislocaciones de las capas sociales por los solevantamientos revolucionarios, que encumbran aun hasta los primeros puestos a los ignorantes inciviles, pueden aplebeyar el lenguaje generalizando giros antigramaticales y términos bajos (11-12).

Como bien lo expresaron tanto Nebrija en el siglo XV como Bello y Cuervo en el XIX, la uniformidad lingüística necesaria para que el sector hegemónico le haga cumplir al sector subalterno las leyes y el ordenamiento social —Imperial o nacional— la provee la enseñanza apremiante de la lengua castellana hablada por la gente culta, expresada en las mejores obras literarias, y racionalizada en sus gramáticas y diccionarios.¹

En la concepción de los hispanistas españoles e hispanoamericanos, la producción literaria en castellano en Hispanoamérica supondrá siempre un implícito (o a veces explícito) reconocimiento y una efusiva valoración no solamente del castellano de los clásicos del Siglo de Oro sino también de los conquistadores. En tal reconocimiento y valoración se tiende a incluir también los valores y mentalidad hispanocentristas de los sujetos del pasado. Eso le permite a Cuervo dos cosas: (1) imaginar aquella gran familia hispana que trasciende fronteras nacionales y transatlánticas unida por la apreciación de esos clásicos (“[...] mejor que dentro de ficticios linderos se agrupan las inteligencias en torno de nombres como los de Cervantes” (20)); y (2) borrar la violencia del hispanismo durante la conquista y la colonia en la consideración de la filología del castellano. Refiriéndose al uso que hace el conquistador español en el siglo XVI del castellano en su esfuerzo por nombrar la novedosa naturaleza americana, Cuervo dice:

No pocas veces hemos contemplado con ternura aquellos corazones de hierro de los conquistadores reblandeciéndose al tender por primera vez la vista sobre paisajes parecidos a los de su patria, y fingiendo en sus mezquinas chozas una Cartagena y una Santa Fe, y, como para completar la ilusión, revistiendo en su fantasía los campos con las flores y hierbas, testigos de sus juegos infantiles (16).

Cuervo hace un esfuerzo por imaginar el sentimiento y la emoción posibles de estos invasores castellanos al contemplar la tierra recién ocupada, mas no hace el mismo esfuerzo por imaginar la emoción y sentimiento, también posibles, de los indígenas desplazados de esa misma tierra ahora nombrada en una lengua europea recién llegada. Esta nostalgia imperial la encontramos también, según nos recuerda Pike, en Miguel de Unamuno en

¹ La persistencia de este esfuerzo de ordenación lingüística e ideológica del hispanismo en Colombia está bien simbolizada, entre otras formas, en la ingente, persistente y exitosa finalización que hizo el Instituto Caro y Cuervo del *Diccionario de construcción y régimen* que Cuervo había dejado inconcluso hasta la letra “d” (1994, 8 vols).

su prólogo a la obra de José Santos Chocano, *Alma América. Poemas indo-españoles* (1906), en donde el filósofo español explica que la lengua castellana era la base de “nuestra patria espiritual” y que, aun en ese momento, Cervantes les daba a los españoles firme “toma de posesión” sobre América igual que Colón se las había dado a sus antepasados (Pike, 137).²

Sin embargo la más perdurable e influyente articulación latinoamericana de la existencia de una suerte de espíritu especial que aunaba a todos los pueblos latinoamericanos, así como todos aquellos de herencia cultural mediterránea (incluyendo a los españoles), fue la de José Enrique Rodó en *Ariel* (1900). Aunque este texto no ha sido considerado por los historiadores de la literatura como expresión del hispanismo (por su proyección amplia que supera los límites de la herencia cultural ibérica), la verdad es que su génesis como reacción, protesta y arenga contra la creciente amenaza del poder de los EE.UU. lo colocan como buen aliado de la causa hispanista.³ *Ariel* comparte con el hispanismo su horror al exitoso pragmatismo comercial e industrial de los norteamericanos y al poder nivelador y ‘vulgarizador’ de la democracia cuya posible influencia en los pueblos latinoamericanos atentaba contra la rígida estratificación social hispanocentrista; comparten también la noción de un carácter espiritual latino superior al anglosajón y el gran recelo de las élites intelectuales (representadas en *Ariel* por el Maestro y sus excelsos y jóvenes discípulos) a las masas populares, aquellas que con su “áspero contacto” “estorban” su “éxtasis” especulativo (Rodó, 154).

La solidez del hispanismo a partir del inicio de la emancipación de las colonias españolas depende, entonces, de la formación de lo que Stanley Fish llamaría, una “comunidad interpretativa” de textos.⁴ Se trata de una comunidad interpretativa “ibérica” que, en particular en el caso de los es-

2 La nostalgia imperial de Unamuno es obvia. Unamuno se refiere a la “toma de posesión” como primer acto del expansionismo castellano, inaugurado por Colón en Ganahani el 12 de octubre de 1492 cuando, al llegar a “las Indias” y ver “gente desnuda” y “árboles muy verdes y aguas muchas y frutas de diversas maneras [...] llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra [...] y dijo que le diesen por fe y testimonio cómo él por ante todos tomava, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores...” (Colón, 1984, 30).

3 La entusiasta bienvenida que el novelista español, Leopoldo Alas Clarín le da al texto es buen indicio de esto (Alas Clarín, en: Rodó, 1975, prólogo).

4 Según Fish, las comunidades interpretativas están conformadas por todos aquellos que comparten estrategias de interpretación, no para leer sino para escribir textos y establecer sus características; esto quiere decir que tales estrategias existen antes del acto de lectura y por consiguiente determinan la forma de lo que se lee en vez de lo contrario (Fish, 1980, 14).

tudios históricos y literarios, ha desconfiado siempre del surgimiento de otras comunidades interpretativas extranjeras, rasgo que Schwartz todavía hoy, nota en España.⁵ Uno de los ejemplos más perdurables del hispanismo peninsular decimonónico, muy visible para nosotros los hispanistas, es el masivo y perdurable esfuerzo editorial de propaganda emprendido por el gobierno español por medio de la llamada Biblioteca de Autores Españoles (BAE), cuyo volumen inaugural a mediados del siglo XIX se dedicó precisamente a la obra de Cervantes incluido, naturalmente, *El Quijote*. El propósito explícito de este esfuerzo editorial era mejorar la reputación internacional de España mostrando “a la vista de los extranjeros el tesoro de que somos poseedores” (Biblioteca de Autores Españoles, 1864). El propósito implícito, de otra parte, era el intento de recuperar el liderazgo de los estudios literarios hispánicos arrebatado por alemanes, franceses, ingleses, norteamericanos e hispanoamericanos.⁶

Aunque interesados en el estudio de la cultura española desde el siglo XVIII, los alemanes presentaron el mejor reto a los estudios hispánicos españoles con la publicación de la inmensa historia de la literatura europea de Friedrich Bouterwek (1766-1820) titulada *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts* en 12 volúmenes (Göttingen, J.F. Röwer, 1801, 19), el tercero de los cuales, dedicado a España, se publicó en 1803. Este volumen fue después traducido al francés en 1812 y al inglés en 1847. Los ingleses, por su parte, crearon en 1828 en la Universidad de Londres una cátedra de literatura española para Antonio Alcalá Galiano, intelectual español exiliado entonces en Inglaterra (Kagan, “Introduction”, 3). El hispanismo practicado en este país podía ser para los españoles bastante alarmante ya que, como deja ver con gran satisfacción el hispanista norteamericano George Ticknor (1791-1881), algunos ingle-

5 Schwartz explica que los españoles estudiosos de la lengua y la literatura española se resisten a llamar su práctica con los términos de “Hispanismo” o “hispanista”. “Desde un punto de vista político, cabría pensar que esta resistencia delata tal vez el oculto deseo de relegar a un segundo plano la producción crítica de los extranjeros [y] ejercer el control sobre los discursos interpretativos que circulan en el campo de los estudios hispánicos” (Schwartz, 2002, 1).

6 Enrique Vedia, justificando en 1877 en Madrid su edición de *Historiadores primitivos de Indias*, deja en claro esta ansiedad frente a la competencia del Hispanismo extranjero. Refiriéndose a la febril edición y estudio de las crónicas de Indias al otro lado del Atlántico, dice: “El progreso intelectual de los Estados Unidos se hace sentir, si no con la misma actividad con bastante fuerza en nuestras antiguas posesiones ultramarinas; las prensas de Méjico, Colombia, Perú, Buenos Aires y otras ciudades reproducen nuestros antiguos historiadores, y hasta imprimen relaciones primitivas y curiosas” (Vedia, 1877, viii-ix).

ses combinaban el ejercicio del hispanismo con el espionaje. Después de citar un pasaje de *El Cid* en su *History of Spanish Literature* (1849), Ticknor explica que el texto de la traducción que está usando del poema épico español había pertenecido a un catedrático inglés, Mr. J. Hookham Frere, quien por medio de una enmendadura hecha en un renglón “of this very poem” [de este mismo poema] pudo reconocer en 1808 a un agente secreto cuando estaba al mando de un regimiento de tropas españolas al servicio de Francia en Dinamarca (Ticknor, 1965, 18).

El naciente hispanismo norteamericano, como el inglés, era causa de igual consternación para los españoles. Individuos como Ticknor—quien estudió bajo Bouterwek en Alemania— y el historiador William Prescott, estudiaban la cultura ibérica como antítesis triste de todo aquello que afortunadamente no era EE.UU. Según el mismo Ticknor el caso español era interesante por ser el de un aguerrido pueblo conquistador cuyas energías fundacionales fueron truncadas “por la perniciosa combinación del fanatismo religioso y el absolutismo de sus reyes” (Kagan, “Introduction”, 9). El legado parcializado de este hispanismo negativo perduró, como indiqué, en los EE.UU. hasta el siglo XX. El caso Latinoamericano, por su parte, se caracteriza por amplias iniciativas de publicación de textos prohibidos o descartados antes por las autoridades coloniales. En éstas sobresalen bibliófilos y editores de la energía de un García Icazbalceta y José Toribio Medina y en Colombia entre otros individuos como Felipe Pérez quien publicó en 1859 la primera edición de *El carnero*. Todo este vigor en la articulación de una cultura literaria española a la vista del consorcio internacional moderno conforma otra instancia de articulación del hispanismo en términos sobrecogedores, es decir, de la construcción de una identidad ibérica al frente de “Otreddades” preocupantes.⁷

El hispanismo académico—cuya infraestructura corresponde a los departamentos de lenguas y literatura, los centros de estudios hispánicos, los congresos y revistas en Latinoamérica, EE.UU. y Europa— parece ser un

7 A pesar de la tendencia general complaciente y deliberadamente ‘apolítica’ del hispanismo norteamericano, su variedad y vigor institucional causa consternación en algunos hispanistas españoles que lo observan con mezcla de temor e indiferencia. Germán Gullón dice: “La hora actual del hispanismo está marcada por el tradicionalismo en el modo de trabajar en España y la falta de convergencia con lo hispánico del más extenso de los hispanismos, el norteamericano”. Con lo de “falta de convergencia” Gullón se refiere a lo que percibe como falta de debida atención a la cultura actual española, así como a su mayor énfasis en la teoría cultural (2002).

heredero fiel del legado de ese hispanismo colonial y decimonónico. Sea en su instancia político-cultural, o político-literaria, las construcciones de identidad del hispanismo tienen como objetivo final la solidificación del universo social y cultural del sujeto hispano. La defensa del *status quo* no es, entonces, un rasgo del siglo XIX sino también del hispanismo de hoy. Gonzalo Navajas, en su propuesta de revitalización del hispanismo académico, llega a la misma conclusión: “por otra parte, ese hispanismo, concebido como un corpus de análisis crítico de la cultura en español, se ha visto identificado con un movimiento de preservación del *statu quo* cultural, de oposición al cambio y de identificación de la cultura en español con un pasado áureo más que con un futuro renovador” (Navajas, 2002).

A esta altura conviene hacernos una pregunta: ¿qué piensa del hispanismo como práctica social, no ya un intelectual hegemónico, sino un miembro de las asediadas comunidades indígenas colombianas? En marzo de 1987 en el marco de “Primer Seminario Nacional sobre Jurisdicción Especial Indígena y Autonomía Territorial”, realizado en Popayán (Colombia), Víctor Daniel Bonilla, asesor de los pueblos indígenas de Colombia, habló sobre el futuro de las comunidades indígenas el cual suponía un cuestionamiento del hispanocentrismo.⁸ Para Bonilla, ser colombiano según la sociedad, el poder, y la iglesia del siglo XIX y buena parte del XX suponía primero ser “castellano, católico y partidario de uno de los partidos políticos conocidos” (Bonilla, 1997, 319). Según esto, la defensa de la integridad física y cultural de las comunidades indígenas depende tanto de un cuestionamiento de las premisas centrales del hispanismo como del respeto a “la diversidad indígena” para que entrando al año 2000 no se encuentren con “otros 500 años de soledad” (319).

Las palabras de este representante indígena deben ser entendidas en relación con un contexto histórico y político tripartito: (1) la presencia viva de la población indígena en Colombia. A pesar de los proyectos modernizadores de las élites latinoamericanas (de izquierda o de derecha) del siglo XIX y XX, los cuales llamaban al exterminio cultural, económico, o físico de las comunidades indígenas remanentes de la colonia, los indígenas continúan

⁸ El evento fue convocado por el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, el Ministerio de Justicia y la Defensoría del Pueblo. Tuvo una masiva participación de unos 500 indígenas, autoridades tradicionales, cabildos, gobernadores, líderes y representantes de diversos pueblos y comunidades indígenas de diferentes regiones del país.

siendo un sector que hay que tener en cuenta en cualquier proyecto de reconstrucción nacional. "Hoy en día hay que reconocer —dice Christian Gros— que la evolución de la situación del indígena no ha dado la razón a los que pronosticaban su desaparición, independientemente de que haya sido para deplorarla o para alegrarse por ello. El indio sigue estando presente, más numeroso que a comienzos de siglo (Gros, 1991, 7). De los 42 millones de habitantes que tiene Colombia hoy, dos millones son indígenas y están distribuidos por todo el país entre 84 grupos que hablan 65 lenguas diferentes (Edeli y Hurwitz).

(2) La revitalización política de los indígenas en Colombia —iniciada en los años sesenta— se ha expresado en su lucha por la recuperación de sus tierras ancestrales y la defensa de su cultura. Esta lucha ha recibido aliento con la Constitución colombiana de 1991 la cual, en su artículo 7, "reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana" (11), y abre un espacio para la creación de una legislación indígena alterna a la legislación nacional. Como ha explicado Gros, la legislación indígena del siglo XIX en torno a la dotación inalienable de los resguardos suponía la declaración del indígena como un salvaje o un menor de edad que dependía de la protección del Estado. Sin embargo, esa condición jurídica degradante, les daba a las comunidades indígenas base jurídica y legal ante la sociedad para aspirar a la propiedad de la tierra.

Los indígenas en Colombia se han valido de esas instituciones coloniales de protección como el resguardo y el cabildo. Durante buena parte del siglo XX prefirieron, entonces, defender o transformar estas leyes racistas y paternalistas (las cuales al menos reconocían la propiedad comunal de la tierra para los indígenas), e iniciar con ellas una lucha legal y jurídica, es decir, por medio de los canales que ofrece el Estado, para defender su territorio y su integridad cultural. De esta forma adelantaron una doble y aparentemente contradictoria estrategia política: la demostración de que eran indios para garantizar su derecho al resguardo, y la asimilación como individuos dentro de la constitución nacional (Derechos del Hombre, ciudadanía, etc.).

El desarrollo de esta estrategia indígena, según Gros, es evidente en las luchas por la tierra de los años sesenta en el Tolima. El gobierno trató de oponerse por medio del INCORA y estrategias políticas que buscaban desvirtuar el carácter indígena de estas comunidades y erradicar así sus reclamos sobre las tierras en calidad de 'indios'. La persistente lucha de los

indígenas ilustra la formación de los comités regionales indígenas (CRIC, CRIT, etc.) hasta la formación de la ONIC, pasando por el gran movimiento indígena en los años setenta. Caso importante de esta lucha indígena es su apertura a otros sectores sociales que buscan las reivindicaciones sociales (campesinos, ANUC, sindicatos, etc.) (Gros, 1991, 201-244).

(3) Otro elemento contextual para las palabras de Bonilla es la persistente agresión militar y económica de que son objetos sus territorios (por cuyo control compiten ferozmente paramilitares, guerrilleros y corporaciones transnacionales). “Ocupamos el 27 por ciento del territorio colombiano —dice Armando Valbuena, presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC—. En el Amazonas se crearon las reservas territoriales, cuando esas tierras se consideraban inútiles. Hoy, sin embargo, esas tierras se han vuelto valiosas para el gobierno” (Edeli y Hurwitz). Una reciente nota editorial de *El Tiempo*, citando un informe y un foro realizados por la Asociación Latinoamericana de Derechos Humanos, habla de la agresión actual a las diversas comunidades indígenas del país y del desinterés del gobierno en el asunto. En relación con la región amazónica dice:

Trescientos indígenas de la región han sido asesinados por la guerrilla y los paramilitares en los últimos cinco años; 1.725 han sido desplazados; 41 están desaparecidos; 6 han sido víctimas de minas antipersonales. La coca y sus secuelas están entrando en sus regiones, que son teatro a menudo de operaciones militares y bloqueo de alimentos y combustible, y viven, en algunos casos, bajo la tiranía de los grupos armados ilegales (Noviembre 27, 2003).

La aptitud en el idioma castellano, la adopción de la religión católica y la adhesión al sistema jurídico y político del Estado que Bonilla encuentra como antítesis de la integridad cultural y vital de su comunidad indígena son precisamente tres requisitos sobre los cuales descansa el proyecto de historia literaria colombiana de José María Vergara y Vergara. Recuérdese que la suya es la primera historia de la literatura del territorio que él llama la Nueva Granada, ingente proyecto que además exige explícitamente de sus lectores la adhesión incondicional a estos requisitos y a las premisas del hispanismo de que he venido hablando. La enorme influencia de este historiador literario y sus premisas hispanistas sobre la historia literaria del país es notoria desde Antonio Gómez Restrepo, Antonio Curcio Altamar, Rocío Vélez de Piedrahíta, Germán Arciniegas entre muchos, muchos más.

Según Vergara y Vergara la literatura colombiana es en realidad “una sección de la literatura castellana” por lo cual para su debida apreciación “tenemos que dirigir una mirada a través de los mares sobre esa España literaria” (29). Sin embargo, esa “mirada” propuesta por su hispanismo no es solamente a la producción literaria sino también y principalmente a los sucesos políticos de la península a fines del siglo XV, eventos entre los cuales Vergara y Vergara señala las guerras de los Reyes Católicos contra los musulmanes y la consecuente —y admirable desde el punto del vista hispanista— unificación política de España y la paz y florecimiento de las letras de que comenzaron a gozar los vencedores. La importancia de este contexto histórico para Vergara y Vergara está en la prefiguración que hace de los sucesos fundacionales en el Nuevo Reino de Granada con la llegada de los conquistadores. La conexión entre la ‘gloria’ de la destrucción de los reinos de los moros, primero, y de los indígenas americanos, después, con la gloria de las respectivas literaturas en castellano a ambos lados del Atlántico, no es casual ni desapercibida para el lector:

Al entregar estos reyes [los Católicos] en paz y floreciente su vasto imperio a Carlos V, se encontró que la lengua y la poesía se habían pulido maravillosamente en el silencio de la paz y a la sombra de los laureles de la gloria. Este adelantamiento se ve, y se palpa este desarrollo del lenguaje, casi desde su primitiva rudeza hasta su más galana expresión, como lo poseen hoy nuestros mejores hablistas... (Vergara y Vergara, 30-31).

La paz necesaria para la producción literaria excelsa en castellano es sólo posible después de invadir territorios de paganos, destruir la resistencia de éstos y construir una sociedad hispana sobre sus despojos. En otras palabras, y como veremos en el caso de Ospina después, es en este contexto hostil en el que la lengua castellana providencialmente alcanzó la madurez necesaria para captar literariamente la expansión imperial castellana. Tal madurez habría de desarrollarse en el Nuevo Reino de Granada en el proceso de la expansión no solamente del poder de la Corona de Castilla sino también, y principalmente, de la expansión del cristianismo. Por eso, nos advierte Vergara y Vergara, la suya es una historia literaria desde el punto de vista del Catolicismo. “[M]i libro no viene a ser sino un largo himno cantado a la Iglesia. De este cargo no me disculparé” nos dice sin ambages para concluir con un ultimátum a cualquier lector disidente del hispanismo: “Al trabajar para mi

patria [...] no quiero olvidarme que también soy ciudadano de la eternidad. Así, pues, si el lector, que tome este libro, no gusta de escritos católicos, debe abandonarlo desde esta página” (25).

Semejante segregacionismo de los requisitos para la producción y apreciación literarias en castellano en el territorio colombiano no puede menos que aparecer abrumadoramente incompatible ante las comunidades indígenas que luchan por su integridad social y cultural. Por consiguiente, la reflexión de Bonilla sobre la naturaleza del hispanismo (con su exigencia de uniformidad lingüística, cultural, religiosa, y política en torno a la cultura hispana) deja en claro que la consideración del legado cultural de los conquistadores españoles no es para las comunidades marginales (indígenas o no) una cuestión de asumir el pasado de Colombia sin complejos de inferioridad, como diría Vargas Llosa, sino un asunto de supervivencia política y cultural, o muy frecuentemente, un asunto de vida o muerte.

El hispanismo de Ospina y Ocampo López

Tanto el poeta Ospina como el historiador Ocampo López hacen parte de los lectores ideales de Castellanos. La razón está en que ambos ven en las *Elegías*, entre otras cosas, un origen legítimo de la “civilización” del territorio que hoy corresponde a Colombia. Ospina considera las *Elegías* a partir de dos mitos fundacionales: (1) el carácter providencial de una poesía española que en el siglo XV ya estaba lista para asimilar el reto cultural de la irrupción de América en el universo cultural europeo: “la madurez clásica de la poesía en lengua castellana coincidió con el Descubrimiento y la Conquista” (Ospina, 1999, 17); y (2) una suerte de tutelar “americanidad” de la que exclusivamente goza Castellanos y que le permite con su poesía castellana fundar “en el lenguaje una realidad nueva”.

El anhelo fundacional de Ospina lo lleva a considerar a Castellanos como un caso *sui generis* cuando es en realidad un caso más de los muchos conquistadores convertidos en cronistas o poetas épicos en las Indias.⁹ Ospina afirma que Alonso de Ercilla, por ejemplo, es menos americano que Castellanos por limitarse aquél a agradar a lectores españoles y por

⁹ Acompañan a Castellanos en este tipo de escritos, Gonzalo Fernández de Oviedo, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Martín del Barco Centenera, Pedro de Oña, el mismo Ercilla, Pedro Cieza de León, etc.

haber éste vivido más en América y haber dedicado más espacio en su obra a su descripción. Aunque es cierto que Castellanos le escribe también a la poderosa élite local de españoles y criollos, en las *Elegías* tiene principalmente en mente un público español (al fin y al cabo se publicó en España) y celebra el imperio español, la Corona, el Catolicismo y los conquistadores tanto como Ercilla. La diferencia que Ospina establece entre Ercilla y Castellanos es en realidad muy tenue.

Las *Elegías* es evidencia, entonces, de la marcha de la civilización occidental a la *tabula rasa* cultural del Nuevo Mundo, evidencia proveída por un espíritu especial, como el de Castellanos, quien pudo atrapar a América “en su turbulencia, su complejidad y su rotunda extrañeza” con “un lenguaje nuevo” y “una mirada capaz de apartar el velo que ponen siempre sobre nuestros ojos la tradición y los hábitos” (18). Es una muy romántica concepción del trabajo poético como actividad espiritual especial y extraordinaria cuya verdadera producción y comprensión es posible solamente en espíritus visionarios y eminentes. Esta concepción, sin embargo, tiene el grave problema de escamotear el pragmatismo que motivó la escritura de un texto como las *Elegías*, es decir, darles sanción moral y política al poder y a la sociedad que los encomenderos habían construido con la invasión y control de los territorios, pueblos y recursos de los indígenas en el llamado Nuevo Reino de Granada.

Una forma en que el trabajo de Ospina deliberada o inconscientemente ignora esa realidad es refiriéndose a los protagonistas españoles como “europeos temerarios” y a sus hechos narrados como “episodios dignos de los héroes clásicos de la leyenda y de la mitología”, hechos que a su vez merecían ser “cantados”, es decir, convertirse en “un rumor y una música” (Ospina, 19). Se trata de adoptar íntegra la estrategia de Castellanos de una “estética de la violencia colonial” (Rabasa, 1993, 158). Esta estética nos permite, en el acto de lectura, alejarnos de la amargura del indígena (presentándolo sólo como monstruoso y vencido) y acercarnos al triunfante español (como titán admirable), lo cual les niega a los sujetos indígenas su decoro, su dignidad y su legitimidad política (valga recordar que los indígenas luchaban contra el orden social que buscaba la conquista).

Castellanos articula esta estética de violencia colonial en su “Dedicatoria al Rey Felipe II” al hablar de “hazañas esclarecidas” y “hechos célebres y grandiosos” (Castellanos, 3). En su poema agrega que su labor como poeta es la de atender al “Orbe de Indias” que “es el que me llama / a sacar del

sepulcro del olvido / a quien merece bien eterna fama” (Parte I, Elegía I, Canto 1, 16). Igual piensan los lectores de Castellanos en el siglo XVII: “Con verdad, sin afeite, con dulzura / no vista, ilustres versos y cristianos / engrandecéis la estrecha sepultura. / Y eternizais valor, consejo y manos / de los que en hambre, sed y guerra dura, / los hechos vuestros vieron soberanos” (son los dos últimos tercetos del soneto laudatorio de Gaspar de Villarreal y Coruña y dedicado “A la escelentísima historia del señor Juan de Castellanos” (13-14). La subjetividad indígena no tiene, por supuesto, igual prominencia en este proyecto de ‘canto’ de hazañas porque el poema está diseñado para que los lectores del castellano (ayer y hoy) nos identifiquemos con los conquistadores y nos alejemos con prejuicios de los indígenas.

Cuando Ospina acepta el carácter providencial de una tradición poética madura —la castellana— capaz de aprehender la realidad americana, y al admitir el carácter épico de los eventos narrados (“hazañas esclarecidas”, como les llama Castellanos) le sugiere al lector de su ensayo que la violencia de la conquista debe ser aceptada (ayer y hoy) como necesaria en la formación de la moderna sociedad colombiana. Es un ineluctable drama de grandes sufrimientos que debemos considerar como esencial en la consecución de la edad mayor nacional. A eso alude su uso estratégico del “nosotros”, aquellos colombianos que deben ser edificados con obras épicas sobre el origen de su nacionalidad, o aquellos poetas o competentes lectores de poesía (como él y Castellanos y toda la tradición de poetas entre ellos) que puedan deleitarse en aquellas “auroras de sangre”. Dice Ospina al respecto:

Yo me preguntaba en mi infancia por qué nosotros no habíamos recibido como legado siquiera unos versos que nos ayudaran a conservar un eco de esas jornadas terribles, unas páginas melodiosas y conmovidas que nos permitieran aprender algo valioso y perdurable de aquellas auroras de sangre (20).

Su precoz descubrimiento del poeta Castellanos es un hallazgo también de la vocación poética del joven Ospina unida a las vicisitudes del territorio colombiano desde sus ‘orígenes’ españoles. Es respetable esta creación de su propia tradición en la que el poeta de hoy se presenta como el lector que Castellanos tenía en mente al escribir, es decir, un sujeto urbano competente en la cultura letrada en castellano que acepta las premisas de la fundación hispana de la cultura local. Como vimos en el epígrafe

inicial, para Ospina las *Elegías* quería ser “un libro justo” y “verdadero”, y “un homenaje a los antiguos habitantes del territorio americano y también a los ejércitos invasores” (24), en otras palabras, se trata de un texto cuyas objetividad e imparcialidad nos permite confiar como lectores en la equitativa representatividad de las diversas subjetividades culturales presentes en el territorio, algo que, por supuesto, no ocurre en una obra que zahiere enormemente a los indígenas. Para Castellanos la cultura de los Muisca eran “... disparates / indignos de poner en escritura” (Cuarta parte, Canto primero, 1149).

La monumentalización del poema y de los hechos seleccionados en la narración da paso también en el ensayo de Ospina a una especie de hagiografía del poeta colonial, aquel numen que lo ‘sorprende’ por su desinterés en la ‘Conquista’ y ‘en el oro’ y su interés, casi mesiánico y apostólico (con el paternalismo y arrogancia eurocentrista que tales términos suponen) en ‘América’ (concepto que Europa comienza a inventar como entidad alterna y subordinada a la identidad europea).¹⁰ Castellanos surge como un extraordinario entendimiento cuya biografía exhibe una correspondiente ecuanimidad. Por eso lo considera un “pobre clérigo” con la “cordura” suficiente para no sólo narrar detalladamente la fundación cultural del pueblo colombiano sino para entender que tal cosa es sólo posible por medio de “lo que nadie más mira sino la poesía” (22). En otras palabras, la poesía es una capacidad especial de espíritus superiores, y tal superioridad tiene que estar ligada a la renuncia de estos espíritus al pragmatismo cotidiano, incluida la ambición, la codicia, y la desconsideración con “Otros.”

El inconveniente con esta argumentación está en la aceptación de la figura proba que de sí mismo y de su clase social nos da Castellanos, lo cual lleva a Ospina a creer que el poeta de Tunja no tuvo gran interés en la riqueza extraída de los indígenas y sus territorios y a olvidar que tal interés moldea su discurso de legitimación del *status quo* del que se beneficia, como ya explicó Restrepo (1999). Algunos detalles de la biografía de Castellanos contrastan totalmente con esta imagen gentil que tiene Ospina de él. Según Issac Pardo, además de mil pesos de renta “iba a manos del Beneficiado lo que correspondía por diezmos, ingresos, tumbos y obvenciones” (1991, 48). Una relación de sucesos de la ciudad de Tunja

10 Aludo al concepto de “invención de América” articulado por Edmundo O’Gorman y retrabajado por Rabasa en su estudio del legado etnocentrista de las crónicas (1993).

entre 1610 y 1615 (poco después de la muerte de Castellanos) divulgada por April-Gniset ilustra tanto la utilidad que el otrora conquistador y ahora cura-poeta recibía de puestos y rentas tales como beneficio, curato, sacristía, capellanías, censos, diezmos además del respectivo abuso de los indígenas evangelizados: "...estas prebendas antes *van en aumento* que en disminución, porque el número de españoles va creciendo cada día, y así es más la labranza y crianza y los diezmos; y también porque como los indios se van mejorando en la noticia de la santa religión, pagan mejor los diezmos" (énfasis de April-Gniset, 1997, 21).

Estas rentas, que debieron comenzar a llegarle a Castellanos una vez fue nombrado beneficiado de la iglesia de Tunja en 1568, le permitieron, diez años después, convertirse en un exitoso negociante de propiedad raíz, o como lo llama April-Gniset, en un "avisado latifundista y especulador urbano". Entre las evidencias que se citan está la titulación en nombre del cura Castellanos en 1579 de dos solares contiguos en Tunja y varias propiedades rurales y urbanas en Villa de Leyva. En Tunja "registró un total de dos casas, una cuadra completa de terreno, ocho solares diseminados en toda la ciudad" (April-Gniset, 19). Esta febril y continuada acumulación de riquezas no considera, por supuesto, sus anteriores ganancias como traficante de perlas en el Caribe y su botín respectivo como conquistador triunfante por muchos años. Contrariamente a lo que piensa Ospina, Castellanos nunca tuvo nada de material o de simbólicamente 'pobre' en ningún momento de su vida.

La lectura de Ospina es, entonces, un ejemplo claro de las trampas ideológicas en que podemos caer hoy al leer a Castellanos olvidando el *apartheid* sobre el que los españoles establecieron los cimientos de nuestra sociedad de hoy, y aceptando como ineluctable las prácticas segregacionistas de un poema sobre la conquista española de las Indias, es decir, esa guerra de rapiña y de feroz cacería de fuerza de trabajo indígena para la extracción de metales preciosos y el servicio personal de los españoles. Por eso no comparto el candoroso entusiasmo de Ospina cuando dice: "Es bello descubrir que la poesía ha celebrado y ennoblecido desde el comienzo el mundo en que vivimos" (23).

Al igual que Ospina, el historiador Ocampo López —el mismo que en la formidable edición de las *Elegías* de Gerardo Rivas Moreno les explica a los futuros lectores el valor de la obra que se aprestan a leer— adopta el punto de vista de Castellanos y la supuesta calidad de la obra como un

registro de la 'verdad' de los hechos. En conformidad con la sistematización del conocimiento científico de Europa a partir de la Modernidad, Ocampo López reafirma la idea de los intelectuales de potencias europeas en expansión de que disciplinas como la filosofía y la historia tienen como objeto pueblos civilizados (es decir, europeos) mientras que disciplinas como la etnografía o la antropología tienen como objeto las naciones 'bárbaras', evidencia clara de lo cual es el ímpetu de España en la enseñanza del "Cristianismo a los indígenas americanos" (Cohen, 1981, xxii).¹¹ Es ese deseo misionero y civilizador el que según Ocampo López estimula la obra de Castellanos:

El interés por 'conocer' los nuevos pueblos en las tierras descubiertas y de 'valorar' al hombre en su posición en el mundo, transmitió una fuerza espiritual que conformó una nueva concepción del mundo y de la vida, muy propia de la sociedad del Renacimiento: una mentalidad antropocéntrica, heroica y humanística (comillas mías, xi).

En otras palabras, es posible para la nueva sociedad fundada en la conquista y la colonización llegar a su madurez por el influjo de la cultura traída por los conquistadores. Corolario de tal noción es el hecho de que con tradiciones culturales alternas —guaraní, inca, chibcha, maya o azteca— no es posible que un país —en este caso Colombia— haya llegado a su madurez cultural de hoy. Tales legados culturales alternos al europeo propician cosas como el paganismo, lo cual, según sugiere Ocampo López, es un error que el conquistador corrige con las "enseñanzas" del "Cristianismo" (Ocampo López, 1997, xxii).

Este tipo de consecuencia del argumento de Ocampo López le permite destacar dos actividades intelectuales mutuamente excluyentes en Castellanos: el 'conocer' pueblos nuevos y el 'valorar' al 'hombre'. La primera, 'el conocer', tendría por objeto la novedad (o el exotismo) de los indígenas, y la segunda, 'el valorar', a los españoles, los cuales son los verdaderos 'hombres' que produce el cristianismo en la concepción de Castellanos y muchos de sus lectores. En otras palabras, los indígenas son objetos de conocimien-

11 Recurro a la reconsideración que hace Cohen de las ciencias sociales, en particular la historia y la antropología. Según Cohen, desde el siglo XVI hasta la Ilustración, la historia fue, por encima de todo, la historia de "naciones", es decir, de los pueblos y estados de Europa. Los europeos se consideraban a sí mismos y a sus naciones como el motor del progreso del mundo (Cohen, 1981, 252-227).

to, mas nunca sujetos válidos o activos de ese conocimiento como sí lo son los europeos. Conviene recordar que la diferenciación central que ellos hacían entre su identidad cultural y espiritual y aquella de los indígenas era que los españoles, debido a su contacto con el dios de la *Biblia*, eran 'cristianos' o gente 'de razón' y los indígenas, por su paganismo, 'gente sin razón'. De otra parte, esta dualidad le adjudica a la obra de Castellanos un interés puramente especulativo, divorciado de las candentes preocupaciones políticas en las que se compone el texto. Ese interés de especulación está en la definición del trabajo literario de Castellanos como esfuerzo de pesquisa científica ('conocer' la diferencia cultural), de una parte, y como intento de especulación filosófica ('valorar' al hombre en el mundo), de otra. 'Conocer', es decir, "averiguar por el ejercicio de las facultades intelectuales la naturaleza, cualidades y relaciones de las cosas" (primera definición del *Diccionario de la Lengua Española = DEL*, 1992) es, según Ocampo López, una actividad que en Castellanos está propiciada por la indagación del intelectual de la Modernidad que inaugura el Renacimiento y cuyo objeto de estudio son las culturas en los márgenes de Europa: "su constante curiosidad por las nuevas tierras, hombres y recursos" (Ocampo López, 1997, xi).¹²

Sucede, sin embargo, que esa supuesta desinteresada reflexión y estímulo intelectual que produce la novedad de América tiene como objeto a las mismas comunidades indígenas contra las cuales luchó el Castellanos conquistador convertido en poeta-historiador, y las que calculada, eficiente y drásticamente usufructuó desde sus épocas de joven traficante de perlas en la isla de Cubagua hasta su posición de beneficiado de la catedral de Tunja.¹³ Tales comunidades 'atrasadas' y por tanto condenadas a la subordinación de Occidente, no pueden ser objeto del 'valorar' que ejerce Castellanos sobre los 'hombres' sino del 'conocer' como señalización definitiva e irreversible de la diferencia cultural de la humanidad nativa americana. Como bien lo ilustra el *DLE* en su tercera acepción de 'conocer', se trata de "percibir el

12 Según Cohen el objeto de estudio del antropólogo fueron los pueblos primitivos asociados con lo natural y pagano (Cohen, 228). Los colonos españoles, como ha explicado Alistair Hennessy, sentían poca consideración por la gente que desplazaban. La expansión de la 'civilización' que emprendían era identificada con su propio bienestar, mientras que a la gente en los márgenes de ella se les relegaba a un *status* de 'no-personas', o en la terminología española *gente sin razón* (Hennessy, 1978, 43). El uso de esta expresión es, entonces, un gesto político.

13 Según April-Gnisset, el usufructo que Castellanos ejercía en Tunja sobre los indígenas, incluía los cuerpos mismos de las indias. Según este historiador, en su calidad de "fornicador de nativas" acumuló varios hijos mestizos (1997, 19).

objeto —en este caso los indígenas— como distinto de todo lo que no es él”, es decir, contrario y esencialmente incompatible con la identidad de la civilización occidental considerada, por supuesto, superior y como ideal para moldear naciones. Esa rígida construcción de la Otredad de los indígenas facilita la justificación moral de su abuso y explotación.¹⁴

La identidad hispana que Castellanos ‘valora’ puede exponerse en las *Elegías* inteligiblemente para los lectores de ayer y los de hoy porque el cronista está capacitado para la asimilación del legado cultural europeo, el mismo legado que competentemente debemos asimilar nosotros hoy, si queremos adecuadamente considerar la obra del cronista español (lo cual unifica a los lectores de ayer y de hoy de las *Elegías* en su lectura hispanista). Es imposible, entonces, comprender los sucesos de la conquista “sin llegar a lo profundo del sentido caballeresco de la vida, como una proyección del mundo medieval en las actuaciones de los conquistadores en la empresa indiana” (Ocampo López, 1997, xxviii). En esta concepción, los legados culturales alternativos americanos no son necesarios para ese cometido. Lo que deja en claro la lectura de Ocampo López es el hecho de que una apropiada recepción de las *Elegías* hoy depende de la persistencia, desde el siglo XVI hasta nuestra época, de una “comunidad interpretativa” bajo las premisas del hispanismo.

No obstante, se encuentra otro elemento más problemático en esta introducción de Ocampo López. Se trata de la ocultación de la violencia de la conquista. Después de idealizar la ética caballeresca española, llega a disimular el abuso sexual contra las mujeres indígenas por los conquistadores con el prurito del amor cortés de los caballeros andantes. La falacia de las relaciones amorosas caballerescas entre conquistadores y mujeres nativas se expresa así: “Con Anayanci, la bella hija del cacique Careta, el descubridor Balboa conoció las formas pacíficas para dominar los pueblos del Darién y las leyendas de la región sobre los tesoros del Dabaibe” (xxix).

Esta noción del contacto erótico encantador como clave para una “conquista pacífica” no sólo convierte románticamente en conmovedor lo que en realidad fue una horrorosa práctica de violación de mujeres (el contacto de conquistador con las mujeres de los indígenas vencidos, tomaba la for-

14 Según Patricia Seed, los conquistadores crearon una historia de moralidad con sus éxitos de la conquista. Se sentían más tranquilos pensando que tenía todo derecho a sus adquisiciones de conquista —económicas y territoriales—, ya que tal derecho era reafirmado por la supuesta ‘inferioridad’ de los indios (Seed, 2001, 6).

ma de la esclavitud sexual y el servilismo doméstico), sino que borra las prácticas terroristas de Vasco Núñez de Balboa en lo que hoy es Panamá.¹⁵ La lectura de la *Historia general y natural de las Indias* (1535) de Gonzalo Fernández de Oviedo —conquistador convertido en historiador quien como Castellanos glorificaba la expansión imperial española— permite develar esta falacia que Ocampo López genera en su entusiasta lectura de la obra de Castellanos. Al denunciar el silencio de Balboa en sus informes respecto a la gran violencia ejercida sobre los indígenas de la región, Fernández de Oviedo dice: “Puesto que en los memoriales y escrituras de Vasco Núñez [...] allí no estaban dichas crueldades; pero muchas hobo, y muchos indios hizo atormentar, y a otros aperrear en este camino, para que le diesen oro (1959, 218).

Fernández de Oviedo incluso cuenta una espeluznante masacre de indígenas al hablar del triunfo de los españoles sobre la resistencia que opuso un cacique llamado Torecha. “[M]atáronle en la guazábara a él y algunos indios suyos” (220), nos dice Fernández de Oviedo, y como justificación agrega que Balboa sabía que este cacique era homosexual porque tenía un harén de hombres: “usaban [de ellos] como mujeres, y así con naguas; y los tenía el cacique como mancebas” [...] y en este viaje hizo Vasco Núñez quemar e aperrear casi cincuenta destos” (220).¹⁶ Y en relación con el contacto erótico entre Balboa y las indígenas, Fernández de Oviedo agrega: “A unos [indígenas] se tomaban las mujeres, y a otros las hijas; y como Vasco Núñez hacía lo mismo, por su ejemplo e dechado, sus mílites se ocupaban en la misma labor, imitándole. Y de aquí viene la

15 Reflexionando sobre el conflictivo y triste espacio ocupado por la subjetividad mestiza en la historia de Colombia, Dueñas explica: “La transformación de las indígenas en prostitutas fue uno de los subproductos de la imposición de las tradiciones de género occidentales sobre la sociedad americana [...]. La tragedia, no obstante, reside en el hecho de que esas mujeres cayeron en la trampa insalvable de convertirse en parias y forasteras en sus propias comunidades” (2000, 40).

16 Jonathan Goldberg examina estos atroces sucesos como reacción del sistema patriarcal contra sujetos americanos quienes, al supuestamente desvirtuar con su travestismo los géneros sexuales y la procreación, podían ‘contaminar’ a otros con el ‘pecado’ de la sodomía. Goldberg convincentemente cuestiona las motivaciones ideológicas del registro histórico de los sucesos y la objetividad de la ‘observación’ del informante español (1993, 3-18). “Aperrear” es un término ampliamente usado por Fernández de Oviedo para aludir a la práctica española de hacer devorar de sus perros a los indígenas rebeldes. Gerardo Rivas Moreno incluye una ilustración de una escena de aperreamiento en su edición de las *Elegías*. Se trata de un grabado en madera de Teodoro de Bry del siglo XVI, aunque no en relación con Balboa sino con Benalcázar (923).

culpa y delicto ser mayor en el que manda que en los inferiores; porque es la causa del mal que se hace, y la ensaña a otros e consiente" (219).

Desconozco las razones por las que un historiador como Ocampo López, tan competente en las pesquisas documentales sobre la conquista, haya decidido ocultar no sólo la atrocidad en la conquista de Panamá sino el violento contacto sexual entre el abusivo conquistador y las indefensas mujeres indígenas. La evidencia que ofrece Oviedo expone la frecuente brutalidad de los conquistadores en lo que hoy es Panamá, lo cual demuestra la imposibilidad de las llamadas "formas pacíficas para dominar" a los indígenas (Ocampo López, 1997, xxix). Su argumentación parece indicar, sin embargo, que dos cosas lo llevan a aceptar la versión providencial y benéfica de la conquista que ofrece Castellanos: (1) su apetencia fundacional, en la cual la civilización española y el cristianismo se consideran la base esencial de la cultura colombiana; y, (2) el imperativo de interpretar, igual que Castellanos, los sucesos de las *Elegías* como una epopeya. Una vez aceptadas las premisas del hispanismo de Castellanos la erradicación o disimulación de la violencia colonial le son necesarias a Ocampo López para la coherencia de su interpretación del texto.

De otra parte, esta concepción heroica permite que tanto las *Elegías* como la recepción de Ocampo López presenten los eventos de los conquistadores como si fueran pasajes de un libro de caballerías, es decir, recurriendo al discurso caballeresco (de titanes militares y cristianos de fuerzas fabulosas que vencen numerosos salvajes paganos en una cruzada); o en las mismas palabras de Castellanos: "pocos é ya casi perdidos" españoles que subyugan "increíbles muchedumbres / de bárbaras gentes crüeles y atrevidos," los cuales indígenas son después "forzados a tomar nuevas costumbres" (Primera parte, Elegía I, canto primero, 18). La gente "sin razón" queda así erradicada del señorío de sus territorios en los que se expande el reino de Castilla. A pesar de esa necesidad de coherencia en el discurso de Ocampo López, no deja de haber algo sórdidamente complaciente con el *status quo* colonial en la legitimación de la violencia imperial notoria en la siguiente calificación de las acciones de un Balboa (en las que se repite el concepto de héroe cuatro veces):

Alrededor de la 'heroicidad' y del valor personal de los nuevos "Amadis de América", el cronista Castellanos exaltó los actos 'heroicos' de los conquistadores, quienes consideraron muy importante traspasar la inmortalidad y hacer conocer del mundo, sus actos 'heroicos'.

Tales fueron los casos de las acciones 'heroicas' de Vasco Núñez de Balboa en el Darién... (las comillas son mías, la bastardilla de Ocampo López, xxx).

Lecturas hispanistas de Castellanos como las expuestas aquí son posibles a partir de la noción de que los muchos sucesos escalofriantes del siglo XVI en el Nuevo Reino de Granada (o en el decir de Ospina, aquellas "auroras de sangre"), son hechos que pertenecen a un pasado ido, superado, que tuvo su función necesaria en la formación de la moderna sociedad colombiana, y que poco o nada tienen que ver con la integridad social, política y económica de nuestra cotidianidad de hoy. Es un pasado terrible pero necesario, digno del olvido, del silencio o de la poetización. Mientras tanto, la violencia ejercida y las crueldades cometidas por los hombres y mujeres que poblaron ese pasado, se desvanecieron en su sola función de cimentar la sociedad moralmente 'superior' en que vivimos hoy sin mancharnos de sus repercusiones (morales, éticas, económicas, políticas). Al fin y al cabo, todos los imperios que dieron origen a nuestras nacionalidades son violentos: "idéntica ferocidad [a la de Pizarro] hicieron posible la construcción del Tahuantisuyo en tan breve tiempo, una historia que, como todas las historias de los imperios —el inca y el español entre ellos— estuvo plagada de sangre" (Vargas Llosa, 2003, 9). Semejante práctica de interpretación condescendiente de sucesos espantosos para los indígenas pero memorables para los conquistadores se convierte en emblema inquietante del mito del abrazo fraternal o amoroso que supone el hispanismo al considerar la historia cultural latinoamericana.

Siempre es más fácil imputar la violencia del hispanismo en la 'natural', irrefrenable y feroz (pero inaugural) voracidad de nuestros antepasados por los recursos de los indígenas, que aceptar remanentes, o grandes trazas, de esas actitudes en nosotros mismos hoy, sea con indígenas o con sectores sociales en igual marginación social. Es mucho más reconfortante suponer, como explica Patricia Seed, que las motivaciones y conductas del pasado son distintas a las del presente. Es en cambio más difícil "considerar la potencialmente sobrecogedora continuidad de métodos y motivaciones económicas entre nuestro pasado colonial y nuestro presente nacional" (Seed, 2001, 6).

El líder indígena Valbuena señala tal continuidad cuando explica que cerca del 80% de los recursos energéticos de Colombia hoy (agua, minerales, petróleo y la biodiversidad) están en territorios indígenas, razón por la

cual las comunidades allí presentes son objeto en este mismo momento de gran violencia militar y legal tanto de parte de corporaciones extranjeras como de grupos militares (Edeli y Hurwitz). La lectura crítica y productiva de textos de la cultura colonial hispanoamericana, así como la consideración de su legado ideológico en nuestra sociedad contemporánea, es un imperativo de intelectuales y educadores, muchos de los cuales cuentan con un auditorio más grande, o más perdurable, de lo que ellos se imaginan. Ese legado ideológico de la cultura hispanista es notablemente agresivo con la diferencia cultural. O como lo expresa Lucia Folena en relación con la reproducción de la violencia en la cultura de los Estados Unidos: "La cultura depende de su ideología para poder existir, y debido a que la ideología en tanto que auto-representación siempre y necesariamente produce la "Otridad", se puede bien argüir que la ideología es intrínsecamente violenta" (Folena, 1989, 220).

Una lectura crítica (a la que he aspirado con este texto pero de la cual no me presumo portador) es una necesidad mayor ante este complejo contexto local colombiano, y ante el reto que establece la perturbadora cultura de la globalización, es decir, la cultura de capitales transnacionales, tránsito de mano de obra barata —indígena o no— a través de fronteras nacionales, diseños económicos y militares globales del liberalismo económico, y la formidable y sin precedente acumulación de riqueza injustamente distribuida. Tal lectura crítica de la cultura literaria hispanoamericana es imposible sin cuestionar primero las premisas del hispanismo.

Bibliografía

- Alas Clarín, Leopoldo. "Prólogo", en: Rodó, José Enrique. *Ariel*. Madrid: Espasa, 1975 [1900].
- April-Gnisset, Jacques. *La ciudad colombiana*. Cali: Editorial Universidad del Valle, 1997.
- Bello, Andrés. "Prólogo", en: *Gramática de la lengua castellana*. Buenos Aires: Editorial Sopena Argentina, 1945, 17-23.
- Biblioteca de Autores Españoles*. "Advertencia", en: Obras de Miguel de Cervantes Saavedra. Madrid: M. Rivadeneira-impresor-editor, 1864.
- Bonilla, Víctor Daniel. "Avance de los pueblos indígenas y fundamentos del ser colombiano", en: *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La jurisdicción especial indígena*. Bogotá: Ministerio de Justicia y del Derecho, Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, 1997, 318-320.

- Cohen, Bernad. "Anthropology and History in the 1980s. Toward a Rapprochement", en: *The Journal of Interdisciplinary History*, 12, 2, 1981, 252-227.
- Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza Editorial, 1984 [1982].
- Cuervo, Rufino José. *Obras*. Tomo I. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1954.
- Dueñas, Guiomar. "El mestizaje en la transición de colonia a república", en: "¿Mestizo yo?" *Diferencia, identidad e inconsciente*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Grupo de Psicoanálisis, 2000, 39-51.
- Edeli, David y Zachary Hurwitz. "There Can Be No Peace Without Indians at the Table: a Narrative from Armando Valbuena", en: *Cultural Survival Quarterly*, 24, 4. <http://www.culturalsurvival.org/newpage/publications/csq/index.cfm>
- Editorial. "Urge tomar medidas ante dramática situación de indígenas de la Amazonía", en: *El Tiempo*. Noviembre 27 de 2003.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*. Vol. III. Madrid: Atlas, 1959.
- Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1980.
- Folena, Lucia. "Figures of Violence, Philologists, Witches, and Stalinistas", en: *The Violence of Representation. Literature and the History of Violence*. London and New York: Routledge, 1989, 219-238.
- Goldberg, Jonathan. "Sodomy in the New World. Anthropologies Old and New", en: *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*. London, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, 3-18.
- Gros, Christian. "¿Ha dicho Ud. Indio? El Estado y los criterios que definen el carácter de indígena en Colombia y Brasil", en: *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1991, 201-244.
- _____. "Prólogo", en: *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1991.
- Gullón, Germán. "Entre la espada y la pared. Hispanismo a debate", en: *Lateral. Revista de Cultura*, 96, diciembre, 2002.
- Hennessy, Alistair. *The Frontier in Latin American History*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978.
- Instituto Caro y Cuervo. *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1994, 8 vols.
- Kagan, Richard. "From Noah to Moses: The Genesis of Historical Scholarship in the United States", en: *Spain in America. The Origins of Hispanism in the United States*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2002, 21-48.

- _____. "Introduction", en: *Spain in America. The Origins of Hispanism in the United States*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2002, 1-19.
- Manrique Reyes, Alfredo. "Comentarios y concordancias", en: *La Constitución de la nueva Colombia*. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1991.
- Navajas, Gonzalo. "El Hispanismo en la era global", en: *Lateral. Revista de Cultura*, 95. Barcelona, 2002.
- Ocampo López, Javier. "El cronista Juan de Castellanos y la mentalidad del Renacimiento", en: Rivas Moreno, Gerardo (ed.). *Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos. XI-XXXII*. Bogotá: Selene Impresores, 1997.
- Ospina, William. *Las auroras de sangre. Juan de Castellanos y el descubrimiento poético de América*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Norma, 1999.
- Pardo, Isaac J. *Juan de Castellanos. Estudio de las Elegías de varones ilustres de Indias*. Caracas: Academia Nacional de Historia, 1991.
- Pike, Fredrick B. *Hispanism, 1898-1936. Spanish Conservatives and Liberals and their Relations with Spanish America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971.
- Rabasa, José. *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: University of Oklahoma Press, 1993.
- Restrepo, Luis Fernando. *Un Nuevo Reino imaginado. Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999.
- Rodó, José Enrique. *Ariel*. Madrid: Espasa, 1975 [1900].
- Schwartz, Lía. "De hispanismos, los siglos XVI y XVII y el olvido de la historia", en: *Ciberletras. Revista electrónica*. Febrero de 2002, 1-11. <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras.html>
- Seed, Patricia. *American Pentimento. The Invention of Indians and the Pursuit of Riches*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2001.
- Ticknor, George. *History of Spanish Literature*. Tomo I. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1965 [1849].
- Vargas Llosa, Mario. "Los hispanicidas", en: *Revista Domingo, El Nuevo Día*. Mayo 25, 2003, 8-9.
- Vergara y Vergara, José María. *Historia de la literatura en Nueva Granada. Desde la conquista hasta la independencia (1538-1820)*. Bogotá: Editorial Minerva, 1931 [1867].
- Vedia, Enrique. "Preliminares", en: *Historiadores primitivos de Indias*. Tomo I. Madrid: M. Rivadeneyra, 1877.