

VISIONES EUROPEAS DE AMÉRICA LATINA:
EN BUSCA DE UNA INTERPRETACION GLOBAL *

Uno de los muchos temas históricos que atraían a Mario Góngora fue la dimensión utópica, milenaria y escatológica del pensamiento europeo respecto de la América colonial. Algunos de sus escritos arrojan una luz interesante sobre este curioso tema en el campo de la historia de las ideas¹, y son en cierto modo el punto de partida del ensayo que sigue. En homenaje a la memoria del distinguido estudioso chileno sería apropiado preguntar hasta qué punto esta dimensión utópico-escatológica puede asimilarse a un cuadro más global de las visiones europeas de América latina, e, incluso, se podría preguntar hasta qué punto tal cuadro ha sido de larga duración en la mentalidad europea. Nuestro propósito en este trabajo es bosquejar a grandes rasgos —en efecto, a vuelo de pájaro— ciertas tendencias aparentemente dominantes dentro del panorama de las actitudes y percepciones europeas en lo que a América Latina se refiere, y sus principales orientaciones en los siglos transcurridos desde el primer viaje de Colón.

El tema es, por supuesto, extraordinariamente amplio. Sus aspectos son múltiples. Reflexionar sobre casi cinco siglos de la historia europeo-americana no es posible sin caer en cierto esquematismo. En todo caso, es un riesgo que hay que aceptar gustosamente, porque es imposible resumir de una manera más matizada el problema de las visiones europeas sobre América Latina en un trabajo poco extenso como el presente. Desgraciadamente, debemos hacer caso omiso de muchas facetas interesantes. Por otra parte, es evidente también que no estamos

* El autor le agradece al señor Eduardo Cavieres F. sus consejos y correcciones en la elaboración del texto español de este ensayo.

¹ *The New World in Eschatological and Utopian Writings of the Sixteenth to the Eighteenth Centuries*, en *Studies in the Colonial History of Spanish America*, trad. por Richard Southern, Cambridge, 1975; *El nuevo mundo en el pensamiento escatológico de Tomás Campanella*, en *Anuario de Estudios Americanos*, 31 (1976). Mario Góngora se interesó también por los escritos mesiánicos y utópicos del padre Lacunza y Juan Egaña.

en terreno desconocido: de más está decir que muchos estudiosos —europeos, latinoamericanos, norteamericanos— se han dedicado al análisis de variados y específicos aspectos de este enorme tema, y, obviamente, algunos de sus nombres aparecerán en los párrafos que siguen. Lo único que nos proponemos en este ensayo —lo subrayamos de nuevo— es entregar una especie de panorama global (un posible paradigma, si se quiere) de las tendencias generales. Se trata de un pequeño viaje por los territorios del intelecto y de la imaginación.

Hablar de una mentalidad colectiva europea es, por supuesto, un poco atrevido y no muy científico. La cultura europea no es una unidad homogénea; tampoco es monolítica. Dentro del área europea hay una variedad impresionante de divisiones culturales, lingüísticas, sociales, religiosas e ideológicas. En términos muy generales, quizás la división más significativa a lo largo de los siglos ha sido aquella línea divisoria que indica la diferencia entre la Europa "nórdica" y la Europa "latina". La divulgación del adjetivo "latino" en este sentido es algo que les debemos a los franceses del Segundo Imperio. En Francia, la línea cultural norte-sur corre por la mitad del país, mientras en otras partes corresponde a las fronteras nacionales. La otra gran división europea, desde luego, es la que separa el Oeste del Este, la cultura occidental y la cultura eslava. Pero a pesar de tales divisiones —e incluso hay varias más— se sabe perfectamente bien que los europeos, sean nórdicos o sureños, occidentales u orientales, tienen ciertos rasgos comunes. Todos en cierta media pertenecen a la misma familia cultural, distinta en muchos aspectos esenciales de las otras grandes familias culturales de larga duración, como la árabe, la hindú, la china, la japonesa, etc., las cuales son todavía instantáneamente identificables, a pesar de la creciente homogeneización tecnológica del siglo XX. En este sentido —poco riguroso, por cierto— es legítimo hablar de una mentalidad europea, capaz de formar y proyectar sus propias visiones de América.

Una peculiaridad de la cultura europea durante los últimos cinco siglos, para bien o para mal, ha sido su dinamismo en el plano de la historia mundial. En todo el largo período que transcurre entre la formación del imperio español y el derrumbe del imperio británico a mediados del siglo XX, el papel desarrollado por la civilización europea ha sido determinante en la historia del planeta. Este dramático proceso de expansión y contracción de la influencia europea empieza, precisamente, con los viajes portugueses del siglo XV y, muy especialmente, con el descubrimiento de América. Es justamente en aquella época que debemos empezar nuestra investigación de las visiones europeas de América Latina.

El descubrimiento de América, o sea la *revelación* de un continente cuya misma existencia no había sido siquiera sospechada en la Europa medieval (los viajes de los vikingos no han tenido repercusión alguna en la conciencia general de los europeos), representa desde el principio un desafío enorme para la mentalidad y la imaginación europeas. El descubrimiento de América (es importante subrayar este punto) es sobre todo una gran sorpresa. Evidentemente, en la primera fase de los contactos europeo-americanos, los europeos tienden a interpretar los fenómenos descubiertos de acuerdo con categorías que les son familiares, como cuando Cortés, por ejemplo, aplica la palabra "mezquita" a los templos aztecas, y cuando otros opinan que los pumas son leones y que los jaguares son tigres. Es probable que todas las civilizaciones, al encontrar culturas ajenas y antes desconocidas, se enfrentan inicialmente al mismo error. Vasco da Gama, llegando a Calicut en 1498, piensa que los templos de la ciudad son iglesias cristianas, si bien un poco extrañas. Hace unos 80 años, los chinos de la expedición del almirante Cheng Ho estaban igualmente seguros de que esos mismos edificios religiosos eran templos budistas², religión tan familiar a los chinos como el cristianismo para los portugueses. En realidad, los edificios no eran ni cristianos ni budistas: eran hindúes.

En el caso de América, los europeos pronto se dan cuenta de que los templos aztecas no son mezquitas árabes; los pumas y los jaguares no son leones y tigres. América es un continente auténticamente diferente. De allí el efecto que produce en la mentalidad europea, por lo menos a largo plazo. El pensador venezolano J.M. Briceño Guerrero expresa muy claramente la naturaleza y las consecuencias de este impacto inicial en algunas frases que citaremos a continuación:

"Los relatos de los descubridores, conquistadores, colonizadores, misioneros, comerciantes y simples aventureros rebosan de asombro. Lo insólito de la constitución psíquica y social de los pueblos recién descubiertos produjo un choque en sus concepciones y en sus esquemas de interpretación, amenazando con desmantelarlos... Pero el asombro hubo de transformarse en intento de comprensión... Surgieron y se propagaron las más peregrinas hi-

² Ma Huan, *Ying-Yai Sheng-Lan: the Overall Survey of the Ocean's Shores*, trad. por J. V. G. Mills, Cambridge, 1970, pp. 138-139. El cronista chino afirma que el monarca de Calicut era budista, lo que no fue efectivo. Agrega que gran parte del pueblo calicutense sigue la religión islámica, Calicut en aquella época era una mezcla de hindúes y musulmanes.

pótesis aceptadas como verdades de hecho o de razón. La variadísima gama de explicaciones iba de la que negaba a los salvajes, primitivos o bárbaros, la condición humana, el alma, la razón, hasta la que, más distante y romántica, idealizando la lejanía, proyectando frustraciones y anhelos propios, les atribuía la bondad y felicidad del hombre puro, no corrompido aún por la sociedad. Esta situación interpretativa prevalece todavía en no reducidos sectores de la opinión pública europea"³.

Es posible que el filósofo venezolano exagere un poco respecto del elemento de "asombro". De hecho, hay quienes sostienen que el impacto "americano" no llegó de inmediato, como se pensaba antes⁴. Seguramente se trató de un proceso de varias décadas, pero de todas maneras de estas frases se desprende la importante noción de dos "polos" en el panorama de las primeras visiones europeas de América: un polo *negativo* y un polo *positivo* o romántico. Sería muy difícil negar que las "peregrinas hipótesis" mencionadas por el autor venezolano tuvieron, de una forma u otra, vigencia por mucho tiempo, pero, dentro de la variadísima gama de explicaciones que él postula, surgió luego un tercer enfoque que en el largo plazo llegó a ser mucho más importante que los otros dos.

Partiendo de esta idea general, la afirmación central de este trabajo es que en lo fundamental las visiones europeas de América Latina desde el siglo XVI en adelante se dividen (o, por lo menos, se podrían dividir) en tres *tipos básicos*, que son los siguientes:

1º una visión marcadamente despectiva o peyorativa, que se podría caracterizar como la "visión negativa", en realidad, excesivamente negativa;

2º una visión marcadamente fantástica, idealizada e incluso utópica, que se podría caracterizar como la "visión positiva", en realidad, excesivamente positiva; y

3º una tercera visión, que tarda en parecer, que es más bien empírica, verídica, precisa y coherente, una visión relativamente exenta de elementos fantásticos o ilusorios.

Estas tres orientaciones dominantes aparecen en el primer siglo de la historia americana. En los siglos posteriores, a nuestro juicio,

³ Briceño Guerrero, J. M., *América Latina y el mundo*, Caracas, 1966, pp. 22-23. Los escritos de este filósofo venezolano son siempre altamente estimulantes.

⁴ Sobre este punto, *vid.*, J. H. Elliot, *The Old World and the New*, Cambridge, 1970, pp. 1-27.

cambian su forma y experimentan una serie de transformaciones internas, pero, sin embargo, subsisten ciertos rasgos definitorios de cada actitud, incluso en el mundo contemporáneo. Es evidente —si bien no podemos entrar en el campo peligroso de la sicología colectiva— que se trata de algunos hábitos mentales bastante arraigados entre los europeos. Pero antes de llegar al mundo contemporáneo hay que sintetizar lo que pasó en el dramático siglo XVI y en los comienzos de esta extraña historia.

La "visión negativa", al parecer, empieza con la conquista española, y está relacionada con las percepciones europeas (predominantemente españolas) de la naturaleza de la población indígena del continente americano. El contacto con los aspectos más sanguinarios de la civilización azteca, por ejemplo, ayuda a formar una impresión de la "barbarie" y la "bestialidad" de los indios americanos. Surge así uno de los primeros dilemas intelectuales derivados de la conquista: los indios, ¿son seres humanos o no?, ¿son acaso criaturas de un nivel más bajo? Son preguntas que hoy podrían parecer extraordinarias, pero que son acuciosamente debatidas, como sabemos, en la primera parte del siglo XVI. Para la Iglesia, desde luego, las preguntas tienen una significación urgente e importante, pues si los indios no son seres racionales, son incapaces de recibir la luz del Evangelio. Es indispensable resolver el problema. El Papa Pablo III, en su bula *Sublimis Deus* (1537) resuelve el dilema en su sentido más radical: "los indios son verdaderos hombres y son... capaces de entender la fe católica".

Sin embargo, a pesar de la ratificación por parte de la Iglesia de la racionalidad indígena, la visión negativa sobrevive en otras formas. Puede que los indios sean seres racionales, pero en todo caso son seres humanos netamente *inferiores* en comparación con los europeos. Esta doctrina (más bien, esta actitud) es singularmente útil, por supuesto, para la legitimación de los sistemas de trabajo empleados por los españoles en sus nuevos dominios transatlánticos. La tesis de la inferioridad indígena es elocuentemente manifestada por Juan Ginés de Sepúlveda en su libro (no publicado) *Demócrates secundus* y en los muchas veces narrados debates de Valladolid de 1550-1551. Según esta hipótesis, basada en concepciones supuestamente aristotélicas (ya empleados de antemano por el profesor escocés John Mair, que trabaja en París, en un libro publicado en 1510)⁵, los indios

⁵ Leturia, Pedro, *Maíor y Vitoria ante la conquista de América*, en *Estudios Eclesiásticos*, 2, Madrid, 1932, pp. 44-82.

americanos son "siervos por naturaleza", y, por tanto, es legítimo explotarlos⁶. El lado opuesto en el debate —debate único, quizás, en los anales sombríos del imperialismo europeo— es la defensa tenaz del indígena por parte del padre Las Casas. Sin embargo, a pesar de las campañas enérgicas del ilustre dominico y otros eclesiásticos, persiste la noción de la inferioridad esencial del indio, y la legislación colonial española, la cual siempre implicó un espíritu profundamente paternalista respecto de las comunidades indígenas, es en buena medida un reflejo de esta tendencia. Más tarde, la visión negativa se hace extensiva a los otros componentes de la población americana: mestizos, criollos, etc. En pleno siglo XVIII habrá una polémica europea sobre esta cuestión, como veremos más adelante.

Es importante subrayar que la visión alternativa, la que llamamos "visión positiva", también tiene sus raíces en este primer siglo americano. En este contexto, la noción clave (de enorme influencia en los siglos posteriores) es la de la "inocencia" de los indios del Nuevo Mundo. Esta impresión de la inocencia indígena se desprende, inicialmente, de algunos escritos de los descubridores y de sus comentaristas europeos: Colón, Vespucci, Pedro Mártir de Anghiera, etc. En esta formulación, al hombre americano se le considera un ser inocente, felizmente aislado de la corrupción europea. Este punto de vista envuelve, necesariamente, una crítica a la sociedad europea formulada por los mismos europeos. Decir que los indios americanos son inocentes (hasta cierto punto, en la tradición cristiana, seres edénicos) quiere decir que los europeos no lo son. América, en esta fórmula, se transforma, para emplear una metáfora cinematográfica, en una suerte de pantalla donde se proyectan fantasías, aspiraciones, frustraciones e ilusiones *netamente europeas*.

¿De dónde viene esta fuerte tendencia? Debe estar relacionada con el trasfondo medieval, y, especialmente, con la propensión medieval de pensar en términos de leyendas fantásticas y de mitos extravagantes. Muchos relatos de viajeros medievales, por ejemplo, son una mezcla rara de lo auténtico y lo fantasioso. En Marco Polo, como sabemos ahora, predomina la autenticidad; en Sir John Mandeville, igualmente famoso en su época, predomina la fantasía. En la Edad Media han abundado numerosas leyendas de islas encantadas, lejanas y misteriosas, vagamente situadas en el océano Atlántico. Una de éstas se ha llamado Brasil (en Inglaterra, Hy-Brasil). La visión europea

⁶ Hanke, Lewis, *Aristotle and the American Indians*, Londres, 1959, pp. 44-61.

de América, una vez revelada, es inevitablemente afectada por tales fenómenos mentales. Colón, en su primera visita a la isla Española, pregunta si existen en ella monstruos fabulosos. El esquema de interpretación llevado a América por los conquistadores es un esquema teñido de fantasía. Los libros de caballería (libros muy leídos por la generación que emprende la conquista, libros que después serán el blanco del humor inmortal de Cervantes) contienen un rico caudal de fantasías e ilusiones. Tales libros son, en cierto modo, el equivalente en el siglo XVI de la ciencia-ficción moderna; son derivados de una gran tradición europea cuya máxima expresión (por todo el continente) es el majestuoso ciclo arturiano. Su influencia es notable⁷. Basta con referirse a las palabras de Bernal Díaz del Castillo, describiendo la reacción de los compañeros de Cortés al contemplar Tenochtitlán: "nos quedamos admirados y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís"⁸. Palabras célebres, por cierto, pero que reflejan una mentalidad muy específica.

Este aspecto fascinante de la conquista española deja sus huellas en la forma de leyendas y fantasías americanas. Sobrevive por largo tiempo en Europa la suposición de que hay gigantes en Patagonia, cuyo nombre, precisamente, viene de esa creencia. En efecto, la toponimia americana refleja tal propensión en diversas formas: el río Amazonas, por ejemplo, o California. El nombre de California aparece en el libro *Sergas de Esplandián* (1510), que surgió como continuación de *Amadís de Gaula* y que tristemente aparece como el primer libro echado por la ventana en el capítulo VI de *Don Quijote*; allí, California se presenta como una isla fantástica poblada de mujeres agresivas⁹ (¿precuroras, tal vez, del feminismo exaltado de la California actual?)

Este es el lugar indicado, sin duda, para mencionar también que el descubrimiento de América coincide (o casi coincide) con la formulación de las primeras utopías del Renacimiento. Algunas de ellas están situadas (ficticiamente) en América o cerca de América. La *Utopía* de Sir Thomas More, el libro que da su nombre a todo el género, es teóricamente (así es la ficción) el relato de un marinero portugués (si bien sus nombres no son del todo portugueses) que ha estado con Vespucci en sus expediciones. Otra famosa utopía inglesa, la *New*

⁷ Un resumen excelente de la literatura caballerescas que influye en la mentalidad de los conquistadores se encuentra en Leonard, Irving A., *Books of the Brave*, Cambridge, Massachusetts, 1949.

⁸ *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, cap. 87.

⁹ Cap. 157 y capítulos siguientes.

Atlantis de Francis Bacon, casi un siglo después del ensayo de More, empieza con la frase "Estábamos navegando desde el Perú...". La relación entre las utopías y América no es directa, pero es indudable que para algunos escritores europeos América constituye un horizonte nuevo y exótico. La ampliación de las perspectivas geográficas mediante la incorporación del continente occidental (el "Nuevo Mundo") al mundo europeo es una influencia clave detrás de la elaboración de las utopías, puesto que la convención ficticia de éstas en aquella época es la de situarlas en lugares lejanos, misteriosos y desconocidos. La ampliación de los horizontes geográficos europeos (la destrucción de la geografía ptolemaica) implica otras consecuencias intelectuales de gran importancia, las cuales, por importantes que sean en la historia de las ideas en general, están fuera de nuestra esfera en la discusión actual.

Este aspecto de la visión positiva europea contiene un elemento más fascinante aún. Es precisamente la dimensión que le interesaba a Mario Góngora. Se trata del elemento mesiánico, apocalíptico, escatológico: la visión de América como el posible escenario del Paraíso Terrenal (en la idea confusa de Colón, por ejemplo, quien afirma que el río Orinoco llega de aquel lugar), o la de América como el sitio apropiado para la construcción de una sociedad cristiana ideal. (Mario Góngora siempre insistió en la distinción entre el utopismo como tal y este elemento milenarista, pero quizás es legítimo hablar en términos de una especie de utopismo cristiano). América, en esta visión, puede convertirse en el "reino milenarista" preconizado por algunos franciscanos del siglo XVI, especialmente aquella figura extraordinaria que es Fray Jerónimo de Mendieta, cuyas ideas fueron admirablemente analizadas, hace bastante tiempo, por el historiador norteamericano John L. Phelan en un trabajo magistral¹⁰.

Los anhelos franciscanos son un ejemplo excelente de la manera en que las aspiraciones europeas se proyectan en la pantalla americana. Entre un sector de los franciscanos sobrevivieron las enseñanzas apocalípticas del abate Joaquín de Floris (siglo XII), y esta tendencia "joaquinista" tiene ideas muy firmes sobre la necesidad de recrear las condiciones de la Iglesia Primitiva, y sobre la inminencia del Apocalipsis, un acontecimiento que tiene forzosamente que ser precedido por la con-

¹⁰ Phelan, John L., *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 2ª ed., Berkeley, California, 1970.

¹¹ *Ibid.*, pp. 74-75.

versión de los indios, pues el Evangelio debe predicarse "a todos los hombres". El mesianismo en esta forma llega a su último extremo en el pensamiento del fraile dominicano Francisco de la Cruz. Para Cruz, España es la Babilonia Malvada que muy pronto será destrozada a causa de su crueldad para con los indios. Después de esta catástrofe (fervorosamente anticipada por Cruz) resplandecerá la gloria de América, una América poblada de indios redimidos (más los criollos y algunos simpatizantes peninsulares, como Cruz). Desgraciadamente, las teorías de Cruz eran demasiado atrevidas; incluso tiene ideas heterodoxas en torno a la naturaleza de los ángeles; en 1578 fue condeñado por la Inquisición y quemado en la ciudad de Lima¹¹.

Este complejo de aspiraciones escatológicas y milenarias —las de Mendieta, del Obispo Vasco de Quiroga, y muchos otros— tiende a comprobar la noción de "América como pantalla". El lado mesiánico de la visión positiva refleja un anhelo esencialmente europeo y cristiano, cuyos antecedentes medievales son suficientemente conocidos. Refiriéndose a Vasco de Quiroga, el historiador inglés J. H. Elliott afirma certeramente que "su sueño fue un sueño europeo, que muy poco tenía que ver con la realidad americana"¹².

El mesianismo también asume una forma más política. En la Francia y la Alemania medievales las esperanzas mesiánicas han estado relacionadas a veces con la idea del regreso a la tierra de Carlomagno o Federico Barbarroja. (En Inglaterra, y muy especialmente en la periferia celta, la posible reaparición del mítico rey Arturo —*rex quondam rexque futurus*— constituye una esperanza parecida). En el caso del imperio español, la nación hispana desempeña un papel mesiánico en algunas visiones. De allí, por ejemplo, la fantasía de un reinado universal español (como preparación del dominio universal del Papa) preconizada en uno de los libros de Campanella¹³, para quien España se transformará en la Quinta Monarquía implícita en la profecía contenida en el Libro de Daniel. (Esta idea tiene una larga trayectoria en Europa. En Inglaterra, durante la convulsionada época cromwelliana, los "Fifth Monarchy Men" son una secta político-religiosa bastante notable). Los portugueses, desde luego, se consideran más aptos que los españoles para el estatuto de "quintomonarquistas": un famoso adherente de este punto de vista es el padre Antonio Vieira, aquel sacerdote

¹² Elliott, *op. cit.*, p. 27.

¹³ Campanella, Tommaso, *De Monarchia Hispanica Discursus*, Amsterdam, 1640.

verdaderamente formidable del siglo XVII¹⁴. El quintomonarquismo se combina, entre algunos portugueses, con el fenómeno del sebastianismo, basado en la idea de que el Rey Sebastián (muerto en el campo de batalla de 1578) volvería en gloria y majestad para presidir un imperio universal dominado por Portugal. Algunos ecos lejanos y bien curiosos del sebastianismo pueden encontrarse en ciertos movimientos mesiánicos en el Brasil de la época moderna. Los tristes seguidores de Antônio Maciel, "O conselheiro", durante el episodio de Canudos (años 1890) gritan versos como

*Visita nos vem fazer
Nosso Rei D. Sebastião*¹⁵.

Se podría agregar, quizás, que el elemento fantástico de la visión positiva europea subsiste en una u otra forma entre los mismos pobladores de América: las leyendas perdurables de las Siete Ciudades de Cibola, el mito tenaz de El Dorado, y, en el Cono Sur, la quimera de la Ciudad de los Césares. Se sabe que esta última fantasía tiene su origen a principios de la época colonial, y es interesante (dentro del cuadro que estamos bosquejando) que hacia fines del siglo XVIII todavía se proyectan expediciones para ir en busca de ella¹⁶.

Ya hemos dicho lo suficiente para indicar que muchas visiones iniciales de América tienen un contenido fantástico, ilusorio y distorsionado. Por el lado positivo, las ilusiones y distorsiones tienen un contenido realmente multifacético, cuyos pormenores todavía ofrecen un campo muy amplio para la investigación. Parece que es difícil, al principio, reconocer que la naturaleza americana, así como la sociedad indígena, son sencillamente *distintas*, y que tienen una normalidad propia. Pero el intento de comprensión postulado por el Dr. Briceño Guerrero en las frases ya citadas no se detiene en ilusiones. Los esquemas de interpretación europeos se amplifican. América se incorpora poco a poco a ellos, pero de una manera más auténticamente objetiva. La tercera orientación europea comienza a manifestarse. Es un proceso largo y

¹⁴ Boxer, C. R., *A Great Luso-Brazilian Figure. Padre Antônio Vieira S.J. 1608-1697*, Londres, 1957, pp. 10-11. A diferencia de los sebastianistas, Vieira preconiza la reaparición del Rey João IV.

¹⁵ Da Cunha, Euclides, *Rebellion in the Backlands (Os Sertões)*, trad. por Samuel Putnam, Chicago, 1944, pp. 163-164.

¹⁶ Vid., Couyoumdjian B., Ricardo, *Manuel José de Orejuela y la abortada expedición en busca de los Césares y extranjeros*, en *Historia*, 10, 1971, pp. 57-176.

complejo, un capítulo de la historia intelectual referido brevemente por J. H. Elliott¹⁷, y más extensamente en una monografía estimulante de Anthony Pagden¹⁸. A pesar del empirismo embrionario que se puede advertir en algunos escritos (incluso en algunos de los mismos conquistadores, desde luego) transcurre casi un siglo, según Elliott, antes de que se produzcan las primeras grandes síntesis objetivas, o que contienen, al menos, el afán de objetividad. Por su parte, Pagden traza el desplazamiento paulatino de los patrones europeos hacia lo que ahora se llamaría el relativismo cultural. Para ambos autores la figura clave es el padre jesuita José de Acosta, en cuya magnífica *Historia natural y moral de las Indias* (1590) se vislumbra, quizás por primera vez, seguramente por primera vez de manera impresa, un enfoque más bien realista y coherente. América no es un mundo fantástico para el padre Acosta. No es inferior ni superior. Es América, con sus peculiaridades y sus formas especiales y locales, incorporadas en un esquema de interpretación universal, el cual, por defectuoso que nos parezca ahora, es serio. El marco teórico de Acosta no es, por cierto, moderno; es netamente cristiano y providencialista, y, en el fondo, bastante eurocéntrico. Pero para el ilustre jesuita América no es un mundo semi-ilusorio, y sus habitantes no son intrínsecamente inferiores a los europeos, ya que si son atrasados en comparación con Europa, esto se debe a razones de la inteligentemente concebida evolución cultural. Con el padre Acosta, podemos afirmar, se inicia la tercera visión europea de América Latina¹⁹.

Así, antes de cerrarse el siglo XVI, se han formado tres orientaciones europeas en torno al Nuevo Mundo: la positiva, la negativa, y la embrionariamente empírica. Ahora nos corresponde bosquejar, de una manera necesariamente muy somera, la prolongación histórica de estas tres grandes tendencias intelectuales que han coexistido en el panorama de las visiones europeas de América Latina. De acuerdo con el paradigma indicado, será imprescindible poner énfasis en las sucesivas transformaciones internas de las tres visiones. Tales transformaciones, a nuestro juicio, deben estar relacionadas con los cambios históricos generales en Europa, si bien una descripción adecuada de estos grandes procesos —el enorme flujo de las fuerzas estructurales— está fuera de nuestra esfera en el ensayo actual.

¹⁷ Elliott, *op. cit.*, pp. 48-52.

¹⁸ Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man*, Cambridge, 1982.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 146-200. *Vid.*, también Ivanhoe Francis, *Padre José de Acosta, cronista de Indias*, en *Historia Mexicana*, 17:1, 1967, pp. 126-143.

Examinemos primero la sobrevivencia de la visión negativa. Una actitud profundamente despectiva y peyorativa para con los americanos emerge de nuevo en una corriente menor de la Ilustración dieciochesca. En este contexto hay que mencionar las teorías de Buffon y de Jan Cornelius de Pauw en torno a la inferioridad esencial del hombre americano, y no se trata ahora solamente de los indios, sino de toda la gama de la población del continente. Buffon, como sabemos, postula la inmadurez del hombre americano. En el caso de De Pauw, es cuestión de la degeneración precoz del mismo. Estas teorías extravagantes provocan una reacción apasionada por parte de ciertos intelectuales hispanoamericanos, tales como los ilustres jesuitas desterrados Clavijero, Molina y Velasco, admirables y tenaces defensores de lo americano. Algunos escritores europeos también se oponen a los planteamientos absurdos de Buffon y de De Pauw. Huelga aquí un comentario detenido sobre esta vieja polémica, cuyos pormenores han sido analizados prolija y definitivamente en un clásico estudio (una verdadera obra maestra) del historiador italiano Antonello Gerbi²⁰. A fin de cuentas, se trata de una corriente muy menor de la Ilustración europea —más bien un remolino que va en contra de la corriente principal—, si bien confirma la sobrevivencia, bajo formas aparentemente más “científicas”, de la visión negativa.

Más interesante desde nuestro punto de vista es el hecho de que en el curso del siglo XIX esta visión peyorativa adquiere algunos contornos nuevos. El contexto fundamental es la aparición definitiva de la idea del progreso como factor clave en la mentalidad europea. Con el gran despegue industrial, con el avance irresistible del armatoste estupefaciente del capitalismo moderno, con el creciente poderío político y militar de los principales países europeos (Gran Bretaña a la cabeza), expresado en la enorme eclosión imperialista de fines del siglo XIX, en esta coyuntura radicalmente nueva los europeos se ufanan de su propia superioridad en la escala del progreso. *I, the heir of all the ages, in the foremost files of time*. (“Yo, el heredero de todas las épocas pasadas, en las filas más avanzadas del Tiempo”), canta el poeta Tennyson, expresando así el optimismo victoriano²¹. Es una actitud soberbia, con ribetes de racismo, tendencia marcada por un tiempo en el sector anglosajón de la cultura europea, pero muy visible también entre los franceses y los alemanes; para estos últimos, las consecuencias

²⁰ Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo*, México DF, 1960, pp. 33-295.

²¹ Del poema *Locksley Hall*.

de tales ideas pseudocientíficas en el siglo XX serán indescriptiblemente atroces.

Tales actitudes han sido comentadas muy bien por el historiador británico V. G. Kiernan, en un libro admirable²². En este cuadro de la pretendida superioridad europea, América Latina, ya independizada y pasando por su clásica época del caudillismo decimonónico, es mirada como una región atrasada, arcaica, retrógrada y reaccionaria. En ciertos sectores intelectuales el desprecio hacia América Latina alcanza su apogeo en este período de optimismo arrogante. Para el filósofo Hegel, por ejemplo, escribiendo muy a principios de esta época, América es un continente inmaduro, inerte, informe, nulo, sin importancia alguna en la marcha dialéctica y majestuosa de la historia mundial. A veces, también, hay una subestimación asombrosa (generalmente basada en una ignorancia igualmente asombrosa) de los personajes históricos latinoamericanos. Carlos Marx, por ejemplo, en una carta del año 1858, se refiere a Simón Bolívar como "un bribón desgraciado, vulgar y cobarde"²³. Federico Engels, el colega de Marx, comentando la guerra entre México y los Estados Unidos, insiste que es altamente deseable poner a México bajo la tutela norteamericana: "que un tal país sea arrastrado por la fuerza hacia la actividad histórica es, sin duda, un gran paso adelante"²⁴. Es decir, los yanquis son progresistas y dinámicos, mientras los pobres mexicanos no lo son. Nada más lógico: en el esquema histórico concebido por Marx y Engels, el capitalismo tiene un papel *necesaria* e inevitablemente progresista en la marcha de la historia humana.

No sería muy difícil dar un sinnúmero de ejemplos parecidos. La inestabilidad política latinoamericana es tema de muchos comentarios despectivos y chistosos (incluso en el plano del *music hall*) en Europa. La gran excepción, casi siempre, es Chile, "la república modelo de Sudamérica", según el diario *The Times*, de Londres²⁵, un juicio ampliamente compartido, dicho sea de paso, por los mismos chilenos. Más típica es la expresión "Estas repúblicas delincuentes", que encontramos en un memorándum interno del Foreign Office británico en 1879²⁶. Y

²² Kiernan, V. G., *The Lords of Human Kind*, Harmondsworth, 1972, pp. 286-338.

²³ Marx a Engels, 14 de febrero de 1858, *cit.* en Aguilar, Luis E., ed. *Marxism in Latin America*, Nueva York, 1968, p. 66.

²⁴ *Ibid.*, pp. 66-67.

²⁵ *The Times*, 22 de abril de 1880.

²⁶ Platt, D. C. M., *British Diplomacy in Latin America since the Emancipation*, en *Inter-American Economic Affairs*, 21:3, 1967, p. 34.

en una de las muy pocas alusiones a América Latina en su gigantesca obra maestra, Marcel Proust expresa el mismo desprecio: *La France, Dieu merci, n'est pas une république sudaméricaine*²⁷. Aquella frase por sí sola (muy corta para Proust) puede ser tomada como un símbolo elocuente de la actitud de una entera generación europea.

En general, resumiendo este aspecto del asunto, se puede decir que en el siglo XIX se forma una serie de *estereotipos* europeos de América Latina: caos e inestabilidad en lo político, atraso y letargo en lo social. Con el advenimiento de la "sociedad de masas" y el desarrollo correspondiente de los medios de comunicación contemporáneos, tales estereotipos son cada vez más divulgados, y llegan a ser influyentes, quizás muy especialmente en el plano de las mentalidades populares. Subsisten incluso en una época en que los europeos ya no somos los dueños del mundo. Sería utilísimo tener algunos estudios de este fenómeno: un buen modelo (para empezar) podría ser el análisis de los estereotipos norteamericanos de América Latina (realizado sobre la base de chistes gráficos en la prensa), hecho por el historiador norteamericano John J. Johnson²⁸. Hace falta una serie de estudios parecidos para los países europeos. Sería interesante saber hasta qué punto sobreviven los estereotipos indicados. Es cierto que aparecen todavía, de vez en cuando. Basta con mencionar algunas expresiones deplorables, vertidas por la prensa amarilla inglesa, indudablemente la más vulgar del mundo, durante la primavera europea de 1982, sobre ciertos supuestos defectos del carácter nacional argentino²⁹. En el clima bélico de aquel momento, tales expresiones son comprensibles, pero no por eso muy agradables, y fueron rechazadas por un sector amplio de la opinión pública inglesa.

La visión alternativa, la visión positiva, también ha mantenido mucha fuerza al través de los siglos recientes. Hay que volver al siglo XVIII. Otra corriente del pensamiento ilustrado de aquella época, que se debe mencionar, por supuesto, es la reaparición de las viejas fantasías de inocencia, en la forma más universal, ahora, del "buen salvaje".

²⁷ Proust, Marcel, *A la recherche du temps perdu*, 3 tomos, Paris, 1980-1982, II, 242.

²⁸ Johnson, John J., *Latin America in Caricature*, Austin, Texas, 1980.

²⁹ Ver Harris, Robert, *Gotcha! The Media, the Government and the Falklands Crisis*, Londres, 1983, p. 54, y los números de los diarios populares de la época, especialmente *The Sun. Gotcha!* ("¡Te pillamos!"), fue el titular de *The Sun* en la ocasión del hundimiento del *General Belgrano*, quizás el titular más infame en la historia del periodismo inglés.

Al buen salvaje se le busca en las selvas canadienses, en las islas exóticas y recién descubiertas del Pacífico Sur, en todas partes; pero no cabe mucha duda de que las ideas preexistentes de la inocencia del indio americano son la fuente primordial de este concepto típicamente dieciochesco. (La conexión, especialmente para los intelectuales franceses, puede haber sido la obra de Montaigne, en donde los indígenas americanos son líricamente idealizados). El elemento utópico también reaparece en los capítulos 17 y 18 del *Candide*, de Voltaire. Para algunos escritores europeos, también, las reducciones jesuitas del Paraguay son una especie de sociedad modelo. Su buena organización, su sencillez, contrasta con la supuesta corrupción de la vida metropolitana de Francia e Inglaterra. Lodovico Muratori, en los años 1740, escribe dos tomos enteros sobre este tema³⁰. Montesquieu, en el *Espíritu de las leyes*, se refiere a las reducciones paraguayas de una manera elogiosa y en términos de una república platónica³¹.

En otro plano, el abate Raynal, figura muy confusa pero muy bien conocida en aquella época, llega hasta el punto de fantasear en torno a los criollos hispanoamericanos, y profetiza que formarán la nación más floreciente de la tierra: "si, algún día, ocurre una revolución feliz en el mundo", afirma el abate, "empezará en América"³². (No es de extrañar que el libro de Raynal estuviera prohibido en el imperio español). En estas palabras célebres de Raynal se nota un cambio incipiente en la dimensión utópica de la visión positiva: adquiere cierto contenido político, y al mismo tiempo América Latina empieza a ser el posible escenario de una *utopía futura*. (La tendencia a colocar las utopías en el porvenir es cada vez más notable hacia fines del siglo XVIII: el ejemplo clásico, sin duda, es *L'Histoire de l'An 2440*, de Louis-Sébastien Mercier, con su fantasía de una Francia ideal gobernada por el rey Luis XXXVI³³).

En esta concepción nueva (o más bien modernizada), América se transforma de nuevo en una *esperanza*, no una esperanza milenaria, por cierto, sino más bien una esperanza política. En el sentido más literal,

³⁰ *Il Cristianismo felice nelle Missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, Venecia, 1743-1749.

³¹ Libro IV, cap. vi.

³² Raynal, G. T., *A Philosophical and Political History of the Settlements of the Europeans in the East and West Indies*, trad. por J. Justamond, 4 tomos, Londres, 1776, III, 197.

³³ Manuel, Frank E., y Manuel Fritzie P., *Utopian Thought in the Western World*, Oxford, 1979, pp. 458-460.

desde luego, la emigración en masa de fines del siglo XIX demuestra claramente a muchos europeos de condición modesta que América (sobre todo Argentina y Brasil) es efectivamente una tierra de promisión; e incluso en los tiempos coloniales, para algunos, América ha tenido la misma significación, como lo indica muy elocuentemente la expresión *hacer la América*. En el plano de las ideas, que es lo que nos interesa a nosotros en este ensayo, América empieza a infundir una serie de esperanzas esencialmente políticas. La frase inmortal del Libertador Bolívar —“la libertad del Nuevo Mundo es la esperanza del Universo”— es aceptada entusiastamente por algunos liberales europeos de principios del siglo XIX. La América recién liberada tiene un papel inspirador para muchos de los que se oponen a la sombra reaccionaria de la Santa Alianza. El poeta Byron bautiza a su yate con el nombre de Bolívar, un ejemplo temprano, tal vez, de lo que los norteamericanos de hoy llaman el *radical chic*. En las calles de París, durante la Revolución de julio (1830), se escuchan canciones en honor de Bolívar. Un folletinista anónimo de 1830 afirma: “me inclino a pensar que esta parte del Nuevo Mundo —la mejor parte— tiene el destino de llevar el liberalismo a su punto culminante”³⁴. Son palabras éstas que no tienen nada que ver con la situación postcolonial latinoamericana, con sus inmensas dificultades, pero que al mismo tiempo reflejan muy claramente el afán utópico de algunos europeos. Una vez más, quizás, se trata de frustraciones y anhelos proyectados en la pantalla lejana y misteriosa del continente americano.

Esta tendencia (mejor dicho, este hábito mental) se ha mantenido en muchas formas distintas. Poco a poco, al través de este período moderno, el “buen salvaje” se ha convertido en el “buen revolucionario”, para emplear una frase muy conocida, quizás demasiado conocida³⁵. En 1960, por ejemplo, dos jóvenes ingleses, comentando una visita a Cuba en las páginas de una revista estudiantil de Oxford, afirman que la revolución cubana no es nada menos que “un invento original del hombre en sociedad”³⁶. (Cualquiera que sea nuestra opinión sobre el sistema imperante en Cuba, es evidente que pertenece a una clasificación política enteramente convencional; en honor a la verdad, ha-

³⁴ Anónimo, *On the Disturbances in South America*, Londres, 1830, p. 44.

³⁵ *Del buen salvaje al buen revolucionario*, es el título del bestseller polémico del venezolano Carlos Rangel (10 ediciones hasta la fecha), traducido al inglés con el título mucho más aburrido de *The Latin Americans*, Nueva York, 1977.

³⁶ Anderson, Perry, y Blackburn, Robin, *Cuba, Free Territory of the Americas*, en *The New University*, 4, Oxford, 1960, p. 23.

bría que agregar que esto no era tan obvio en 1960). Los estudiantes europeos —franceses, italianos, alemanes, ingleses— de la década de 1960, gritando fervorosamente su apoyo a las guerrillas andinas³⁷, comparten, sin saberlo, este rasgo utópico de la visión positiva, y en cierta medida (no hay que exagerar) son los auténticos herederos de los misioneros franciscanos que en pleno siglo XVI soñaron con una república cristiana ideal en el ambiente no muy apropiado del Virreinato de Nueva España.

El novelista peruano Mario Vargas Llosa ha afirmado que algunos intelectuales europeos “se interesan en una América Latina ficticia”, y que la miran “a fin de que les muestre siempre lo que quieren ver, como el espejito mágico de la reina malvada de Blanca Nieves”³⁸. Esta tendencia utopizante no se limita a la izquierda revolucionaria, un sector a todas luces muy minoritario en Europa, sino que se expresa también desde una perspectiva diametralmente opuesta. Algunos pensadores neoconservadores (que en lo económico son neoliberales) han visto en el caso del Chile de la década de 1970 una especie de pequeña utopía monetarista, felizmente depurada de críticos incómodos³⁹. Otro sueño más, de corta duración.

A veces —es un punto que vale la pena destacar brevemente— la visión positiva tiene una forma menos específicamente política y más literaria y nebulosa. Podríamos mencionar en este contexto las “fuerzas cósmicas” detectadas en América Latina por D. H. Lawrence o el Conde Keyserling. Muy frecuentemente es el porvenir el que tiene el papel determinante en tales visiones. El filósofo Hegel, por ejemplo, a pesar de sus afirmaciones tajantes en cuanto a la inferioridad americana, especula en un pasaje famosísimo de su *Filosofía de la historia* que América “es el país del porvenir, donde se revelará, en los tiempos futuros, y quizás en el conflicto entre la América del Norte y la del Sur, la significación de la historia universal”⁴⁰. Otro alemán, Stefan Zweig,

³⁷ Algunos recitaron pasajes de los diarios bolivianos de Che Guevara, algo visto por el que escribe, en una cafetería de su propia universidad, allá por el año 1968.

³⁸ Vargas Llosa, Mario, *El intelectual barato*, en *Contra viento y marea*, Barcelona, 1983, p. 343.

³⁹ Ver, por ejemplo, *Chili: le crime de résister*, Paris, 1980, de la autora francesa Suzanne Labin, especialmente el cap. 18. En Inglaterra, ciertas efusiones periodísticas de Paul Johnson y Tim Congdon durante la misma época reflejan esta tendencia utopizante.

⁴⁰ Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*, Nueva York, 1956, p. 86.

que se refugia en Brasil a principios de la Segunda Guerra Mundial, contempla la inmensa extensión física de su patria adoptiva (que nunca llegará a ser su patria, ya que se suicida allí poco después), y nos informa: "Donde hay espacio, también hay tiempo, hay el Porvenir, y en el Brasil se puede escuchar el revoloteo fuerte de sus alas"⁴¹. Citaremos un último ejemplo. El novelista inglés (después norteamericano nacionalizado) Christopher Isherwood, viajando por algunos países sudamericanos en 1947-1948, resume sus impresiones en una metáfora doméstica, la de una olla de la cocina:

"lo que se está cocinando allí adentro, con sus ruidos tan ominosos, nadie lo sabrá nunca, es decir, nadie, de nuestra generación. Una raza nueva, una cultura nueva, por cierto. Quizás una sensibilidad enteramente nueva, un enfoque verdaderamente original sobre la vida humana... Pero sea lo que fuere, *es cierto que se está cocinando*"⁴².

Es evidente que Isherwood, un escritor notablemente realista, se siente muy atraído por la idea de un porvenir *distinto y especial* (no necesariamente utópico) en América Latina.

El tercer tipo básico de visión europea que hemos postulado en este cuadro general —la visión empírica, realista, objetiva, exenta de fantasía y de soberbia, o la visión que por lo menos aspira a estas calidades deseables— es cada vez más influyente desde el siglo XVIII. Se puede decir que un elemento fantástico o fantasioso entra en las visiones negativa y positiva (en sus varias formas); estas dos tradiciones reflejan, en gran medida, realidades europeas y no americanas, si bien están basadas en percepciones distorsionadas o parciales de la realidad americana. El tercer tipo de visión encierra en sí una tentativa de *comprender* América, de verla con ojos más claros. Es una expresión de la tendencia científica y empírica cuya influencia en la civilización europea de los últimos tres siglos ha sido tan fundamental y determinante. Los esquemas preconcebidos no pueden estar totalmente ausentes de esta tercera visión europea de América Latina. Es imposible deshacerse de ellos por completo, y, además, son útiles incluso en las ciencias exactas. Pero lo importante es el *afán* de objetividad, lo que no excluye, por cierto, sentimientos de cariño y de solidaridad humana e incluso política.

⁴¹ Zweig, Stefan, *Brazil, Land of the Future*, Londres, 1942, p. 133.

⁴² Isherwood, Christopher, *The Condor and the Cows*, Londres, 1949, p. 195.

Quizás la figura más representativa y más inspiradora en este sentido es el gran estudioso alemán Alejandro von Humboldt. Viajero incansable, científico agudo, hombre equilibrado y sabio, Humboldt tiene una visión nítida, minuciosa, precisa, exenta de fantasías utópicas o peyorativas. El ilustre alemán rechaza de una manera terminante las ilusiones dieciochescas: "estos autores", escribe el barón, "consideran bárbaro todo estado del hombre que se aleja del tipo de cultura que ellos se han elaborado de acuerdo con sus ideas sistemáticas. Nosotros no podemos admitir esas tajantes distinciones entre naciones bárbaras y naciones civilizadas"⁴³. En otra parte Humboldt rechaza la "desagradable suposición de razas humanas superiores e inferiores", y agrega lo siguiente: "Hay razas más educadas, de mayor instrucción, ennoblecidas por una cultura espiritual, pero no hay razas más nobles que otras"⁴⁴. Leyendo a Humboldt, respiramos un aire bien distinto del que se nota en las páginas del señor de Pauw y del abate Raynal. Su voz es la voz del científico; su enfoque se basa en factores concretos y auténticos. A diferencia de Pauw y de Raynal, Humboldt tiene la ventaja de haber conocido los lugares que él retrata. Ver algo, desde luego, no es una garantía de una percepción nítida, pero no cabe duda de que Humboldt aporta una notable integridad científica a sus propias visiones de la región.

Cabe agregar que otro gran científico, Carlos Darwin, escribiendo sobre sus andanzas por el Cono Sur en la década de 1830, nos presenta una serie de impresiones igualmente verídicas, precisas y equilibradas. Darwin, al igual que su gran colega alemán, no idealiza a los sudamericanos; tampoco los desprecia, si bien, al llegar a Australia después de su visita a Sudamérica, se enorgullece algo cuando contempla patrióticamente los progresos de aquella colonia británica⁴⁵. Darwin apunta sus impresiones de una manera objetiva, sin fantasías ni ilusiones líricas. Para Humboldt y Darwin, América Latina es un mundo específico que se puede (y se debe) interpretar con los métodos de la razón humana. No se necesita más ni menos.

En la línea general de Humboldt y Darwin están muchos europeos que se sienten atraídos por los temas latinoamericanos en la época moderna. Nombrarlos todos sería imposible. En efecto, examinar más ejemplos de la "tercera" visión nos llevaría a muchos campos distintos: la historiografía, el periodismo, los libros de viajeros, e, incluso, la fic-

⁴³ Citado en Gerbi, *op. cit.*, p. 382.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 383.

⁴⁵ Darwin, Charles, *The Voyage of the Beagle*, Londres, 1936, p. 415.

ción. Conviene mencionar, quizás, que hasta en el plano puramente literario se ha llegado a veces a niveles excepcionales de interpretación verídica y precisa. El tema de América Latina en la ficción moderna europea es interesante y merece ser investigado. Efectivamente, hay una cantidad de novelistas que se han dedicado (al menos en parte) a América Latina. En la literatura inglesa deberíamos destacar los nombres de Malcolm Lowry (cuya novela "mexicana" *Under the Volcano* es una de las obras de ficción culminantes del siglo XX), Graham Greene y Norman Lewis, en los planos más elevados, y los de John Buchan y Geoffrey Household en los más populares. En Francia hay figuras tales como Valéry Larbaud, Blaise Cendrars, Drieu La Rochelle, y (en un nivel más popular) Jean Lartéguy. (Desde luego, españoles como Blasco Ibáñez y Valle-Inclán deberían incorporarse a cualquier catálogo europeo). ¿Cuáles son las impresiones de América Latina que se desprenden de tales escritores? Si bien entran en algunas novelas elementos de las visiones negativa y positiva, muchas obras pueden asimilarse a la orientación empírica. El ejemplo supremo, a nuestro juicio, es la novela *Nostromo*, de Joseph Conrad, autor polaco que escribe en inglés.

Nostromo es un libro que nos ofrece un panorama impresionante de una república latinoamericana ficticia a fines del siglo XIX. La "República de Costaguana", de Conrad, a pesar de que no figura en ningún mapa, es una visión magnífica, pero no del todo fantástica, de América Latina en vísperas de su "modernización" al estilo del siglo XX. A Conrad no le interesa fantasear en torno al mundo latinoamericano. Lo que le interesa a él es captar su esencia histórico-social en un momento específico, algo que logra genialmente. Como el mismo Conrad lo explica en su prefacio a la edición de 1917, "he tratado de describirlos —aristocracia y pueblo, hombres y mujeres, latinos y anglosajones, bandidos y políticos— de la manera más fría posible dentro del torbellino de mis propias emociones conflictivas". Si tuviéramos que nombrar una sola novela europea acerca de América Latina, esa novela tendría forzosamente que ser *Nostromo*, la obra maestra de un auténtico genio literario. Curiosamente, sus contactos personales con América Latina (fue marinero antes de ser novelista) no fueron muy prolongados.

Llegando, por fin, a nuestra propia época, es interesante preguntarse hasta qué punto los viejos esquemas de interpretación han mantenido su importancia. En cuanto a las percepciones europeas de los procesos políticos latinoamericanos —para elegir un solo aspecto del tema, si bien un aspecto cuya relevancia es patente—, se puede decir

que son inevitablemente diversas, matizadas de acuerdo con una gran variedad de enfoques ideológicos, una gama que va desde el conservantismo en su forma tradicional o en su nueva forma thatcheriana hasta el socialismo en sus múltiples manifestaciones. Tales diferencias ideológicas necesariamente influyen en las distintas tomas de posición respecto de cuestiones específicas como la crisis centroamericana, las dictaduras castrenses de los años 1970, etc. (En cuanto a la situación centroamericana, habría que decir que si existe un consenso europeo, es un consenso que es diferente del enfoque adoptado por la Administración Reagan en los Estados Unidos. En cuanto a los regímenes castrenses de la época reciente, habría que decir que la visión mayoritaria europea ha sido altamente condenatoria. Un buen indicador, quizás, es la actitud desplegada en el Parlamento Europeo). A fin de cuentas, sin embargo, es posible afirmar —cautelosamente— que todas estas visiones parciales europeas de América Latina contemporánea son generalmente coherentes y hasta cierto punto igualmente válidas dentro de sus propios parámetros interpretativos.

Si bien algunos de los viejos estereotipos aun persisten (y evidentemente es así), está claro también que en el plan de los medios de comunicación de masas, que tienden a estereotipar todo, las percepciones europeas de la realidad contemporánea de América Latina son cada vez más nítidas. ¿Es demasiado atrevida esta afirmación? Las imágenes comunes y corrientes de la región que llegan al través de la televisión, por ejemplo, son bastante más consecuentes con la realidad latinoamericana (mejor dicho, las realidades latinoamericanas), que los estereotipos antiguos. Es posible vaticinar algunos cambios muy significativos en este sentido: después de todo, estamos en una época en que los programas de televisión latinoamericanos (especialmente brasileños) aparecen con cierta frecuencia en las pantallas europeas⁴⁶. Parece probable que en la formación de las futuras percepciones europeas de América Latina, influirán cada vez más las visiones latinoamericanas acerca del continente. El proceso está aun en sus comienzos.

Con el desmoronamiento de la hegemonía política europea en el mundo, es probable que algunas de las viejas actitudes —especialmente, quizás, las más negativas— estén desapareciendo poco a poco. En la historia, sin embargo, los fenómenos de larga duración son difíciles de desarraigar de la noche a la mañana. Por bastante tiempo más, segu-

⁴⁶ La empresa brasileña TV-Globo ha tenido mucho éxito en la venta de programas (inclusive telenovelas) a varias cadenas europeas, por ejemplo las cadenas comerciales italianas y el Canal 4 en Gran Bretaña.

ramente, será relativamente fácil detectar ciertos rasgos de las viejas visiones negativa y positiva de América Latina en los distintos estratos de la multifacética cultura europea. Algunos europeos seguirán pensando en términos de la supuesta inferioridad americana; otros seguirán elaborando sus fantasías utópico-políticas a base de interpretaciones más o menos distorsionadas de los fenómenos políticos latinoamericanos. Se trata incuestionablemente de hábitos mentales (e intelectuales) hondamente arraigados. Es de esperar (efectivamente hay motivos de esperanza) que la "tercera" visión europea, la que aspira a un grado mayor de comprensión de lo latinoamericano, gane más terreno en los años venideros. El estudio de las actitudes y estereotipos pasados es un campo interesante para el historiador, y queda mucho por hacer en este campo. (Lógicamente, valdría la pena estudiar el tema de las visiones latinoamericanas de Europa). En el mundo contemporáneo, lo que es todavía más deseable es un gran esfuerzo de comprensión mutua. En la formación de las futuras visiones europeas de América Latina (y las habrá, por supuesto) es indispensable que los europeos escuchen las diversas voces de los mismos latinoamericanos. Escuchar es siempre más difícil que hablar. Debería ser al revés. Los seres humanos tenemos una sola boca, pero tenemos dos orejas.