

HUMANISMO Y COLONIALISMO: LA POÉTICA DEL CAPITALISMO EUROCÉNTRICO EN TRES OBRAS DEL SIGLO XVI*

Sandro Abate

Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca), CONICET, Argentina
sabate@criba.edu.ar

Recibido: 06/10/2015 - Aceptado: 27/03/2016

DOI: 10.17533/udea.lyl.n70a08

Resumen: La temprana adscripción del *Orlando furioso* a la llamada «literatura del Renacimiento», no permitió reconocer su significación fundacional para la producción de discursos eurocéntricos relacionados con procesos de colonización. Las obras a las que sí se les ha reconocido tal dimensión —*Os Lusíadas* y *La Araucana*— reproducen los atributos y representaciones culturales que ya habían sido canonizados en el libro de Ariosto. Con base en algunas propuestas metodológicas en clave poscolonial, este artículo procura subrayar el rol constitucional del *Orlando* para la narrativa épica europea del siglo XVI. A partir de los episodios de contenido profético, presentes en los tres libros, se propone una lectura del corpus en diálogo con el sistema integrado por el humanismo como programa cultural de la burguesía, el capitalismo como modelo económico y el colonialismo como proyecto político, y que son el fundamento de los discursos eurocéntricos y de sus principales construcciones ideológicas modernas: la razón y la nación.

Palabras clave: *Orlando furioso*, *Os Lusíadas*, *La Araucana*, humanismo, colonialismo, Europa, modernidad.

HUMANISM AND COLONIALISM: THE POETICS OF EUROCENTRIC CAPITALISM IN THREE 16th CENTURY WORKS

Abstract: The early adhesion of *Orlando furioso* to the so-called «Renaissance literature» did not permit us to recognize its foundational significance for the production of a Eurocentric discourse related to colonization processes. The works that have fully had such dimension acknowledged —*Os Lusíadas* and *La Araucana*— reproduce the attributes and cultural representations that had already been canonized in Ariosto's book. Based on some methodological proposals in postcolonial code, this article aims to show the constitutional role of *Orlando* in 16th century epic European narrative. Based on the episodes of prophetic content, found in the three books, we propose a reading of the corpus in dialogue with the system Humanism integrated as a cultural program of the bourgeoisie, capitalism as an economic model and colonialism as a political project. Furthermore, it forms the basis of Eurocentric discourse and its main modern ideological constructions: the reason and the nation.

Keywords: *Orlando furioso*, *Os Lusíadas*, *La Araucana*, humanism, colonialism, Europe, Modernity.

* Este artículo forma parte del desarrollo del proyecto de investigación que dirijo, titulado «Humanismo y colonialismo: la construcción discursiva de la modernidad en obras europeas del siglo XVI». Dicho proyecto está acreditado por la Universidad Nacional del Sur para el período 2014-2017 e involucra, bajo mi dirección, a investigadores y docentes de la Universidad Nacional del Sur y de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (Comodoro Rivadavia). Asimismo, estoy dirigiendo dos tesis doctorales en el marco de la temática del mismo proyecto. El artículo, además, se integra en mi plan de trabajo como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

1. Poética y política imperial en la poesía narrativa del siglo xvi

No es raro hallar variados puntos de interés crítico y posibilidades de análisis comparativo entre obras europeas de la temprana modernidad, como el *Orlando furioso* (1532) de Ludovico Ariosto, *Os Lusíadas* (1572) de Luís Vaz de Camões y *La Araucana* (1589) de Alonso de Ercilla. A pesar de ello, los estudios académicos que han tomado en consideración este corpus fundacional de las letras europeas modernas son escasos y solo apuntan en forma fragmentada y accidental al impresionante contexto de referencialidades artísticas, culturales y políticas que lo rodea.

A primera vista, esta carencia podría justificarse por la relativamente reciente revisión crítica que los estudios poscoloniales han permitido establecer con respecto a varias de las obras más celebradas del canon europeo. Recién «en las últimas décadas del siglo xx los procesos de descolonización iniciaron el cuestionamiento de la facultad del imperio para construir significados» (Pratt, 2011, p. 21).

Asimismo, es probable que existan también otras razones históricas que hayan coadyuvado para no posibilitar el acceso a un estudio comparativo más pormenorizado que permita dar cuenta de los contenidos y discursos subyacentes en las tres obras. Seguramente, la temprana canonización del *Orlando furioso* y su adscripción a la llamada literatura del Renacimiento debió haber dificultado otras posibilidades de situar esta obra en un contexto transnacional, más allá de la abundantemente explorada influencia en el *Quijote* de Cervantes. El fenómeno comúnmente llamado Renacimiento, por otro lado, ha contribuido a considerar esa producción en un ámbito preponderantemente italiano.

También es cierto, por otro lado, que el sistema político y cultural italiano en el siglo xvi, a diferencia del portugués o del español, no se encontró frente a la necesidad de diseñar o construir un aparato que favoreciese la emergencia de discursos colonialistas o imperialistas, habida cuenta de que el territorio italiano permanecía en gran medida dominado por potencias extranjeras, y por esta misma razón se había visto relegada la aparición de una clara conciencia nacionalista e imperial que por entonces sí comenzaba a hacerse evidente y necesaria en Portugal, España y más tarde Inglaterra.

Desde el punto de vista de los estudios de tradición clásica, el fundamental trabajo de David Quint (1992) había demostrado la persistencia de algunas formas épicas que vinculan a estas tres obras con la *Eneida*. Una de sus principales conclusiones es que la poesía narrativa europea del siglo xvi reproduce las categorías de *Occidente* y *Oriente* a partir de lo establecido por el libro de Virgilio, en el cual la victoria de Eneas sobre Turno exalta de manera emblemática la victoria de Octavio sobre

Antonio en Actium, y constituye el modelo de las subsiguientes victorias celebradas en la por él llamada «épica de los vencedores». En esta dirección analizó los casos de Boiardo, Ariosto, Camões, Ercilla y Tasso, entre otros. Al mismo tiempo, Quint contribuyó a asentar una visión menos monolítica del colonialismo ibérico y sus controversiales versiones internas, basándose en el discurso del gigante Adamastor en el canto V de *Os Lusíadas*. Dicho parlamento, además del que le antecede —el del viejo de Restelo en el final del canto IV—, han sido leídos como expresiones del discurso crítico contra la navegación e incluso contra el imperialismo. Si bien no es mi intención en el presente trabajo ahondar en este aspecto, será oportuno observar que ambos discursos pretendidamente anticolonialistas no llegan en modo alguno a erigirse en crítica al modelo imperial, sino que apenas contienen reparos menores que el mismo sistema generaba y con el evidente propósito de desestimarlos y contribuir así a la legitimación de la aventura interoceánica. El viejo de Restelo alerta sobre los peligros de la navegación y la conquista de ultramar, pues ello podía hacer peligrar la seguridad interna de la nación portuguesa que descuidaba el norte de África ante la presencia amenazadora del musulmán. De esta manera «personifica la oposición entre el espíritu agrario y el de aventuras, critica la política ultramarina de Portugal y el abandono de las posiciones africanas» (Extremera, 1986, p. 16). El gigante Adamastor, por su parte, advierte y pronostica los peligros y las calamidades que aguardan a los lusitanos del otro lado del Cabo de Buena Esperanza, es decir, justo en el paso hacia aguas nunca transitadas antes por naves europeas con todo lo osado y profano que esta conducta implicaba frente a las barreras naturales y hasta teológicas impuestas desde la cosmovisión entonces imperante del hombre cristiano. Es decir, que ambos discursos pretendidamente «autocríticos» tienen por propósito abolir dos barreras o reparos morales erigidos contra el imperialismo: por un lado el político-religioso y por otro el físico-teológico, además de que «Camões encuentra la manera de contestar ambas alocuciones antiexpansionistas con el discurso profético de Tetis que cierra la epopeya» (Ortiz Díaz, 2013, p. 33), y al cual nos referiremos más adelante.

En dirección similar a la de Quint, el libro de Elizabeth Davis (2000) profundiza una visión más compleja del colonialismo ibérico, con particular atención a *La Araucana*. Los parlamentos del cacique Galbarino, en los cantos XXII, XXIII, XXV y XXVI, contienen todos los lugares comunes que las posiciones ideológicas menos imperialistas españolas habían sostenido en contra de una visión exclusivamente materialista del expansionismo imperial en América. Sin embargo, las intervenciones del cacique araucano en las que se leen posicionamientos críticos contra los invasores españoles, están significativamente colocadas justo antes de las profecías del mago Fitón, a las que haremos referencia más adelante y en las cuales se constituye y organiza una dimensión de la conquista como evento predispuesto por un designio providencial y divino (Ortiz Díaz, 2013, p. 45).

En este mismo sentido, el estudio de James Nicolopulos (2000) ofrece una aproximación al problema, centrada en la discusión de la poética de la *imitatio*. Una de sus principales hipótesis es que el poema de Ercilla —sobre todo en sus últimas dos reediciones de 1578 y 1589, respectivamente— imita, confronta y comenta al de Camões en relación con la política imperial. Si bien Nicolopulos no encuentra su lugar crítico en los estudios poscoloniales, algunas observaciones suyas sobre el despliegue de profecías en la segunda parte de *La Araucana* apuntan a la tradición que el mensaje profético había alcanzado hasta *Os Lusíadas* pasando por la reelaboración virgiliana que hace Ariosto. Las más recientes indagaciones, como la de Ortiz Díaz (2013), continuaron señalando sustanciales equivalencias entre *Os Lusíadas* y *La Araucana*, en cuanto a la construcción de un discurso que exaltase las epopeyas de los tiempos modernos y contribuyese a establecer un modelo monolingüista para el uso artístico del idioma concebido como un instrumento de unidad para el imperio, tanto en Portugal como en España.

Lo curioso y acaso paradójico es que a pesar de las condiciones históricas que necesariamente postergarían en Italia la aparición de una clara política imperialista, el *Orlando furioso* contiene la que bien podría ser considerada como una de las primeras expresiones literarias de la voluntad colonialista que el discurso eurocéntrico impulsó desde la temprana aparición del capitalismo posfeudal y su incipiente organización política en las ciudades-estado y principados italianos.

La pertinacia con la cual la crítica literaria tradicional se ha negado a colocar en el primer plano del análisis a estas cuestiones contextuales no solo ha negado el formidable instrumento de estrategia política que el arte representó para el poder en aquella época, sino que también ha contribuido a no hacer legibles las direcciones ideológicas que articulan el programa cultural humanista con el sistema capitalista y el proyecto colonialista, y por ende a desdibujar los sustratos fundamentales sobre los cuales es posible vincular, desde aquellas condiciones de producción favorecidas por el sistema del mecenazgo, el *Orlando furioso* con *Os Lusíadas* y *La Araucana*.

Sobre la base de estas hipótesis y discusiones previas, el presente trabajo no pretende ahondar en las formas de persistencia de la épica antigua en los poemas narrativos modernos —tarea que es propia de los estudios de tradición clásica—, sino que tiene por objeto realizar algunos aportes para promover una lectura situada de estas tres obras cuya inmediata canonización habilitó desde el siglo XVI la distribución de discursos eurocéntricos dominantes, a partir de un análisis discursivo y cultural del conglomerado ideológico «Humanismo-capitalismo-colonialismo» presente en ellas, cuyos alcances se extienden a gran parte de la literatura europea, con derivaciones y reelaboraciones que permanecen vigentes incluso hoy, incluso aquí en América Latina.

2. El uso estratégico de la profecía

La representación del nuevo globo terráqueo y de las modernas cartografías que estas obras inauguran tiene una de sus primeras manifestaciones literarias en el canto XV del *Orlando furioso*, cuya primera versión ya había aparecido en Ferrara en 1516. Allí el hada Andrónica le revela a Astolfo los acontecimientos que han de ocurrir a partir de 1492 con la llegada de los europeos a América. La acción en esta obra se ubica en el siglo VIII, de manera que —si bien Ariosto en las primeras décadas del 1500 ya estaba en conocimiento de la noticia ultramarina de españoles y portugueses— la revelación formulada por Andrónica frente a las costas de la India asumirá en el texto la forma de una visión, y se expresará de acuerdo con todas las convenciones retóricas de tal género.

*Ma volgendosi gli anni io veggio uscire
da l'estreme contrade di ponente
nuovi Argonauti e nuovi Tifi, e aprire
la strada ignota infin al di presente;
altri volteggiar l'Africa e seguire
tanto la costa de la negra gente,
che passino quel segno onde ritorno
fa il sole a noi, lasciando il Capricornio;*

[...]

*altri lasciar le destre e le mancine
rive che due per opra Erculea fèrsi,
e del sole imitando il camin tondo,
ritrovar nuove terre e nuovo mondo.* (Ariosto, 2005, p. 528)

En el relato del vaticinado viaje, que goza del auspicio divino, asoma una nueva geografía donde metrópolis y periferia comienzan a diseñarse en un todo de acuerdo con el proyecto eurocéntrico y colonialista. El libro de Ariosto es una de las primeras manifestaciones literarias de la moderna cosmografía de alcance planetario que tuvo lugar en el siglo XVI tras la revolución geográfica que alteró notablemente la percepción del mundo, y a partir de la cual «the *mappa mundi* was a representation at the same time hyperbolic and instantaneous, of an empire without limits» (Lestringant, 1994, p. 79). Como señala Farnetti, Ariosto contribuye a forjar un texto fundacional para pensar la configuración geográfica pero también simbólica de las modernas cartografías: «the poem also furnishes an atlas that is immeasurable, with terrestrial, nautical, celestial, and subterranean spaces that may even have been conceived by the fertile and prescient imagination of Ariosto» (2003, p. 102).

Inmediatamente, a la visión de la travesía se le añaden las visiones de las acciones militares por venir. Para ello, Andrónica utiliza reiteradamente la forma verbal «*Veggio*», un verdadero «ver providencial que combina las acciones de presentir, mirar y ordenar el mundo:

*Veggio la santa croce, e veggio i segni
imperial nel verde lito eretti:
veggio altri a guardia dei battuti legni,
altri all'acquisto del paese eletti;
veggio da dieci cacciar mille, e i regni
di là da l'India ad Aragon soggetti;
e veggio i capitani di Carlo quinto,
dovunque vanno, aver per tutto vinto.* (Ariosto, 2005, p. 528)

[...]

*E perch'abbian più facile successo
gli ordini in cielo eternamente scritti
gli pon la somma Providenzia appresso
in mare e in terra capitani invitti.
Veggio Hernando Cortese, il quale ha messo
nuove città sotto i cesarei editti,
e regni in Oriente sì remoti,
ch'a noi, che siamo in India, non son noti.* (Ariosto, 2005, p. 530)

En el relato del hada Andrónica, mediante un vaticinio respaldado por la incontrastable historicidad ya anoticiada, la empresa imperial aparece estratégicamente revestida con los atributos y contenidos culturales de un designio celestial, de una verdadera misión encomendada por el Creador con el fin de favorecer un orden superior, que se erige desde una mirada metropolitana y evolucionista, es decir —en palabras del sociólogo peruano Aníbal Quijano—, desde

[...] una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo xvii [...], y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica reconociendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América (2000, p. 11).

Aunque los estados italianos no llevaron adelante en aquel momento empresas colonialistas, las marcas del relato construido por Ariosto en su libro, ampliamente difundido en el circuito de las cortes europeas a mediados del siglo xvi, fueron en gran medida el molde sobre el cual se calcaron los dos siguientes, el portugués y

el español, estos últimos sí ya concebidos con un correlato histórico insoslayable. Aun sin conquistas ultramarinas, las formas y contenidos del incipiente capitalismo moderno que se respiraba en la corte de Ferrara —como en otras de la Italia del norte y del centro— dan origen al sustrato ideológico fundamental para comenzar a diseñar el proyecto colonialista que se avecinaba.

Os Lusíadas, por su parte, relata la travesía expedicionaria portuguesa encabezada por Vasco da Gama que navegó hacia el sur hasta el Cabo de Buena Esperanza y luego hacia el este hasta la India. El libro de Camões contiene dos momentos proféticos: el primero en el canto II, a cargo del dios Júpiter, y el segundo en el X y último canto, a cargo de Tetis. El primero se desarrolla cuando, a instancia de Venus, el padre Júpiter la tranquiliza augurando la victoria para la empresa de los europeos, ya que:

*Os vossos, mores cousas atentando,
novos mundos ao mundo irão mostrando.* (Camões, 1993, p. 67)

La visión del dios supremo del Olimpo romano vaticina el triunfo lusitano y establece claramente las diferencias entre los grupos antagónicos, subrayando atributos europeos como «melhores», «gente forte», de «altos pensamientos», y acentuando los del otro no europeo con consideraciones tales como «subjugados», «obediente», «furioso», «falso», «soberbio», «altivo», «sujeito».

Si bien la acción narrada es contemporánea a los acontecimientos históricos, el pronóstico de Júpiter se extiende hacia un tiempo diferido que ha de evidenciar las victorias portuguesas sobre territorios y pueblos sometidos, tal como se había observado en el caso del *Orlando*, aunque debido a la particular coyuntura narrativa en la cual el vaticinio acontece en el texto de Ariosto. De igual manera, Júpiter utiliza sistemáticamente la expresión aseverativa del futuro «*Vereis*» como forma verbal estructurante de su relato premonitorio:

*Vereis a terra que a água lhe tolhia
que inda há-de ser um porto mui decente,
en que vão descansar da longa via
as naus que navegarem do Ocidente.
Toda esta costa enfim, que agora urdia
o mortífero engano, obediente
lhe pagará tributos, conhecendo
não poder resistir ao Luso horrendo.* (Camões, 1993, p. 68)

En el segundo episodio de contenido profético, ubicado en el X y último canto, la que toma la palabra es la diosa Tetis, quien desde la cima de un monte le enseña a Vasco da Gama la «Máquina del mundo» y le señala en ella los remotos lugares donde se prevé la llegada del imperio lusitano.

*Olha a terra de Ulcinde fertilíssima,
e de Jáquete a íntima enseada,
do mar a enchente súbita, grandíssima,
e a vazante, que foge apressurada.
A terra de Cambaia vê riquíssima,
onde do mar o seio faz entrada;
cidades outras mil, que vou passando,
a vós outros aquí se estão guardando.* (Camões, 1993, p. 374)

La extensa enumeración de territorios, pueblos y culturas para ser subyugados, se construye también sobre el apelativo verbal del «*Vês*» alternado con el «*Olha*», formas que interpelan la atención del receptor a partir de una nueva manera de mirar el mundo.

En *La Araucana*, finalmente, se relata el viaje de los españoles al sur del continente americano y los enfrentamientos entre los invasores europeos y el pueblo de los araucanos o mapuches. El libro de Alonso de Ercilla contiene también un episodio con el vaticinio de la victoria española, que se desarrolla desde finales del canto XXVI hasta principios del XXVII, justo a continuación de los parlamentos del cacique Galbarino.

El protagonista narrador recibe el anuncio premonitorio de parte del mago Fitón, una suerte de hechicero que habita las tierras donde se desarrolla la contienda bélica. Si bien el mago se muestra como una figura natural del lugar, es decir, enemiga del español, reconoce que es inútil resistir o pretender tomar venganza de él, puesto que los cielos ya han resuelto el conflicto, aun teniendo en cuenta la poca ganancia que quedará en manos hispanas:

*Que es orden de los cielos que padezca
esta indómita gente su castigo
y antes que contra Dios se ensoberbezca
le abaje la soberbia el enemigo;
y aunque vuestra ventura agora crezca
no durará gran tiempo, porque os digo
que, como a los demás, el duro hado
os tiene su descuento aparejado.* (Ercilla, 1979, p. 216)

Y a continuación despliega ante los ojos asombrados del narrador, un gran globo terráqueo que reproduce fielmente toda la geografía del mundo.

Si bien tanto en este caso como en el anterior de *Os Lusíadas*, el motivo tradicional de la visión panorámica del mundo reconoce antecedentes notorios en la literatura clásica y en la medieval, es indudable que en estas obras de la segunda mitad del

siglo xvi se consolida un particular modo de referir al otro no europeo desde una mirada colonizadora y eurocéntrica:

*Mira los despoblados arenosos
de la desierta y seca Libia ardiente;
Garamanta y los pueblos calurosos
donde habita la bruta y negra gente;
mira los trogloditas belicosos
y a los que baña Gambra en su corriente:
mandingos, monicongos y los feos
zapas, biafras, gelofos y guineos.* (Ercilla, 1979, pp. 225-226)

En las tres obras, quienes formulan el vaticinio son seres divinos o legendarios pertenecientes a segmentos de culturas europeas residuales, cuyo prestigio, dignidad y credibilidad aún seguían latentes en el siglo xvi. En el *Orlando furioso* es un hada; en *Os Lusíadas*, un par de dioses del Olimpo romano; y en *La Araucana* es un mago. Ya sea de la Antigüedad clásica como del mundo feérico medieval, las voces del vaticinio proceden de enunciadores pertenecientes a segmentos residuales de la cultura dominante del pasado, es decir, tanto de la aristocracia guerrera emparentada con los dioses del Olimpo como del código cortesano caballeresco, con cuyos atributos y valores se representó la nobleza medieval.

El prestigio residual de estos discursos y enunciadores les proporciona fundamento y credibilidad a los augurios pronosticados, en tanto proceden de segmentos culturales seleccionados en el catálogo de un pretérito egregio con el cual comienzan a emparentarse los modernos héroes que las tres obras postulan. En este sentido, las tres están diseñadas para dotar de expresión artística y literaria a la nueva clase dominante de la incipiente burguesía europea. Al mismo tiempo, la procedencia legendaria de las voces que enuncian los vaticinios consigue revestir al presagio de un halo místico sobrenatural sin caer en la herejía que hubiera implicado la aparición de la divinidad cristiana en persona.

Es decir que, cuando el escritor selecciona los atributos de distinción que le adjudicará a los protagonistas, modernos héroes, acude sistemáticamente a dos tradiciones anteriores con rasgos clasísticos muy bien definidos: la épica antigua, de cuño aristocrático, y el código cortesano-caballeresco feudal vinculado con la nobleza. Estas decisiones son evidentes al momento de seleccionar el género con el cual serán narradas las modernas epopeyas: la poesía épica. Inscribir las modernas epopeyas en tal tradición aseguraba hacerlas parte de una trayectoria cultural prestigiosa que no solo las emparentaba con el mundo clásico, sino que además las colocaba en un circuito europeo de alta popularidad que venía desde los siglos xii y xiii y contaba entre sus antecedentes a Chretien de Troyes, a la saga de los Amadises

o a las leyendas artúricas, es decir, todo el código cultural que distinguía a la clase dominante de la nobleza, con cuyos atributos de poder necesitaba representarse la emergente burguesía.

3. Humanismo, capitalismo y colonialismo

Con el objeto de completar el análisis propuesto, es preciso considerar algunos atributos y representaciones que se encuentran implicados en las tres obras, y particularmente en los episodios en los cuales se desarrollan los contenidos proféticos.

En este contexto, será necesario aclarar que un atributo es un objeto, una práctica o un discurso que, procedente de un pasado ilustre, tiene alcances dignificantes en el presente. Un atributo es, por caso, la magia, que en las profecías formuladas garantiza la infabilidad, contundencia y justificación moral de los acontecimientos por venir. Una representación, en cambio, es una consecuencia en términos sociales y políticos de la posesión de ese atributo, una condición que se proyecta con alcances programáticos y es capaz de movilizar las conductas colectivas. Por caso, la condición de «cruzado» de la religión cristiana que a partir del designio providencial alcanza, en los tres textos, al colonizador europeo y que trae aparejada como consecuencia la representación del otro no cristiano como un ser al que es necesario evangelizar, ya sea el árabe, el negro, el oriental o el indio americano.

Es importante reconocer que tanto los atributos como las representaciones vienen contruidos, enunciados y dirigidos desde el poder y desde los circuitos dominantes. En función de ello, se distribuyen en discursos con ambición totalizadora, cuya dinámica juega al servicio de los intereses de la clase hegemónica, es decir —en este caso—, de la incipiente burguesía europea que en el siglo XVI se lanzaba a la primera empresa multinacional que es la conquista y colonización del mundo, una empresa sustentada —en palabras de Edward Said— por «impresionantes formaciones ideológicas que incluyen la convicción de que ciertos territorios y pueblos *necesitan* y ruegan ser dominados, así como nociones que son formas de conocimiento ligadas a tal dominación» (1996, p. 44). La literatura, comprendida aquí en la poesía épica del siglo XVI, se vuelve depositaria de esos discursos dominantes, en los que se articulan palabras y significados, atributos y representaciones.

En los orígenes del mundo moderno, la principal formación ideológica europea es el humanismo, programa cultural de la burguesía, en cuyas formas y contenidos se diseñaron las características tanto físicas como morales y espirituales del arquetipo hombre- blanco-europeo-cristiano, modelo que fundamenta científica, religiosa y moralmente su supremacía sobre el otro no hombre-no blanco-no europeo-no cristiano.

A través del humanismo, el mundo clásico grecolatino dotó con los atributos culturales dominantes del pasado a este modelo, que así conseguía emparentarse con objetos, contenidos, prácticas o discursos prestigiosos de la elite guerrera aristocrática de la Antigüedad, los cuales contribuían a otorgarle legitimidad a su proyecto opresor y colonialista.

El trabajo intelectual de los primeros humanistas ya había conseguido recuperar y rediseñar la cultura clásica grecolatina, en conjunción con la tradición judeo-cristiana, dotando al hombre-blanco-europeo-cristiano de un nuevo estatus y de una nueva imagen de sí mismo. De manera que cuando los navegantes comienzan a trazar las nuevas cartografías del planeta, «los europeos ya conocen bien, a través de su propio pasado y presente, la pluralidad de culturas; de alguna manera tienen una caja vacía en la que pueden situar a las poblaciones recién descubiertas sin que esto trastoque su imagen global del mundo» (Todorov, 1988, p. 313).

De esta manera, a través de un proyecto donde aparecen conjugados los atributos del pasado con las nuevas representaciones que adoptan en el presente, el humanismo del siglo xvi le proporcionó a la burguesía europea un sistema que sincretiza paganismo antiguo y cristianismo medieval como nunca había poseído hasta ese momento y que es el fundamento cultural de los discursos eurocéntricos.

Los tres libros aquí adoptados como objeto de análisis, gestados en diferentes países, escritos en distintas lenguas, comparten, sin sesgo contracultural alguno entre ellos, las mismas e idénticas representaciones con las cuales se proyecta la acción del hombre-blanco-europeo-cristiano sobre una amplia gama de territorios y personas subordinadas.

El eurocentrismo, como concepción y enfoque cultural de la evolución social que considera a Europa y su cultura como el centro y motor de la civilización, tiene su origen y fundamento ideológico en el conglomerado constituido por el humanismo como programa cultural, el capitalismo como modelo económico y el colonialismo como proyecto político. En este sentido, los libros que aquí nos ocupan bien podrían ser considerados como verdaderos textos fundacionales de la Europa moderna, en tanto exponen campañas, visiones del mundo y experiencias políticas promovidas por esquemas culturales provistos por la historia europea, al tiempo que consideran las trayectorias no europeas como formaciones incompletas, tergiversadas o insuficientes.

Es indudable que la consideración misma de Europa como un continente autónomo cobra fuerza operativa a partir de este conglomerado ideológico humanismo-capitalismo-colonialismo, que no solo ha conseguido separar inexplicablemente a

Europa de Asia en las teorías geográficas menos físicas acerca de la división entre continentes, sino que también muestra sus ruinas al mundo como testimonios documentales de la por ellos llamada «historia universal».

A partir del gran mito del denominado Renacimiento, los humanistas inventaron una linealidad histórica entre la Grecia antigua y la Europa moderna que ha sido utilizada e impuesta desde entonces como esquema básico del relato historiográfico, e incluso como herramienta de medición para adjudicarle importancia o menosprecio a las más diversas experiencias o conflictos humanos. Aun hoy aparecen operantes los alcances residuales de este concepto, aun cuando hoy Europa muestra ser no solo una sociedad completamente pluriétnica sino también el escenario del más grande mestizaje del que se tenga memoria. Y a pesar de ello, el mito de la Europa blanca y cristiana, creado por los humanistas y reproducido por los artistas y escritores de las cortes del siglo xvi, continúa refiriendo con pretensiones de continente a una región geográfica en la que solo cabe identificar a un puñado de países centrales (Inglaterra, Alemania, Francia, Holanda, Bélgica) cuyas burguesías nacionales instituyeron y aun llevan adelante un sistema capitalista sustentado en las diferentes formas de explotación, colonial o neocolonial, del otro no-europeo. Como afirma Fernando Coronil, «las colonias primero en América y luego en África, le aportaron mano de obra, productos agrícolas y recursos minerales. Igualmente le presentaron a Europa una variedad de culturas en contraposición a las cuales Europa se concibió a sí misma como el patrón de la humanidad» (2000, p. 93).

A esta visión del mundo, delineada desde el siglo xvi con las representaciones sociales y culturales asociadas al modelo hombre-blanco-europeo-cristiano, se refiere concretamente el eurocentrismo. En ella, los beneficios y las ventajas a favor de los europeos se obtienen a expensas de otros individuos o territorios no europeos, cuyo sometimiento aparece justificado a partir de normas éticas pronunciadas, legitimadas y divulgadas desde el conglomerado ideológico humanismo-capitalismo-colonialismo.

Dos de las principales construcciones ideológicas modernas, derivadas de este conglomerado estratégico entre lo cultural, lo económico y lo político, serán la *nación* y la *razón*, cuya instrumentación como herramientas para ordenar la visión del mundo ya se encuentra codificada desde las octavas del *Orlando furioso*.

La categoría misma de *nación*, diseñada para representar a un conjunto de individuos nacidos en un mismo territorio y que comparten una similar visión del mundo, es puesta ya en circulación discursiva en las tres obras que aquí nos ocupan, como el prototipo de una construcción ideológica que será el germen tanto del Estado-nación de los siglos xviii y xix como de los nacionalismos del siglo xx. En estos términos, una de las primeras expresiones del concepto moderno de nación se encuentra en

Os Lusíadas, cuando el poeta solicita el auxilio de la musa Calíope para enfrentar las últimas estrofas de su libro:

*Mas tu me dá que cumpra, ó grão Rainha
das Musas, co' o que quero à nação minha!* (Camões, 1993, p. 341)

Uno de los más recientes estudios dedicados a *Os Lusíadas* (Horta, 2013) no solo vuelve a convalidar a la obra como poema nacional, sino que además la considera como una epopeya fundamental del imperialismo europeo.

El concepto moderno de nación, que aparece por primera vez en un plano textual en estas expresiones literarias portuguesas y españolas y que reaparecerá sucesivamente en el resto de la literatura europea posterior desde la Inglaterra isabelina hasta la Rusia de los zares, se vuelve conceptualmente funcional al sistema capitalista pues no solo justifica la competencia, la rivalidad, la invasión y la explotación de otras naciones, de sus riquezas y habitantes, sino que además desdibuja las diferentes clases sociales que cohabitan la misma nación y que se reconocen pretendidamente emparentadas, reunidas, homologadas, en una lógica que funciona siempre en beneficio de los intereses de los grupos de concentración del capital, es decir, de las respectivas burguesías nacionales.

Con el tiempo, a su vez, esta construcción ideológica dejará lugar al mito de que existen naciones ricas y naciones pobres, que aun hoy la cultura dominante sigue clasificando en categorías de naciones «desarrolladas» y naciones «en vía de desarrollo», sin reconocer que no son las naciones, sino las personas las ricas o pobres, y camuflando las acentuadas desigualdades que genera el sistema capitalista en el interior mismo de cada nación, donde la mayoría de los individuos trabaja al servicio de los intereses de la clase dominante y al mismo tiempo son simbólicamente convocados a esforzarse en la defensa y preservación de esa construcción ideológica llamada nación.

Desde su origen en los discursos dominantes del siglo xvi presentes en estas obras fundacionales de la modernidad europea, la categoría de nación, al igual que la de designio divino o mundo clásico, aparece diseñada como un atributo de poder, del cual el hombre-blanco-europeo-cristiano se reviste para así transformarlo en una representación de su dignidad y aptitud. El pueblo, o los pueblos, europeo se autoarroga la condición de nación, superadora de desigualdades sociales y administrada en beneficio del capital, y a partir de allí construye una representación de sí mismo que política y jurídicamente se erige como entidad superadora de cualquier otra representación colectiva basada en otros tipos de jerarquía, ya sea tribal o monárquica.

Los fundamentos exclusivamente económicos que constituyen la distinción entre europeos y no europeos se encuentran camuflados en las obras aquí analizadas, no

solo en atributos y representaciones de tipo racial, religioso o político, sino también —y de una manera muy ostensible— en otros de tipo intelectual y moral. Es el mismo sujeto natural colonizado quien identifica y representa al blanco europeo a partir de su aptitud racional, tal como el mapuche Tunconabala define en *La Araucana* a los invasores españoles:

*grandes, bravos, feroces y alentados,
de solo el pensamiento gobernados.* (Ercilla, 1979, p. 362)

La razón, desde este momento fundacional de la modernidad, se erige como un claro atributo del poder europeo, cien años antes de que Descartes le proporcionara a este discurso los alcances morales y la forma sistemática de un método. Ya a partir de estas obras del siglo xvi, comienza a considerarse «razonable» a la mirada del mundo a partir de la experiencia europea, donde los beneficios para los europeos se obtienen a expensas del otro no-europeo, en una dinámica interrelacional regida por la lógica pragmática del capitalismo y justificada a sí misma con paradigmas liberales.

La «razonabilidad» se constituye así en un discurso dominante para regir las relaciones interculturales, que se resuelve siempre en favor de las leyes del capitalismo y de sus subsistemas derivados, ya sean políticos o morales. Frente a la «razonabilidad» del capitalismo europeo moderno, las formaciones, culturas o prácticas no europeas comienzan, al mismo tiempo, a adquirir representaciones de alto contenido negativo, que se traducen en construcciones ideológicas asociadas con el loco, el salvaje, el primitivo, el natural, el inadaptado, el radical, el irracional o el fanático:

*Vês Europa cristã, mais alta e clara,
que as outras en polícia e fortaleza;
vês África, dos bens do mundo avara,
inculta e toda cheia de bruteza,
co'o Cabo que até 'qui se vos negara,
que assentou para o Austro a Natureza:
olha essa terra toda, que se habita
dessa gente sem lei, quase infinita.* (Camões, 1993, p. 369)

Incluso en la actualidad, los discursos políticos conservadores mantienen la representación de «fanático» o «radical» para todo aquel individuo, pueblo o práctica que no considere al utilitarismo materialista y liberal como el principal parámetro de justificación de las acciones individuales o colectivas. Desde esta operación discursiva, inaugurada durante el siglo xvi lo que resulta «razonable» se representa en términos de aquello que contenga un principio de adaptación a circunstancias derivadas del orden capitalista, es decir, determinadas por el poder. En otras palabras, las representaciones sociales de lo «razonable» y de lo «fanático» derivan de

su mayor o menor adaptación al capitalismo. Más de cinco siglos antes del 11 de septiembre de 2001, la literatura del siglo xvi ya tenía reservados esos adjetivos con sus correspondientes representaciones sociales y culturales, y con sus derivados efectos de naturalización o extrañamiento.

El *Orlando furioso* celebra el correlato entre razón y poder; y lo hace residir en la genética cultural del hombre-blanco-europeo-cristiano. El atributo del dinero y sus representaciones en los términos de la «razonabilidad» pragmática se oponen a los otros del no hombre-no blanco-no europeo-no cristiano, ya sean el árabe musulmán, el turco, el negro africano o el indio americano.

En el ámbito de las referencialidades corporales, la vocación filológica del escritor humanista del siglo xvi ubica en la cabeza (*caput*) el asiento natural de las facultades intelectuales y de la racionalidad. Afecto a los juegos etimológicos con el latín clásico, Ariosto contribuirá a imprimir una nueva semántica sobre la raíz clásica, al relacionar, en el relato de la profecía ya citado, el *capo* o cabeza con los «capitanes» y los «capitales», reconociendo en todos ellos la representación de hallarse a la cabeza de un organismo, una formación o un proyecto. La cabeza y las facultades racionales que con ella se vinculan son sin duda un atributo exclusivo del hombre-blanco-europeo-cristiano, reservándose para el otro el atributo de *testa* y su representación en términos de un «testarudo» u obcecado irreductible a la razón.

*Veggio tanto il valor, veggio la fede
tanta d'Alfonso (che 'l suo nome é questo),
ch'in cosi acerba età, che non eccede
dopo il vigésimo anno ancora il sesto,
l'imperator l'esercito gli crede,
il qual salvando, salvar non che'l resto,
ma farsi tutto il mondo ubidente
con questo capitán sará possente.* (Ariosto, 2005, p. 530)

Desde el primer canto de *Os Lusíadas*, Camões explicita también los atributos corporales que refieren representaciones de autoridad o de subordinación:

*Em vós os olhos tem o Mouro frio,
em quem vê seu exício afigurado;
só com vos ver, o bárbaro Gentio
mostra o pescço ao jugo já inclinado.* (Camões, 1993, p. 22)

Y de igual manera, en la primera estrofa de *La Araucana*, Ercilla proyecta cantar las hazañas

*de aquellos españoles esforzados,
que a la cerviz del Arauco no domada
pusieron duro yugo por la espada.* (Ercilla, 1979, p. 127)

De manera que a la forma *testa* del italiano, el portugués opta por *pescoço* y el español por *cerviz*, ambas variantes referidas al cuello, es decir a la parte del cuerpo por la cual el individuo no hombre-no blanco-no europeo-no cristiano se representa como sujeto para ser capturado y sometido.

En tanto ya se estaba constituyendo en Europa una clase dominante bajo las marcas y contenidos culturales del capitalismo, no es extraño que el *Orlando furioso*, al dinamitar los valores asociados con el modelo feudal y exaltar la ética pragmática, haya alcanzado la fama que inmediatamente alcanzó, al punto de poder ser considerado una suerte de primer *best seller* de las letras modernas. La octava, la gran creación estrófica de Ariosto, alcanzará la aprobación del público letrado de las cortes de su época en virtud de su eficacia expresiva para contener la parodia culta del registro popular lleno de formulismos e hipérboles. Prueba de su formidable repercusión paneuropea, los dos libros posteriores, tanto *Os Lusíadas* como *La Araucana*, adoptarán también la misma forma estrófica que el *Orlando*, amén de las innumerables imitaciones que el modelo ariostesco inspiró y que llegarán hasta el mismo Cervantes, es decir, hasta las puertas de la novela moderna. En este punto, de manera explícita, la forma es puro contenido, en tanto el más eficaz vehículo para expresar modernamente los temas, intereses y preocupaciones de la naciente elite capitalista.

Daniel Javitch (1999) examina pormenorizadamente el proceso que condujo a la canonización del libro de Ariosto, tomando en consideración el extraordinario corpus de comentarios que el poema generó en sus sucesivas reediciones y traducciones a lo largo del siglo xvi en toda Europa. Hasta entonces ninguna obra literaria en lengua vulgar había dado lugar a tantos debates, controversias e imitaciones. Incluso fue objeto de discusión en términos de teoría literaria, tal como lo demostró Hempfer (1987) en su fundamental estudio en el cual organizó un repertorio de 116 obras literarias y críticas en toda Europa —la mayor parte de ellas aparecidas durante la segunda mitad del siglo xvi—, que tomaron al *Orlando furioso* como objeto de imitación, crítica o debate. Sin duda, contribuyó a ello la alta consideración que en las principales cortes europeas había alcanzado el libro apenas publicado, como portador de los valores culturales con los cuales la clase hegemónica iba constituyendo sus atributos y representaciones de poder. La reconstrucción documental de los procesos de canonización del libro de Ariosto se vio facilitada, habida cuenta de que la mayor parte de los comentarios y debates generados tuvieron desde el principio el

propósito de establecer de qué manera la obra representaba el equivalente moderno de los poemas épicos canónicos de la Antigüedad.

A pesar de las objeciones de los críticos neorristotélicos de la segunda mitad del siglo xvi (Javitch, 1999, p. 35), nada hay que haya obstaculizado o detenido el proceso de canonización y europeización que las instituciones del poder burgués promovieron para el *Orlando furioso*. La crítica a su falta de unidad terminó siendo una mera anécdota para el debate erudito de alcance ocasional, cuando no —por el contrario— justificó su consideración como antecedente insoslayable de la novela moderna. La crítica al modelo vitalista de hombre despreocupado y hasta amoral, derivada de la Contrarreforma (Ferroni, 2008, p. 132) y su aparente preferencia en favor del modelo ético circunspecto promovido por Torquato Tasso, apenas rozó ciertos aspectos poco fundamentales de la obra de Ariosto.

En todo caso, para las consideraciones relativas a la fortuna que el *Orlando furioso* tuvo entre sus críticos y lectores modernos, valdría la pena pensar —antes incluso que en su magisterio sobre Cervantes— en las formas y contenidos de su proyección sobre *Os Lusíadas* y *La Araucana*, es decir, en su rol forjador de los discursos eurocéntricos y en la consecuente consagración del conglomerado ideológico humanismo-capitalismo-colonialismo.

Referencias bibliográficas

1. Ariosto, L. (2005). *Orlando furioso*. Madrid: Espasa.
2. Camões, L. de (1993). *Os Lusíadas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
3. Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (87-99). Buenos Aires: CLACSO.
4. Davis, E. (2000). *Myth and Identity in the Epic of Imperial Spain*. Columbia: University of Missouri Press.
5. Ercilla, A. (1979). *La Araucana*. Madrid: Castalia.
6. Extremera, N. (1986). Introducción. En *Los Lusíadas*. (9-58). Madrid: Cátedra.
7. Farnetti, M. (2003). Ariosto: Landscape Artist. En Beecher D. (comp.) *Ariosto Today. Contemporary Perspectives*. (93-105). Toronto: University of Toronto Press.
8. Ferroni, G. (2008). *Ariosto*. Roma: Salerno Editrice.
9. Hempfer, K. (1987). *Diskrepante Lectüren: die Orlando furioso-Rezeption im Cinquecento*. Stuttgart: Steiner.

10. Horta, P. (2013). Camões as World Author: Cosmopolitan Misreadings. *Anuario de Literatura Comparada*, 3, 45-65.
11. Javitch, D. (1999). *Ariosto classico. La canonizzazione dell'Orlando furioso*. Milano: Mondadori.
12. Lestringant, F. (1994). *Mapping the Renaissance World*. Cambridge: Polity Press.
13. Nicolopoulos, J. (2000). *The Poetics of Empire in the Indies. Prophecy and Imitation in La Araucana and Os Lusíadas*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
14. Ortiz Díaz, E. (2013). Imperialismo y disidencia en *Os Lusíadas*, *La Araucana* y *Soledades*. *Etiópicas*, 9, 21-60.
15. Pratt, M. L. (2011). *Ojos imperiales*. Buenos Aires: FCE.
16. Quijano, A. (2000). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (437-447). Buenos Aires: CLACSO.
17. Quint, D. (1992). *Epic and Empire. Politics and Generic Form from Virgil to Milton*. Princeton: Princeton University Press.
18. Said, E. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
19. Todorov, T. (1988). Viajeros e indígenas. En Garin, E. y otros, *El hombre del Renacimiento*. (309-336). Madrid: Alianza.