

LOS ESPAÑOLES EN LA HISTORIA. ALGUNOS TEXTOS DE RAFAEL GAMBRA

1. Civilización y colonización

El consenso general de los humanos –y el lenguaje común en que se expresa– avalan la idea de que el hombre es social por naturaleza y que es en el medio social donde desarrolla sus potencias y donde depura y perfecciona su carácter. Es, precisamente, la idea contraria al naturalismo de Rousseau, para quien el hombre, naturalmente recto y puro, se envilece y malea en el seno de la sociedad.

Resulta fácil confirmar aquella idea a través de los calificativos más comunes que el lenguaje aplica a los hombres en razón de su refinamiento y perfección. Imaginemos a la ciudad, como en otro tiempo era, a modo de un recinto limitado por murallas defensivas (o de simples cerramientos protectores) que lo separaban del exterior campestre. El núcleo más selecto y cultivado de ese recinto lo constituía la *corte*, sede de la aristocracia que rodea al Príncipe: de ahí derivan los términos *cortés* y *cortesía* para expresar el más alto refinamiento en las maneras y costumbres. De la *civitas* en su conjunto nacen las expresiones *civismo*, *civil*, *civilizado*, acreditativas de una perfección humana. De su nombre griego, *polis*, derivan en francés los términos *poli* y *politesse*, y en español el de *policía*, que en su sentido originario significaba limpieza y decoro. (Todavía en el lenguaje castrense una *revista de policía* es una inspección del aseo y compostura de la tropa). Del término equivalente *urbs* (*urbe*) surgen las expresiones *urbano* y *urbanidad*.

Fuera de la ciudad están los campos, donde disminuye el influjo de la *civitas* y de la civilización. De la palabra latina *rus* (campo) derivan los términos *rural*, *rústico* y *rudo*, que son ya peyorativos. Su equivalente *ager* da lugar al término *agreste*, con análoga connotación.

Más allá de los campos se extienden los cerros, que prelude a las incultas montañas. De ahí el calificativo *cerril*, de más acentuado sentido descalificador. Los montes que siguen a los cerros dan lugar a los calificativos *montuno* y *montaraz*. En lo más profundo de los montes se hallan las *selvas*, a donde apenas llega el eco de la civilización: de ahí los calificativos *silvestre*, *selvático* y *salvaje*. Y, en fin, más allá de los límites últimos de la civilización se halla lo ajeno a ésta, donde habitan los *bárbaros*, término que, sobre el significado inicial de extranjero, tuvo siempre el de extraño a toda cultura, supremamente rudo e incivil.

Cabe así definir a la civilización como el cultivo o pulimento que los hombres y sus relaciones adquieren a través de la vida en común. Es cierto también que la Modernidad ha acentuado una opuesta valoración que exalta lo rural y cercano a la naturaleza sobre el ámbito ciudadano o civil. Desde la poesía bucólica y pastoril, pasando por los movimientos románticos, esa tendencia culmina hoy en las corrientes ecologistas y similares. Pero esta reacción hacia las fuentes de la naturaleza no ha calado en la valoración popular ni en el lenguaje común, ni desplazado de él las reseñadas expresiones calificadoras. No se trata, por supuesto, en aquella constelación de términos valorativos o descalificadores de una exaltación de la concentración ciudadana sobre una cultura extendida territorialmente en campos o en costas. Se trata, más bien, de la contraposición entre quienes viven insertos en una cultura humana con fuertes lazos de sociabilidad y quienes viven aislados o manteniendo remotos lazos con un medio humano civilizado.

La experiencia confirma, por su parte, las valoraciones que el lenguaje consagra. La supuesta inocencia infantil es en lugar común que crea fuertes reservas en quienes tratan con niños. Mejor que de inocencia cabría hablar en éstos de ignorancia e inexperience. El niño es, como el adulto, una mezcla de las rectas tendencias de una naturaleza creada buena por Dios y de las reli-

quias, demasiado evidentes, del pecado original. El niño pequeño suele mostrarse cruel con otros niños que tengan alguna tara o defecto físico, en los que ve sólo un objeto de burla y escarnio. Sólo con su crecimiento en un medio social lleva a ver en ese niño un sujeto como él, que sufre y al que hay que respetar y proteger. Por modo tal que la influencia de una sociedad medianamente sana despierta en el niño buenos sentimientos y purifica sus pasiones. El «buen salvaje» no pasa de ser un mito o una ideación sobre falaces preconceptos.

* * *

Se entiende por *colonización* el establecimiento de emigrantes o *colonos* de un país en tierras nuevas, despobladas o débilmente pobladas y cultivadas. Este término ha sufrido una evolución intencionada y fomentada en las últimas décadas. La obra colonizadora era a principios de este siglo un timbre de gloria para el pueblo que la ejercía al ser considerada como su propia expansión y la expansión también del medio civilizado. Hoy, en cambio, arrastra una connotación denigratoria que equivale a opresión sobre pueblos indefensos, obra de «imperialismo» y abuso del débil.

En realidad, la expansión de los pueblos por vía de colonización es algo en cierto modo natural y, por supuesto, inevitable en términos generales. La historia del mundo es una historia de colonizaciones. Da a menudo la impresión de que los evolucionistas que llegan a afirmar el transformismo de las especies se muestran, en cambio, fijistas en lo que a la distribución de tierras y continentes se refiere. Como si cada pueblo o raza tuviera asignada desde los orígenes del mundo una porción del planeta cuya posesión patrimonial les estuviera por siempre garantizada. Griegos, fenicios y romanos colonizaron a España en la antigüedad; españoles e ingleses colonizaron a América; África fue colonizada por las naciones europeas y ahora son Norteamérica y Rusia quienes la re-colonizan a su modo. Se trata de un fenómeno universal y constante. Y, como en toda obra humana, ha habido colonizaciones (moralmente) buenas y otras malas o medianas.

La acción colonizadora suele realizarse mediante el establecimiento de factorías y el asentamiento de colonos en puntos

estratégicos que permitan la extracción y transporte de los productos que del país se obtengan. Simultáneamente, y a veces sin pretenderlo el colonizador, se opera una lenta penetración de la religión, la cultura y las costumbres en el entorno de las tierras ocupadas. En las colonizaciones realizadas por pueblos cristianos esa penetración suele ser precedida por la labor de los misioneros, cuyas miras difieren a menudo de las del colonizador.

Caso diferente y en cierto sentido único fue la colonización de América por los españoles. Allá, más que de colonización debe hablarse de penetración cultural o de extensión de nuestras fronteras. Incluso de una profunda y rapidísima asimilación de pueblos mediante un fecundo mestizaje. No habían pasado cincuenta años desde el descubrimiento cuando ya se erigían en la América española catedrales y universidades de la magnitud e importancia de las peninsulares. La actitud de los conquistadores de América ante sus nativos difirió esencialmente de la observada en las penetraciones y guerras con los pueblos africanos. A éstos se les consideraba, por musulmanes, enemigos de la fe cristiana y se estimaba lícito su sometimiento y esclavitud, tal como los árabes practicaban con los cautivos cristianos. Y por extensión se daba análogo trato a los pueblos negros del interior, por más que fueran extraños al Islam.

Ante los indios americanos, en cambio, se procuró desde un principio su atracción y su alianza, y sus vidas y haciendas fueron protegidas por leyes de la Corona que les otorgaba análoga consideración a la de los súbditos peninsulares. Basta leer, por ejemplo, la veracísima *Historia de la conquista de Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo para darse cuenta de que la actitud del conquistador era esa, por más que en casos se cometiesen abusos e infracciones de aquellas leyes protectoras. ¿Por qué esa diferencia de trato y actitud?

Pienso que su razón última ha de buscarse en las motivaciones que pesaron en el ánimo de los Reyes Católicos para sufragar la flota del descubrimiento y las sucesivas expediciones. Cuando se preparaba la empresa de Colón no se había tomado todavía Granada: las circunstancias no propiciaban el deseo de adquirir nuevas tierras en países desconocidos. El designio no tuvo un carácter nacional sino cristiano; es decir, radicado en la estrategia conjunta de la Cristiandad que determinaba entre sus pueblos



y príncipes acciones comunes frente a peligros comunes que a todos amenazaban. Es preciso, para comprenderlo, ponerse en la situación de la Cristiandad en aquellas postrimerías del siglo XV. Hacia Oriente limitaba esta con un inmenso telón de pueblos islamizados que se extendía desde los confines de Rusia, por todo el Oriente próximo y el Norte de África, hasta la propia Granada. Se desconocía la profundidad de ese frente y las amenazas potenciales que albergaba. Si los árabes de España se mostraban en franca retirada y pronto se coronaría la Reconquista con la toma del reino de Granada; irrumpía, en cambio, desde el oriente islámico la nueva y terrible amenaza de los turcos, que habían tomado Constantinopla, la inexpugnable, y pronto estarían en las puertas de Viena. En el Mediterráneo el poderlo árabe habla vuelto a imponerse.

Por otra parte, desde tiempos de Marco Polo y a través de la ruta de las especias se había mantenido en Europa la confusa idea de que al otro lado del mundo islámico pervivía otro sector cristiano al que la expansión árabe del siglo VII había desconectado del occidental. Había pervivido durante siglos la leyenda del reino del *Preste Juan de las Indias*, reino cristiano al otro lado del Islam, leyenda que hablan reforzado las recientes exploraciones portuguesas del reinado de Juan II. Incluso en aquellos mismos años el navegante Pérez de Covilha había logrado enlazar con ese reino, que no era otro que el de Abisinia, por más que tales noticias continuaban a la sazón inciertas.

Pero la idea era ya antigua entre los príncipes de la Cristiandad: se trataría de viajar hacia Occidente para enlazar con esa hipotética mitad de la Cristiandad y, más tarde, en acción conjunta atacar al Islam por ambos frentes. Tal fue la principal mira de los Reyes Católicos que patrocinaron el descubrimiento, por más que en el ánimo de navegantes y soldados pesara más el natural anhelo de fortuna y aventura, y en el misionero el de extender la fe y salvar almas. Pero aquella motivación inicial explica el trato respetuoso que desde un principio se otorgó a los nativos de América. Se trataba de la falsa suposición de que se habían alcanzado las Indias por Occidente y de que en ellas habría de encontrarse a cristianos, futuros aliados en una acción combinada contra el Islam.

No podían suponer aquellos hombres que América era sólo un accidente en el camino de las verdaderas Indias, y que necesitarían atravesar un océano aún más extenso para encontrar en los «moros de Joló» el extremo asiático del Islam, y, más tarde, el exiguo reino cristiano de Abisinia. Para darse cuenta también de que las esperanzas en esa operación-tenaza carecían de fundamento. No podían tampoco prever que el avance de los turcos sería detenido por la propia Cristiandad occidental en Lepanto y a las puertas de Viena, ni que esa sería la última oleada de islamismo.

Esa motivación estratégica enaltece aún más la acción civilizadora de España en América. Los españoles no buscaron un imperio, ni aun marcharon para ampliar sus límites colonizando nuevas tierras. América fue para ellos como un don del Cielo, al que supieron responder con el sobrehumano valor de sus conquistadores y el celo ardoroso de sus misioneros. La civilización triunfó allá de lo que Menéndez Pelayo llamaría «las más bárbaras gentilidades» y de un fecundo mestizaje surgió en aquel gran continente la más hermosa prolongación de la Cristiandad hispánica.

2. La cristianización de América

Durante el milenio que abarca lo que hoy llamamos Edad Media, tres civilizaciones confluyen en el Mediterráneo y se reparten sus costas: el Imperio Bizantino, la Cristiandad Occidental y, a partir del siglo VII, el Islam. En sus orígenes, la más culta y poderosa fue Bizancio, que era la parte del antiguo Imperio Romano que se libró de las invasiones bárbaras. Imperio de raíz pagana pero cristianizado, en él se mantiene el brillo cultural de los antiguos romanos, por más que su historia medieval sea la historia de una larga decadencia.

El Occidente cristiano es inicialmente la más humilde e inculta de estas civilizaciones: comunidad de pueblos cristianos desde su ingreso en la civilización que habrán de elevarse lentamente, desde el gran naufragio cultural que supusieron las invasiones nórdicas, a través de sucesivos renacimientos. Estas dos civilizaciones –la cristiana y la cristianizada– conviven durante siglos pero con levísimas relaciones entre sí, casi ignorándose mutua-



mente. El Islam, que irrumpe en la ribera meridional del Mediterráneo en el siglo VII y que llega a ocupar España y Sicilia, será la tercera de estas civilizaciones, la más agresiva, cuya edad dorada se situará entre los siglos XI y XII. Sus relaciones con las cristiandades serán de guerra, de lucha religiosa por el predominio total: guerras de sucesivas invasiones y de reconquista en España, cruzadas en Oriente por la posesión de los Santos Lugares.

A lo largo de este milenio, los pueblos se irán invirtiendo. La Cristiandad Occidental crecerá lentamente y asimilará las otras culturas hasta predominar ya en el siglo XV. Va a ser éste un siglo estelar en la historia de la civilización humana. La lenta maduración de la Cristiandad, tras la incorporación de la cultura greco-latina y de las ciencias árabes a través del apogeo del siglo XIII, desemboca en esa gran eclosión de las artes y las ciencias que fue el siglo XV. Grandes descubrimientos como la imprenta o la brújula, la introducción de la pólvora, revolucionarán respectivamente el ámbito cultural, la navegación y el arte de la guerra, con inmensas repercusiones políticas y ambientales. Por otra parte, el Islam mediterráneo entra en decadencia a partir del siglo XIII, y el Imperio Bizantino, inmovilizado y decadente, conocerá un dramático final en ese mismo siglo XV.

Pero el esplendor del Renacimiento se verá acompañado de nuevas y graves inquietudes para la civilización cristiana. Al propio tiempo que el Islam daba en España muestras de agotamiento y se anunciaba ya la completa recuperación del suelo peninsular, aparecía en Oriente una nueva y devastadora irrupción de islamismo: el avance turco sobre Europa. La fecha símbolo del comienzo de la Modernidad –1453– señala un suceso temeroso para la supervivencia de la Cristiandad: la caída de Bizancio, cabeza del Imperio de Oriente, plaza considerada como inexpugnable. A ella seguirá la invasión de todo el territorio imperial hasta el centro mismo de Europa.

Para los hombres del siglo XV el panorama que ofrecía su mundo hacia oriente era ignoto y amenazador. Un cerrado telón de pueblos islámicos constituía para ellos el horizonte visual, desde los confines de Rusia hasta Granada. Mundo inmenso cuya profundidad y extensión se desconocía, así como su peligrosidad, es decir, su capacidad de lanzar nuevas invasiones. La de los tur-

cos, realidad amenazadora en la época, podría ser la última, pero también la vanguardia de otras más poderosas. Por supuesto, el viejo comercio con el Oriente lejano, la ruta de la especiería, había caído para esta época en manos musulmanas.

Desde tiempos de Marco Polo existía la sospecha de que la expansión islámica del siglo VII había dejado más allá, al otro lado de la misma, una parte de la antigua Cristiandad, que viviría así totalmente desconectada de la cristiandad europea. Concretamente, se tenían vagas noticias del fabuloso reino del preste Juan de las Indias, de cuya existencia se sabía a través de misioneros y comerciantes que, por vía terrestre, habían alcanzado aquellos lejanos confines. Alentaba ello la esperanza de trabar contacto con esa hipotética cristiandad viajando hacia Occidente, y la de concertar con ella una operación en tenaza para atacar al Islam por sus dos vertientes y acabar así con ese peligro siempre latente.

Esta finalidad religioso-militar fue una de las que movieron al sabio y santo infante portugués Enrique, *el Navegante* a dedicar su vida al proyecto y patrocinio de viajes y descubrimientos marítimos. Otros motivos eran el deseo de alcanzar la especiería por Occidente y beneficiar a Portugal de tan lucrativo comercio, y, sobre todo, el de convertir infieles, ampliando así los límites de la Cristiandad. La expedición de Pérez Covilha hasta alcanzar Abisinia había afirmado por su parte la creencia en una cristiandad al otro lado del Islam.

Al morir el glorioso infante en 1460 –ha escrito Carlos Etayo–

«[...] el temido *Mar Tenebroso*, que para algunos se extendía hasta el infinito por el oeste, había perdido buena parte de su siniestro prestigio. Por noticias de agentes suyos que acompañaron a los tuaregs a través del desierto del Sahara y de sus capitanes que habían alcanzado con sus carabelas la costa de Sierra Leona, don Enrique supo la falsedad de que existiera una zona tórrida junto a un ecuador en llamas y de cómo las naves portuguesas regresaban describiendo una amplia curva que *mordía* en cientos de millas hacia el oeste al tenebroso mar, y cómo, haciéndolo así, aprovechaban los vientos alisios del nordeste hasta alcan-



zar la altura de las Azores y encontrar los ponientes favorables para regresar con facilidad a Portugal. Con todo lo cual era cada vez menor el temor a intentar alcanzar los límites occidentales de ese mar».

En estas condiciones resulta evidente que el océano sería atravesado y alcanzados sus límites occidentales porque el hombre, en materia de descubrimientos, realiza siempre aquello para lo que posee medios. Sin embargo, en la realización histórica de la gran travesía y el descubrimiento no actuaron sólo el atractivo de lo desconocido y el ansia de aventuras. En el ánimo de los príncipes que patrocinaron las grandes expediciones y en el de sus propios capitanes pesaban eminentemente aquellas motivaciones estratégico-religiosas y evangelizadoras.

Esta impronta religiosa fue la causa de que la actitud de los conquistadores españoles en las Indias occidentales fuera radicalmente distinta a la adoptada en sus luchas e incursiones en África o en el Oriente próximo. En estos casos se luchaba (o se suponía que se luchaba) contra enemigos declarados de la fe y de la Cristiandad: el mundo musulmán tan a menudo ofensivo, y, por extensión, el África negra cuyos límites con el Islam eran inciertos. Hacia Occidente, en cambio, se esperaba enlazar con viejas cristiandades o, al menos, con pueblos y civilizaciones extrañas a la pugna Cristiandad-Islam y más fácilmente evangelizables. De aquí las leyes protectoras del indio que comienzan con las recomendaciones de la propia Isabel la Católica; de aquí que los españoles fueran los primeros –y quizá los únicos– conquistadores que hicieron problema de la legitimidad de sus conquistas.

La realidad de los descubrimientos no confirmó, ciertamente, las expectativas político-religiosas hacia Occidente. Tras el telón islámico no existía otra cristiandad que el reino de Abisinia, del todo irrelevante para el ataque al Islam por su otra cara. La batalla definitiva contra la Media Luna habría de darse en la vieja Europa, en el sitio de Viena y en Lepanto.

Pero el esquema político-religioso permanecería válido y eficazísimo. América fue un imprevisto alto en el camino hacia las verdaderas Indias. Pero el que fuera la Corona de Castilla la patrocinadora del descubrimiento, y el que éste se hiciera bajo ese

designio religioso, evitó ante todo que aquellos extensísimos territorios quedaran a merced de corsos y filibusteros, presa fácil para la ambición de aventureros y piratas. Sólo con una retaguardia tan fuerte como el Imperio español pudo realizarse la colonización bajo una normativa legal. Sean cuales fueren los claroscuros que una conquista a tan gran distancia tendría que comportar, lo cierto es que, en poco más de medio siglo, la América hispana se incorpora –civilizada y cristianizada– al mundo occidental, que, con este refuerzo, alcanzará a ser la civilización predominante en el mundo. Cuando los emigrantes del *Mayflower* llegan a las costas de Norteamérica existía ya toda una civilización católica, con catedrales y universidades, desde el norte de California hasta la Patagonia, casi de polo a polo. América no se incorpora como un sistema de factorías o centros de colonización sobre un indigenismo ajeno, al modo de la penetración inglesa en la India, sino como una civilización plenamente integrada, con la misma fe, la misma lengua y la misma estructura mental que la España cristiana. Lo que ha llamado Toynbee «el modelo mundial de la fusión afortunada de dos civilizaciones».

Al propio tiempo se alcanza para Castilla la nueva ruta marítimo-terrestre de la especiería, para lo cual fueron necesarios esfuerzos sobrehumanos como el viaje de Magallanes y Elcano atravesando Atlántico y Pacífico hasta tornar a España por occidente, y el de Urdaneta que descubrió las Filipinas e hizo así posible el establecimiento de la ruta de regreso Manila-Acapulco-Veracruz-Sevilla. Desaparece de este modo el monopolio del Islam sobre el riquísimo comercio con Oriente, y España se convirtió en la primera potencia mundial, que poco después lograría la gran victoria naval sobre el Imperio Turco.

Era el otoño de 1519. Los pueblos tlaxcaltecas, sometidos al gran Imperio Azteca, venían sufriendo una creciente sangría de seres humanos que debían ser sacrificados a los ídolos. A la sazón docenas de jóvenes esperaban en las mazmorras de esos poblados el momento de ser conducidos para su sacrificio a los altares de Cholula o de Méjico por exigencia del gran Moctezuma. Su destino consistiría en ser serrado su tórax para extraer el corazón que sería ofrendado, todavía palpitante, a Huichilobos o a las otras divinidades sanguinarias de aquella religión. Sus extremidades

servirían de festines antropofágicos y las entrañas serían pasto de las fieras y serpientes cautivas. Este tributo de vidas jóvenes era en tal y tan creciente número que amenazaba ya a aquellos pueblos con un lento exterminio de su población.

Pero precisamente aquellos prisioneros, los que al declinar el año de 1519 esperaban ese destino aterrador, se vieron de pronto liberados por unos hombres barbudos y de rostro pálido que, con metálicas armaduras y desconocidos caballos, irrumpían como venidos de otro mundo. Hombres que no sólo los libertaban sino que les hablarían de un Dios único que es padre y es misericordioso.

Un grupo de españoles –menos de cuatrocientos– han desembarcado en un continente casi desconocido, e inutilizado sus embarcaciones para evitar la tentación de una retirada. Y, sin otra ayuda que la del Cielo, logran a fuerza de arrojo, ingenio y constancia, apoderarse de un inmenso imperio de gentes aguerridas y crueles –lo que Menéndez Pelayo llamaría «las más bárbaras gentilidades»–, imperio dotado además de un cierto grado de técnica y civilización. Aquellos hombres, que, en frase del mismo autor, «diríase protegidos de triple lámina de bronce», oían fervorosamente misa ante cada jornada o expedición, y llevaban a todas partes el nombre de Dios y de María Santísima. Los mismos guerreros, por delante de los misioneros, procuraban mostrar a los nativos la verdadera religión, y les brindaban la paz y el sosiego antes de hacer uso de las armas, que sólo empleaban cuando los indios «les daban guerra».

La fundación de un poblado iba precedida por el derrocamiento de aquellos ídolos a los que se venían sacrificando vidas humanas en número y crueldad crecientes, y por la construcción de un altar bajo la Santa Cruz y la imagen de María. Y en honor de esa fe era por lo común el nombre que otorgaban a los poblados, tal como aún ahora subsisten. De esa implantación de la fe y de ese altar brotarían las creencias arraigadísimas, las costumbres, las leyes y las justicias de esos pueblos, sede de un mestizaje profundamente cristiano y español. Epopeyas similares a la mejicana se dieron simultáneamente en todo el ámbito de lo que nuestros mayores conocieron por Indias Occidentales. No fueron menores las de Pizarro frente al impacto de los incas

ni la que iniciaron Almagro y Valdivia en Chile, cantada en *La Araucana* por Alonso de Ercilla. En territorios menos poblados se fundaban ciudades, hoy florecientes, enteramente españolas de sangre y origen, y siempre bajo los mismos ritos y creencias. Aquellos hombres –soldados y misioneros– no dudaban de que su religión era la única verdadera, ni de que nada humano se puede fundar sin asiento en la fe, ni de que llevando esas creencias a aquellos pueblos les llevaban la salvación de sus almas y la auténtica libertad. De aquí la patente ayuda de Dios en la más extraordinaria de las gestas históricas.

La cristianización de América fue rápida y vigorosa, indestructible en el fondo de los corazones. Sólo puede compararse a la cristianización de los pueblos bárbaros en la Alta Edad Media, en cuyo suceso, casi milagroso, tanto intervinieron los monjes irlandeses. De la fe y el temple de aquellos españoles brotaría la colonización más humana e integradora que se ha dado en la Historia, amparada por la legislación más cristiana y protectora que se conoce.

Es frecuente apelar al futuro y definitivo juicio de la Historia cuando se espera que ésta reivindique la fama o el honor mancillados o esclarezca hechos que se vieron ignorados o tergiversados en su propio tiempo. Y, en efecto, sucede a menudo que en el decurso de las generaciones la crítica reconstruye la realidad del pasado, restaura la verdad de los hechos y hace justicia a las personas.

No ha sucedido así con la obra de España en América: al cabo de casi cinco siglos la versión calumniosa y oscurecida de aquella epopeya continúa más o menos vigente en lo que podríamos llamar la historiografía oficial de Occidente. No vale que un mestizaje plenamente cristianizado y españolizado en la mayor parte de América contraste con la clara extirpación de las razas aborígenes en los países de colonización anglosajona; no basta contemplar cómo fueron las leyes protectoras del indio en la Corona española lo que provocó algo tan notorio y triste como la importación de negros africanos, de cuyo tráfico se benefició sobre todo la América no hispana. No ha bastado la evidencia, ni, menos, un gran número de monografías históricas poniendo en claro la sinrazón de aquella odiosa leyenda.

La génesis y la persistencia de esa visión difamatoria ha sido la acompañante puntual del proceso de descristianización que ha sufrido Europa. Proceso que se inició con el Renacimiento y ha transitado a través de la Reforma y la Revolución hasta la actual penetración «progresista» de un humanismo laicista en el seno de la propia Iglesia Católica. De modo tal que la ejecutoria de los españoles en su Siglo de Oro ha venido a ser para el europeo como la conciencia moral que nunca deja de recordar a quien deserta o apostata. A nada profesará éste tanto rencor como al testimonio vivo, permanente, de su propia mala conciencia.

Sin embargo y curiosamente, fue el descubrimiento de América uno de los motores psicológicos de ese desligamiento de la Europa moderna respecto de su tradición religiosa y su ejecutoria histórica. Se trata del «impacto» que sobre ella ejerció el descubrimiento de nuevas e insospechadas civilizaciones. Impacto que, lejos de atenuarse con el tiempo, ha ido acrecentándose al calor del espíritu racionalista. Si existen otras civilizaciones y otras creencias de las que esos pueblos se muestran tan seguros como nosotros de las nuestras, ¿en qué basamos nuestra convicción? Si otros afirman y creen, ¿por qué afirmaremos y creemos nosotros? ¿No será todo –lo de ellos y lo nuestro– un producto cultural, puramente humano y perecedero? Ciertamente, la civilización cristiana conoció de siempre la existencia de otras civilizaciones –paganismos y remotas gentilidades–, y tuvo que disputar su existencia con la grande y agresiva civilización islámica. Pero en los siglos medievales fue la fe tan viva y arraigada que tal pluralidad no produjo vacilación alguna. Tampoco la existencia de los pueblos nuevos la produjeron sobre la fe de los descubridores y conquistadores españoles en América: ellos jamás dudaron de la superioridad de su propia civilización ni del carácter salvífico de su fe sobre las almas de aquellos ignotos pobladores. Por ello precisamente conquistaron, civilizaron, salvaron almas y triunfaron.

Otra fue, en una profundidad subconsciente, la reacción de aquella Europa que contemplaba los hechos. Una Europa renacentista cuyo debilitamiento en la fe iba a hacer muy pronto posibles el protestantismo y el replanteamiento cartesiano. Este trauma de vacilación primero, de descreimiento más tarde, no ha dejado de crecer en el ámbito europeo, y llega hoy a formar

parte de la mentalidad común –incluso oficializada en la enseñanza– de la juventud y la infancia actuales. ¿Por qué creer en la propia fe como única verdadera o en los valores propios de nuestra civilización al modo como otros creen en los suyos, con idéntica convicción subjetiva? Éste es el tratamiento educativo que se da hoy, incluso en España, a la enseñanza de la religión: historia de las religiones, fenomenología del hecho (psicológico) religioso, etcétera.

Los españoles del siglo XVI no experimentaron ese impacto de descreimiento. Cumplieron ante el descubrimiento y la conquista con la fe entera de un cristiano medieval. Con todas las sombras que una gran empresa histórica ofrece siempre, ellos supieron asimilar a los nuevos pueblos, y asimilarlos precisamente por la fe.

No han faltado autores –sin contar los clásicos españoles: Menéndez Pelayo, Juderías, Maeztu, etc.– que han reivindicado la obra de España en América y el sentido de la Hispanidad. Pensemos en el libro de Silvio Zabala sobre las encomiendas y la propiedad territorial en América (1940) y en una larga serie de hispanistas extranjeros que culminan en la obra actual de Jean Dumont, apología entusiasta de la cristianización de América por los españoles. Destaca este autor el carácter clamoroso, liberador y casi milagroso del advenimiento en masa de los indios hacia las aguas bautismales. Ya durante la conquista de Méjico, el propio Cortés había comunicado en múltiples cartas a Carlos V «la tendencia de los indios a convertirse». Y la creencia profética que entre ellos existía de que esa liberación habría de venirles de «hombres llegados de donde nace el sol».

Dije que los primeros evangelizadores fueron los propios conquistadores, que, como relata Bernal Díaz del Castillo, hablaban a los indios de Dios y de la salvación después de destruir sus ídolos y oratorios. Muy especialmente Cortés fundió la conquista con la evangelización dándose cuenta de que eran inseparables, y ello aun a riesgo de crearse una dificultad suplementaria con la ofensa a las creencias de los indígenas. Aquellos hombres, cualesquiera fueran los fines que les llevaban a la empresa americana y aun su comportamiento en la conquista, llevaban consigo una fe arraigadísima –generalmente sin fisura– y también una moral,



unas costumbres y un modo de vivir y de relacionarse nacidos de la civilización cristiana.

Sin embargo, los autores principales de esa evangelización fueron los religiosos que comenzaron a llegar al continente a petición de Cortés en 1524, al poco de comenzar la conquista de Méjico. Los primeros y principales de estos misioneros fueron los frailes franciscanos y dominicos, que llevarán a su epopeya misionera cada uno su impronta religiosa específica. Más tarde los jesuitas realizarían en sus célebres reducciones una como síntesis de ambos estilos de misionar.

La orden de predicadores o dominicos y los frailes menores de San Francisco fueron fundados a principios del siglo XIII por san Francisco de Asís y por el español santo Domingo de Guzmán, respectivamente. Una y otra orden nacieron de una misma coyuntura histórica y con fines en cierto modo complementarios. Se trataba de la defensa de la Iglesia frente a la turbulencia de movimientos heréticos y fanáticos que surgieron en Europa a fines del siglo XII. Herejías de la praxis o de la disciplina como los cátaros y los albigenses o valdenses; herejías doctrinales como la interpretación averroísta de Aristóteles conocida como averroísmo latino.

Los dominicos tuvieron desde su origen un carácter intelectual que inspiraría su apostolado. Su fin era el estudio de la teología y la filosofía para, mediante la predicación, combatir las herejías en su germen doctrinal. De ellos brotaría la gran luminaria de santo Tomás de Aquino, cumbre y síntesis del pensamiento cristiano medieval. Los franciscanos, por su parte, recibieron de su fundador, el Serafin de Asís, el carisma de difundir el amor de Dios, la caridad cristiana entre los hombres, lo que incluía en su tiempo procurar la paz en las terribles luchas brotadas de aquellas herejías, que ensangrentaban principalmente el sur de Francia. La santa pobreza, la humildad evangélica y el espíritu de caridad eran sus exigencias fundacionales.

Las sectas de cátaros y valdenses constituían una especie de retorno al gnosticismo de los primeros siglos cristianos con una interpretación esotérica de las Sagradas Escrituras que los constituía en iniciados, puros (o cátaros) frente al vulgo de los creyentes. Este llevar al extremo las exigencias de la perfección

cristiana por amor de Dios les vedaba hasta las relaciones conyugales, lo que habría supuesto, de imponerse, la extinción de la especie humana. La venida del reino del amor bajo la égida de los *perfecti* entrañaba una ruptura con la Iglesia institucional, con su jerarquía sacerdotal y sus sacramentos. Todo juridicismo habría de cesar en la época futura traspasada de amor divino. Por este camino enlazarían, mucho más tarde, con los calvinistas. El alma, según ellos, es una criatura divina apresada en este mundo por las fuerzas del mal, por donde profesaban también un cierto maniqueísmo. En su actitud psicológica se enlazaba un anhelo perfeccionista de amor de Dios y de desasimiento de los bienes temporales con una soberbia de grupo escogido y mesiánico. El Concilio de Letrán en 1215 condenó estas sectas a la vez que autorizaba las nuevas órdenes mendicantes –franciscanos y dominicos–, y establecía la Inquisición para investigar y combatir las variadísimas formas de ocultismo y aun de nigromancia en que se refugiaban los herejes.

Los franciscanos supieron luchar contra el perfectismo desviado de los cátaros con su propio espíritu de amor de Dios y de santa pobreza, y oponer al propio tiempo al secreto orgullo de los *perfecti* la humildad extrema de los frailes menores o *mínimos* de San Francisco.

Pero entre aquel hervidero de doctrinas proféticas y escatológicas de finales del siglo XII destaca una cuyas características la sitúan más cercana a la ortodoxia: me refiero a la del monje calabrés Joaquín de Fiore, que habría de ejercer una dilatada influencia sobre los «espirituales» del siglo XIV e, incluso, dentro del propio franciscanismo en las sucesivas reformas «de estricta observancia» que se dieron en esta orden.

Joaquín de Fiore desarrolló una especie de filosofía de la historia profética según la cual la permanencia humana sobre la tierra constaría de tres etapas o tiempos: la era de la ley mosaica o período del Padre, la de la Iglesia (período del Hijo), y una tercera espiritualizada bajo una efusión de amor fraterno (período del Espíritu Santo). Esta época habría de inaugurar el postrer milenio anunciado en el Apocalipsis de San Juan, en el que las normas y estructuras de la Iglesia se harían innecesarias. Este último período –que juzgaba muy cercano– vendría anunciado por

la aparición de una figura profética, apóstol del amor, en quien los franciscanos creyeron reconocer a su fundador, el Serafín de Asís, *alter Christus*.

Cada una de estas épocas estaría anunciada por la anterior, de la que sería su cumplimiento o realización: tal es el título de su obra: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. En este continuismo histórico se diferencia el profetismo del monje calabrés de las teorías cataras y valdenses que postulaban una ruptura con la Iglesia sacerdotal y canónica. El profetismo de Fiore se ve libre, por lo demás, de los aspectos maniqueos y gnósticos de los *perfecti* tanto como de sus excesos antinaturales.

La influencia joaquinista de ese su milenarismo postrero –reino de la caridad pura– va a ser muy dilatada y alcanzará, entre otras, a la reforma franciscana de extrema austeridad y estricta observancia que había iniciado en Portugal el padre Juan de Guadalupe en los últimos años del siglo XV, recién descubiertas las nuevas Indias. Esta reforma guadalupana pasa a Castilla y se implanta en los conventos extremeños que formarían la custodia de San Gabriel, pronto convertida en provincia franciscana. Miembros de esta custodia y partícipes fervorosos del espíritu guadalupano serían fray Francisco de los Ángeles y fray Toribio de Benavente, que formarían parte de los doce primeros misioneros enviados a Méjico por petición de Hernán Cortés y que, a imagen de los doce apóstoles, iniciarían la evangelización del continente.

Las noticias que llegaban de ultramar sobre inmensos territorios y poblaciones –todo un mundo nuevo– que se mostraban proclives a una predicación de la Buena Nueva hubieron de ser interpretadas por esos franciscanos como una ocasión providencial y una puerta hacia el milenio espiritual, fase suprema de la humanidad. La Europa de la Iglesia sacerdotal engendraría de sí, de este modo, el reino de la caridad perfecta como cumplimiento de la interpretación joaquinista del Apocalipsis.

El espíritu de la reforma guadalupana viajaría a Méjico con los primeros doce misioneros franciscanos. Entre ellos figurarían los más directos discípulos del padre Juan de Guadalupe, fray Francisco de los Ángeles y fray Toribio de Benavente, el que sería eximio cronista de los indios de Nueva España, y con ellos el an-

helo seráfico de extrema pobreza y la esperanza de instaurar allá el nuevo reino místico del amor fraterno. No tardarían mucho en recibir la visita de la propia Virgen Santísima bajo la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe en la bella escena del indio Juan Diego ante el primer obispo de Méjico, el franciscano fray Juan de Zumárraga.

Desembarcados en San Juan de Ulúa, aquellos primeros apóstoles realizaron a pie el largo viaje hasta la ciudad de Méjico ya conquistada, y allí recibieron la recepción solemne y el homenaje de Cortés y de sus caballeros más notables que, apeándose de sus caballos, se postraban a besar el hábito de aquellos pobres y rotos peregrinos ante la admiración de los nativos que no acertaban a comprender la humillación de tanta grandeza ante tan humildes personajes. El nombre repetido admirativamente por éstos –¡*motolinía!*–, que significaba el pobre o los pobres referido a aquellos frailes maltrechos y polvorientos, fue adoptado como nombre propio por fray Toribio de Benavente que ya siempre lo usaría. Con él escribió su famosa *Historia de los Indios de Nueva España*, monumento de la historia y etnografía de aquellos pueblos y de la conquista.

Las ideas escatológicas y espirituales de la reforma de san Gabriel habrían de influir en el estilo catequético de aquellos misioneros. Su fervor apostólico y su vida entrañada con los nativos lograrían pronto el fenómeno casi milagroso de una disposición generalizada a recibir el bautismo. Para la familia seráfica ese impulso de la gracia era suficiente y bautizaban por millares, sin cesar. La debida preparación y las condiciones que los cánones establecían para recibir el sacramento no se estimaban de aplicación en aquellas circunstancias prodigiosas. Ya se instruirían después en la fe quienes con tanto anhelo habían buscado recibirlo. La cristianización del Imperio Azteca, paralela a su conquista, fue así un hecho rápido y con fundamentos que se revelarían solidísimos.

La impronta o el estilo evangelizador de los dominicos era muy otro. Ellos no estaban poseídos del ímpetu misionero, de la urgencia en bautizar, que nacía en los primeros franciscanos de sus convicciones milenaristas y escatológicas. Eran partidarios de una evangelización más reposada y por convicción, de una preparación catequética que siguiera los trámites canónicos para cul-

minar en un bautismo más consciente. Incluso la conquista como apoyo a la cristianización parecía a muchos como discutiblemente lícita. Desde el sermón de Montesinos esta tendencia que se perfilará contra la conquista y la institución de la encomienda se hace más visible y culminará con la requisitoria ardiente de fray Bartolomé de Las Casas contra la conquista española y contra los bautismos masivos. En cierto modo, a una utopía oponían otra. A la nueva cristiandad de la pobreza y el amor enfrentaban una cristianización pacífica y persuasiva. Ésta tuvo su realización en el ensayo de la *Vera Paz* de Las Casas, que pretendió una penetración evangélica en territorios aún no conquistados. La antítesis estalló en el enfrentamiento personal de Motolinía con Las Casas en su celo encontrado por defender a los indios, y en la carta que el franciscano dirigió al rey denunciando las violentas campañas del dominico contra la conquista y la encomienda españolas.

La experiencia lascasiana de la *Vera Paz* fracasó ruidosamente, al paso que la premura evangelizadora de los franciscanos creó, sobre todo en Méjico, una cristiandad profunda, indestructible en su fondo. Ello con independencia de la utopía que una y otra evangelización encerraban y de la profecía milenarista de los guadalupanos.

Simplemente, porque el celo proselitista de los franciscanos, unido al ímpetu conquistador de Cortés, alcanzaron a crear en seguida una sociedad cristiana, un ambiente social con costumbres y leyes cristianas que tuvo un efecto multiplicador para la pronta implantación y el afianzamiento de la fe. Porque la gracia no anula la naturaleza, sino que la eleva, y el hombre es social por naturaleza. La difusión de la fe y su arraigo siguen esa condición social del hombre. Al igual que la práctica del bien requiere de la virtud, y ésta de un ambiente adecuado para crecer y progresar, así también la fe y la práctica religiosa requieren de un medio social para que broten y produzcan sus frutos.

La fe católica fue así el fermento civilizador que penetró a los inúmeros pueblos de la América hispana para hacerlos pasar en menos de un siglo del tribalismo y la antropofagia al nivel cultural de la Europa cristiana con catedrales y universidades semejantes a las de la metrópoli. La religión y la lengua hicieron la unidad profunda de aquellos pueblos, su modo de creer y de

reaccionar, su estructura mental y su actitud ante la vida. Si los españoles no hubieran antepuesto la evangelización a todo otro fin, si no hubieran identificado colonización con evangelización, la América hispana sería hoy un conglomerado de pueblos idólatras y animistas, sin nexo de unidad y penetrado por las religiones orientales y las sectas protestantes del norte. Su integración en la civilización occidental habría sufrido un retraso desiglos.

Con ocasión del V Centenario del Descubrimiento, he querido reunir aquí en una pequeña antología los testimonios y los textos que me han parecido más expresivos sobre la gran realidad de la cristianización de Hispanoamérica. Testimonios, ante todo, de los conquistadores y cronistas de las guerras. Testimonios asimismo de los misioneros que acompañaron a las expediciones, sin excluir la *vox clamantis* de un Montesinos o de un Las Casas que emanan, en un aspecto, de una generosidad sin límites y de una sensibilidad humana poco común en el seno de una empresa de conquista.

Textos, después, de quienes han escrito sobre la epopeya a lo largo de estos cinco siglos en los términos más documentados y convincentes. Resaltando en todos la religiosidad vivísima de reyes y conquistadores, así como el celo apostólico de los misioneros que asentaron en las almas la fe y el orden cristianos que los conquistadores lograban con la ocupación y con la espada.

3. El crecimiento del poder

Du pouvoir, la obra magna de Bertrand de Jouvenel, es uno de esos raros libros que han conseguido en pocos años hacerse clásicos. Como tal lo consideran hoy los tratadistas políticos.

Y ello es tanto más extraordinario cuanto que no se trata, ciertamente, de uno de esos libros que navegan a favor de la corriente, como engendrados por el medio y por las ideas dominantes. Antes al contrario, la evolución que presenta de nuestro mundo político y social y el círculo de ideas y de imágenes en que se apoya, son, en cierto modo, antitéticos de los que hoy conforman las mentalidades.

Opuesto por igual a dos siglos de axiomática liberal, como a dos décadas de prefabricación de conceptos, *El poder* es, ante

todo, un libro que nos abre los ojos al crecimiento de un mundo nuevo que más sentimos que comprendemos; un libro que nos hace ver, bajo una nueva luz y desde múltiples puntos de vista ampliamente documentados, la realidad que nos rodea, y que, en cierto modo, somos.

No puede negarse que la conciencia histórica de nuestra época se ha visto profundamente afectada por los nuevos hechos y las nuevas ideas, tan poco favorables a la mentalidad progresista del racionalismo. Sin embargo, la mentalidad básica del hombre medio actual sigue regida por el repertorio ideológico del racionalismo ochocentista y de la democracia. Como interpretación histórica, continúa vigente el esquema positivista según el cual la antigüedad conoció un solo hombre libre: el tirano; la Edad Media conoció varios: el grupo nobiliario; y sólo la modernidad ha logrado la libertad de todos: el estado de Derecho y la Igualdad.

Esta concepción, que se alía perfectamente con las mentalidades conservadoras, se ve oscurecida históricamente por un hecho anómalo: la irrupción del comunismo y de las llamadas democracias populares, con su radical negación de las libertades individuales, con su magna organización de crímenes legales, con su minuciosa elaboración de conciencias prefabricadas. El liberal conservador tiende a localizar esta amenazadora realidad como algo surgido históricamente, distinto o, más bien, opuesto a la línea espiritual que él profesa: los calificativos de *bárbaro* y de *asiático* le ayudan a esta localización.

No se precisa, sin embargo, una aguzada crítica histórica para darse cuenta de que el marxismo es hijo legítimo del racionalismo hegeliano, y que quizá esté hoy más cercana la lucha de la Rusia soviética con el verdadero asiatismo oriental que contra las democracias occidentales. Por otra parte, el comunismo soviético no es un hecho aislado ni una potencia ajena a nuestro mundo político. Por todas partes hemos visto y estamos viendo surgir brotes de estatismo totalitario con análogos procedimientos, con las mismas pretensiones organizativas totales e idéntico designio de protectorado social. Más todavía: aun bajo las formas jurídicas y democráticas de los países constitucionales el movimiento hacia el absolutismo totalizador es bien patente: testigo de ello son los Estados Unidos de América, la patria de la igualdad democrática

y del federalismo político, donde el crecimiento súbito de una burocracia planificadora y «social» coloca al ciudadano americano ante la misma, potencia absoluta y previsoras que anonada al de los demás países. O, por decirlo con frase del propio Jouvenel, ante «el Estado nacional unitario, esa monstruosa concentración de poderes que sujeta a un solo engranaje toda la vida de la sociedad..., ese monstruo concebido en el Renacimiento, parido por la Revolución, desarrollado en el napoleonismo, congestionado en el hitlerismo [...]».

Llámense todavía «servicios» los nuevos cauces de la invasión estatal o llámense «delegaciones» de un poder originario y absoluto, lo cierto es que los últimos veinte años han situado al mundo ante aquella profética visión con que Tocqueville describía, hacia 1840, la refinada opresión que se originaría del movimiento democrático: «Yo veo una multitud innumerable de hombres semejantes o iguales que se mueven sin reposo para procurarse pequeños y vulgares placeres de que llenar su alma. Cada uno, retirado al margen de las cosas, es como extranjero al destino de los demás [...]; vive con sus conciudadanos, está a su lado, pero no los ve; los toca y no los siente en su alma; no existe más que en sí y para sí. Encima de ellos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga de velar por sus placeres. Es absoluto, detallista, previsor y suave. Gusta de que sus ciudadanos gocen, con tal de que no piensen más que en gozar: cubre a la sociedad con un tejido de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los espíritus más originales o las almas más vigorosas no podrán elevarse sobre el vulgo. No tiraniza propiamente: encadena, oprime, enerva, reduce a cada pueblo a un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el Estado... Esta especie de servidumbre, reglamentada y pasiva, podrá, sin embargo, establecerse a la sombra, precisamente, de la soberanía del pueblo».

Poco a poco nos vamos dando cuenta, cada uno en su vida y en su ambiente, de que estamos y somos en el Estado. Que no representamos ya nada fuera del Poder, ni opuesto ni aun distinto de él. No sólo como funcionarios, sino como ciudadanos, somos todos pioneros de su progreso absorbente y totalizador. Sabemos oscuramente que, con relación a ese poder, es sólo posible situar-

se, pero nunca enfrentarse con él, ni aun llevar una vida propia independiente de su impulso y de sus fines.

¿Cómo ha sido posible esta evolución? ¿Cómo el que esa monstruosa invasión del Poder, que no deja ya resquicio de vida social autónoma ni de vida individual ajena a su influencia, haya encontrado en todos nosotros no sólo una absoluta falta de resistencia, sino, incluso, una tácita o entusiástica colaboración?

Según Bertrand de Jouvenel, estos resultados son consecuencia del movimiento liberal y parlamentario, es decir, del sistema político y de las ideas que afloraron en la Revolución francesa. Ese sistema, a través de la ficción de la Voluntad General, engendró una totalidad llamada Estado o Nación –el Poder en definitiva– que, bajo esta nueva forma, no encontraría ya barreras prácticas ni límites teóricos a su expansión.

Muestra Jouvenel el carácter fáctico, histórico, tanto del Poder como de las instituciones sociales en la sociedad anterior a la Revolución francesa. La Corona de Castilla era un hecho, una realidad histórica, como lo era el Condado de Treviño, el Consejo de la Mesta o el Municipio de Burgos. Por legítimo y respetable que se considerase el poder real, no dejaba éste de encarnarse en hombres con sus errores y pasiones, y los intereses de la nobleza o de las Comunidades, considerados como igualmente respetables en su terreno, se oponían, con una resistencia legítima y esforzada, a las extralimitaciones del Poder.

En cambio, desde el momento en que se supone al Poder como expresión de la Voluntad General y se le desposee teóricamente de su carácter personal y fáctico, los «intereses particulares», como modernamente se dice, dejan de tener una defensa legítima frente al interés general. Un Poder de tal modo sublimado y totalizado en su origen y en su entidad no puede obrar ya mal; antes al contrario, será el Bien y la Verdad mismos, el autor de la Ley y la fuente de toda autoridad. Sus objetivos serán los únicos prevalentes y serán a la vez los de la Nación, los del Pueblo, los de la Justicia y los del Bien Público.

El sujeto a quien se supone agente de la Historia pone de manifiesto con claridad esta evolución. Para aludir a aquella realidad histórica, que fue Roma, los romanos apelaban a una designación que podríamos llamar descriptiva de lo que de hecho era: *Sena-*

tus Populusque Romanus. En España, hasta fines del siglo XVIII, ese sujeto era el Rey de Castilla, Príncipe de Cataluña, Señor de Vizcaya, etcétera; es decir, un Poder que se ejercía en cada sitio, según unos títulos y unas modalidades históricas, de hecho. En la sociedad antigua se partía de la dualidad *rey-república*, o el *príncipe y sus Estados*, y se concebía el poder del rey como guardador del derecho o como protector de los hombres y de los grupos. Así, el rey parlamentaba con sus reinos o sus ciudades, los escuchaba, discutía con ellos. El rey debía regir sus Estados, pero éstos tenían en sí mismos una organización, o, más bien, eran un conjunto de estamentos e instituciones cuya estructura no sólo era asunto de la propia sociedad, ajeno, por tanto, a la voluntad del rey, sino que se consideraba como un orden previo, una estructura tan objetiva, universal e intangible como pueda considerarse hoy todavía la jerarquía y fuero interno de las familias.

En nuestra época, ese sujeto agente de la Historia es un personaje muy distinto, desconocido para las épocas anteriores: se llama España, o Francia, o Alemania. Estos nombres se han sustantivado y se les ha otorgado una entidad sustancial, sujeto de operaciones: no se habla ya como sujeto histórico de los españoles, ni ese nombre admite el plural las Españas, ni su uso se reduce ya al calificativo¹. En realidad, se trata de un poder tan concreto como el de cualquier época, porque no se ha descubierto el medio de que el poder sea ejercido realmente por todos, y posee hoy unas características espacio-temporales fácilmente registrables, pero se ejerce en nombre de una Totalidad una e indivisa, con nombre abstracto y hálito sagrado. Nada puede ya prevalecer ni aun esgrimirse legítimamente contra ese Poder. Se ha desencadenado lo que llama Jouvenel «la Totalidad en movimiento».

Estará este Poder en manos de oligarquías o partidos tur-nantes, o en las de un partido único que no se deja desalojar, o en las de un tirano. El resultado es el mismo: obrando en todo caso a nombre y representación del Todo y armado con la autoridad

1. Así, por ejemplo, no se enseña ya hoy que «los españoles descubrieron América», o que «América fue civilizada por los españoles» sino se dice que «España descubrió América», o que «América fue civilizada por España».



que esta ficción le presta, ¡qué campo ubérrimo para la extensión infinita, totalitaria, del Poder!...

Las ideas que engendraron la Revolución francesa no se dirigieron sólo a lograr una estable y efectiva limitación del Poder que garantizase la libertad de los hombres y de los grupos. Aunque fue la Libertad el primero de sus lemas y el objeto de su culto, su profunda inspiración racionalista les impuso un objetivo mucho más profundo y bien diferente. Para el racionalismo político no bastaba que la soberanía individual estuviese garantizada contra las extralimitaciones del Poder, sino que, además, no debería admitir ningún poder que no hubiese emanado de ella misma. ¿Por qué buscar los medios de limitar a unos poderes históricos nacidos del azar o de la conquista, y, por lo mismo, siempre sospechosos? Constitúyase un nuevo Poder racional, que nazca precisamente de la soberanía de todos, que represente la voluntad general. Este Poder no necesitará ya de otras agrupaciones humanas, también históricas y vacilantes, para limitarlo y servirle de contrapoder, sino que, por su mismo preclaro origen, dejará de resultar sospechoso de extralimitaciones, es decir, podrá ser absoluto. Así –decía Montesquieu–, «al ser en la democracia el mismo pueblo el que manda, se ha colocado la libertad en esta clase de gobierno, y se ha confundido el Poder del pueblo con la Libertad del pueblo». «Esta conclusión –añade Jouvenel– es el principio del despotismo moderno».

Medio siglo antes, nuestro Vázquez Mella había llegado a la misma conclusión al lanzar contra el sistema y los gobiernos liberales el mismo dictado de absolutismo y tiranía que los liberales aplicaban al antiguo régimen. «La ficción democrática –decía– hace a los hombres libres durante un día, al poder elegir en el momento de votar entre varios nombres, que representan, más que determinadas ideas o intereses sociales, las camarillas que pueden poseer el Poder. Pero, en cambio de esto, los hace esclavos durante el resto de sus vidas al devolverles esa supuesta soberanía en forma de un diluvio de delegados del Poder central que pueden fiscalizar y organizar todos los órdenes de su existencia sin que les quepa oponer resistencia ni individual ni colectiva»².

2. *Discurso en el Congreso*, el 18 de junio de 1907.

El que más tarde sustituya al régimen de partidos turnantes el predominio de uno solo que se niegue a ser desalojado, o que el Poder se ponga al servicio de un solo hombre, no son sino accidentes o consecuencias de un sistema que destruyó todos los contra-poderes efectivos de la sociedad, y que, en nombre precisamente de la libertad, rompió los diques humanos e históricos que contenían el desarrollo del Poder.

«No se puede condenar al totalitarismo –dice Jouvenel– sin condenar antes la metafísica que lo ha hecho posible». «Cuando el Poder arbitrario se ha hecho cargo de la gran máquina estatal, apenas le es necesario entonces aumentar las atribuciones del Poder para fundar el más horrible despotismo. Cada uno de los poseedores sucesivos han creado en él, para sus fines propios, alguna función nueva; y si el Estado, convertido en algo monstruoso, no era todavía insufrible, lo debía solamente a que cambiaba continuamente de manos. Basta su continuidad en las mismas para que se sufra en seguida su peso». «Los excluidos del Poder se dispersan entonces entre lamentos indignados. Y, sin embargo, ¿no han concurrido previamente a este resultado? Un hombre, un equipo, disponen de recursos inmensos acumulados en el arsenal del Poder. ¿Quién los acumuló sucesivamente para ello sino aquellos que cuando eran sus ocupantes no encontraban nunca al Estado bastante desarrollado? No existe ya en la sociedad contrapoder alguno capaz de contener el progreso estatal: ¿quién destruyó a aquellos cuerpos vigorosos sobre los cuales los monarcas antiguos no se atrevían ni a poner una mano? El Partido Único hace sentir en toda la carne nacional la garra del dueño: ¿quién ha sido el primero en querer aplastar las individualidades bajo el peso abrumador del Partido? Y ¿quién no ha soñado con ese triunfo para el suyo? Los ciudadanos aceptan primero esa tiranía, y la odian cuando es ya demasiado tarde. Pero ¿quién les ha hecho perder el hábito de juzgar por sí mismos, quién ha reemplazado en ellos la independencia del ciudadano por la sumisión del militante? Ya no hay libertad; pero la libertad no pertenece más que a los hombres libres. Y ¿quién se molesta ya en formar hombres libres?».

Bertrand de Jouvenel muestra en este libro el crecimiento constante del Poder, desde el feudalismo, a través del auge y uni-



ficación de las monarquías, hasta, su totalización en la época presente postrevolucionaria. Este desarrollo, paralelo siempre a las posibilidades que el Poder va adquiriendo de imponer tributos y de reclutar ejércitos, aparece en el libro de Jouvenel como un proceso implacable, a cuyos objetivos finales estamos llegando. Avalado por una documentación extensísima, sagazmente manejada, presenta al lector, bajo un nuevo aspecto, la historia de nuestra civilización occidental.

Sin embargo; como suele ocurrir con los puntos de vista para la interpretación histórica, su propio autor se excede, quizá, al aplicarlo, hasta hacer de él la clave única del acontecer político. Y llega al extremo de constituir sobre él una especie de determinismo político-social, según el cual el desarrollo constante del Poder podría asimilarse a un crecimiento biológico. El mismo subtítulo del libro revela ese expreso designio: «Historia natural de su crecimiento».

Según esta tesis, el Poder crece siempre, es por naturaleza expansivo, y tiende a absolutizarse. Y ello según leyes y cauces que la Historia puede revelarnos. Las civilizaciones logran un período de plenitud humana cuando el Poder se halla contrarrestado en ellas por un sistema de contrapoderes sociales, y los hombres, individual y colectivamente, alcanzan así un cierto grado de libertad. Pero el Poder vence al cabo y la sociedad acaba siempre atomizada e inerme, presa fácil para el despotismo estatal.

Esta tesis parece una expresión o, más bien, prolongación del pensamiento de Charles Maurras y de la Acción Francesa. Para Maurras, la génesis de la sociedad se realiza en dos tiempos, o mejor en dos procesos independientes, que responden a diferentes causalidades: la formación propiamente tal de la sociedad –desde la célula familiar hasta la nación– es un proceso natural casi biológico; se desarrolla según leyes científicas; y, sobre esta materia obligada, la posterior acción del espíritu, regido por la libertad y la moralidad, tiende a elevar la vida colectiva a un nivel más alto de espiritualidad y de cultura. Este es el dominio de la civilización.

Concepción en la que puede reconocerse un claro eco del positivismo de Augusto Comte, que tanta influencia ha tenido en el pensamiento francés. La estática y la dinámica en que Comte divide su sociología corresponden exactamente a esa formación

natural y básica de la sociedad y a la secundaria acción civilizadora del espíritu.

Esta tesis difiere profundamente de la concepción aristotélica y clásica de la sociedad, en la cual no cabe esa disociación entre un orden de la naturaleza y otro del espíritu, entre sociedad y civilización. Si se parte, con Aristóteles, de la unidad sustancial del hombre y de su sociabilidad natural, hay que ver en la sociedad un producto de la naturaleza humana toda entera; y en la más pequeña y primitiva célula social reconocer ya el sello del espíritu y, con él, dela moralidad, del obrar libre y finalista que caracteriza a la naturaleza humana.

Sin embargo, ¿hasta qué punto se adhiere Jouvenel a este determinismo biológico que trata de presentarnos como el fondo, un tanto desengañado, de su pensamiento? ¿Hasta qué extremo serian sinceras las consecuencias quietistas y escépticas que pudieran deducirse de esa concepción de fondo?

La misma importancia que nuestro autor concede a lo que él llama «la Totalidad en movimiento», es decir, al Estado moderno basado en la soberanía popular y libre ya de trabas y contrapoderes, denuncia en él su no adhesión a ese determinismo biologista que presenta como fondo amargo de sus conclusiones. Es cierto –podría argüirse al autor– que el Poder crece como por un dinamismo interno, y también lo será que ese crecimiento se efectúa según los trámites y mecanismos que pone de manifiesto a lo largo de la obra; pero ¿por qué ese poder resultó contenido ose mantuvo dentro de unos límites durante siglos? ¿Por qué, aunque creciera siempre, fue en un determinado momento histórico cuando rompió las barreras de toda limitación y se convirtió en realmente absoluto? Para dar cuenta de los hechos, apela Jouvenel, en muchos casos, a factores morales –imperativos o escrúpulos–, y para explicar la moderna totalización del Poder nos habla de «una metafísica implícita», de una concepción nueva del Estado y del Derecho. ¿Cómo pueden conciliarse estos factores intelectuales y morales –propiamente humanos y libres– con aquel biologismo evolutivo de las sociedades?

Todo hace volver sobre una interpretación según la cual el espíritu profundo de la obra no se identifica con ese determinismo de fondo ni se cierra a la esperanza de revertir, mediante factores



morales, el progreso ya desbordante del Poder. Antes al contrario, late en todas sus páginas un espíritu profundamente humano, una constante valoración de los hechos y una fe muy manifiesta en la libertad humana, en sus eternas posibilidades. Y quizá, al lado de esto, la intención de presentar bajo una forma científica y moderna un puñado de verdades y una autoconciencia del presente que puedan salvar a nuestra orgullosa sociedad contemporánea de que se cumpla en ella la profecía que hace un siglo aventuró Vogelsang: «No es que se vuelva al estado nómada; los nómadas llevan con ellos unas relaciones sociales, una jerarquía, unas tradiciones y costumbres. Nuestros pueblos corren a algo muy distinto: a un estado insospechado de indignidad y despotismo».

4. Releyendo el «Prologo» de Menéndez Pidal

Hemos releído, en la nueva edición argentina revisada por el autor, el ya histórico «Prólogo a la Historia de España», de don Ramón Menéndez Pidal.

Cómo brillan en estas páginas la sencillez y la sobriedad de forma que, según el propio maestro, caracterizan a la estilística española! Diríase un ejemplo vivo de «ese gusto del noble español por allanarse con el inferior..., y del escritor que no quiere encumbrarse por encima del público», de que nos habla en su «Introducción a las literaturas hispánicas». Se trata seguramente de los rasgos más indeleblemente escritos por el cristianismo en el alma del español: el espíritu de verdad y de fraternidad que nos veda embozar nuestro pensamiento en dosificaciones ensayísticas o limitar su comprensión a grupos o minorías de iniciados.

Estas mismas cualidades de claridad y sinceridad –tan españolas y tan cristianas– hacen, sin embargo, más patentes las categorías entre las que el autor sitúa la actual problemática de España, y, también, en algún otro caso, su interna contradicción. Ello dista mucho de ensombrear una obra que por su propio impulso, es un diálogo, siempre inacabado, del autor consigo mismo; antes bien, constituye uno de sus valores internos, ya que, como en ella se reconoce, «es enervante el vivir sin contrario, y la unanimidad no es posible en este mundo, ni deseable».

Con acentos dramáticos, muy hondamente sentidos, nos ha descrito el señor Menéndez Pidal el primer eco doloroso que la derrota de España, sola en el mundo frente a todos, tiene en la «España defendida» de Quevedo. Pero todavía podía más la esperanza cuando creía Quevedo que «la modestia, virtud y cristiandad de un Felipe III, en el momento en que reanudase la actividad guerrera, serían bastante para salvar la decadencia que se venía encima». Sólo en sus últimos días, cuando las desdichas concitadas se acumulaban sobre las armas españolas, escribía a don Francisco de Oviedo: «Muy malas nuevas escriben por todas partes y muy rematadas, y lo peor es que todos las esperaban así. Esto, señor don Francisco, no sé si se va acabando ni si se acabó. Dios lo sabe; que hay muchas que pareciendo que existen y tienen ser, ya no son nada, sino un vocablo y una figura». Después de la derrota –seguimos a Menéndez Pidal– será, sin embargo, tan grandiosa la antigua convicción de ser España el pueblo por Dios elegido para propugnar la unidad católica de Europa, era todavía tan vasto el poderío de la nación en ambos hemisferios, y se había conseguido tanto a pesar de la adversidad final, que España, aunque ya perdida toda esperanza en el éxito de su intento político, prefirió permanecer adormecida en él, sin fuerzas para crearse nuevos propósitos nacionales conforme a los nuevos tiempos» (p. 131).

Surge entonces una nueva España que «la invasión napoleónica hizo llegar a su mayor edad». Y, al poco, la guerra civil, rediviva siempre en actos sucesivos. Entonces «las fuerzas todas de la nación se comprometen en un pugilato abrumador en torno a los más altos problemas, insolubles en la práctica de la actividad estatal, y olvidan las urgentes empresas colectivas, cuya realización da valor y sentido a la vida en común. Las dos Españas, guerreando por los principios más elevados, abandonan los fines inmediatos, los esenciales, de la convivencia» (p. 139).

Este duelo fatal de los hijos de Edipo, que se hieren a muerte por no reinar juntos, se resolverá sólo –según el autor del Prólogo– en una España única, que implantará entre nosotros «la tolerancia, ese valioso don que la experiencia de los más nobles pueblos ha obtenido». En esa España total se integrarán «una España tradicional, inquebrantable en su catolicismo, pero que

compartirá con los disidentes en convivencia fraterna y leal todo el cuidado de los intereses terrenos; y a la vez una España nueva, llena de espíritu de modernidad, muy atenta a los patrones del extranjero, pero que mire con afectuoso interés la obra pretérita hispana» (p. 151).

Pero ¿cómo lograr esa Arcadia feliz? Menéndez Pidal indica sólo un método en términos generales: «hermanarse en los inmediatos designios colectivos, en una obra viable de interés común» (p. 152). Pero concreta este designio sólo en orden a la labor historiográfica, que es la de su incumbencia: es preciso superar la deficiencia de nuestra labor histórica, que, con la habitual extremosidad y parcialismo, se emplea en rechazar lo que media España hizo en nombre de lo que la otra media piensa: «O se inventaría con parcial limitación el siglo de Carlos III como que en él se apartó desatinadamente la nación de su verdadero camino, o se hace lo mismo con el de Felipe II, como inconmensurable absurdo. No se piensa que cada época es la resolución de ineludibles exigencias vitales, según el apremio de las circunstancias ambientes; al enfrentarse con estas urgentes realidades, el genio de un pueblo puede, en un momento dado, mostrarse más o menos feliz, puede caer en un desacierto que habremos de explicar comprensivamente más bien que inculparlo o exculparlo; pero a través de toda una larga época no pudo sino realizar la conveniente acomodación de sus propias posibilidades con las exigencias de su tiempo. No cabe suponer, como hacen las teorías arriba indicadas, que un pueblo atraviesa siglos de ofuscación y siglos de clarividencia. Una indisoluble unidad trata todos los momentos de la vida, y todos ellos integran la manifestación del carácter. Tanto el espíritu de unas épocas como el de otras constituye nuestra herencia tradicional común, herencia irrenunciable en cualquiera de sus porciones» (p. 154).

Y el Prólogo termina con estas palabras: «En esa existimación integral del modo como la gente hispana supo conducirse frente a las varias y coactivas exigencias de cada tiempo en una interpretación armónica de las diversas épocas, está la verdad histórica, la única que puede traer savia del pasado a nutrir los afanes del presente».

Ahora bien, cabe preguntar –y lo hago yo con honda perplejidad–, ¿por qué ese trato tan diferente en la comprensión de las épocas pasadas y la nuestra presente, entendiendo ésta con más de un siglo de amplitud? ¿Por qué al siglo de Felipe II o al de Carlos III hay que entenderlos en su realidad viva y concreta, respetando su decisión histórica como producto de ineludibles exigencias vitales, y al nuestro hay que rechazarlo, sustituirlo, como lamentable duelo de los hijos de Edipo? Si el signo de la España moderna es la radical disconformidad de los españoles con el tolerantismo liberal de Europa; si lo que nuestro presente ha producido es guerra civil, luchas de principios, ¿por qué no admitirlo y respetarlo como una fase más en la manifestación de su carácter? ¿Por qué pretender sustituirlo, contra el ambiente y contra la historia, por una neutra y tolerante convivencia aconsejable que nadie desea ni vislumbra?

Si algún ejemplo puede ilustrar en la actualidad esa «deficiencia historia», que se niega a ver una época bajo su propia luz, ése sería esa absurda «Historia de España Moderna», que escribió aquel extranjero en su propia patria, que se llama Salvador de Madariaga. Como es sabido, narra en ella la guerra de 1936, declarando a ambos bandos en lucha verdugos de una verdadera y única España, a la que, por lo visto, sólo él y el señor Besteiro pertenecieron. Su punto de vista se reduce a una historiación de los varios e inviables intentos para una paz de compromiso que a lo largo de ella hubo, paz que ningún español de aquella época deseaba ni hubiera aceptado.

Hay muchos datos, además, que el propio prólogo del señor Menéndez Pidal recoge, para sospechar que si el pueblo español ha producido guerra civil en este último siglo ha sido por «la resolución de ineludibles exigencias vitales», y también que no estuvo muy desacertado al producirse de ese modo. ¿No se afirma que «malos tiempos corren hoy para el mundo, cuando un extremismo que deja muy atrás al de España, aparece por todas partes y hace imposible la convivencia nacional en muchos pueblos, imbuyendo un furibundo exclusivismo en la colectividad prepotente?» (p. 150). Ello sugiere que ese nuevo ambiente europeo, que nació de la supuesta caducidad de la idea universal que los españoles habían defendido, no ha producido frutos de, pacífica y estable

convivencia. Y que, por tanto, el aislacionismo de un pueblo como depositario de ese, ideal y de ese designio restaurador no es una actitud evidentemente absurda o inútil. En un momento de este Prólogo, cuando llega al agotamiento de las armas españolas en Rocroy, el propio Menéndez Pidal se pregunta, a sí mismo, como expresando muy seria duda: «Una nueva dirección de la actividad nacional, ¿hubiera sido posible? ¿Hubiera sido salvadora?». (p. 131).

Por otra parte, si «una existimación integral de cada época del pasado español», con su valor propio, y su propio mensaje, es lo único que puede «traer savia a los afanes del presente», ¿por qué negar el anhelo propio de la nuestra y sustituirlo por un orden aséptico y tolerante tan ajeno a su inspiración interna? El señor Menéndez Pidal había escrito, en «La España del Cid»: «La vida del Cid tiene especial oportunidad española ahora (era 1929), época de desaliento entre nosotros, en que el escepticismo ahoga los sentimientos de solidaridad y la insolidaridad alimenta el escepticismo» (T. I, p. 3).

Entonces, ¿por qué ahogar hoy la fe y la solidaridad, la ilusión comunitaria que une a tantos españoles, aunque sea reparados en banderas rivales, y restaurar aquel principio de escepticismo ambiental?

Es posible que alguien, por injusticia y mala fe, vea en esta aceptación mía de la guerra civil como la fruta de nuestra época española, una especie de sadismo o el punto de vista del fabricante de armamento. Sería ocioso repetir al que esto arguya, que la guerra interna, como la fiebre en un enfermo, puede aceptarse –y aun desearse– como síntoma de vitalidad, de autodefensa y perduración. Sólo le diré cómo será esa anhelada superación pacífica si es que con la ayuda de Dios llega a producirse: cuando un Gobierno fuerte y relativamente autónomo, plenamente en la línea del «castizo eterno» y del «castizo histórico», sin concomitancias europeizantes, logre restaurar entre nosotros la confianza en la justicia –como hicieron los Reyes Católicos– y remueva el hombre tradicional que hay en todo español, estará en condiciones de ser tolerante y realizar esa obra de selección humana que tanto echa en falta y tan maravillosamente describe Menéndez Pidal. Ese Gobierno podrá llamar entonces a todos al quehacer inmediato

y constructivo, a la gran obra colectiva de reconstruir la patria común sobre la común tradición. Los heterodoxos e innovadores aparecerán ese día en número e importancia enormemente menores de lo que podría suponerse, porque más representan, entre nosotros, el desaliento y la disconformidad concreta que otra cosa cualquiera. Y, prácticamente, ninguna función les estaría vedada porque la de definir actitudes nuevas y planear el porvenir no existirá ya como función de nadie.

Cabe también que ese hecho salvador no llegue a producirse. Entonces quizá las pasiones acaben por aquietarse con el tiempo, las convicciones se borren y reine la paz. Pero eso no será sólo la muerte del «castizo histórico», sino también la del «castizo eterno», es decir, la época final de desaliento «en que el escepticismo ahogue definitivamente los sentimientos de cordial solidaridad».