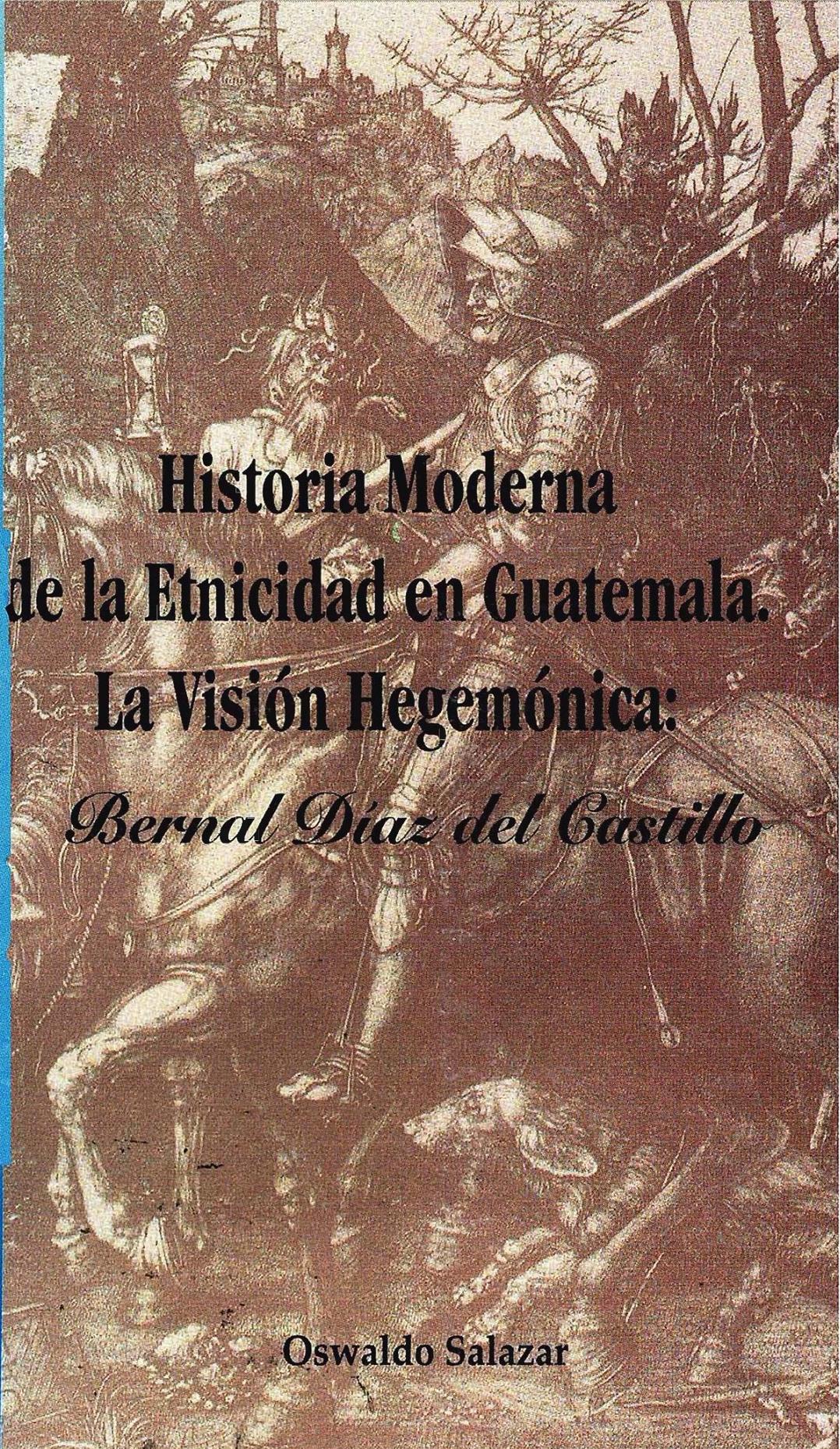




Universidad Rafael Landívar
Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales

Serie
Socio-cultural



**Historia Moderna
de la Etnicidad en Guatemala.
La Visión Hegemónica:
*Bernal Díaz del Castillo***



Editorial
Cultura

Oswaldo Salazar

Universidad Rafael Landívar
Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales

HISTORIA MODERNA
DE LA ETNICIDAD EN GUATEMALA.
LA VISIÓN HEGEMÓNICA:
Bernal Díaz del Castillo

Oswaldo Salazar de León

Guatemala, 1999

HISTORIA MODERNA DE LA ETNICIDAD EN GUATEMALA. LA VISIÓN HEGEMÓNICA:

BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO

Autor: Oswaldo Salazar de León

Editor: © 1999 Universidad Rafael Landívar

Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES)

CONSEJO DEL IDIES

Director:

Miguel von Hoegen

Secretario:

Danilo Palma Ramos

Decana de la Facultad de

Ciencias Políticas y Sociales:

Carla Villagrán

Decano de la Facultad de

Ciencias Económicas:

Hugo Beteta Méndez-Ruíz

Decano de la Facultad de

Ciencias Jurídicas y Sociales:

Mario Fuentes Destarac

Representante de catedráticos:

Aída Franco de Linde

Edición:

Ana Victoria Peláez Ponce

Diagramación:

D.G. Emmy Liliana Chang Reyes

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR

Rector:

Gonzalo de Villa, S.J.

Vicerrectora General:

Guillermina Herrera Peña

Vicerrector Académico:

Charles Joseph Beirne, S.J.

Vicerrector Administrativo:

Jorge Aráuz Aguilar

MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTES

Ministro:

Estuardo Cuestas Morales

Vice-Ministros:

Carlos Enrique Zea Flores

Jorge Alberto Minera Castillo

Director de Arte y Cultura:

Juan Fernando Cifuentes H.

Jefe de Editorial Cultura:

Francisco Morales Santos

URL

863.09

S161

Salazar de León, José Oswaldo

Historia moderna de la etnicidad en Guatemala. La visión hegemónica: Bernal Díaz del Castillo. -- Guatemala : Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Universidad Rafael Landívar, 1999.

viii, 74 p. -- (Serie sociocultural).

1. Literatura hispanoamericana 1519 - 1825

2. Novela hispanoamericana

3. Novela histórica

4. Imaginación

5. Bernal Díaz del Castillo 1492 -1581

I. t.

ISBN: 99922-67-02-X

El contenido de esta publicación es responsabilidad del autor.

Esta publicación es realizada con fines académicos y financiada por la fundación Konrad Adenauer, de la República Federal de Alemania, y la Dirección General de Arte y Cultura, del Ministerio de Cultura y Deportes. Se autoriza su reproducción parcial, siempre que se cite la fuente.

Índice

PRESENTACIÓN	v
INTRODUCCIÓN.	ix
CONSCIENCIAS NARRATIVAS	1
1. Descubrimiento antes de conquista	1
2. Consciencia narrativa indígena	2
3. Consciencia narrativa española	8
COLÓN O EL DESAMPARO DE LA IMAGINACIÓN	13
NOVELA DE AVENTURAS	33
BARROCO	45
LA MODERNIDAD	51
LA AMBIGÜEDAD	65
EPÍLOGO	69
REFERENCIAS	73

Presentación

El Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES), de la Universidad Rafael Landívar (URL), considera que el modelo de desarrollo para Guatemala debe basarse en los postulados de:

- La Economía Social de Mercado, que fundamentalmente son tres: la libertad de mercado, la propiedad privada sobre los medios de producción y la compensación social, que asegure que todos los miembros de la sociedad tengan acceso a la satisfacción de sus necesidades básicas.
- La Democracia, que básicamente son también tres: la representatividad, la opinión de la mayoría prevalece en la acción de gobernar; la pluralidad, ningún grupo minoritario puede ser marginado de la acción de gobernar; y la participación permanente de la población en general (por medio de sus organizaciones, instituciones y movimientos sociales) en la acción de gobernar, por medio de instancias para influir directamente sobre las acciones de gobierno a nivel local, municipal, departamental, regional y nacional.
- El Estado de Derecho, que en principio son dos: el respeto al orden jurídico vigente y la seguridad jurídica.

Esos postulados surgieron del seno de la cultura occidental y en condiciones sociales particulares, específicamente europeas, mientras que Guatemala posee una variedad de culturas y condiciones étnicas que en su mayoría son sustancialmente diferentes a las de Europa.

Por lo expuesto, el plan de trabajo de mediano plazo del IDIES, elaborado en un taller realizado en 1994, reconoce esa problemática y por ello, previo a sugerir la implementación de los postulados citados, programó el estudio de:

- Las percepciones que los mayas y otros conglomerados no-occidentales del país tienen de las prácticas y normas económicas, políticas y jurídicas occidentales, y sus actitudes hacia ellas; y
- las condiciones sociales que las viabilizan, dificultan o impiden.

El IDIES considera que el conocimiento y comprensión aportados por esos estudios permitirán determinar:

- la viabilidad en Guatemala de la Economía Social de Mercado, de la Democracia y del Estado de Derecho; y, en caso de ser viables,
- las formas cultural y socialmente apropiadas (es decir, adecuadas a las culturas no-occidentales del país) de su implementación.

En el marco de lo expuesto, los procesos étnicos e interétnicos son parte importante de las condiciones sociales de Guatemala, pues están modificando y recomponiendo las relaciones de solidaridad y de oposición internas, lo cual afecta directamente la convivencia y oposición en condiciones de pluralismo económico, político y jurídico. Por ello su estudio también debe ser prioritario para lograr el conocimiento y la comprensión adecuados de la realidad guatemalteca, para formular estrategias apropiadas de promoción de la Economía Social de Mercado, la Democracia y el Estado de Derecho.

Con esta publicación el IDIES presenta el quinto estudio de la serie **Historia moderna de la etnicidad en Guatemala: la visión hegemónica**, que aporta conocimientos sistemáticamente documentados sobre una de las perspectivas participantes en los procesos étnicos e interétnicos del país: la visión desarrollada por los ladinos de la clase gobernante sobre los grupos mayas que componen la población de Guatemala. Quedan pendientes estudios tales como:

- las percepciones que los ladinos han desarrollado acerca de sí mismos,
- las percepciones que los mayas han desarrollado acerca de sí mismos,
o
- las percepciones que los mayas han desarrollado acerca de los ladinos,
etc.

El IDIES está conciente que el material contenido en esta serie será profundamente polémico, pues en él subyace parte sustantiva de la historia de la administración del poder en Guatemala, plasmada en los juicios y

prejuicios étnicos que han sido parte de la vida de los guatemaltecos desde el siglo XVI, algunos de los cuales sorprendentemente persisten aún a finales de este milenio.

La importancia de los estudios citados debe evaluarse a la luz de su contribución para lograr un mejor conocimiento y comprensión de los procesos inter e intraétnicos en Guatemala y, por ende, de la realidad nacional, para con base en ello buscar un futuro mejor para todos.

Para concluir, el IDIES deja constancia de su agradecimiento a la Dirección de Arte y Cultura del Ministerio de Cultura y Deportes, por haber co-financiado la publicación de este volumen.

Miguel von Hoegen
Director

Introducción

Siempre he pensado que la historia no debe limitarse al pasado, sino también debe incluir el futuro. Bernal Díaz del Castillo (no la persona, sino el discurso), en tanto personaje histórico, es depositario de muchas de nuestras más auténticas posibilidades; en el espacio de este horizonte ilimitado, quiero abrir las preguntas cruciales de ese ser histórico que es tanto suyo como nuestro.

¿QUIÉN FUE?

Cuando hago esta pregunta pienso en la necesidad de tener a la mano algunos datos biográficos y bibliográficos del autor. Él mismo nos informa sobre su origen en el capítulo primero de la Historia verdadera: "... natural de la muy noble e insigne villa de Medina del Campo, hijo de Francisco Díaz del Castillo, Regidor que fue de ella, que por otro nombre le llamaban el Galán, y de María Díaz Rejón, su legítima mujer..." (1960, p. 1)¹. No conocemos con exactitud la fecha de su nacimiento, sólo indirectamente tenemos algunas referencias discordantes. Según Él mismo nos indica, en 1517 contaba con veinticuatro años cuando se embarcó en la expedición de Francisco Hernández de Córdoba; esto significa que debió haber nacido entre 1492 y 1493. Pero en la nota preliminar del manuscrito "Guatemala" nos dice que termina la obra en 1568 y que tenía ochenta y cuatro años, lo cual significa que debió haber nacido entre 1483 y 1484.

Lo que sí sabemos es que vino a las Indias en 1514 con Pedro Arias de Avila, cuando éste fue nombrado Gobernador de Tierra Firme. Sin embargo, su estancia en la ciudad de Nombre de Dios, cabecera de la gobernación de Pedrarias, fue

1 Citado de la edición de Porrúa, anotada por Joaquín Ramírez Cabañas y preparada en vista del manuscrito "Guatemala". Esto es importante ya que, como se sabe, hay tres manuscritos de la obra: el "Guatemala, el "Remón" y el "Alegría". Me refiero a este manuscrito sólo con el fin de trasladar datos biográficos, pero nuestras reflexiones se basan en la edición preparada por el padre Carmelo Saénz de Santa María en vista de manuscrito "Remón".

corta pues, debido al dominio y control de las empresas que ejercía Vasco Núñez de Balboa, no encontró ocupación en aquellos meses. Fue así como, ya en Cuba, Diego Velázquez le prometió y le falló la concesión de indios. Bernal se alistó, entonces, en la empresa de Francisco Hernández de Córdoba quien, ante la escasez de indios y el gran número de solicitantes, tenía como fin la cacería de indios en las islas de los Guanajos y su comercio como esclavos en Cuba. Esta expedición descubrió las costas de México; pero fracasa en sus objetivos específicos. Al año siguiente volvió a partir bajo el mando del Capitán Juan de Grijalva. Finalmente, embarcó por tercera vez con Hernando de Cortés. Todos sabemos que esta vez, a pesar de las vicisitudes, la empresa es más exitosa pues lograron conquistar la Ciudad de México y establecer un poder estable. Este fue un momento crucial en su vida pues, al haber participado directamente en la conquista de México, tenía derecho a tierras y encomiendas, pero las rechazó para buscar oro. Ramírez nos dijo:

"Marcha con Gonzalo de Sandoval a Coatzacoalcos, donde se avicina en la villa que fue fundada con el nombre de Espíritu Santo; en seguida toma parte en la campaña que hizo en Chiapas el Capitán Luis Marín, y más tarde en la entrada contra los Zapotecas, a las órdenes de Rodrigo Rangel. No descansa mucho tiempo en la villa de Espíritu Santo, pues Cortés lo arrastra a su desastrosísima expedición de Honduras" (1960, p. XI). Siempre he pensado que éste debe haber sido un momento de arrepentimiento muy profundo para Bernal, arrepentimiento de haber rechazado las tierras y encomiendas de indios recién conquistada la Ciudad de México.

Como pudo, Bernal regresó de Honduras a México y empezó a solicitar lo perdido. No lo consiguió. Posteriormente viajó dos veces a España (1540 y 1550) para radicarse definitivamente en Guatemala. Este relativo establecimiento ocurrió en 1535 y trajo consigo el matrimonio

"... con Teresa Becerra, hija única de Bartolomé Becerra, conquistador y hombre prominente de Guatemala; y en esta ciudad falleció, en fecha que también se ignora y que fue de fijo un poco posterior a 1580, ya que se conocen documentos por él firmados y correspondientes a dicho año" (Ibid, p. XII).

Estos son los grandes momentos de la vida de Bernal. No creo necesario entrar en los detalles de las peripecias sufridas para conseguir una encomienda. Me interesa, más bien, el nacimiento del discurso y todo lo que éste trajo consigo.

El mismo Bernal se encarga de informarnos que no tenía la formación académica. Este hecho, lejos de ser una desventaja en su contra, es algo que potencia positivamente al texto. Y cuando digo "positivamente" me refiero a que esto disipa cualquier esperanza equívoca que podamos tener del texto. Ciertamente es una obra que ha sido y seguirá siendo estudiada con fines de reflexión histórica; pero, incluso inconscientemente para el mismo Bernal, fue redactada con un espíritu literario más que con el profesionalismo científico de una "historia general". La de Bernal no es "general", es, más bien, "verdadera", es decir literaria. Un discurso que no se limita a recoger los hechos, sino se esmera en darle una carga experiencial insustituible a esos hechos. Así, la experiencia de la lectura del texto es de una verdad vivida, y no simplemente comunicada vía la generalidad vacía de la descripción conceptual. Con relación a este punto, pienso, será muy importante en su momento trabajar la idea que no estamos delante de un diario que da cuenta de los trabajos y los días de una forma inmediata, sino delante de lo que, con propiedad, podemos llamar una "recordación"², es decir, un discurso que recoge una experiencia en el marco significativo de una trama forjada en el recuerdo, vaciada en la memoria.

Sin embargo, se sabe que Bernal escribe su Historia verdadera motivado un poco por la publicación de la biografía de Cortés escrita por Francisco López de Gómara, quien buscaba afirmar el culto al caudillo, único responsable de la epopeya conquistadora. Indignado, Bernal nos cuenta cuán humanos fueron todos, incluyendo a Cortés, cuán necesarios fueron para alcanzar un logro colectivo, de una España negada en busca de un nuevo espacio vital, de poder; pero, sobre todo, en busca de un nuevo espacio discursivo.

Es así como Bernal fracasará en sus empresas materiales individuales; pero sin llegar a saberlo nunca, triunfa al dejarnos el discurso épico fundante que se levanta como el primer gran hito de una nueva realidad discursiva: la literatura hispanoamericana.

¿QUIÉN HA SIDO?

Esta pregunta es increíblemente más vasta y, por tanto, más compleja que la anterior. Me he limitado a señalar algunos aspectos de la vida de nuestro autor, y he dejado de lado muchos otros aspectos que no creí de vital interés; para lo que

2 Para utilizar la expresión del famoso descendiente (tataranieto) de Bernal, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, quien escribió la famosa *Recordación Florida*, Madrid: 1882-83.

busco indagar al interior de su discurso, a saber, lo intertextual, el discurso implícito de otros, de ese nadie que es una tradición, una cultura con sus tipologías narrativas, su tiempo particular, su destino trágico.

En este apartado me gustaría referirme al “quién ha sido” en la consciencia de algunos literatos hispanoamericanos del siglo XX que, a mi juicio, han recuperado y revalorizado la obra de Bernal para el desarrollo de ese fenómeno que es la imaginación literaria hispanoamericana. Me refiero concretamente a Miguel Ángel Asturias, Jorge Luis Borges y Carlos Fuentes.

En las primeras páginas de su Conferencia Nobel, pronunciada el 12 de diciembre de 1957, Asturias nos entrega un Bernal esencialmente novelista, no un soldado historiador, sino el primer gran novelista hispanoamericano:

“... los géneros literarios que florecían en la Península Ibérica no arraigan en América, tal el caso de la novela realista y el teatro. Por el contrario es el borbotón indígena, savia y sangre, río, mar y miraje, lo que incide sobre la mentalidad del primer español que va a escribir la primera gran novela americana, ‘novela’ como debe llamarse a la Verdadera Historia de los Sucesos de la Conquista de la Nueva España, por Bernal Díaz del Castillo. ¿Será atrevimiento llamar ‘novela’ a lo que el soldado aquél llamó no historia sino ‘verdadera historia’? ¡Cuántas veces las novelas son la verdadera historia! Pero pregunto: ¿Será atrevimiento dar el nombre de novela a la obra del insigne cronista? Al que esto crea, a quien me llame atrevido, lo invitaré a internarse en la prosa trotona y anhelante de este hombre de infantería y de todas las armas y advertirá que insensiblemente al entrar en ella, irá olvidando que lo que sucedió era realidad y más le parecerá obra de pura fantasía. ¡Si hasta el mismo Bernal lo dice, próximo a los muros de Tenochtitlán; ‘que parecía las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís’! Pero este libro es español, se nos dirá, aunque de español sólo tiene el haber sido escrito por un peninsular vecindado en Santiago de los Caballeros de Guatemala, donde conservamos el glorioso manuscrito, y el haber sido trazado en la vieja lengua de Castilla, aunque más participa de ese disfracismo propio de la literatura indígena. Al mismo don Marcelino Menéndez y Pelayo, versadísimo en letras clásicas hispánicas, le parece raro el sabor de esa prosa y le sorprende que haya sido escrita por un soldado. No para mientes el gran polígrafo en que Bernal a sus ochenta años no sólo había oído muchos textos de la literatura

indígena, influenciándose con ella, sino que por ósmosis se había absorbido América y ya era americano” (Klafín, N. y Corra, W., Vol I, 1991, p. 319).

En esta larga cita, Asturias nos entrega dos ideas básicas: una instrumental, la otra real. En primer lugar nos quiere decir que la prosa del cronista se inspira y se deja penetrar de la imaginación literaria indígena y, además, que esta influencia da su carácter particular al estilo literario de Bernal. Esto no es un tema que deba ocuparnos en este momento; sin embargo, pienso que ésta es una afirmación instrumental, pues más parece que se orienta a justificar y legitimar la propia obra de Asturias, que a decir algo real sobre la de Bernal. Más adelante intentaré acercarme a lo que debe considerarse antes de afirmar esto: un análisis comparativo entre los relatos indígenas de la conquista³ y la obra de Bernal.

Asturias es clarísimo en su percepción de Bernal como novelista. Como prueba de su tesis, sólo nos ofrece un famoso pasaje en el que Bernal se refiere al carácter mágico, maravilloso, fantástico de las cosas que vio en la gesta mexicana recordando lo narrado en las novelas de caballería. Ahora bien, a pesar de la carencia de solidez argumentativa de Asturias, su intención es importante porque, con ella, tenemos acceso al nacimiento de la novela hispanoamericana.

No obstante, Asturias no es el único escritor que piensa en Bernal como nuestro primer gran novelista. Luis Cardoza y Aragón, en su **Guatemala: las líneas de su mano** (1976, pp. 177-195), nos entrega también un Bernal literato, prototipo del literato lleno de pasión por la memoria. Una memoria que se une a la del mismo Cardoza y Aragón, quien da un tono autobiográfico a sus reflexiones sobre el cronista. Pero su enfoque no es tan puntual como el de Asturias: “Después del Popol Vuh, este libro es otro gigante de lo nuestro: pertenece a la literatura universal” (Ibid, p. 178). Obvio. Ahora bien, el trabajo de Cardoza y Aragón no va tanto en la línea conceptual, sino en la de la caracterización. Después de esa vaga afirmación sobre el carácter literario del texto de Bernal, el poeta hace un elogio detallado del valor descriptivo de la Historia verdadera; y como sabemos, ésta es una de las características propias de realismo español de aquellos años. Sin embargo, como todo fenómeno de ruptura, todavía conserva algunos rasgos propios del movimiento con que ha roto: la Historia verdadera de Bernal da cuenta de una experiencia paradójica, por un lado el realismo del detalle descriptivo y, por otro, el de la fantasía delante de lo maravilloso. Más adelante abordaremos este tema ampliamente.

3 Los relatos indígenas a los que nos referimos que son: el Códice Florentino, los Anales históricos de Tlatelolco, el Códice Aubin, el Códice Ramírez, la Historia de Tlaxcala, y la Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme.

Posteriormente Cardoza y Aragón refuerza esta ambigüedad definitoria al decir: "Es a la vez historia, memoria, epopeya y una novela como muchas de las obras clásicas" (Ibid, p. 182). Digo ambigüedad porque cuando Asturias dice "es novela" quiere decir "no es historia", es decir, lo fantástico significa a lo real y no al revés. Mientras Cardoza y Aragón, al poner al mismo nivel ambos rasgos, no nos da una idea definitiva de la obra. En una páginas adelante, Cardoza y Aragón se refiere a los dotes literarios de la obra por encima de su valor histórico:

"Afortunadamente, Díaz del Castillo no era historiador. Afortunadamente, apenas escribía. Ya vendrían hombres que nos darían la conquista en orden armónico; que nos darían disecado lo que él nos regala palpitante, el portento que dejó vivo para siempre en la realidad de su recuerdo arrebatado y fogoso. Su narración es más que una simple historic. Es la voz epopéyica de la hazaña española más grandiosa" (Ibid, p. 186).

No obstante, cuando Cardoza y Aragón dice que Bernal no es historiador se refiere a que su trabajo no es historiográfico. Reconoce en Bernal las cualidades que intenta darle a su mismo texto: colorido vivencial, pasión descriptiva: pero para lograr esto acumula innumerables adjetivos que sólo van en detrimento de la profundidad de la obra del cronista. Y después vuelve de nuevo a la ambigüedad "... si le pusiéramos, en fin, el birrete de profesor o la pluma de bachiller, sería sólo eso: una historia, una crónica, una memoria. Es memoria, novela, epopeya, crónica, historia, a la vez, escrita con innato y puro genio de la lengua" (Ibid, p. 189). Cardoza y Aragón no logra decidirse por el realismo testimonial o la fantasía: "Para ser imparcial hay que ser apasionado: su honda pasión transparente forma una realidad casi irreal de verdadera. A ratos, se diría fragmentos fantásticos, historias mitológicas, contiendas descomunales, sobrehumanas. Pero, luego, sabemos los nombres de los héroes, convivimos con ellos..." (Ibid).

¿En qué consiste el realismo? ¿En que sabemos los nombres? ¿Es que a un personaje lo hace fantástico desconocer sus particularidades? ¿Lo hace más real el que sepamos que se apedillaba Alvarado y que existió? ¿No nos habla Cardoza y Aragón de un realismo positivo, completamente ingenuo, que es incompatible con cualquier manejo literario del lenguaje? De nuevo la ambigüedad que debilita la tesis literaria de la obra: "He querido ver la Historia verdadera como si narrase sucesos irreales, verla tal si se tratase de aventuras en la luna, verla tal si fuese una fábula de fuentes. Fábula aún más sorprendente por su firme apoyo en una realidad muy próxima, tangible dentro de mí. Se trata de un relato que escribió un soldado sin otro afán que narrar con exactitud" (Ibid, p. 192). ¿Qué es un relato exacto? ¿Exacto con relación a qué? No hay obra literaria, por

fantásticos que sean los sucesos que cuenta, que no se base en la experiencia; en este sentido es imposible no ser realista. El carácter literario de una obra no se fundamenta en su desvinculación de la experiencia, sino en la exploración de la dimensión del sentido de esa experiencia, a saber, por la vía de la metáfora o de la trama.

En fin, Cardoza y Aragón tiene la intuición de que en la obra de Bernal hay un elemento que trasciende el nivel de la llara descripción historiográfica; no obstante, es incapaz de explicar en qué consiste este elemento.

En tercer lugar tenemos al escritor cubano Alejo Carpentier, quien en algunos trabajos críticos⁴ se esfuerza por teorizar lo que le parece la esencia de la literatura hispanoamericana, a saber, lo real maravilloso americano. En la conferencia "Lo barroco y lo real maravilloso", nos dice Carpentier: "Aquí lo insólito es cotidiano, siempre fue cotidiano. Los libros de caballería se escribieron en Europa, pero se vivieron en América, porque si bien se escribieron las aventuras del Amadís de Gaula en Europa, es Bernal Díaz del Castillo quien nos presenta con su **Historia de la Conquista de la Nueva España** el primer libro de caballería auténtico. Y constantemente, no hay que olvidarlo, los conquistadores vieron muy claramente el aspecto real maravilloso en las cosas de América, y al efecto quiero recordar la frase de Bernal Díaz cuando contempla la Ciudad de México por primera vez y exclama, en medio de una página que es de una prosa absolutamente barroca: "Todos nos quedamos asombrados y dijimos que esas tierras, templos y lagos se parecían a los encantamientos de que habla el Amadís". He aquí el hombre de Europa en contacto con lo real maravilloso americano" (1980, p. 60). Como podemos ver, Carpentier tampoco se compromete directamente con un género literario; pero sí deja bien claro que la obra de Bernal es un libro de Caballería, no a la europea, es decir, como una mera fantasía, sino "auténtico", es decir, corresponde a una realidad insólita. En América, según Carpentier, lo fantástico es lo real, y esto hace que una simple descripción, el habla cotidiana sobre lo que nos rodea, tenga dotes literarios. Así, Carpentier introduce la diferencia entre lo maravilloso que no tiene asidero alguno en los hechos, y lo maravilloso que sí tiene asidero en los hechos. En ambos casos lo maravilloso tiene asidero en la experiencia. Lo que pasa es que esta última tiene distintos niveles: el de los hechos es el de la inmediatez referencial; el del más allá de los hechos, el del sentido metafórico. En el primero, un tal Hernán Cortés desembarca, se informa, busca, secuestra, asesina y conquista; cosas que realmente sucedieron, pero que dan un sentido mítico al personaje por el significado histórico de sus hazañas. En el segundo, un señor Samsa amanece, un día, convertido en un escarabajo: algo imposible de suceder de hecho, pero expresa incomparablemente la condición

4 Sobre todo en el prólogo de su novela *El reino de este mundo* y en la conferencia que comentaremos (recogida en el volumen *Razón de ser*, 1980, La Habana: Letras Cubanas).

mundana de la existencia, la cual no tiene referente de hecho alguno. Pero a Carpentier no le interesa el segundo, pues lo considera la forma tradicional europea de literatura maravillosa⁵. No obstante, el primero, que lo fantástico es lo real, Carpentier lo considera como lo característico, lo propio de lo americano:

“Después de contarle —Cortés a Carlos V— lo que ha visto en México, él reconoce que su lengua española le resultaba estrecha para designar tantas cosas nuevas y dice a Carlos V: ‘Por no saber poner los nombres a estas cosas, no los expreso’; y dice de la cultura indígena: ‘No hay lengua humana que sepa explicar las grandezas y particularidades de ella’. Luego para entender, interpretar este nuevo mundo hacía falta un vocabulario nuevo al hombre, pero además —porque sin el uno no existe lo otro—, una óptica nueva” (Ibid, p. 61).

Con estos señalamientos, pienso, Carpentier pone el dedo en la llaga: es un nuevo mundo, distinto a las expectativas previas; su realidad es diversa, caótica, su gente está completamente fuera del flujo histórico occidental; es decir, es necesario un nuevo vocabulario que dé cuenta de una actitud perceptiva distinta pues, obviamente, no es posible re-conocer vía las categorías perceptivas del mundo europeo. Así, entonces, el problema que enfrentaba Cortés, que enfrentó Bernal es exactamente el mismo que enfrenta el novelista americano contemporáneo: nombrar. Según Carpentier, el novelista americano podría decir: nombro, luego existo. América empieza a existir antes de ser vista; como dice Germán Arciniegas⁶, cuando la lengua española se vuelve ultramarina.

Finalmente, quiero recordar y comentar el pensamiento crítico del escritor mexicano Carlos Fuentes quien, a lo largo de su obra, se ha planteado el problema de la diferencia cultural en dos ejemplos especialmente dramáticos para nosotros: América Latina frente a España, por un lado y, por otro, frente a Estados Unidos. Aquí nos ocuparemos solamente del primer ejemplo que, además, es al que ha dedicado más espacio novelesco y reflexivo. El primero es, obviamente, su vasta novela **Terra Nostra**, y el segundo está repartido entre obras con diferentes intenciones: **Cervantes o la crítica de la lectura**, donde Fuentes nos da una clara visión de Cervantes como el innegable iniciador de la novela moderna; **El espejo enterrado**, una historia del mundo hispanoamericano compartiendo un único destino; y **Valiente mundo nuevo**, donde nos da una idea del proceso formativo espontáneo de la novela hispanoamericana. En este último libro, Fuentes inicia su recuento de los grandes momentos de la narrativa hispanoamericana con la

5 Véase el prólogo a **El reino de este mundo**, donde Carpentier establece la diferencia entre ambas manifestaciones de lo maravilloso.

6 En la obra citada anteriormente.

obra de Bernal. El ensayo sobre el cronista es extenso y está lleno de grandes ideas no desarrolladas suficientemente⁷. Por el momento me gustaría comentar sólo algunas de esas ideas: las relativas a su caracterización de la Historia verdadera como novela. En otro lugar me ocuparé de las otras ideas para ver su significado en el marco de una teoría de la narratividad que rebasa los límites propuestos por las teorías literarias.

El ensayo se inicia con una breve nota biográfica que, inmediatamente, da paso a la consideración literaria de la obra por vía del punto de vista de la subjetividad propia que es la matriz de discurso de Bernal: la memoria. Fuentes compara el novelar de Bernal con el de Proust: "Sólo que en vez de magdalenas mojadas en té, los resortes de su memoria son los nombres de los guerreros, el número de sus caballos, la lista de los combates..." (1990, p. 72). Con este profundo contraste, Fuentes nos quiere acercar al realismo (propio de la literatura española de aquellos años) de la obra de Bernal; pero no con la simpleza del que se limita a identificar la presencia de grandes movimientos de la historia de la literatura en las obras concretas, sino para llevarnos al corazón de su tesis: la obra de Bernal es una épica vacilante, es decir, novelesca. ¿Qué significa esto?

Como ya hemos señalado, en buena medida la Historia verdadera es una respuesta a la historia de López de Gómara; esto significa dos cosas: en primer lugar, el detalle sería el vehículo de la veracidad (¿de ahí el verdadero?) y, en segundo lugar, escribiendo medio siglo después, Bernal sostiene la opción de la recuperación del tiempo perdido. Veamos lo que nos dice Fuentes al enfatizar que, al seguir el curso de los hechos en el recuerdo, el escritor no percibe como concluido aquello que cuenta, debe ser descubierto:

"A medida que la narración se desarrolla, la voluntad épica vacila. Y una épica vacilante no es épica: es novela. Y una novela es una obra contradictoria y ambigua: es la portadora de la noticia de que en verdad no sabemos quiénes somos, de dónde venimos o cuál es nuestro lugar en el mundo. Es la mensajera de la libertad al precio de la inseguridad" (Ibid, p. 73).

Y más adelante: "Ese precio es la pérdida de nuestras premisas tradicionales, morales y filosóficas... Don Quijote será el más vivo ejemplo español de este drama de la modernidad, pero Bernal Díaz lo prefigura en su épica vacilante" (Ibid).

7 Esto se debe a que este libro se basa, en parte, en los cursos impartidos por Fuentes desde la Cátedra Simón Bolívar en la Universidad de Cambridge (Inglaterra) y como Professor Robert F. Kennedy en la Universidad de Harvard (Cambridge, Massachusetts).

La recuperación del tiempo perdido será la crónica de los sucesos de un pasado que debe ser descubierto en su sentido como presente: darnos cuenta de que hemos perdido nuestros valores y, consecuentemente, de que no sabemos quiénes somos. Desde luego, Bernal no percibe esto con la claridad conceptual del escritor mexicano; pero sí está presente en él la frustración impotente de aquel actor que se sabe vencedor vencido, vencedor de un pueblo arrasado por la fuerza profética del mito del fin, y vencido por un poder real que sólo instrumentalizó coyunturalmente a una clase media española arrasada, también, por la fuerza reaccionaria del conservadurismo contrarreformista. Moctezuma se vuelca hacia el vacío que el mito le muestra delante y Bernal, por su parte, lucha, en la quieta desesperación de la ancianidad, contra el olvido de un pasado anónimo, contra la maquinaria histórica del Imperio Español. Bernal es crucial para Fuentes porque es el primero que da testimonio de la perplejidad ante el peso del ¿quiénes somos? en el hilo dramático de ¿quiénes hemos sido? Si el novelista es quien va marcando los hitos de la identidad de un pueblo, Bernal es nuestro primer novelista, pues es el que primero se plantea la pregunta ¿quién soy, somos, quiénes hemos sido si toda nuestra vida nos ha llevado a negar aquello de donde venimos y lo que hemos encontrado en nuestro camino? Sí, al final de su vida, sumergido en el recuerdo, Bernal ya no se siente español; se siente expulsado, desterrado por aquél que le dio su misión: la sombra de la traición se cierne sobre el nacimiento de la América hispana. Tampoco se identificó nunca con el indígena vencido; pero lo llevará dentro de sí como sangre derramada para siempre⁸: "Hay una falla en la armadura de este guerrero cristiano en combate contra los aztecas paganos, y a través de ella brilla un corazón herido, tristemente enamorado de sus enemigos" (Ibid, pp. 73-74). Es el que primero se siente hispanoamericano y, más importante aún, es el primero que nos hace sentir hispanoamericanos:

"Esta es la fuente secreta de la literatura hispanoamericana concebida como una respuesta constante al enigma del mundo histórico. Bernal Díaz escribe un misterioso lamento por las oportunidades perdidas de los hombres y de la historia: una épica angustiada, una novela esencial" (Ibid, p. 74).

El discurso de Bernal habla de un cambio de sentido, de una ramificación del mundo histórico; la vena ibérica ha dado origen a un flujo más caudaloso, pero confuso y oscuro. Y en ese nuevo sentido no hubo más guía que la inmadurez histórica que hizo más intenso el drama intrínseco a la acción humana: la angustia

8 Esta culpa identificará al criollo e intentará resolverla en los términos mismos que hacen más aguda su angustia: la religión. Esto, me atrevería a decir, es el motivo que está detrás de indigenismo como movimiento que tiene su máxima expresión en el fenómeno lascasiano. La identificación con el indígena en las formas del samaritanismo (instructivo) cristiano, será la vía expiatoria del crimen original.

del decidir. Bernal no sólo da cuenta de una constitución humana al contar los avatares de la acción, sino de una constitución que, precisamente por su ambigüedad, es origen y fundamento de un ser histórico nuevo. Este es el verdadero nuevo mundo: la novedad de un ser histórico particular, de un sentido histórico inédito.

Carlos Fuentes hace un paréntesis para referirse al tema del género de la obra de Bernal: ¿es novela, historia, crónica, novela de caballería? Pienso que la propuesta de Fuentes en este tema es una buena respuesta a la superficialidad indecisa de Cardoza y Aragón. Profesor en Harvard y en contacto con las corrientes críticas más contemporáneas, Fuentes tematiza directamente esta supuesta heterogeneidad del discurso de Bernal para penetrar en su naturaleza. Para lograrlo se sirve de la teoría comparada de Claudio Guillén⁹ según la cual Cervantes funda la novela moderna al hacer que los géneros—pastoril, caballerías, picaresca, novela bizantina— dialoguen entre sí:

“Sterne y Diderot, Stendhal y Flaubert, Balzac y Dostoiewski, James Joyce, Virginia Wolff y Hermann Broch: todos redefinen su propio género para decirnos: la novela es el género de géneros, el territorio más amplio de la literatura, el más dinámico, el palacio inacabado de la palabra, una construcción interminable” (Ibid, pp. 75-76).

La idea de Guillén parece que reduce el diálogo sólo a los distintos tipos de novela conocidos en la época de Cervantes; pero la intención de Fuentes va más allá, no sólo deben dialogar las distintas formas de un mismo género, sino también entre distintos géneros: la poesía y el teatro, el teatro, la poesía y la novela, etc. El escritor mexicano quiere mostrarnos que la obra de Bernal es el diálogo entre poesía épica y novela de caballerías y que es alrededor de este eje que giran la historia, la crónica, la autobiografía, etc.:

“Creo que Bernal pertenece más a esta épica en movimiento que describen Hegel y Simone Weil que a la épica concluida que evocan Ortega y Bajtin, pero si aceptamos las premisas del filósofo español y del crítico soviético, también es cierto que Bernal escribe una novela en función de su novedad frente a la épica anterior, que es la del romance de caballería. Hace, digámoslo así, una novela épica, con tanto movimiento y novedad como la épica según Hegel y Simone Weil, y con tanta novedad y dinamismo como la novela según Bajtin y Ortega” (Ibid, pp. 76-77).

9 Profesor en Harvard de literatura comparada, hijo del poeta español Jorge Guillén, y autor del famoso libro *Entre lo uno y lo diverso*.

Fuentes es más preciso que Cardoza y Aragón; entra en el conflicto de la ambigüedad intrínseca de la escritura de Bernal, y no nos deja con la afirmación superficial que la Historia verdadera es todos esos géneros y ninguno en particular. El aporte del escritor mexicano es, según mi opinión, mostrar la forma en que Bernal abre el espacio de la novela hispanoamericana. Todo espacio intelectual se abre en y por el diálogo; la comunicación, la interacción hacen posible el despliegue de un horizonte de pensamiento, de un desde dónde poder pensar. La filosofía platónica y las cadenas de refutaciones, ampliaciones, confirmaciones que es la historia del pensamiento son un testimonio definitivo de lo que afirmo. En este sentido, Bernal es nuestro primer novelista, pues al poner en diálogo la épica y la novela de caballerías (con el coro de la biografía, autobiografía, crónica, historia, etc.) abre el espacio de la novela. Más adelante nos ocuparemos de en qué sentido puede hablarse del discurso novelesco como pensamiento. Bernal es el novelista germinal, el que hace posibles a todos los novelistas hispanoamericanos que responden y vuelven a abrir la pregunta por quiénes somos y quiénes podemos ser.

Para finalizar sólo quiero señalar algo que, en este texto, pasa desapercibido para Carlos Fuentes: se trata de una relación que en Bernal es obvia y que ha sido importante, vital, la fuente misma de la literatura para el novelista peruano Alfredo Bryce Echenique: toda literatura es biográfica. Parece obvio que afirmemos esto con relación a Bernal; pero según hemos visto, la biografía se subordina a la novela. El recuerdo de una construcción de lo real en cuanto tal, del sentido que toma inteligibles las cosas de nuestro mundanear.

Consciencias narrativas

1. DESCUBRIMIENTO ANTES DE CONQUISTA

Es inevitable. Si hablamos de Bernal y de los sucesos de la Historia verdadera, el descubrimiento de América debe ser supuesto en el discurso sobre la conquista. Pero una suposición de esa envergadura no debe quedar en el silencio. Es más, tematizar el descubrimiento nos dará la auténtica perspectiva para poder ver la conquista en su realidad.

Ha habido mucha discusión alrededor de esto; sin embargo, es importante que meditemos un poco alrededor del tema del descubrimiento. En primer lugar, pienso que debemos distinguir por lo menos dos niveles de reflexión sobre la noción de descubrimiento: la material y la significativa.

Desde el punto de vista material, descubrir algo es encontrarnos con ello por primera vez, sin tener idea ni siquiera de su posible existencia. En el caso del descubrimiento de América este enfoque ha sido muy común. Ahora bien, hay que aclarar que estos comentarios han tenido en cuenta que tanto Colón como sus patrocinadores sabían de la existencia de algo que ellos llamaban "Las Indias". Así, la idea de descubrimiento se aplica más radicalmente a lo que encontraron los navegantes en estas tierras: la tierra y la naturaleza. O más exactamente, es el efecto de la impresión de haber encontrado algo distinto a lo que buscaban. Los Reyes Católicos, sabemos por la historia, buscaban ganar la carrera a los portugueses de encontrar la ruta más rápida a Las Indias. Incluso Carlos Fuentes reflexiona a este nivel sobre la expresión "descubrimiento de América":

"¿No son todos los descubrimientos, al cabo, mutuos? Los europeos descubrieron el continente americano, pero los pueblos indígenas de las Américas también descubrieron a los europeos, preguntándose si estos hombres blancos y barbados eran dioses o mortales, y si eran

tan piadosos como lo proclamaban sus cruces o tan despiadados como lo demostraron sus espadas" (1992, p. 95).

Yo no niego la validez de esta forma de enfocar el fenómeno del descubrimiento que he llamado "material" (pues se trata de señalar lo otro como una realidad externa). Solamente quisiera evidenciar que en la base de esta manera exterior de dar cuenta de nuestros contenidos experienciales está el sentido, lo que revela el sentido para-sí de los fenómenos. Esta otra forma de enfoque es la que he llamado "significativa". ¿Cuál es el sentido de la expresión "descubrimiento de América"? Primero veamos de cerca la idea contenida en la palabra "descubrir".

Des-cubrir, hace que algo que permanecía cubierto ya no lo esté, quitar el velo, des-velar, hacer patente, posibilitar la manifestación de lo que había permanecido oculto. Todas estas ideas, que intentan desde su propia naturaleza confluir unas con otras, nos remiten directamente a una idea de verdad muy conocida en la esfera de la reflexión fenomenológica: la verdad como *aletheia* en Heidegger. Parece extraño que me remita a una teoría de la verdad tan específica en la filosofía; sin embargo, lo creo necesario en la medida en que constituye un respaldo contra cualquier forma positiva de considerar lo descubierto. ¿Qué significa esto? Pues que, según el pensamiento positivo, lo descubierto es considerado en su verdad al margen del que descubre; mientras en el pensamiento trascendental lo descubierto es considerado en su verdad como parte constitutiva del que descubre. Y esto es precisamente lo que me interesa porque no ha sido tematizado: ¿qué nuevas variables, aspectos del *Dasein-con* se revelan cuando pensamos el descubrimiento en términos del mundo como horizonte significante? Pero antes de tematizar concretamente el encuentro entre españoles e indígenas, es importante que describamos algunos rasgos característicos del movimiento de acercamiento entre unos y otros.

2. CONSCIENCIA NARRATIVA INDÍGENA

Cuando se habla de la conquista y se quiere dar la versión española así como la indígena, se recurre naturalmente a los cronistas y a algunos textos

10 Más reciente es la publicación *Relatos aztecas de la conquista*, 1990, México: Grijalvo, de Georges Baudot y Tzvetan Todorov.

indígenas que han sido rescatados de los años de la Colonia donde se da cuenta de esos terribles sucesos desde lo que Miguel León Portilla llamó: "La visión de los vencidos"¹⁰. Pero, como de costumbre, en estos recuentos siempre se deja de lado lo más interesante del discurso narrativo: la dirección del flujo. La dirección viene de atrás, de lo que precede y significa. Nunca podremos comprender un discurso si no recogemos su sentido de inicio y de origen.

¿Cuál es, entonces, el sentido de origen del discurso sobre la conquista en el caso Azteca? Responder a esta pregunta supone una exposición completa de la mitología azteca; no obstante, éste no es el lugar propicio para acercarnos a ella completamente. Bastará con referirnos a aquel relato que modeló la percepción y el comportamiento de Moctezuma II con relación a la llegada de Hernán Cortés y su gente.

El relato en cuestión es la leyenda de Quetzalcoátl. Ahora bien, es difícil decidirse por una de las diferentes versiones que hay de la leyenda. Posiblemente la más difundida en la actualidad es la que Carlos Fuentes ha recreado en algunos de sus textos¹¹. En *El espejo enterrado* (pp. 115-166), el escritor mexicano nos dice que la leyenda fue transmitida al franciscano Bernardino de Sahagún por sus informantes indígenas; sin embargo, hay algunas diferencias entre el recuento de Sahagún y el de Fuentes. No creo que estas diferencias sean de vital importancia, pero sí vale la pena señalar, ya que se trata de las distintas posibilidades de una leyenda.

De acuerdo con Sahagún, Quetzalcoátl, enfermo, fue visitado por Tezcatlipoca (un demonio embustero), disfrazado de un viejo sabio que curaría sus dolores con una medicina. Quetzalcoátl bebió varias veces y, después de la última, se emborrachó, "lloró tristemente, y se le movió y ablandó el corazón para irse, y no se le quitó el pensamiento lo que tenía por el engaño y burla, que le hizo dicho nigromántico viejo..." (1956, p. 197).

De acuerdo con Carlos Fuentes, Quetzalcoátl también fue visitado por Tezcatlipoca pero no disfrazado de viejo curandero, sino para hacerle un regalo envuelto en algodones. Al abrirlo, Quetzalcoátl se da cuenta de que se trata de un espejo y, al verse, se horroriza pues considerándose un dios, no creía tener rostro. Ver su rostro fue la revelación de su humanidad. Esa noche, inmerso en la angustia de saberse hombre, se emborrachó y fornicó

11 Básicamente en *Valiente mundo nuevo* y en *El espejo enterrado*.

con su hermana... “y al día siguiente, avergonzado, huyó hacia el Oriente, por el mar, en una barca de serpientes, prometiendo regresar para ver si los hombres —sus criaturas— habían cuidado o descuidado la tierra...” (1990, p. 84).

En el relato de Sahagún se habla y se describe la huida de Quetzalcóatl, y también se refiere el pasaje final cuando se interna en el mar en una balsa hecha de serpientes. No se menciona la promesa del regreso, pero se deduce de dos hechos contemplados en Sahagún: primero que Cé ócatl (que cae en 1519) es un signo de muchos infortunios y, además, el signo de Quetzalcóatl. Y segundo, que en el marco de la mitología azteca, Quetzalcóatl era considerado el dios de los vientos. Ahora bien, si Cé ócatl coincidía en el calendario con 1519 y este signo estaba relacionado con el desafortunado Quetzalcóatl, quien era el dios de los vientos que había huido por el mar hacia el oriente, es natural suponer que algún infortunio podría venir con los vientos de ese límite desconocido donde, en algún lado, habitaba Quetzalcóatl.

A toda esta consciencia narrativa (determinante de los parámetros de interpretación) debe sumarse una serie de acontecimientos naturales terriblemente agoreros de un apocalipsis: cometas en el cielo, olas gigantes en las aguas de la laguna de Tenochtitlán. Estas condiciones generaron una dimensión proyectiva de esa consciencia narrativa, la profecía del fin. Cortés nunca supo que, en realidad, su llegada a México era un retorno, había sido esperado durante largo tiempo, mensajero de la muerte, del final de una era. Por su parte, Moctezuma estaba completamente poseído por ese flujo narrativo; posesión que llamamos destino. Cortés, como buen hombre del Renacimiento, era gobernado por su voluntad y se creía forjador exclusivo de su destino. Moctezuma, por el otro lado, sabía que es imposible escapar al destino y con toda la nobleza que lo investía (encarnaría el mito y cumpliría la voluntad divina, no la propia) se entregó al retorno de Quetzalcóatl.

Algunos pasajes de la arenga de Moctezuma a Cortés en su primer encuentro, nos dejan entrever que la percepción del soberano azteca estaba determinada por el mito. Sahagún nos cuenta, por ejemplo,

“Señor nuestro: te has fatigado, te has dado cansancio: ya a la tierra tú has llegado. Has arribado a tu ciudad: México. Allí has venido a sentarte en tu solio, en tu trono. Oh, por tiempo breve te lo reservaron, te lo conservaron, los que ya se fueron, tus sustitutos.

Los señores reyes Itcoatzin, Moteculizomatzin el Viejo, Aꝥayáoc, Tízoc, Ahuízotl. Oh, que breve tiempo tan solo guardaron para ti, dominaron la ciudad de México. Bajo su espalda, bajo su abrigo estaba metido el pueblo bajo.

*¿Han de ver ellos y sabrán acaso de los que dejaron, de sus pósteros?
¿Ojalá uno de ellos estuviera viendo, viera con asombro lo que yo
ahora veo venir en mí!*

*Lo que yo veo ahora: yo el residuo, el superviviente de nuestros
señores.*

*No, no es que yo sueño, no me levanto del sueño adormilado: no lo
veo en sueños, no estoy soñando...*

¿Es que ya te he visto, es que ya he puesto mis ojos en tu rostro...!

*Ha cinco, ha diez días yo estaba angustiado: tenía fija la mirada
en la Región del Misterio.*

Y tú has venido entre nubes, entre nieblas.

*Como que esto era lo que nos iban dejando dichos reyes, los que
rigieron, los que gobernaron tu ciudad:*

*Qué habrías de instalarte en tu asiento, en tu sitio, que habrías de
venir acá...*

*Pues ahora, se ha realizado: Ya tú llegaste, con gran fatiga, con
afán veniste.*

*Llega a la tierra: ven y descansa; toma posesión de tus casas reales;
da refrigerio a tu cuerpo.*

¡Llegad a vuestra tierra, señores nuestros!" (1956, p. 775).

Todo el lenguaje de Moctezuma es extraño. Y esa extrañeza se deriva de que es la forma en que el soberano intenta tantear el misterio. Da por hecho que el trono azteca está esperando a Cortés, que todos los anteriores monarcas aztecas, incluyéndose a sí mismo, no son más que "sustitutos". Por otro lado, es evidente el asombro de Moctezuma, asombro ante lo sobrenatural; no

quiere dar crédito a sus ojos y reflexiona un momento para cobrar consciencia clara de que no se trata de un sueño, sino más bien de la realización de lo que había sido anunciado por "los reyes, los que rigieron, los que gobernaron... Qué habrías de instalarte en tu asiento, en tu sitio, que habrías de venir acá..." El asombro de Moctezuma es el de quien tiene fijos los ojos en lo desconocido, en el horizonte de lo por-venir y asiste a la realización de una profecía. El sentimiento del soberano es el de la tragedia del destino que, en su caso, significaba encarnar el fin. Pero como toda actitud humana, la de Moctezuma es también vacilante: a veces cree que puede evitar el advenimiento del destino y decide enviar hechiceros y brujas para que intenten detener a los españoles, y cuando ve que todo falla, que el destino es inexorable, se somete a él. Esta posibilidad que Moctezuma contempla de detener a los españoles le será reprochada por los mismos aztecas como un exceso de orgullo, como el gravísimo error del soberano que tantos sufrimientos trajo al pueblo.

Todorov, al hacer su recuento de la historia desde los relatos aztecas, va señalando las instancias importantes de las distintas versiones de la historia. El primer punto en común entre estas historias es el de los presagios que ya hemos referido con Sahagún. Tanto el Códice Florentino como Muñoz Camargo, el Códice Aubin, el código Ramírez y Durán son muy claros, además de abundar en descripciones con relación a los ocho prodigios.

Todorov sospecha de que las profecías hayan ocurrido realmente: "... su precisión es a veces tal que la respuesta parece fuera de duda: fueron fabricadas a posteriori, con conocimiento de causa; se trata de 'prospecciones retrospectivas'" (1990, p. 462). Por otro lado, sí cree posible que los prodigios hayan sucedido; "... pero fue el acontecimiento posterior —la invasión española— lo que permitió constituirlos en serie y lo que transformó a los prodigios en presagios" (Ibid).

Pienso que, como en cualquier otro caso de profetismo, no es importante cuestionarse materialmente sobre el cumplimiento real de lo anunciado. La existencia misma del hecho (discursivo) profético es la evidencia de que el único futuro real es nuestro pasado. En otras palabras, la profecía se refiere simplemente a una posibilidad histórica propia de un pueblo. Ocurra o no, lo dicho en la promesa profética es una realidad del sentido histórico y, así, aunque se trate de "fabricaciones a posteriori" o de "prospecciones retrospectivas", no dejan de ser proféticas. Imaginemos a Moctezuma durante esos terribles meses que tomó a los españoles llegar de las costas del actual estado de Veracruz a Tenochtitlán (del Jueves Santo 21 de Abril al 9 de

Noviembre de 1519), o al pueblo azteca conquistado, intentando explicarse el cataclismo, el derrumbe de su mundo, y construyendo esa explicación sobre la base de una experiencia cíclica del tiempo: la profecía era el único medio que permitía hacer históricamente inteligible la presencia y las acciones de los españoles.

Otra instancia común a los relatos indígenas es la forma de percibir a los extranjeros: como dioses. Todorov lo explica apoyándose en su previa investigación sobre la otredad en La conquista de América: "Otro episodio de Durán ilustra el nacimiento de esta creencia"¹². Moctezuma ha enviado unos brujos y encantadores a combatir a los españoles lanzándoles visiones de pesadilla, provocando enfermedades, haciendo que su corazón se detenga. La tentativa de los magos fracasa, y ésta es su explicación: '... que era gente de muy diferente modo y humor que ellos. Y que la carne de aquellos 'dioses' era dura y que no se podía entrar en ellos, ni hacer impresión cosa de encantamiento, porque no les podían hallar el corazón, porque tenían las entrañas y los pechos muy oscuros...' (cap. LXXI)¹³. Se pasa directamente de 'muy diferentes' a 'dioses'. Los aztecas han vivido hasta ese momento en un mundo relativamente cerrado, a pesar de la extensión de su imperio; ignoran la alteridad humana radical y, al encontrarla, utilizan la única categoría disponible, la que admite, justamente, la extrañeza radical: la de los dioses" (Ibid, pp. 466-467).

Al igual que en la profecía, el español es inteligido en el horizonte de la objetividad azteca: el tiempo cíclico del mito que convierte la historia en series de repeticiones significativas.

Otro punto de acuerdo entre los textos indígenas es el de los desacuerdos internos, la división del mundo indígena que hizo posible a los españoles, después de la Noche Triste, el sitio y conquista de Tenochtitlán. Ellos mismos reconocen que sin esa división hubiera sido casi imposible, para los españoles, triunfar finalmente sobre los aztecas. Estas instancias comunes en los relatos indígenas dan una idea clara de esa consciencia narrativa que determinó el

12 Creencia según la cual los españoles eran dioses.

13 Como es evidente por el texto de la cita, estas palabras pertenecen a la obra de Durán: *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols. México: Porrúa, 1967.

modo de interpretación que, a su vez, modeló la actitud de los aztecas frente a los españoles. Me interesa, particularmente, evidenciar que esos modos de interpretación, esas modalidades perceptivas, intelectivas, pertenecen directamente a un movimiento histórico cuyo verdadero rostro es la confluencia significativa de múltiples relatos que son la última respuesta, abierta al misterio, a la pregunta ¿quiénes somos? Hasta este momento sólo hemos recorrido la mitad del camino previo a la consideración de la naturaleza propia del discurso literario latinoamericano. Hay otro flujo narrativo que viene a confluír con esta experiencia cíclica y alucinada de la realidad que hemos visto hasta ahora.

3. CONSCIENCIA NARRATIVA ESPAÑOLA

La historia de España y sus logros intelectuales está infinitamente más documentada que la azteca. Pero, como sabemos, la consciencia narrativa no sólo recoge lo escrito, en cuanto escrito, sino también lo vivido.

España se inicia en el Renacimiento a lo largo de un camino tortuoso lleno de grandes empresas y acontecimientos que marcarán al mundo tarde o temprano. Tres son de vital importancia: la reconquista y expulsión de los árabes, el descubrimiento y conquista de América, y la publicación de la primera gramática española por Antonio de Nebrija. Sabemos también que el contacto con Italia a través de los reinos de Nápoles y Sicilia trajo consigo un advenimiento del Renacimiento, entre otras cosas, con la imprenta. Estos son, digámoslo así, los datos notorios oficiales registrados por la historia moderna. Pero sucede que, en España, la historia moderna es esencialmente historia medieval. Así, el relato invertido de la consciencia narrativa española busca en el siglo XIII ese primer ejemplo registrado en el que la prosa surge del centro del círculo definido por la poesía épica y la poesía lírica religiosa medieval, y bajo la sombra soberana de la santidad y la sabiduría. La anterioridad cronológica común de la poesía con relación a la prosa es el desgarrado testimonio de la historia en lucha por encontrar su rumbo vuelto sobre sí, omnívoro, el relato contenido, vibrante de la aventura heroica trenzado con el de la jornada interna, descenso al abismo místico que busca la luz en alucinado tanteo de túnel. La poesía no es antes: la prosa es origen, latido del adentro de tercicpelo y recuerdo del verso que describe lo otro que no está y que es lo mismo que siempre ha estado. Y cuando España nutre y

cumple sus frutos de Mío Cid y Gonzalo de Berceo, se colma de copa, se desgarran la transparencia en húmeda penetración y se vierte el líquido, cuerpo del flujo de vida que crecerá en el misterio magnético de su destino, cálido númen del deseo que recogen en sus manos un Santo y un Sabio. Sólo un santo sabe y sólo el pesar salva. Así, sólo el santo sabe que la lírica es un viaje de amor sin guía a un encuentro con algo que, al verlo, se torna desconocido. Y sólo el sabio encuentra el hilo del sentido histórico en la madeja fantástica de la metáfora épica. Fernando III y Alfonso X, el santo y el sabio, padre e hijo, principio de una nueva era en España, rompieron los diques y soltaron la fuerza, el ímpetu narrativo de la poesía medieval, semilla, capullo que al abrirse tocó los extremos cardinales del universo. La cuenta regresiva alcanza el inicio en ese siglo XIII donde el romance comienza a figurar el rostro público del ciudadano y la sabiduría elige su primera articulación en el relato histórico.

Pero lo dicho siempre es recuerdo de motivos. ¿Qué es lo que recogen el Santo y el Sabio si no es el recuerdo épico y lírico de un motivo? Y este motivo es saber la vida como camino que busca el asiento definitivo, la sanación, la recuperación final de lo perdido, la conciliación salvadora, la batalla última. Europa está hecha de caminos que buscan trascendencia, de humildes peregrinos y orgullosos cruzados. De alguna manera, la Edad Media es una interminable peregrinación, una imposible cruzada: la busca del centro, del eje, de lo inmóvil que mueve, de la rotación sistemática de los signos, de la imposibilidad de la visión absoluta, de la armonía esencial del caos real, ...el Santo Grial. Una peregrinación que es cruzada y viceversa, que se hace real en el año 1095, cuando el Papa Urbano II promulga la primera cruzada en el Concilio de Clermont, y esa zona sagrada, lugar de lugares, punto de encuentro y reconciliación entre el Oriente y el Occidente, el Santo Sepulcro, se convierte en el "lugar" donde se confunden peregrinación y cruzada, lírica y épica, tierra prometida de la paz, la unidad, la perfección del hombre. La misma diversidad de Europa empuja esta angustia por un centro, por una visión de la totalidad; pero pronto la humanidad europea se dará cuenta de que el centro no debe buscarse fuera, sino dentro. Así es como la mirada se torna perspectiva, el espacio geometría y el discurso matemática. Y es precisamente en esta época que se hace posible un descentramiento tan radical como internarse en lo desconocido y venir a encontrar la otredad más profunda vivida por el "yo" europeo. No importaba, el centro se llevaba dentro, Europa venía en la ambición de los ojos, en la incuestionabilidad de la razón estratégica e instrumental. El primer acto genuinamente barroco es el desembarco del 12 de octubre de 1492 en la madrugada. Después vendrán

ya obvias ilustraciones como el Caravaggio único de la Capilla Contarelli, o el movimiento incesante del espacio reflexivo de *Las Meninas* de Velázquez. Descentramiento que deja solo al que piensa y actúa, imponiendo una ley de uniformidad que intenta recuperar ese centro perdido. Cortés se olvida de las nimiedades de la encomienda dominicana; él quería llegar al corazón, al gran eje del mundo bárbaro americano, Tenochtitlán, de donde los dioses parten, a donde prometen volver, el lugar sin más allá.

La historia de la consciencia narrativa española empieza, entonces, en ese motivo que es el camino. Ya las obras históricas de Alfonso X son bitácora de un sentido que inventa el sendero: sus obras jurídicas, intento de fijar en la razón los hábitos del corazón, de establecer el rumbo allí donde los caminos se borran. Pero, como hemos visto, el hombre no se conforma y quiere realizar ese camino con la esperanza puesta en el punto de llegada, centro donde se equilibra el final con el inicio, donde el romance del Infante don Juan Manuel se trueca en el realismo lírico del Arcipreste, germen y verdadero inicio de la novela picaresca, horizonte en que se despliega el pensamiento del caos. El Infante y el Arcipreste, dos juanes, el uno autoridad, el otro víctima de ella, pensados en el flujo de la consciencia narrativa, muestran que el paso del siglo XIII al XIV es el momento del nacimiento decidido de la prosa, de la novela; y así como el Conde Lucanor empieza a prefigurar el rostro de la narración al convertirse en la confluencia fluyente de infinidad de relatos, el Libro del Buen Amor abre el cuerpo de la lírica y expone su esencia incuestionable: el relato autobiográfico, igualmente confluencia de una diversidad aparente que incluye las mal llamadas "interpolaciones" que son en realidad intertextualidades, y que no interrumpen el relato sino le dan la profundidad del acaecer de la palabra que es el mismo acaecer histórico. Autobiografía y novela picaresca se significan mutuamente en ese verso abierto de realismo y relato.

Pero el siglo XV no iba a ser menos decisivo en la consolidación de la prosa. Fernando de Rojas, al igual que el Arcipreste, va a fijar la mirada en ese acaecer de la historia que no es sino "renacimiento" de la palabra latina y caricias con Italia. Y lo mismo que el siglo XIV, el XV también combinará el instante lírico con la duración narrativa para buscar el tiempo y no darlo por perdido. A la par de Rojas está Jorge Manrique con sus **Coplas a la muerte** y su padre. Si quitamos al padre y a la muerte nos queda el tiempo de la vida. Como en los sonetos de Shakespeare, los versos hablan del dolor del tiempo, del fluir que sólo nos deja el contar como testimonio de la ambigüedad del vivir: el relato como origen de las cosas, incluso del instante, quietud

atravesada por la luz del movimiento. En la época del despertar de la ciencia, la ensoñación de la existencia, abismo de la ceguera a la visión, de la ilusión del centro encarnado a la angustia del destino, del vacío con su cielo estrellado de ejes y engranajes a la tierra con sus caminos de bosque y sus pasos perdidos. Hemos hablado de pasos de peregrino y con Manrique vemos erguirse a la muerte como límite; poeta que ya no busca el centro en la geografía de la fe, sino en la soledad propia del monólogo sin rumbo, quiere arrancar a la muerte del sentido de la trascendencia y, así, hace vibrar las aguas del momento y se abandona a los círculos concéntricos del tiempo: piedra que cae al fondo, inasequible cifra de la historia. Por su parte, Fernando de Rojas, buceando en el muthos del teatro clásico latino, construye un drama sostenido por la trama y esculpe en el tiempo de la creación, la figura mutante de la acción humana; acción provocada siempre por el azar de la mirada que sigue en el cielo el capricho de un halcón que guía sin saberlo a un jardín: privilegiado territorio de encuentro con el destino, el cual, como nunca sabemos, se niega para volvernos cruzados de su relato. De aquí en adelante, la trama es intriga, es decir, carácter que se tiene a sí mismo como fuente inmediata de la cadena inconclusa siempre de decisiones, de giros, retornos, pasos excéntricos, muertes anunciadas y prolongadas quietudes. Rojas crea el personaje y le asigna una visión de humildad y anonimato al escritor: escuchar, perderse en el llamado que grita en el "quién" de esa criatura que nace con la fuerza de la vivencia del destino como tragedia. En el retorno al teatro latino, sin darse cuenta, Fernando de Rojas levanta el fantasma de la tragedia griega. Pero en este caso, se trata de una tragedia de la imposibilidad y la muerte, de la limitación, de la prevalencia de lo real como perecedero y, por ende, como alimento del deseo que es deseo porque no se cumple. Qué cerca del que lamenta la muerte de su padre, del que no tiene consuelo y desea, qué siglo XV que descubre la vida en el sueño de la muerte, en el romance trágico de la finitud, qué forma de nacer la prosa desde el fondo mismo del instante del fin.

Colón o el desamparo De la imaginación

“Después que la imagen sirvió de impulsión a las más frenéticas o cuidadas expediciones por la terra incognita, por la incunábula, tenía que remansarse. Tanto Colón como Marco Polo sufrieron prisión después de sus descubrimientos y aventuras, como si fuera necesario un sosiego impuesto después de la fiebre de la imago. Tal vez gracias a sus prisiones consiguieron una ambivalencia entre lo que realmente habían visto y lo que iban a relatar, como para no quedar presos en la imagen de la que habían partido antes de tocar y reconocer. Hombres de decisiones por las impulsiones de la sangre y de la imagen a la que obedece su sangre, es imprescindible reconocer lo que hay en sus aventuras de una y de otra, o si vemos a las dos entrelazadas, en qué forma la imagen decidió en su sangre aventurera sus riesgos y sus encuentros con los prodigios” (Fernández, 1978, p. 462).

Lezama Lima nos deja entrever que hay una distancia entre lo tocado, lo reconocido y lo relatado: es la distancia del impulso de la imagen. Pero la imagen se transforma: una es la de antes de tocar, la que precede, la que se adelanta para avistar el camino. Después viene el cambio, cuando se toca sobreviene la primera transfiguración de la imagen; pero en esta instancia sus elementos quedan descompuestos, su rostro desfigurado. Es necesario el remanso, la quietud, la sedimentación en el elemento fundante, para conocer la figura, para tocar la forma. Esta, la otra, es la imagen definitiva, histórica, la de la palabra, es el relato. Pero el relato siempre tiene un rumbo desconocido, nadie sabe exactamente de dónde surge ni a dónde va: es una imagen de tiempo, un cuerpo. ¿Quién sabe a dónde va un cuerpo, en realidad, cuando sus ojos lo siguen? El rumbo es incierto, el trayecto está lleno de riesgos y encuentros, que son encuentros porque nos ponen delante del prodigio. Y frente a un prodigio, ¿quién puede decir “yo sé” o “yo conozco”?

Cristóbal Colón, si fue en verdad el que primero llegó a América, no importa, lo que importa es que fue el primero en navegar en el relato del encuentro con auténticos prodigios. Como dice Lezama Lima, el descubrimiento de América

se completa cuando recluido Colón relata el advenimiento del recuerdo. América es memoria, Bernal también re-cuenta y así graba la imagen definitiva, la que queda e informa.

Ahora bien, ¿cómo es esa imagen fijada que nos dejó Colón? Respondo con Lezama (Ibid, pp. 465-466): se trata de una imagen de tapiz provenzal.

Son abundantes los testimonios que el mismo Colón nos proporciona en sus Diarios con relación a “. . . ese afán de querer convertir la naturaleza en un tapiz” (Ibid, p. 466): la descripción de Cuba, por ejemplo, ilustra perfectamente la manera en que para Colón hay una primacía de lo leído, lo imaginado, sobre lo visto, lo vivido. La lectura nos da la impresión de que Colón se siente compañero del Ulises homérico. El prodigio para el marinero genovés no consiste en el encuentro con lo desconocido, sino con lo que ha sido conocido de antemano. Según Lezama Lima (Ibid), la imaginación de Colón está desamparada y busca el paradigma que explica para establecer un dominio de inteligibilidad sobre un paisaje que es un auténtico prodigio para él. El almirante no es capaz de conocer, sólo se permite re-conocer, que no es más que el único acto precedido por su propia verdad. Maravilloso no es tener que nombrar lo desconocido, el misterio, sino que haya cosas para los nombres, los entes fabulosos de la imaginación. Colón, en el fondo (él lo sabía), llamaba las Indias al pais-(e)aje de una imaginería mítica en lucha por sobrevivir por vía del re-conocimiento: la negación del sentido histórico de su descubrimiento y la necesidad de continuar fijado en el tapiz medieval y su estructura órfica, tejido no sólo con el hilo de la imaginación enraizada en el mito, sino también con el hilo de ese deseo increíblemente sensual que se esconde detrás de los fines morales de la experiencia religiosa. Hacia su tercer viaje, Colón estaba convencido de que, con la anuencia de Dios, desde luego, había descubierto el lugar del Paraíso. Poco probable es que haya una idea más sensual que ésta en el espectro del pensar deseante del género humano. Hasta la fecha, inconscientemente, todavía pensamos el Caribe en términos paradisiacos. Pero para nosotros, seres desterrados, Paraíso es preeminentemente, un universo natural, y en este sentido, hasta cierto punto inhumano. En él hay cosas naturales en presencia de una divinidad que sentimos como distancia, alejamiento, adioses, citas con el fin. Esto significa que *“Columbus’s writings, and most particularly the journal of the first voyage, reveal a constant attention to all natural phenomena”* (Todorov, 1984, p. 17). Así, *“he who identifies himself with the sailor’s occupation has dealings with nature rather than with his kind”* (Ibid). Además, *“in his mind nature has assuredly more affinities with God than men have”* (Ibid). Está claro que Colón se siente de

vuelta en el Paraíso, rasgo típico de la mentalidad medieval caballeresca el introducir lo maravilloso en lo real. Y una vez que ha sido descubierto no lo quiere abandonar; más bien, no quiere volver a la simpleza de los intereses humanos, a las ambiciones, los fines prácticos de quienes lo esperaban para pedirle cuentas. Colón cree descubrir que, más allá de la misión encomendada por monarcas mundanos, está llamado a una misión más alta: mostrar el camino, romper las barreras que nos han separado del mundo en el que Dios mora; él no sólo se piensa como el descubridor de las Indias, sino sobre todo como un digno continuador del plan divino de la salvación. Y todo esto es posible por el trabajo de la imaginación que exige cosas para que coincidan con sus nombres: *"The first gesture Columbus makes upon contact with the newly discovered lands (hence the first contact between Europe and what will be America) is an act of extended nomination: this is the declaration according to which these lands are henceforth part of the Kingdom of Spain"* (Ibid, p. 28).

Nadie mejor que el almirante genovés para introducirnos en la profunda problemática con el otro que significó la conquista y colonización de ese mundo que, en los ojos de Colón, no es más que una infinidad inagotable de cosas que viajan hacia los nombres que los esperan. Acto de apropiación a través del discurso: el nuevo mundo fue español porque descubridores y conquistadores, navegantes y guerreros, fueron quienes nombraron, los que tuvieron las palabras que fijaron el carácter de inteligibilidad de lo real. Aquí tenemos dos cosas:

- a) lo otro nunca fue abordado en su otredad, sino en la mismidad entendida como "ipseidad"; y
- b) esta inteligibilidad de nominación extendida plantea la realidad como necesariamente maravillosa.

Como hemos visto, el mundo natural era nombrado en la primera vez, como si las cosas no tuvieran nombre. Ahora, ¿qué significa esta actitud? Si bien es cierto que es con relación a los objetos materiales, darles un nombre es suponer que no lo tenían y esto, a su vez, es suponer que nadie se los había dado. Sin embargo, los españoles sabían que estas tierras estaban pobladas. Es decir que apropiarse del mundo natural por el discurso es también la negación del aborígen, del oriundo, en su instancia más esencial: negación de su cultura. No es lo mismo conquistar y respetar la existencia y permanencia de la cultura, que conquistar y darle nombre a todo como si nadie nunca lo hubiese hecho. En este sentido podemos afirmar que tanto la conquista como la colonización empezaron desde el momento en que, como dice Lezama, Colón veía un tapiz en los maravillosos naturales americanos.

De acuerdo con el razonamiento de Todorov (Op. cit. pp. 127-146), la conquista y colonización tuvo lugar en tres etapas diferentes: a) el entender, b) el tomar posesión y c) el destruir. Ya nos hemos referido al tema de la superioridad del conocimiento positivo que Cortés tenía sobre Moctezuma; conocimiento que posibilitó el triunfo final sobre los aztecas. La toma de posesión y la destrucción se dieron a un mismo tiempo y fueron algo natural derivado de la ausencia no de conocimiento, sino de reconocimiento de una civilización, de hombres reales con historia, lengua, arte, religión, literatura, ciencia, etc. Pero lo que nos interesa no es tanto abundar en los momentos críticos de la leyenda negra, sino en la forma en que fue afectado ese español ultramarino gestado en la angustia deseante de la tripulación del primer viaje de Colón. Nuestra tesis, podríamos afirmar, no deja de ser descriptiva; consiste en sostener que "esta inteligibilidad de nominación extendida plantea la realidad como necesariamente maravillosa". Y cuando decimos maravillosa queremos decir: trastocada por el velo de la imaginación. Hay que aclarar algo: cuando un conquistador no reconoce realidad humana delante de él y simplemente opta por considerarla una curiosidad del paisaje que la nombra a cada paso, la cosa experimentada es substituida por una vivencia anterior. Pero esto tiene efectos muy importantes cuando se abandona el nivel de la palabra descriptiva y se alcanza el de la trama narrativa. La Historia verdadera no es un catálogo de correspondencias hispánico-americanas, el texto intenta contar una historia y, además, quiere contar "la" historia, la que lleva verdad. Y una vez que se plantea el problema de la historia de la verdad, ya no es importante si es una palabra u otra, sino la construcción narrativa de la realidad, de una experiencia que se niega a la simple palabra, que reclama el tiempo vivido como horizonte de la verdad. Y aunque Bernal quería invalidar el texto de López de Gómara, su mérito no descansa en que pueda o no garantizar un conocimiento de "lo que realmente pasó", sino en que desoculta el nivel narrativo de la experiencia, el modo esencial del ser latinoamericano. Nunca sabremos "lo que realmente pasó", pues incluso el discurso de Bernal (que fue actor directo) ya es una interpretación; lo importante es rescatar un contenido experiencia para ofrecerlo a la vivencia interpretativa, dar el flujo de la narración que hace autores a los lectores.

Ahora bien, cuando decimos que la inteligibilidad de nominación extendida plantea la realidad como maravillosa, ¿qué queremos decir? No estamos afirmando simplemente que lo maravilloso (fantástico o mágico) se explica por el hecho de que se le está dando un nombre (el producto eidético de una

experiencia particular) a otra experiencia diferente; y que esta discrepancia introduciría la distancia que llamamos magia, fantasía o maravilla. Lo importante es posterior. Una vez que a una experiencia concreta se le da un nombre de otra se crea una distancia. Esto es obvio. Pero, ¿qué pasa después? Después viene el diálogo en el que se le da expresión a lo que vi y a lo que viste; y en estos discursos la distancia mencionada se incorpora a las posibles experiencias concretas que el interlocutor pueda tener de los fenómenos en cuestión. Y esto es una situación que se repite en ambos lados, esto es, tanto indígenas como españoles fueron precedidos, en su encuentro, por sus respectivas mitologías. Así, entonces, ese lenguaje, que es vehículo y sustancia de "la historia de la conciencia efectual"¹⁴, es el depósito de una realidad fantaseada. Esta es la razón, pienso, por la cual toda literatura nunca abandona su vínculo con el mito; es la intuición de un elemento maravilloso necesario al interior del discurso. Ahora este elemento mágico-maravilloso-fantástico no es más que el resultado de la exploración vivencial que constantemente hacemos de nuestro ser posible. Y cuando decimos "nuestro ser posible" igualmente nos referimos al pasado y al futuro. La recreación literaria de un mito (el *Ulises* de Joyce, el *Dr. Faustus* de Mann, las *Leyendas de Guatemala*, de Asturias) son la exploración y expresión concreta de la dimensión de posibilidad del pasado. Ya muchos lo han dicho: el pasado es futuro y viceversa. Lo interesante es que toda esta maraña analítica es carne viva en Bernal. En su obra abrimos el espacio de la imaginación latinoamericana: "Apesadumbrado fantasma de nada conjeturales, el nacido dentro de la poesía siente el peso de su irreal, su otra realidad, continuo. Su testimonio del no ser, su testigo del acto inocente del nacer, va saltando de la barca a una concepción del mundo como imagen" (Lezama, 1971, p. 23). Literal, Bernal salta de una embarcación y comienza a esculpir la primera concepción del mundo americano como imagen; pero no una figura detenida, congelada en un concepto o una serie de rasgos propios, sino en un *fluir*, en la temporalidad de la narración, en el rostro borrado por la fuga del tiempo contado.

*El primer capitán y gobernador fue el valeroso e buen capitán (2)
Hernando Cortés, que después el tiempo andando fue marqués del
Valle (3) y tuvo otros ditados y los tres bien merecidos (4), y gobernó
muy bien y pacíficamente más de tres años, y luego fue a Higueras
y Cabo de Honduras (...) (5) y tenientes par que governasen al*

14 Alusión al término acuñado por el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer, con el que intenta dar cuenta de la dinámica histórica que hace posible la transmisión de la tradición vía el fenómeno interpretativo.

tesorero Alonso de (...) Cibdad Real, y en su compañía al contador Rodrigo de Albornoz... [291v] o de Ramaga, y governaron obra de tres meses. Y luego governaron el factor Gonçalo de Salazar, natural de Granada, y en su compañía el veedor Peralmírez Chirinos (6), de Ubeda, y de la manera que fueron gobernadores ya lo e escripto otra vez en el capitulo que dello abla, y de los escándalos que en México ovo sobre si avían de governar o no, y estuvieron governando más de año y medio (p. 670, Cap. CCXIV, MM).

Según Todorov, "... lo sobrenatural nace a menudo del hecho de que el sentido figurado es tomado literalmente" (1987, p. 62). Pienso que esto es cierto; pero tomar lo figurado en su literalidad no es más que una necesidad de aquello que origina el auténtico sentido fantástico: la trama. En una trama apoyada exclusivamente en descripciones realistas, incorporar algún elemento figurado quedaría fuera del contexto. El curso de la trama es lo que va a justificar la apertura de lo irreal dentro de lo real como lo más real de lo real.

Bernal, podríamos decir, es un autor realista:

Estando escribiendo esta relación, acaso vi una historia de buen estilo, la cual se nombra de un Francisco López de Gómara, que habla de las conquistas de México y Nueva-España, y cuando lei su gran retórica, y como mi obra es tan grosera, dejé de escribir en ella, y aun tuve vergüenza que pareciese entre personas notables; y estando tan perplejo como digo, torné a leer y a mirar las razones y pláticas que el Gómara en sus libros escribió, e vi desde el principio y medio hasta el cabo no llevaba buena relación, y va muy contrario de lo que fue e pasó en la Nueva-España; y cuando entró a decir de las grandes ciudades, y tantos números que dice que había de vecinos en ellas, que tanto se le dio poner ocho como ocho mil (pp. 33-34, Cap. XVIII, MM).

Escribe su obra para desmentir al que no había visto, al que no había vivido los hechos de la incursión española en el mundo indígena americano. Perc desde el momento en que toma la pluma y comienza a narrar, Bernal sabe que el verdadero reto de la historia no es contar sucesos por demás imaginables en una empresa militar, sino mostrar el camino a lo desconocido.

Pues estando velando todos juntos, oímos venir, con el gran ruido y estruendo que traían por el camino, muchos indios de otras sus estancias y del pueblo, y todos de guerra, y desque aquello sentimos,

bien entendido teníamos que no se juntaban para hacernos ningún bien, y entramos en acuerdo con el capitán que es lo que haríamos; y unos soldados daban por consejo que nos fuésemos luego a embarcar; y como en tales casos suele acaecer, unos dicen uno y otros dicen otro, fubo parecer que si nos fuéramos a embarcar, que como eran muchos indios, darían en nosotros y habría mucho riesgo de nuestras vidas; y otros éramos de acuerdo que diésemos en ellos esa noche; que, como dicen el refrán, quien acomete, vence; y por otra parte veíamos que para cada uno de nosotros había trescientos indios (p. 11, Cap. VI, MM).

En este sentido, el modelo de la Novela de Caballería no es extraño para él; nada extraño, para nada obsoleto; más bien es el legado de su propia cultura que le permite enfrentar en el campo de la memoria lo que sus ojos vieron en esa única experiencia de lo otro que fue la conquista española del mundo americano. Ese "otro" mundo que debía ser destruido, pues su sola existencia cuestionaba lo que a Europa le había costado siglos construir: la certeza absoluta de la verdad universal de su mirada exclusiva. Y Bernal va dejando un testimonio de ello, el viaje a lo desconocido, el discurso, el *voyage au bout de la nuit*¹⁵. Tanto Bernal como Cervantes describen sus respectivos descensos, pero no precisamente acompañados de un Virgilio que sabe ver y comprender, sino de un ciego, Cortés, y de un idiota, Sancho Panza. El viaje de Bernal es una auténtica campaña a lo desconocido. Los momentos claves de su obra son aquellos en los que encuentra inadmisibles evidencias de lo maravilloso: el encuentro con Aguilar (irreconocible por estar investigando de la simbología indígena), la visión de Tenochtitlán, el encuentro con Moctezuma, el ambiente de Palacio, el horror del sitio final, de los sacrificios guerreros, etc.

... y el Montezuma con los otros dos sus parientes, Coadlabaca y el señor de Tacuba, que le acompañaban, se volvió a la ciudad, y también se volvieron con él todas aquellas grandes compañías de caciques y principales que le habían venido a acompañar; e cuando se volvían con su señor estábamos los mirando cómo iban todos, los ojos puestos en tierra, sin mirarles y muy arrimados a la pared, y con gran acato le acompañaban; y así, tuvimos lugar nosotros de entrar por las calles de México sin tener tanto embarazo. ¿Quién podrá decir la multitud de hombres y mujeres y muchachos que estaban en las calles e azoteas y en canoas en aquellas acequias, que nos salían

15 Alusión al título de la novela de Ferdinand Celine.

a mirar? Era cosa de notar, que ahora, que lo estoy escribiendo, se me representa todo delante de mis ojos como si ayer fuera cuando esto pasó; y considerada la cosa y gran merced que nuestro señor Jesucristo nos hizo y fue servido de darnos gracia y esfuerzo para osar entrar en tal ciudad, e me haber guardado de muchos peligros de muerte, como adelante verán (pp. 178-179, Cap. LXXXVIII, MM).

a mirar? Era cosa de notar, que ahora, que lo estoy escribiendo, se me representa todo delante de mis ojos como si ayer fuera cuando esto pasó; y considerada la cosa y gran merced de nuestro señor Jesucristo nos hizo y fue servido de darnos gracia y esfuerzo para osar entrar en tal ciudad, e me haber guardado de muchos peligros de muerte, como adelante verán (pp. 178-179, Cap. LXXXVIII, MM).

Ciertamente, estos hechos fueron, a los ojos de Bernal y sus compañeros, maravillosos. Aunque, para ser estrictos en lo que se refiere al rigor terminológico impuesto por la crítica hispanoamericana, tal vez no deberíamos llamar "maravillosos" a todos estos acontecimientos, pues se trata de un término¹⁶ que ha sido abandonado y resignificado por los narradores hispanoamericanos. Y esta re-significación ha pasado por el trabajo crítico de Jorge Luis Borges.

Brevemente debemos recordar que, aún y cuando se trata de una obra contemporánea a los trabajos de Carpentier y Uslar Pietri, los ensayos de Borges fueron acuñando una idea más sólida y fecunda para calificar las ficciones hispanoamericanas. Así es más apropiado llamar al conjunto de esos hechos narrados por Bernal "fantásticos" y no "maravillosos". Y digo "al conjunto" y no a cada uno de ellos, pues Borges piensa la ficción como algo a lo que su carácter de fantástico se lo da la trama y no el hecho mismo. Poner la atención en el hecho sería caer en la literatura naturalista.

Ahora bien, ¿es posible hablar de la Verdadera historia en términos de literatura fantástica? En un ensayo que data de 1932¹⁷ llamado "El arte narrativo y la magia", Borges lista algunas de las que podríamos llamar formas básicas de la trama fantástica:

16 Acuñado por el escritor Alejo Carpentier en el prólogo a su novela *El reino de este mundo*. Igual suerte corre el término alternativo en la crítica hispanoamericana: "mágico", acuñado por el novelista venezolano Arturo Uslar Pietri.

17 Posteriormente publicado en *Discusión*.

- a) la obra de arte dentro de ella misma;
- b) la contaminación de la realidad por el sueño;
- c) el viaje en el tiempo; y
- d) el doble.

La Verdadera historia se encontraría en el literal (b), la contaminación de la realidad por el sueño; pero su caso no es el de los ejemplos favoritos de Borges, por ejemplo la flor de Coleridge o los cuentos de Las mil y una noches. El sueño que contamina al discurso de Bernal es el que viene en la literatura.

... y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha por nivel como iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas y encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cues y edificios que tenían dentro en el agua, y todas de cal y canto; y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían si era entre sueños. Y no es de maravillar que yo aquí lo escriba desta manera, porque hay que ponderar mucho en ello, que no sé cómo lo cuente, ver cosas nunca oídas ni vistas y aún soñadas, como vimos (pp. 175-176, Cap. LXXXVII, MM).

Bien tengo entendido que los curiosos lectores se hartarán ya de ver cada día combates, y no se puede hacer menos, porque noventa y tres días estuvimos sobre esta tan fuerte ciudad, cada día e de noche teníamos guerras, y combates, y por esta causa los hemos de decir muchas veces, de cómo e cuándo e de qué manera e arte pasaba; e no lo pongo aquí por capítulos lo que cada día hacíamos, porque me parece que sería gran prolijidad o sería cosa para nunca acabar, y parecería a los libros de Amadís e de otros de caballería; e porque de aquí adelante no me quiero detener en contar tantas batallas e reencuentros que cada día e de noche teníamos, si es posible fuere, lo diré lo más breve que pueda... (p. 384, Cap. CLI, MM).

Al igual que Don Quijote (no Cervantes), Bernal superpone una realidad literaria sobre otra que es sólo real, esto es, que no es más que el recuento de los hechos. Para explicar esta vocación habría que recordar que la redacción de la obra se da en los últimos años de su vida y, en consecuencia, su espacio no es otro más que el de la memoria. Y la memoria no sólo guarda los datos de la realidad sensible, sino también las de aquellos instrumentos que nos la

hacen inteligible. La mayoría de esos datos no son de herramientas abstractas proveídas por el pensamiento científico y técnico, sino de realidades alternas llenas de un contenido vital tan válido como el de la realidad sensible. Así, la memoria es un horizonte de fusión de otros horizontes donde no es extraño no querer, no poder deslindar entre niveles diferentes de la experiencia.

... y más digo que de todos los sublimados hechos que el mismo marqués hizo y de las siete cabeças de reyes y que (19) tiene por armas (20), y del blazón, y letras que puso en un tiro que se decía el "ave fénix", que se forjó en México para enviar a su magestad, el cual era de oro, plata y cobre, y dezian lasletras que en ella iban: "Esta ave nació sin par: yo en serviros sin segundo, y vos sin igual en el mundo" (p. 660, Cap. CCXII, MG).

Las comunidades (así como los individuos) usan siempre elementos fantásticos como puentes de inteligibilidad. La experiencia se nos presenta con zonas claras, pero también con muchas zonas oscuras, situaciones que podemos explicar y otras de las que no podemos dar cuenta. Esta circunstancia nos hace plantearnos el problema de qué podemos decir de lo que no es claro, lo que no podemos explicar causalmente. Esta es una de las funciones del arte: adelantarse, ofrecer, pro-poner una inteligibilidad de lo inconcluso, lo ambiguo.

En el caso de la época que tocó vivir a Bernal, su cultura proveía de una imaginería fantástica que correspondía a las novelas de caballería. Así, en el recuerdo del retiro de Antigua, el escritor es fiel a su experiencia: refiere hechos, y cuando éstos no pueden entenderse si se estuvo allí y se tuvo la vivencia de primera mano, los "explica" de acuerdo a las claves del discurso fantástico.

Caminó el Aguilar adonde estaba su compañero, que se decía Gonzalo Guerrero, que le respondió: "Hermano Aguilar, yo soy casado, tengo tres hijos, y tiénenme por cacique y capitán cuando hay guerras: ios vos con Dios; que yo tengo labrada la cara e horadadas las orejas; ¿qué dirán de mí desque me vean esos españoles ir desta manera? E ya veis estos mis tres hijitos cuán bonicos son. Por vida vuestra que me deis desas cuentas verdes que traéis, para ellos, y diré que mis hermanos me las envían de mi tierra"; e asimismo la india mujer del Gonzalo habló al Aguilar en su lengua muy enojada yle dijo: "Mirá con que viene este esclavo a

llamar a mi marido: íos vos, y no curéis de más pláticas”; y el Aguilar tornó a hablar al Gonzalo que mirase que era cristiano, que por una india no se perdiese el ánima; y si por mujer e hijos lo hacía, que la llevase consigo si no los quería dejar; y por más que dijo e amonestó, no quiso venir (p. 50, Cap. XXVII, MM)

... e otro soldado de los que habían ido con el Tapia a ver que cosa era, fue a mucha prisa a demandar albricias a Cortés, cómo era español el que venía en la canoa: de que todos nos alegramos; y luego se vino el Tapia con el español donde estaba Cortés; e antes que llegasen donde Cortés estaba, ciertos españoles preguntaban al Tapia que es del español, aunque iba allí junto con él, porque le tenían por indio propio, porque de suyo era moreno e tresquilado a manera de indio esclavo, e traía un remo al hombro e una cotara vieja calzada y la otra en la cinta, e una manta vieja muy ruin e un braguero peor, con que cubría sus vergüenzas, e traía atado en la manta un bulto, que eran Horas muy viejas. Pues desde Cortés lo vio de aquella manera, también picó como los demás soldados y preguntó al Tapia que qué era del español. Y el español como lo entendió se puso en cuclillas, como hacen los indios, e dijo: “Yo soy.” Y luego le mandó dar de vestir camisa e jubón, e no había, y le preguntó de su vida e cómo se llamaba y cuándo vino a aquella tierra. Y él dijo, aunque no bien pronunciado, que se decía Jerónimo de Aguilar y que era natural de Ecija, y que tenía órdenes de evangelio; que había ocho años que se había perdido él y otros quince hombres y dos mujeres que iban desde el Darién a la isla de Santo Domingo, cuando hubo una diferencias y pleitos de un Enciso y Valdívia, e dijo que llevaban diez mil pesos de oro y los procesos de unos contra los otros, y que el navío en que iban dio en Los alacranes, que no pudo navegar, y que en el batel del mismo navío se metieron él y sus compañeros e dos mujeres, creyendo tomar la isla de Cuba o Jamaica, y que las corrientes eran muy grandes, que les echaron en aquella tierra, y que los calachionis de aquella comarca los repartieron entre sí, y que habían sacrificado a los ídolos muchos de sus compañeros, y dellos se habían muerto de dolenci; e las mujeres, que poco tiempo pasado había que de trabajo también se murieron, porque las hacían moler, y que a él que le tenían para sacrificar, e una noche se huyó y se fue a aquel cacique, con quien estaba (ya no se me acuerda el nombre que allí le nombró), y que no habían quedado de todos sino él e un Gonzalo Guerrero, e dijo que

le fue a llamar e no quiso venir. Y desde Cortés le oyó, dio muchas gracias a Dios por todo, y le dijo que, mediante Dios, que de él sería bien mirado y gratificado (pp. 53-54, Cap. XXIX, MM).

Cualquiera que se haya asomado a la Verdadera historia estará de acuerdo con que los conquistadores vieron cosas que no podían comprender: todo lo relativo a la cultura indígena que ofrecía un reto de comprensión que los españoles, en un momento importante del proceso de consolidación de su nacionalidad, eran incapaces de asumir.

...había allí en Cozumel ídolos de muy disformes figuras, y estaban en un adoratorio, en que ellos tenían por costumbre en aquella tierra por aquel tiempo sacrificar, y una mañana estaba lleno el patio donde estaban los ídolos, de muchos indios e indias quemando resina, que es como nuestro incienso; y como era cosa nueva para nosotros, paramos a mirar en ello con atención, y luego se subió encima de un adoratorio un individuo viejo con mantas largas, el cual era sacerdote de aquellos ídolos (que ya he dicho otras veces que papas los llaman en la Nueva-España) e comenzó a predicarles un rato, e Cortés y todos nosotros mirando en qué paraba aquel negro sermón; e Cortés preguntó a Melchorejo, que entendía muy bien aquella lengua, que qué era aquello que decía aquel indio viejo; e supo que les predicaba cosas malas; e luego mandó llamar al cacique e a todos los principales e al mismo papa, e como mejor se pudo dárselo a entender con aquella nuestra lengua, y les dijo que si habían de ser nuestros hermanos, que quitasen de aquella casa aquellos sus ídolos, que eran muy malos e les harían errar, y que no eran dioses, sino cosas malas, y que les llevarían al infierno sus almas; y se les dio a entender otras cosas santas e buenas, e que pusiesen una imagen de nuestra señora que les dio e una cruz, y que siempre serían ayudados e tendrían buenas sementeras, e se salvarían sus ánimas, y se les dijo otras cosas acerca de nuestra santa fe, bien dichas. Y el papa con los caciques respondieron que sus antepasados adoraban en aquellos dioses porque eran buenos, e que no se atrevían ellos de hacer otra cosa, e que se los quitásemos nosotros, y que veríamos cuánto malos iba dello, porque nos iríamos a perder en la mar; e luego Cortés mandó que los despedásemos y echásemos a rodar una gradas abajo, e así se hizo; y luego mandó traer mucha cal, que había harta en aquel pueblo, e indios albañiles, y se hizo un altar muy limpio, donde pusiésemos la imagen de nuestra señora; e

mandó a dos de nuestros carpinteros de lo blanco, que se decían Alonso Yáñez e Alvaro López, que ficiesen una cruz de unos maderos nuevos que allí estaban: la cual se puso en uno como humilladero que estaba hecho cerca del altar, e dijo misa el padre que se decía Juan Díaz, y el papa e carique y todos los indios estaban mirando con atención (pp. 51-52, Cap. XXVII, MM).

Esto explica, pienso, el auge del barroco después del Renacimiento (donde cada pieza arquitectónica, figura en los lienzos, nota en los conciertos, tenía su lugar), un auge que es, en realidad, la agudización de la crisis del *sapiere videre*.

Ahora bien, no podemos hablar de memoria sin calificarla y caracterizarla más de cerca. Toda ficción (y el caso de Bernal es literal) es, en alguna medida y manera, autobiográfica. La Verdadera historia no es más que la mirada de Bernal, y es "verdadera" porque allí está puesta su experiencia. La hermenéutica contemporánea nos enseña que el recuerdo no es volver sobre algo dado, sino es también constitución, variación libre de los mecanismos de la imaginación. Bernal inventa el pasado y legitima ese mundo imaginado al hacerlo desde una perspectiva que es autobiográfica en el sentido auténtico del término, esto es, no una construcción unilateral, aislada, sino desde el otro, los otros que lo acompañaban.

Digo que haré esta relación quién el primero descubridor de la Provincia de Yucatán, y como fuimos descubriendo la Nueva España, y quien fueron los capitanes y soldados que lo conquistamos y poblamos, y otras muchas cosas que sobre las tales conquistas pasamos, que son dignas de saber y no poner en olvido, lo (.) al (.) iré lo más breve que pueda, y sobre todo con muy cierta verdad, como test(...)ta. Y si oviese dezir traer a la memoria, parte por parte, los eroicos (...)jimos ada uno de los valerosos capitanes y (...) en ella nos hallamos, fuera menester hazer un gran (...) (p. 4, Cap. Primero, MG).

En este sentido, pienso que es correcta la afirmación de Carlos Fuentes cuando nos dice que la voz de Bernal es la de una clase social muy específica. Pero también es más que eso: es lo no dicho de su discurso.

Hay un camino recorrido desde el Diario de Colón hasta la Verdadera historia. El de Bernal ya no es un discurso en el que media la experiencia a-

priori, como es el caso de Colón. Bernal ya no niega su experiencia superponiendo totalmente otra; más bien desglosa, despliega su experiencia describiéndola; pero (como la fenomenología lo demuestra), toda descripción es un camino hacia los bordes, hacia los límites de la inteligibilidad. Así, cuando encuentra esos límites, echa mano del nivel imaginario para hacer creíble lo que dice. Este es el momento en que Bernal cruza el umbral de la literatura, donde rebasa el dominio de la descripción histórica para internarse en los territorios de la especulación metafórica: palacio de espejos que intercambian imágenes en pasajes sin fin.

Lo que yo vi y todos cuantos quisieron ver, en el año del veinte y siete, estaba una señal del cielo de noche a manera de espada larga, como entre la provincia de Pánuco y la ciudad de Tezcucó, y no se mudaba del cielo, a una parte ni a otra, en más de veinte días: y dijeron los papas e indios mexicanos que era señal que habría pestilencia, y dende a pocos días hubo sarampión y otra enfermedad, como lepra que hedía muy mal, de lo cual murió mucha gente, pero no tanto como de viruela (p. 664, Cap. CCXII bis, MM).

... se recogió a rezar en un oratorio, una ilustre señora que se decía doña Beatriz de la Cueva, mujer del adelantado, don Pedro de Alvarado, y tenía consigo algunas damas y doncellas que habían traído de Castilla para las casar; y estando rezando y rogando a Dios que las guardase de la tempestad, cuando no se cató vino el agua y cieno con tanto sonido y recio que la derribó, la casa y oratorio, y las ahogó y llevó el agua; que no se escaparon sino una señora que se dice doña Leonor de Alvarado, hija del adelantado, la cual hallaron entre unos árboles y piedras grandes y desde que la conocieron sus criados la sacaron medio muerta y sin sentido; y ahora en esta sazón está casada con un caballero, que se dice don Francisco de la Cueva que es primo del duque de Alburquerque, y tiene hijos varones muy buenos caballeros e hijas doncellas muy generosas para casar, y también escaparon otras dos señoras de las que no recuerdo sus nombres. Volveré a tratar de esta materia que después día claro, muchas personas dijeron que cuando andaba la tormenta, que oyeron silbos, y voces y aullidos muy espantables, y decían que venían envueltos con las piedras muchos demonios, que de otra manera que era cosa imposible venir tantas piedras y árboles sobre sí, y que andaba en las olas una vaca con un cuerno y dos

bultos de hombres como negros de malas caras y gestos y que decían a grandes voces: Dejadlo, dejadlo, que todo ha de perecer y acabar (pp. 665-666, Cap. CCXII bis, MM).

Ahora, todo esto que decimos se aglutina en un tema importante para la literatura más central del siglo XX: la cuestión de la memoria. No renunciar a la experiencia, desglosarla, desplegarla, describirla, querer ser fiel a ella; pero saber en el fondo que se la completa, se la maquilla, se la inventa es, como dijimos, ampliar automáticamente nuestra idea de inteligibilidad y, sobre todo, de objetividad. Así también, reaccionar en estos bordes con el juego de luces y sombras de la especulación metafórica, no es más que andar ya los caminos de la memoria. Y la Verdadera historia es uno de los ejemplos clásicos de la novela de recuperación mnemotécnica de un pasaje de su vida.

Ahora bien, siempre se ha defendido que las versiones memorísticas que alguien hace de su vida o alguna parte de ella, no son sino las reconstrucciones que, a la par de aglutinar al mundo narrado alrededor del yo, también son frescos totalizantes de una época. Ni una cosa ni la otra. La especulación metafórica "...revela una dislocación tropológica que impide toda totalización anamnésica del self" (Derrida, 1989, p. 35). En otras palabras, la supuesta reconstrucción memorística (autobiografía) es una descomposición de lo que busca la objetividad: el ser-en-sí de fenómenos en momentos perfectamente localizados en el tiempo empírico: "Aquí está la figura, el visaje, la faz y el defacement (desfiguración), el borrado de la figura visible en la prosopopeya: la signatura soberana, secreta, discreta e ídeal, y la más generosa, la que sabe cómo ocultarse a sí misma. Toda escena se orienta hacia esta conclusión: 'La figura dominante del discurso epitáfico o autobiográfico es, como vimos, la prosopopeya, la ficción de la voz-de-ultratumba...'" (Ibid, p. 38). La palabra de Derrida se une a la de Paul de Man¹⁸ para afirmar la ineludible desfiguración del trabajo de la memoria, esto es, para afirmar el carácter alucinatorio de la autobiografía. Ahora bien, esta alucinación no significa un alejamiento y menos una ausencia del otro u otros que se levantan en la "ficción de la voz-de-ultratumba". Todo lo contrario: Bernal, por ejemplo, ya al final de su vida (es decir, cuando tiene que rendir tributo al origen y causa de la amistad: la finitud), decide dar cuenta de la fidelidad de la amistad, de lo que Derrida llama el "duelo verdadero" (Ibid, p. 41) y se pone a escribir, a

18 Como puede comprobarse en la bibliografía, el texto citado de Derrida es sobre el pensamiento de Paul de Man, filósofo norteamericano estudioso del fenómeno literario y de la obra de Herderlin. La cita de Derrida es de un ensayo de Paul de Man llamado 'Autobiography as defacement', aparecido en *The rhetoric of romanticism*.

llamar a los otros desde la voz-de-ultratumba. Ahora, esa voz del más allá es ficticia y alucinatoria porque no se trata más de los otros en cuanto otros, sino de ellos "en" Bernal, "entre" los que oyen y, mejor aún, leen a Bernal.

Hay que notar en este punto que esa validación de la memoria de la experiencia que no sólo es propia (individual), sino de un "entre nosotros", es lo que el Cronista llama "la verdad". Debe destacarse, también, que, en consecuencia, la verdad para Bernal se concibe como una referencia a los hechos (esto es en lo que nos insiste en muchas partes de la obra), pero sin decirlo explícitamente, también está afirmando que esa verdad tiene una formulación narrativa; y en cuanto tal lleva una carga ficticia en su propia naturaleza.

Y quiero volver con la pluma en la mano, como el buen piloto lleva la sonda por la mar, descubriendo los bajos cuando siente que los hay, así haré yo en caminar, a la verdad de lo que pasó... (p. 35, Cap. XVIII, MM).

Por otro lado, inconscientemente, Bernal sabe que ese mundo y esos hombres de la conquista comienzan a entrar en la perspectiva oficial (recordemos el trabajo de López de Gómara) y, por tanto, que están a punto de ser abolidos.

... e no estaremos hablando las contrariedades y falsas relaciones (como decimos) de los que escribieron de oídas, pues sabemos que la verdad es cosa sagrada... (ibid).

Su memoria les da nueva vida, la vida eterna del entre nosotros (lectores). Y es eterna porque si ese nosotros (así como el sí mismo) nunca es igual a sí mismo, pues no puede descansar en sí mismo, estamos hablando de una memoria entendida como un juego especular que jamás se cierra sobre sí mismo. Al dar un valor literario a la "historia", Bernal rescata el fenómeno de las manos de la fijación historiográfica y le da una vida autónoma, que sólo dependerá del "entre" del "nosotros" (lectores).

Pero Bernal no sólo concibe su trabajo como una "historia", sino como una "Verdadera historia". ¿Qué nos quiere dar a entender, entonces, por verdadera? Obviamente, su voluntad explícita no cuenta para responder a esta pregunta. Seguramente nos respondería con argumentos estérilmente realistas.

Digo que sobre esta mi relación pueden los cronistas sublimar e dar loas cuantas quisieren, así al capitán Cortés como a los fuertes conquistadores, pues tan grande y santa empresa salió de nuestras manos, pues ello mismo da fe muy verdadera; y no son cuentos de naciones extrañas, ni sueños ni porfías, que ayer pasó a manera de decir, si no vean toda la Nueva-España qué cosa es (Ibid).

Lo que realmente nos interesa es dilucidar la experiencia de verdad que tuvo Bernal en la dinámica de la memoria. Derrida nos recuerda (Ibid) que Paul de Man, en su ensayo "Anthropomorphism and Trope in the Lyric" abre con una reveladora cita de Nietzsche: "Was ist also Wahrheit? Ein beweglicher Herr von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen" (¿Qué es pues la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos). Así, entonces, es precisamente en virtud de esa movilidad de metáforas, metonimias y antropomorfismos que puede distinguirse entre una historia viva y otra muerta, esto es, entre una verdadera y otra no falsa, sino vacía de contenido real. Casi sin saberlo, Bernal pone en práctica un discurso que hoy llamamos literario, pero que en su momento era la alternativa de la fidelidad a la memoria, una memoria móvil, cambiante, sobre cuyo contenido era imposible hacer juicios absolutos.

Otro aspecto que es importante mencionar en Bernal es su voluntad no sólo de hacer un recuento, a lo largo del relato, de quienes habían participado en la conquista sino también de, al final, establecer las líneas y estructuras parentales de esas redes de personas.

Primeramente, el mismo marqués don Hernando Cortés (...) y pasó don Pedro de Alvarado (...) y pasó Gonzalo de Sandoval (...) y pasó un tal Cristóbal de Olí (...) y bien animoso, que se decía Juan Velásquez de León (...) (pp. 625-626, Cap CCV, MM).

Y esto es central, pues el nombre es la garantía de la persistencia de la memoria. No hay que olvidar que la escritura de Bernal es contra la muerte, esto es, que escribe contra el tiempo de su propia vida y contra el olvido más o menos forzado (pues ya había otra crónica) de quienes habían tomado parte. Bernal sabe que pronto morirá, pero no quiere que nadie olvide después. Y aún más, es sintomático que esta fijación de los nombres de los miembros del grupo esté al final. Esto significa que Bernal reconoció al final lo que es innegable al final de un proceso memorístico: la disolución del yo.

A nivel abstracto, esto significa que la relación entre memoria y recuerdo interiorizante no es dialéctica, pues la memoria es la única que persiste en cuanto tal.

Ahora bien, esta persistencia de la memoria es muy interesante, pues su verdadera función no tiene que ver con la preservación de los hechos del pasado, sino con el compromiso del futuro. Es evidente en el caso de Bernal (y en cualquier otro intento de recuperación de la memoria histórica) que lo que se recuerda se proyecta hacia el futuro; se habla de algo que es pasado pero que nunca ha sido presente, que nunca ha tomado la forma de la presencia y, por tanto, podemos decir que es un pasado proyectado hacia el futuro, a la imposibilidad del olvido, estamos hablando de un pasado venidero, de hechos que, en realidad, pertenecen a un pasado por-venir. Es así como el trabajo de la memoria que se lleva a sus últimas consecuencias, esto es, hasta el punto de la disolución del yo que narra, busca una sola cosa: comprometer el futuro.

... y miren los santos milagros que ha hecho y hace de cada día, y démosle muchas gracias a Dios y a su bendita madre nuestra señora por ello, que nos dio gracia y ayuda que ganásemos estas tieras, donde hay tanta cristiandad. Y también tengan cuenta cómo en México hay colegio universal, donde estudian y aprenden la gramática, teología, retórica y lógica y filosofía, otros artes y estudios, e hay moldes y maestros de imprimir libros, así en latín como en romance, y se graduán de licenciados y doctores...(p. 651, Cap CCX, MM).

Esta idea del pasado futuro nos explica bien por qué cuando hablamos de Bernal lo hacemos siempre desde el horizonte histórico (sea éste literario o meramente histórico); porque lo que es de naturaleza histórica es aquello que ha sido fundado como un pasado que viene del futuro. En este sentido podemos decir que no hay un futuro definido para lo histórico (es decir, para lo que es el dominio de la memoria). Cuando Bernal escribió su Verdadera historia no estaba pensando en un momento futuro de reconocimiento pleno. Sucede que lo que se recuerda desde el futuro es siempre futuro, no termina jamás de advenir del futuro. La palabra de Bernal todavía nos alcanza desde el futuro. El día que deje de hacerlo, saldrá de nuestra historia y de nuestra literatura.

Pero no toda recuperación de la memoria histórica tiene esta característica de comprometer el futuro. Si el contenido de la memoria es una recuperación de hechos que en algún momento fueron presente, que cobraron la forma de la presencia, nunca comprometerá el futuro, pues se trataría de una memoria que viene del pasado, que será cada vez más lejano e incomprensible. Para que la memoria venga del futuro sólo debe observarse una condición: que los hechos narrados no hayan ni vayan a cobrar la forma de la presencia; que esos hechos sean siempre inminentes y posibles. Esto sólo es posible en el marco de una recuperación memorística que es, esencialmente, una descomposición que debe ser entendida como la abolición de toda referencia a los hechos "reales" del pasado. Esto es, precisamente, el trabajo de la ficción literaria. Así, toda novela (y el trabajo de Bernal en cuenta) es la promesa de la resurrección de un pasado en el futuro. Es en ese espacio donde se suspende el valor referencial del pasado que nace la obra literaria.

Esta des(re)composición del pasado es, a la vez, invención del pasado y del futuro. Éste es el verdadero arte de la memoria, el trabajo de lo que Kant llama imaginación trascendental.

Novela de aventuras

Hemos visto anteriormente que la obra de Bernal cuenta una historia que, en el fondo, no es más que un fragmento autobiográfico. Ahora bien, pienso que es bueno caminar un paso más en esta línea.

Concebir la obra como autobiográfica es útil para cobrar consciencia de la perspectiva discursiva de Bernal. En otras palabras, se trata de un elemento que nos hace ver que la Verdadera historia es más que un simple recuento histórico, que es una auténtica obra literaria, una novela específicamente. Pero, alcanzado este punto, es preciso preguntarnos qué tipo de novela es la obra de Bernal¹⁹ para, desde allí, internarnos en una descripción específica.

Pienso que, a grandes rasgos, se trata de una novela de aventuras.

Como nosotros nos aventuramos, siendo tan pocos compañeros, entrar en tan grande poblaciones llenas de multitud de belicosos guerreros, siempre fue adelante... (p. 4, Prólogo, MG).

Esto es obvio y no nos dice algo significativo. Más importante que las mismas aventuras es el viaje, estructura narrativa además de imagen concreta del tiempo como hilo conductor de la comprensibilidad del texto. Bernal, en realidad, nos cuenta la historia de un viaje; pero, ¿cómo es ese viaje? Hay diferentes niveles de respuesta a esta pregunta. El primero y más sencillo es el que se documenta con la misma obra, es decir el que comienza con la incursión de la expedición de Cortés en tierra continental y termina contándonos el viaje a Honduras y las peripecias de Alvarado en Guatemala. Sin embargo, es posible ampliar esta visión con fines de entender mejor la

19 Es importante aclarar en este punto que la labor en este trabajo no consiste en simplemente aplicar la tipología de la novela y listar las características propias del tipo escogido a propósito de la obra de Bernal. Esto, además de estar dicho ya, sería pueril. La intención, más bien, es describir la obra desde dentro para priorizar lo específico y, desde allí, significar el tipo.

forma en que estos personajes se entendieron a sí mismos. En este sentido, si vemos el viaje expedicionario de Cortés en tierras americanas en el marco de la empresa civilizatoria del Imperio Español, nos damos cuenta que se abre en sus extremos. Visto así, el viaje narrado no tiene principio, ni fin; como una caja china, se inscribe dentro de los viajes de Colón, por un lado, y por el otro queda abierto, pues el viaje del conquistador suponía una vuelta que, al convertirse éste en colonizador, nunca se da.

‘E creyendo que tenía muy bien entablado su uego con tener privanza con tan grandes señores, comenzó a suplicar con mucha instancia a su majestad que le ficiese merced de la gobernación de la Nueva-España, y para ello representó otra vez sus servicios, y que siendo gobernador entendía descubrir por la mar del Sur islas e tierras muy ricas, y se ofreció con otros muchos cumplimientos; y aun echó otra vez por intercesores al conde Nasao y al duque de Béjar y al almirante; y su majestad les respondió que se contentase que le había dado el marquesado de mucha renta, y que también había de dar a los que le ayudaron a ganar la tierra, que eran merecedores dello; que pues lo conquistaron, que lo gocen (p. 586, Cap. CXCIV, MM).

Este es un aspecto en el que me gustaría detenerme un momento para reflexionar sobre sus consecuencias. Pienso que tenemos, básicamente, dos tipos de consecuencias. En primer lugar hay que mencionar que el criollo, ladino, descendiente de españoles, todavía vive el carácter inconcluso de ese viaje en su nostalgia por el retorno. Sin embargo (y esto nos lleva a la segunda consecuencia), simultáneamente experimenta la no-pertenencia al supuesto lugar de origen como al de habitación. Ahora bien, sería exagerado decir que en éste último no se ha generado una cultura y, por tanto, que no se ha desarrollado cierto sentido de pertenencia. Lo que quiero señalar simplemente es que este precario sentido de pertenencia se ve significado por la nostalgia del retorno, a tal grado que se torna contradictorio. Amenazado por el exterior en la medida y fuerza de la imposición de los modelos a la par del rechazo, y por el interior por nunca establecer una comunicación real con el oriundo del lugar, el ladino se debate entre la necesidad imperante del establecimiento y las condiciones que lo mantienen indefinido entre lo extraño y lo propio, lo universal y lo particular, lo occidental y lo autóctono. Pero lo interesante de esta situación es cómo lo percibe el ladino y cómo, de ahí, construye una autoconcepción. La vivencia de una situación paradójica define dos ámbitos auto-perceptivos: el primero imaginario y el segundo

real. En el primero se configuran las identificaciones extranjerizantes y las voluntades mesiánicas. En el segundo, que es el que más nos interesa, es donde se va gestando lo que llamaré el sentimiento de exilio, el que vive el latinoamericano más radicalmente y que Heidegger²⁰ ya había avizorado al denunciar, en el alma del hombre moderno, la angustia de no sentirse como en casa en el mundo.

Pienso que se trata de una idea que hay que tomar en cuenta desde el momento en que nuestro propósito último consiste en constituir la imagen de uno de los fundadores del mundo latinoamericano. Es decir que en la imagen de Bernal debe traslucirse la de América Latina.

Hemos visto, hasta aquí, que América Latina se constituye sobre la experiencia de un viaje inconcluso, de un viaje sin retorno. Ahora, otra característica importante es que, tanto el viaje de Colón como el de Bernal acompañando a Cortés, es un viaje a lo desconocido.

Y doblada aquella punta y puestos en alta mar, navegamos a nuestra ventura hacia donde se pone el sol, sin saber bajos ni corrientes, ni qué vientos suelen señorear en aquella altura, con grandes riesgos de nuestras personas; porque en aquel instante nos vino una tormenta que duró dos días con sus noches, y fue tal, que estuvimos para nos perder; y desque abonanzó, yendo por otra navegación, pasado veinte y un días que salimos de la isla de Cuba, vimos tierra, de que nos alegramos mucho, y dimos muchas gracias a Dios por ello; la cual tierra jamás se había descubierto, ni había noticia della hasta entonces... (p. 6, Cap. II, MM).

Sabemos que éste es posiblemente el signo más característico del viaje de Colón. Pero igual sucedió a Bernal; las incursiones de Cortés en territorio continental no conocían su destino. Digamos que, si bien esto es cierto, la diferencia radica en la actitud de cada uno frente a eso desconocido. Colón se refugia totalmente en una ficción preexistente; mientras Cortés, por su parte, va buscando el conocimiento de lo desconocido por vía de la recopilación de información.

20 En su famoso ensayo de *Sendas perdidas* "¿Para qué ser poeta?", donde medita sobre la poesía de Hölderlin y Rilke.

Luego Cortés apartó aquellos caciques, y les preguntó muy por extenso las cosas de México; y Xicotenga, como era más avisado y gran señor, tomó la mano a hablar, y de cuando en cuando le ayudaba Mase-Escaci, que también era gran señor, y dijeron que tenía Montezuma tan grandes poderes de gente de guerra, que cuando quería tomar un gran pueblo o hacer un asalto en una provincia, que ponía en campo cien mil hombres, y que esto que lo tenía bien experimentado por las guerras y enemistades pasadas que con ellos tienen de más de cien años; y Cortés le dijo: "Pues con tanto guerrero como decís que venían sobre vosotros, ¿cómo nunca os acabaron de vencer?" (p. 149, Cap. LXXVIII, MM).

Ahora bien, lo que me interesa señalar es que todo viaje a lo desconocido tiene una dimensión órfica que, en buena medida, rompe el modelo cristiano implementado por Dante en **La Divina Comedia**, pues deja pendiente el tema de la salvación; en otras palabras, la imposibilidad del retorno es la imposibilidad de salvación. Pero, ¿cómo entender el símil entre retorno y salvación? Cortés y sus huéspedes se encaminan a un mundo desconocido que es tal porque se trata de un mundo constituido por significados ininteligibles. Éste es el dato que hace de la empresa conquistadora un fenómeno órfico. El mundo americano es infernal para el español y sus descendientes que nunca se adaptan a él, que siempre perciben una dimensión oculta, cerrada para ellos. Con respecto a esta dimensión ha habido posturas interesantes: querer extirparla, ponerla al servicio, cambiarla, salvarla, negarla. Todos han sido movimientos de una misma estrategia; pero también todos han sido claros fracasos; los famosos proyectos civilizatorios que, contrariamente a querer posibilitarla, han imposibilitado la diferencia.

Luego de esta pequeña digresión, es importante que recalquemos un poco en la idea según la cual la obra de Bernal da cuenta fundante de ese mundo ladino que experimenta la angustia de la no-pertenencia, del no-lugar tanto en tierras americanas como europeas. Al volver de España y ya no ver en aquellas tierras horizontes ajenos, sino "su marquesado", es claro que verlas como algo de España era la única manera de sentir pertenencia.

Como había mucho tiempo de Cortés estaba en Castilla, e ya casado, como dicho tengo, y con título de marqués y capitán general de la Nueva-España y de la mar del Sur, tuvo gran deseo de se volver a la Nueva-España a su cas y estado e tomar posesión de su marquesado; y como supo que estaban las cosas en México en el

estado que he referido, de la manera ya por mí dicha, se dio prisa, e se embarcó con toda su casa (63) en ciertos navíos y, con buen tiempo que les hizo en la mar, llegó al puerto de Veracruz, y se le hizo recibimiento, y luego se fue por las villas de su marquesado... (p. 600, Cap. CXCIX, MM).

La imagen del infierno, aquí, es la ininteligibilidad del mundo, la imposibilidad del eidos, la autonomía abismal del ego en el sin sentido.

Y todos los caciques, papas y principales respondieron que no les estaba bien de dejar sus ídolos y sacrificios, y que aquellos sus dioses les daban salud y buenas sementeras y todo lo que habían menester; y que en cuanto a lo de las sodomías, que pondrán resistencia en ello para que no se use más. Y como Cortés y todos nosotros vimos aquella respuesta tan desacatada y habíamos visto tantas crueldades y torpedades, ya por mí otra vez dichas, no las pudimos sufrir... (p. 97, Cap. XLIX, MM).

La Verdadera historia no es más que un testimonio imaginativo (esto es, ficticio) de la angustia de una caída sin fin, de un viaje órfico sin retorno.

Entonces, ¿qué le queda al que ha perdido su camino? ¿Cuál es la condición de quien sabe que nunca volverá pues, conociendo el camino, ya no reconoce el lugar a dónde lleva ese sendero? ¿En qué se convierte el que no tiene un lugar en el mundo? Ya hemos visto que todas estas características convierten al hispanoamericano en un desterrado que no reconoce como propio lugar alguno. Ahora bien, la pregunta a este nivel es: ¿en qué se convierte este destierro si lo vemos desde la perspectiva del caminar sin rumbo? Y la respuesta se resume en una palabra que hay que explorar por dentro: errancia.

En buena medida podríamos decir que la errancia es vital en el personaje de novela de caballería; por supuesto, lo es Don Quijote y, sin lugar a dudas, también Cortés y sus amigos. Pareciera que unificar a todos estos caracteres literarios en una sola palabra es mucho; pero la errancia es un término que se abre por dentro y muestra sus múltiples facetas.

En principio hay que mencionar algo que es clave en Don Quijote y también para Cortés al final de su vida: la errancia es una búsqueda metafísica. Si esta disciplina la definimos en el sentido escolástico, vigente tanto para Bernal

como para Cervantes, tendremos que decir que se trata de la disciplina filosófica que estudia la relación entre los entes y sus esencias. Así, no cabe duda que Don Quijote no hace más que “trascender” la creencia positiva en la existencia de las cosas, hacia una visión de su esencia, de su sentido. Por su parte, Bernal nos narra el paulatino desengaño de Cortés de haber creído que las cosas no eran lo que parecían ser.

Dejemos de hablar en esto, y diré en lo que luego entendieron en la audiencia real, y fueron muy contrarios en las cosas del marqués; y enviaron a Guatemala a tomar residencia a Jorge de Alvarado, y vino un Orduña el viejo, natural de Tordesillas, y lo que pasó en la residencia yo no lo sé; y luego le pusieron en México muchas demandas a Cortés por vía del fiscal, y el factor Salazar asimismo le puso otras demandas, y los escritos que daba en los estrados era con muy gran desacato y palabras muy mal dichas; y lo que en los escritos decían, que Cortés era tirano y traidor, y que había hecho muchos deservicios a su cesárea majestad, y otras muchas cosas feas... (p. 590, Cap. CXCVI, MM).

Digamos que Don Quijote y Cortés son personas antitéticas: el primero busca trascender, el segundo es obligado; pero ambos saben sin saber que lo que buscan está más allá. Esta es la forma iluminada que toma el enfrentamiento con lo desconocido.

Otro día de mañana mandó Cortés a Pedro de Alvarado que saliese por capitán con cien soldados, y entre ellos quince ballesteros y escopeteros, y que fuese a ver la tierra adentro hasta andadura de dos leguas... (p. 59, Cap. XXXII, MM).

La busca metafísica se acompaña, comporta el misterio de la incertidumbre e incluso del miedo. El que anda errante cree no saber lo que busca y el temor se anticipa a todo lo que encuentra. Pero inconscientemente sí sabe que la utopía de su errancia es la indecidibilidad entre Paraíso e Infierno. La búsqueda de Cortés es, en buena medida, la busca de un santo grial, de un espacio de renovación y redención; no obstante, a ratos, este espacio revela un rostro infernal (por ejemplo, el sitio de Tenochtitlan)...

...como íbamos muy victoriosos, y cuando no nos catamos vimos venir contra nosotros tantos escuadrones de mexicanos, y con grandes gritas y hermosas divisas y penacho, y nos echaron delante

de nosotros cinco cabezas que entonces habían cortado de los que habían tomado a Cortés, y venían corriendo sangre, y decían: "Así os mataremos, como hemos muerto a Malinche y a Sandoval y a los que consigo traían, y esas son sus cabezas; por eso conocedlas bien",... (p. 387, Cap. CLII, MM).

Volvamos a decir, como nos íbamos retrayendo oímos tañer del cu mayor, donde estaban sus ídolos Huichilobos y Tezcatepuca, que señorea el altor de él a toda la gran ciudad, tañían un atambor de muy triste sonido, en fin como instrumentos de demonios, y retumbaba tanto, que se oía dos o tres leguas, y juntamente con él muchos atabalejos; entonces, según después supimos, estaban ofreciendo diez corazones y mucha sangre a los ídolos, que dicho tengo, de nuestros compañeros (Ibid).

... Y la búsqueda sigue. Cortés cree tener motivaciones claras (riqueza, poder, superación del vasallaje en España); pero en realidad habita un misterio en el origen del impulso errante. Al final se revelará la verdad: cuando sus motivos muestran sus limitaciones en la imagen caricaturesca de "El Marqués del Valle".

Pues estando Cortés en Castilla con título de marqués, en aquel instante llegó la real audiencia a México, según su majestad lo había mandado, como dicho tengo en el capítulo que dello habla, y por presidente Nuño de Guzmán, que solía estar por gobernador en Pánuco, y cuatro licenciados por oidores... (p. 589, Cap. CXCVI, MM).

Cortés se da cuenta de que el impulso no tiene un origen identificable, que el único dato es el lanzamiento fuera de sí mismo, y que tal cosa no conduce a lugar alguno; por ello, tanto Paraíso como Infierno no son sino utopías de la errancia, utopías que ocultan la realidad del extravío, la pérdida de sí. Ahora bien, en el caso de la errancia narrada por Bernal, esa pérdida de sí debe entenderse como la inauguración de la marginalidad, como el descubrimiento de una periferia que sólo sirve para definir mejor el centro.

... no se ha oído en ninguna escritura antigua que más oro, plata y riquezas han ido cotidianamente a Castilla que de estas tierras: y esto digo así, porque ya que del Perú, como es notorio, han ido muchos millares de oro y plata, en el tiempo que ganamos esta

Nueva-España no había nombre del Perú ni estaba descuñerto, ni se conquistó desde ahí a diez años, y nosotros siempre desde el principio, como dicho tengo, comenzamos a enviar a su majestad presentes riquísimos, y por esta causa, y por otras que diré, antepongo a la Nueva-España, porque bien sabemos que en las cosas caecidas del Perú siempre los capitanes y gobernadores y soldados han tenido guerras civiles, y todo revuelto en sangre y en muertes de muchos soldados; y en esta Nueva-España siempre tenemos, y tendremos, para siempre jamás el pecho por tierra, como somos obligados, a nuestro rey y señor, y pondremos nuestras vidas y haciendas en cualquiera cosa que se ofrezca para servir a su majestad (p. 651, Cap. CCX, MM).

Este es el sentido en que debemos comprender el proyecto civilizatorio de la conquista como expresión clara de la modernidad renaciente incipiente en un pensamiento todavía muy ligado a los cánones medievales. El descubrimiento, la conquista, la vida misma de los conquistadores es una reafirmación de la singularidad del centro como la referencia directa y fundante del individuo. Tanto el conquistador como el colono son sujetos de esa historia que plantea definitivamente el problema del lugar como punto de referencia. Así, la idea de exilio se comprende sólo desde estos sujetos. Sin embargo, desde el exilio, este sujeto define su propio lugar pues se necesita a sí mismo como individuo, rechazando el centro, rechazando la tradición y los valores universales del centro. El conquistador y el colono viven fascinados por la novedad, ya que lo nuevo representa principio, origen, lo perdido en la transumanza hacia la periferia del centro. De ahí la voluntad que la huella de su paso sea fundar ciudad tras ciudad y nombrar a las cosas y a las personas; es la fascinación de Cortés y el derecho de Bernal. Nadie puede contar lo que pasó más que ellos. Si permitieran ser nombrados desde el centro se convertirían en su continuidad. A su vez, el centro quiere nombrarlos pues necesita dar cuenta como real de aquello que había sido fantástico. ¿No es esta tensión lo que está a la base de nuestra desobediencia a la norma? Reducir las leyes a meras formalidades es una forma de definir el margen por sí mismo, esto es, como discontinuo con respecto al centro

Ahora bien, ejercer esta voluntad de autonomía tiene un precio: la soledad, el olvido. Toda la historia hispanoamericana está marcada por la soledad: no son cien, sino quinientos años de soledad. Y esta condición la vemos en sus encarnaciones míticas: son grandes solitarios el héroe gaucho, el hacendado civilizador, el soñoliento ex-revolucionario, el dictador ilustrado (ese supremo

yo), el artista expatriado en París, etc. Y todos los no-lugares de su existencia son laberintos: la pampa, la jungla, el pueblo olvidado, los ámbitos palaciegos, la Ciudad Luz, etc. El laberinto es condición de posibilidad de la errancia pues se pierde el origen, no hay fin determinado y su salida sólo puede ser utopía. Además, en el laberinto jamás se pierde la condición de extranjero, pues no puede haber sentido de pertenencia al no-lugar que debe abandonarse.

Hemos venido concibiendo el horizonte de la errancia como un no-lugar (cuya naturaleza es laberíntica y donde se vive la soledad del exilio, precio de la intención de autonomía con respecto al centro); pero veamos más de cerca a este no-lugar.

El individuo que pierde su origen y no tiene un fin a su alcance está precisamente en un impase, en un lugar intermedio, es un intermediario: mensajero del centro y testigo del abismo del margen. Este lugar intermedio es su "medio", espacio situado entre dos mundos. El margen es abismo porque es, en esencia, frontera, umbral entre el Imperio (de la Razón) y los bárbaros. En este lugar intermedio sólo queda preguntarse: ¿cómo llegué? ¿Cómo salgo? ¿Quién soy? ¿En donde estoy? Y las respuestas a estas preguntas (re-cuentos y proyectos) son historias. Por ello, en Latinoamérica nunca terminamos de contar historias que intentan dar cuenta de la cruda condición mundana. En el centro (el Imperio de la Razón) se ha construido respuestas convincentes (ciencia, teología, sistema político) a esas preguntas que, para el hispanoamericano permanecen abiertas por vivir intermediariamente en el seno de la incertidumbre. Esta situación es la que se ha permitido a Latinoamérica (y Bernal es el fundador) crear y desarrollar (en la literatura) un pensamiento del medio, una poética de la errancia, del lugar que permanentemente se abandona. En sentido estricto deberíamos decir que se trata de un pensamiento del afuera o, mejor aún, del fuera de sí. Por ello es que la palabra literaria hispanoamericana se ubica a mitad de camino entre el realismo descriptivo y la ficción fantástica anglosajona, porque da cuerpo a una poética de la ambigüedad entre el sujeto y el mundo. Esto es clarísimo en Don Quijote; pero lo es también en la Verdadera historia en la medida en que Bernal debe dar cuenta de cosas que a lógica empírica de lo posible es incapaz de explicar.

Volvamos a una gran tormenta y tempestad que acaeció en Guatemala y es que en el año mil y quinientos y cuarenta y uno, por el mes de septiembre, llovió tanta agua, tres días con sus dos noches, que se hinchó una boca de un volcán que estaba obra de una legua de la

ciudad de Guatemala y reventó por un lado de la abertura del volcán y, del gran ímpetu del agua, trajo muchas piedras y árboles, de tal manera que si no lo hubiera visto, no lo pudiera creer, porque dos yuntas de bueyes, no las podrían arrancar, las cuales piedras están hoy día por señal... (p. 665, Cap. CCXII bis, MM).

En el caso, por ejemplo, del optimismo pragmático del éxito que tiene Cortés al manejar la información relativa a cómo Moctezuma interpretaba su llegada a territorio azteca, Bernal tiene que dejar, al final, abiertas las preguntas del sentido de la empresa conquistadora; en otras palabras, ¿es posible afirmar que lo que al final se logró fue el resultado de lo que se deseó desde el principio? Así, un Cortés que al inicio de su empresa piensa en su enemigo como victimizado por su propio sino, se da cuenta al final que él mismo, creyendo que con cada uno de sus actos forjaba volitivamente su destino, no es más que otra víctima del suyo propio.

De esta manera puede decirse que, mientras Descartes afirmaba la separación entre adentro (sujeto) y afuera (objeto) con el fin de definir claramente una doctrina del mundo desde el yo, Cervantes y Bernal cuestionaban tal separación con el fin de plantear el problema de la verdad (el sentido en Cervantes y el testimonio como experiencia en Bernal) en el sino mismo de la ambigüedad entre el yo y el mundo. Para el pensamiento del medio no hay que buscar al sujeto en el sujeto y al objeto en el objeto, sino hay que buscar, en el sujeto, la huella del objeto y, en éste, la huella de aquél. Así, entonces, cuando Bernal nos habla no de una simple historia, sino de una "verdadera" historia, no sólo está haciendo de alguna manera la distinción que haría Nietzsche dos siglos más tarde entre la historiografía y la historia, sino también nos está diciendo que la verdad se encuentra en ese inter-medio donde es imposible, por un lado, reducir el mundo a una invención del yo y, por otro, hacer del yo un objeto mundano. Desde esta perspectiva no es posible preconcebir los derroteros humanos en el mundo el caminar mismo es descubrimiento del sentido de la marcha. Pienso que uno de los legados más importantes del mundo griego es la fundación trágica de la tradición literaria. Dicho de otro modo, los griegos nos enseñaron que el tema fundamental del pensamiento literario (y de la filosofía también que, al menos en Platón, es lo mismo) es el sentido de la existencia, esto es, el destino. Asimismo, Bernal es un fundador de la literatura hispanoamericana, pues no escapa a poner la pregunta por el destino en el centro de su reflexión anamnésica.

... miren los curiosos lectores con atención esta mi relación, y verán en cuántas batallas y reencuentros de guerra muy peligrosos me he hallado desde que vine a descubrir, y dos veces estuve asido y engarrafado de muchos indios mexicanos, con quien en aquella sazón estaba peleando, para me llevar a sacrificar, y Dios me dio esfuerzo que me escapé, como en aquel instante llevaron a otros muchos mis compañeros, sin otros grandes peligros y trabajos, así de hambre y sed, e infinitas fatiga que suele recrecer a los que semejantes descubrimientos van a hacer en tierras nuevas; lo cual hallarán escrito parte por parte en esta mi relación; y quiero dejar de entrar más la pluma en esto, y diré los bienes que se han seguido de nuestras ilustres conquistas (pp. 645-646, Cap. CCVII, MM).

La Verdadera historia no es más que el relato del paulatino descubrimiento que hace no sólo Cortés, sino toda una clase de personas, de su destino. Bernal escribe su testimonio al final de la vida porque lo concibe como un discurso que debe dar cuenta de un destino consumado; pero esta consumación no es final sino principio: se trata del discurso que establece el horizonte donde, para el hispanoamericano, se formulará la cuestión del sentido de la existencia. Bernal nos entrega la posibilidad del relato donde la errancia se revela como el espacio del juego. No hay reglas para el vivir más que contar lo vivido; y contar es seguir un curso trazado en las mismas palabras que se usan.

Barroco

El mundo europeo sufre, durante el siglo XVI, un cisma: la fragmentación del eje de la Iglesia. La Reforma Luterana significó un rompimiento de la solidez del discurso escolástico. Frente a esto, España fue la encargada de intentar restablecer el equilibrio perdido. Esta situación revela una postura paradójica de España: por un lado, recién en 1492 consolida su identidad con todos los emblemas de la reconquista y por otro, su gran logro imperial, la conquista de América, es el principio de la descentración de su poder. Por un lado, los teólogos de la Compañía de Jesús hacían la Contrarreforma y, por otro, sus mismos misioneros intentaban primariamente una inculturación que, en sí misma, iba a ser el germen de un pluralismo doctrinal. Por un lado, la Corona quería fundar un gran centro del mundo americano y, por otro, los conquistadores se traicionaban unos a otros fundando ciudad tras ciudad y buscando que la propia fuera el centro del resto.

Por su parte, la ciencia también daba cuenta de esa descentración. Sabemos el famoso pleito entre Galileo y la Iglesia: la tierra no era más que el centro del universo. También se da el descubrimiento de la circulación de la sangre. Siempre en el campo de la Iglesia, la teología luterana barre con la necesaria mediación central de la Iglesia y la relación con Dios vuelve a lo individual; ya no confluyen todos en un solo culto y, por ende, en una sola autoridad; el poder centralizado de la Iglesia se disuelve.

Ahora bien, las manifestaciones de lo barroco vienen cuando el hombre se enfrenta al resultado de haber roto los ejes centrales de su cosmovisión. Queda un caos, un desorden en el que se ha perdido la identidad conceptual del tiempo de la centralización. Y lo que había sido una reunión de etiqueta donde todos tienen que responder al modelo, se convierte en un baile de disfraces donde no hay regla alguna más que la autonomía, la arbitrariedad de la voluntad. Por ello el barroco es carnavalesco, pues frente a esa pérdida de identidad, el vacío se llena artificialmente. Al quitarse el traje de etiqueta que identificaba, el individuo se enmascara. Ahora, enténdase bien, estamos

hablando del lenguaje, de una artificialización y un enmascaramiento del lenguaje, es decir, del surgimiento de un nivel metalingüístico nuevo, de una mayor flexibilidad y amplitud en la posibilidad de substituir significantes, de una auténtica proliferación substitutiva. Anteriormente al barroco, el lenguaje también giraba alrededor de un centro. Ese centro eran las formas propias de la lengua latina, así como el edificio deductivo del pensamiento aristotélico-tomista. Pero ya en el barroco, el lenguaje se desata en busca de sí mismo; y esta errancia de los significantes será el surgimiento de una cadena de significantes, una metonimia. El lenguaje barroco ha perdido la referencia histórica del idioma latino y la referencia de la verticalidad de la verdad revelada en su ética. Por ello surgen los místicos, gente que no se conformó con reproducir conceptualmente el aparato teórico de la teología tomista y se aferró a la experiencia, dio un valor prioritario a la necesidad de sentir lo que había sido pensado durante siglos. Santa Teresa, Sor Juana y San Juan representan una renovación barroca de la fe, un replanteamiento caótico del orden establecido y caduco.

Así, Bernal también reacciona contra López de Gómara y su actitud es una vindicación apasionada del valor insustituible de la experiencia. Y precisamente porque lo único insustituible es la experiencia, el lenguaje será el espacio mismo de la sustitución. Entre muchas otras cosas, Bernal nos cuenta la historia de la pérdida de un paraíso previamente imaginado, de la muerte de un sueño. Exactamente lo mismo que había sucedido, en términos históricos, a la civilización occidental. Como el sueño de Cortés, en su realización supuesta, se reveló su propia imposibilidad, el lenguaje narrativo del cronista, también había perdido su referencia. Colón fue el único loco intento de mantener una referencia ultramarina de lo que veía; pero el costo de este solitario impulso fue el aislamiento y la inaudibilidad de su discurso. Bernal tampoco iba a repetir el discurso de la Corona, pero ésta le arrebató el proyecto de referencia que quiso forjar la campaña de Cortés. Así, el único discurso que pudo hacer de lo descubierto y conquistado su referencia, fue el lenguaje formal de los abogados de la Corona. Éstos quitaron a Cortés y sus hombres lo que iba a ser la referencia experiencial de su discurso. Por eso las cartas de Cortés no son más que la cruda exposición de un deseo: el reclamo, la petición, la repetición neurótica de los méritos que lo amparaban para recuperar lo perdido.

Es fácil imaginar que semejante despojo tendría grandes y graves consecuencias en el terreno de la formalidad jurídica y la legitimidad política. Sin embargo (y aquí Bernal cobra su peso como fundador), las consecuencias

en el campo de la creación lingüística son grandes y muy buenas. Frente a un mundo referencial sustraído, lo único que quedaba era la palabra, una palabra en el aire (de la imaginación), espejo de sí misma, una palabra que sólo remite, refiere a otra palabra que siempre es la misma. Pero no hay que confundirse. Mientras los abogados de la Corona convirtieron la referencia concreta en derecho positivo e impuesto, Bernal recupera su experiencia haciendo girar el lenguaje sobre sí mismo. De esta manera podríamos afirmar que la palabra barroca de Bernal trasciende a la propiedad de la Corona y su Nueva España es mucho más concreta y real que la jurídica. Éste es el sentido en que debe entenderse el espíritu barroco como nostalgia del Paraíso Perdido, como retorno a lo primigenio, busca de lo ingenuo, lo primitivo. En el pensamiento de los conquistadores y colonos, no podía haber anterioridad alguna con respecto a la experiencia. Bernal entiende la labor del cronista como la del testimonio no de los hechos, sino del tiempo del testigo que recuerda, esto es, del tiempo de la memoria.

"... y a esta causa, digo y afirmo que lo que en este libro se contiene es muy verdadero, que como testigo de vista me hallé en todas las batallas y reencuentros de guerra; y no son cuentos viejos, ni Historias de Romanos de más de setecientos años, porque a manera de decir, ayer pasó lo que verán en mi historia, y cómo y cuándo, y de qué manera..." (p. 3, Prólogo, MM).

Y este tipo de recuento del tiempo no es más que narración. El cronista como narrador: un partidario del caos reinante, del desorden entendido como desplazamiento significativo de los significantes, desplazamiento sin fin de unos con respecto a otros, acercamiento imposible, infinitesimal al significado. Pero es importante saber que ese desplazamiento es también un tralado necesario, una expulsión. En otras palabras, un significante no se sostiene por sí mismo en el lenguaje barroco. Y en la narración de Bernal, la danza de las palabras también es incesante, nunca realiza la referencia y, sin embargo, crea una realidad sobre la acumulación propia de la condensación.

"Volvamos a nuestra materia: como esto pasó, de ahí a pocos días se fue desde México a una villa de su marquesado, que se dice Cornavaca, y llegó a la marquesa, e hizo allí su asiento, que nunca más la trajo a la ciudad de México. Y demás desto, como dejó capitulado con la serenísima emperatriz doña Isabel, nuestra señora, de gloriosa memoria, y con los del real consejo de Indias, que había de enviar armadas por..." (p. 601, Cap. CXCIX, MM).

Ahora bien, se trata de una realidad en retirada, que se desvanece: no es más que la huella del exilio que, por ser tal, reclama la permutación constante, la habilidad de la adaptación, de la mimesis que convierte en nada el contenido de la identificación. De ahí que los espejos sean un tema recurrente en el discurso literario que más ha influido en Hispanoamérica. Bernal percibe ya, como latinoamericano, una realidad espejeante que destella su cuerpo en las fusiones y expulsiones de la cadena significante. Esto es precisamente lo que podríamos llamar cadena de distorsiones significativas de forma. Esta cadena es lo que constituye la trama, el andamiaje que estructura la proliferación febril de las palabras. Ahora bien, ese encadenamiento es también recreación de discursos. Así, aparece la parodia, por ejemplo, de la novela de caballería; una parodia que es su caricatura, su desfiguración construida en la filigrana. ¿No es la Verdadera historia también una parodia, una triste caricatura de la novela de caballería donde el esfuerzo del héroe es premiado con la confirmación y consolidación de los valores espirituales de los emblemas autoritarios, donde el héroe alcanza a recuperar su Santo Grial y, en ese preciso momento, se da cuenta que no es Santo, que no es más que una frustración, la estafa ideal?

Bernal sabe de sobra que los discursos también se condensan y ese saber implícito lo lleva a usar la acumulación medieval de la novela de caballería.

"Pues tener mujeres, cuantas querían; tenían otros muchos vicios y maldades; y todas estas cosas por mí recontadas, quito nuestro señor Jesucristo que con su santa ayuda, que nosotros los verdaderos conquistadores que escapamos de las guerras y batallas y peligros de muerte, ya otras veces por mí dicho, se lo quitamos, y les pusimos en buena policía de vivir y les íbamos enseñando la santa doctrina" (p. 647, Cap. CCVIII, MM).

Sin embargo, cuando el cronista pone esas formas delante de lo vivido en la Nueva España, la heroica novela se torna, como dijimos, en una caricatura. Ahora, lo que se recuerda de la lectura es el proceso de desfiguración de las formas pre-establecidas. El barroco es eso (y Bernal no es la excepción): un proceso de desfiguración, de corrupción. En la Verdadera historia este proceso es clarísimo en cuanto a las formas literarias se refiere; pero por razón de su tema y su cercanía anecdótica a la historia, también ilustra un proceso de corrupción del pensamiento político e histórico peninsular. Bernal, su voz, entona un sentido reclamo que busca no sólo oponerse, sino también invalidar el discurso oficial de la Corona Española. Con ello se abre no un discurso

consolidado capaz de sustituir el oficial, sino un espacio, un lugar de reflexión. Bartolomé de las Casas hará, desde ese lugar, el esfuerzo más grande por construir y consolidar un discurso que claramente se encaminaba a, por lo menos, cambiar el rumbo de un escolasticismo orientado a la esclavitud y el saqueo de las comunidades indígenas. Este pensamiento, lo sabemos, inaugura el indigenismo como tal.

Bernal no conocía la obra de Aristóteles ni era capaz de escribir una Apologética historia; él sólo quería recordar, ser fiel a la experiencia. Lo que no sabía es que el recuerdo es un tejido en el que no hay diferencias reales entre los contenidos empíricos y los imaginarios. Así, de la mano de la reconstrucción de escenas que marcaron su acompañamiento de la campaña cortesiana, se asoma a la intertextualidad, la ignorancia de los géneros, los discursos de otros. Y este tejido imposible de ver en su configuración durante el proceso constitutivo, es el resultado auténtico de la creación. Entendiendo creación incluso más allá de lo que es producir una narración. Éste es también el sentido del adjetivo “verdadera” en el título de la obra, es decir, historia verdadera entendida como historia evidente; en otras palabras, no se trata de un historiar que solamente informa, sino que re-crea la experiencia, que nos entrega la posibilidad de vivir de nuevo lo que se vivió en la incursión conquistadora.

“... y como íbamos con nuestras armas a cuestras y era ya tarde y hacía gran sol, aquejábanos mucho la sed, y no sabíamos si había agua adelante, y habíamos andado ciertas leguas, ni tampoco teníamos certeza qué tanto estaba de allí un pozo que nos decían que había en el camino; y como Cortés así vio todo nuestro ejército cansado, y íos amigos tlascaltecas se desmayaron y se murió uno de sed, y un soldado de los nuestros que era viejo y estaba doliente, me parece que también se murió de sed, acordó Cortés de parar a la sombra de unos pinares...” (pp. 351-352, Cap. CXLV, MM).

Así es como puede decirse que el barroco enfrenta el problema básico de cualquier forma literaria: el problema perifrástico. Si lo que se busca es “decir” la experiencia, esto sólo puede lograrse haciendo un giro, pues directamente (esto es, referencialmente) es imposible. Por ello es condición del barroco la carencia de un horizonte referencial. Como hemos visto, la perífrasis barroca no es sino un giro del lenguaje sobre sí mismo; filigrana necesaria para decir lo único que vale la pena: lo inefable

Sin embargo, la dificultad de decir lo nefable es incuestionablemente suprema. Para ello es necesario idear formas transgresoras, inquietantes, formas que desafían la lógica imperante. Por ejemplo, como dice Borges hablando del Quijote, introducir la obra dentro de la obra tiene el efecto de hacernos creer por un momento que somos ficticios, pues ella ahí tiene también posibles lectores y uno de ellos somos nosotros mismos. Bernal se concibe todo el tiempo como autor-personaje; pero la obra es también personaje, pues se trata de la narración del testimonio que la obra entrega. En todo momento uno sabe que el autor es un personaje más de la obra, es decir que la realidad narrada y la de la lectura son la misma. Por ello es posible decir que, desde el punto de vista de Bernal, estamos ante un libro como viaje; pero desde el punto de vista del lector, frente a un viaje como libro. En cualquier caso la Verdadera historia es un haz de redes de un universo en expansión cuyos puntos-eventos van configurando posibles recorridos: lecturas de ciudades, de culturas, de naturaleza, de la espera del sitio de Tenochtitlán. Todos ellos son puntos de partida de recorridos posibles. Y es que lo que pasa en el lenguaje creativo es que nos revela que toda manifestación de sentido es trayecto, es trascendencia. El sentido se revela solamente allá donde el lenguaje se vuelve sobre sí y, en virtud de ello, se trasciende la concepción meramente referencial de la palabra. El sentido es trayecto porque es el puente de la palabra negada a la experiencia, es la posibilitación misma de que, más allá de la información, el lector "viva" aquello que lee. Y lo vive, pues el lenguaje, al referirse a sí mismo, desaparece y queda sólo lo vivido. Ese es el éxito póstumo y paradójico de Bernal: su queja de ausencia de fundamento inventa una realidad, la única que puede llamarse propia. Es un éxito póstumo, pues él nunca lo vio y es paradójico, pues él creyó que dejaba sólo un testimonio de palabras ante la pérdida de un reino. Nunca supo que su reino no era de este mundo; sino del único otro mundo posible: el de la palabra.

La modernidad

Después de todo lo que hemos venido viendo, resulta paradójico y hasta contradictorio que intentemos relacionar lo que podemos llamar la palabra narrativa de Bernal con el fenómeno de la modernidad. Y es contradictorio pues la modernidad, en cuanto proyecto científico y antropológico, nada tiene que ver con la intención implícita de anular el discurso y hacer aflorar la experiencia. El siglo de Bernal es el mismo de Galileo y, para éste, experiencia no es otra cosa que experimento; mientras para aquél es memoria. Galileo hace mediar entre su entendimiento y los contenidos experienciales todo el aparato matemático como modelo de objetividad. Para Bernal no hay más mediación que la condensación de secuencias de significantes cuya dinámica sólo depende del azar de su contigüidad.

Así, entonces, si Bernal no es uno de los padres positivos de la modernidad, sí nos ilustra con su reflexión anamnésica las instancias claves donde, ahora, podemos ver la crisis de la modernidad²¹. Me refiero a problemas tan centrales como la otredad, la ambigüedad, la perversión del progreso, el destino, la naturaleza plural de la verdad, la voluntad de poder, la soledad, etc.

Este punto me parece importante en la medida en que, si bien es cierto que en Latinoamérica no ha habido un desarrollo completo de lo que él pensamiento dialéctico llamaría "las etapas de la historia", sí hay un lugar actualizado para estos países en el contexto histórico de la cultura Occidental. Nunca hemos tenido, por ejemplo, una auténtica y profunda conversión al modelo empírico (elemento esencial de la dinámica histórica de la modernidad); sin embargo, Bernal es tan crítico de este espíritu positivo como puede serlo el mismo Shakespeare o, mejor aún, Cervantes. Lo que vemos y lo que tocamos no es real en el sentido trascendental del término. Lo real no se encuentra sino

21 En este punto me adhiero al argumento de Milan Kundera (*The art of the novel*) según el cual, a lo largo de la modernidad, la única instancia crítica ha sido la novela.

detrás de una palabra que es pasaje necesario, fusible del sentido que lleva a la vivencia del estado de cosas configurado en el tiempo de la narración.

Ahora, en esa realidad de la verdad, ¿hay alguna percepción del otro? ¿Qué idea del otro podía haber en unos hombres cuya fuerza provenía, precisamente, de haber expulsado al moro de sus tierras? ¿Había una consideración del otro o los largos siglos de invasión musulmana no fueron sino años de cultivo de una identidad individualizante? ¿Era necesario excluir para poder reforzar el ser propio?

Como ya hemos visto, España sufre situaciones paradójicas en el curso de los cien años posteriores al descubrimiento de América. Es paradójico, por ejemplo, ilustrar en términos geográficos el carácter absurdo de la centralidad de Occidente y, al mismo tiempo, tener que hacer la Contrarreforma religiosa. Es paradójico, a su vez, que esta Contrarreforma alcance altos vuelos teológicos, y que dentro de la misma Compañía de Jesús surjan los primeros heroicos esfuerzos de inculturar la fe. Ahora bien, la paradoja que aquí nos ocupa consiste en que el precio de autorreconocerse y hacerse reconocer por el otro lo paga precisamente éste último, pues no es reconocido por el que acaba de cobrar consciencia de sí. Cortés y sus amigos eran claros ejemplos de esa Nueva España sedienta de datos propios. Y esos datos se los podía dar sólo el otro que ellos conocían: el moro. Pero el nativo americano era un otro con el que no se compartía ningún fragmento de la historia. Este dato hacía imposible interpretación alguna del otro en términos del sí. Ésa es la razón por la cual tuvo que recurrirse a la idea de haber encontrado las Indias Orientales. Se le dió una connotación de un mundo conocido para poder elaborar un discurso de inteligibilidad aceptable. Ya hemos abundado en que Colón es quien ilustra esta situación desde una ingenuidad casi perfecta. Lo que vale apuntar en este momento es que la diferencia con los conquistadores no es muy grande. Éstos, a pesar de haber superado la polémica de Colón, seguían comportándose de una forma radical frente al otro.

Todorov trabaja a fondo la cuestión del otro en la conquista de América y no sólo nos habla de la actitud conquistadora, sino también de la conquistada. En este punto hay dos elementos también destacados por Bernal: las perspectivas de Moctezuma y de Cuahutémoc. Posiblemente es más dramático el caso del primero. En primer término habría que decir que Moctezuma corresponde a Colón y Cuahutémoc a Cortés. Los primeros son los que nunca lograron ir más allá de una perspectiva eminentemente imaginativa. En ambos, el mito prevaleció siempre sobre lo que tenían delante. Los segundos

son hombres prácticos preocupados por los logros terrenos. Tanto Cuahutémoc como Cortés condenan las actitudes de Moctezuma y Colón respectivamente, sin saber que, en el fondo de su mismo reproche, latía la verdad de aquellos que condenaban. Cuahutémoc quiso revertir el destino del retorno de Quetzalcóatl; por su parte, Cortés creyó superar a Colón al establecer claramente que el objetivo final del descubrimiento no podía ser otro que la conquista y el apoderarse de las riquezas. No obstante, en ambos casos está presente el destino de sus antecesores. Cuahutémoc no pudo, al final de cuentas, superar la fuerza del destino de su tradición: fue vencido; y el significado de esa derrota fue que no se puede ir contra ella. ¿Cuánto influyó en Cuahutémoc y sus hombres el temor de hacer algo que iba encaminado en la línea de oponerse a la voluntad de un Dios? ¿No llegaron los aztecas de aquel tiempo al convencimiento de que Moctezuma, después de todo, tenía razón? Su mundo no fue abolido; pero sí puesto en suspenso, entre paréntesis. Por su parte, Cortés creyó desentrañar el beneficio material del descubrimiento. De lo que se percató al final de su vida (igual que Cuahutémoc) es que también no es posible ir contra la fuerza de la tradición. Él pertenecía y nunca dejó de pertenecer a la Corona; en algún momento soñó con liberarse, pero su humillación final, su marginación es equivalente al final de Colón. Lo que prevaleció al final de cuentas no fue la voluntad de un Dios en el sentido azteca, pero sí en el sentido de un poder que no tiene límites, pues su lugar privilegiado es la consciencia histórica del individuo. Así, entonces, es fácil ver que las diferencias entre los soñadores y los guerreros no es absoluta. Hay similitudes de fondo que nos sirven para comprender mejor que la historia no sólo devela sentidos explícitos, sino también los implícitos. Los primeros son aquellos que forjan los lineamientos de la historia oficial, la que se construye sobre la supuesta voluntad autónoma de los individuos. Los segundos, por su parte, son los que casi nunca se conocen y son, también, los elementos de una historia auténtica.

Ahora, cuando distingo entre historia oficial e historia auténtica, me refiero a la diferencia que hace Nietzsche. La primera es estéril en cuanto frutos vitales; mientras la segunda es una historia para la vida. Esto significa que se trata de un discurso que posibilita el autoconocimiento en términos del otro. No es lo mismo decir que la victoria y la derrota se explican en la medida que sabemos de los actos de Moctezuma y Cortés, que decir que los individuos (héroes diría Carlyle) son secundarios con relación al flujo de una historia que los atraviesa y significa. Pero esa historia no es anónima, es el intercambio dialógico entre hombres de diferentes épocas. Cortés no podía desentenderse, no pudo crear una marginalidad lo suficientemente profunda como para que

lo salvara de los efectos de una consciencia histórica estructurada en el Derecho Romano y legitimada en la teología escolástica, fundamento racional del carácter cristiano de la Corona de España. Por su parte, Cuahutémoc tampoco pudo desvincularse del designio del relato mítico, de la estructura desencadenante del relato del final. Así, una vez vencido, cuando Cortés se le acerca y le acaricia el rostro, la mente de Cuahutémoc y de las etnias indígenas estuvo y ha seguido estando ocupada en intentar comprender qué clase de muerte fue la que vino con la encarnación del retorno de Quetzalcóatl.

“... y luego vino el Sandoval y Holguín, con el Guatemuz, y le llevaron ante Cortés; y cuando se vio delante de él le hizo mucho acato, y Cortés con alegría le abrazó y le mostró mucho amor a él y a sus capitanes; y entonces el Guatemuz dijo a Cortés: ‘Señor Malinche, ya yo he hecho lo que estaba obligado en defensa de mi ciudad y vasallos, y no puedo más; y pues vengo por fuerza y preso ante tu persona y poder, toma luego ese puñal que traes en la cintura y mátame luego con él.’ Y esto cuando se lo decía lloraba muchas lágrimas con sollozos, y también lloraban otros grandes señores que consigo traía” (p. 409, Cap CLVI, MM).

En el pensamiento mítico americano no es enigma el más allá de la muerte. De alguna forma, el pensamiento mítico describe el mundo post-conquista como un mundo de sombras, esto es, como el mundo de los muertos. No es casualidad que Juan Rulfo haya construido, en la perspectiva clarísima del relato mítico, una gran metáfora de nuestro mundo como un horizonte de muerte, de olvido, de soledad, de adioses. La muerte no es un misterio; más bien es lo más cercano. Ahora bien, mencionar a Rulfo en esta situación es suponer que ese sentimiento de haber muerto y seguir viviendo no es exclusivo del mundo indígena. También el conquistador relegado, primero, y el criollo, después, viven la muerte de un sueño. ¿Cómo entender la otredad entre uno que se piensa no como muerto en vida, sino como vivo en la muerte, y otro que es llamado a una realidad donde será negado y tendrá que pagar el precio de declinar una utopía? Cortés supo antes que muchos filósofos europeos y racionalistas que la utopía llevaba dentro de sí un no-lugar. Reflexionando sobre la novelística de Alejo Carpentier, Carlos Fuentes nos dice:

“Los pasos perdidos de Alejo Carpentier repite el viaje más antiguo de los hombres del Viejo Mundo en busca del Mundo nuevo, la peregrinación ‘al vasto país de las utopías permitidas, de las Icarías

posibles'. 'Es también el descubrimiento de que la Utopía consiste en 'barajar las nociones de pretérito, presente, futuro'. Es decir: empezando con un desplazamiento en el espacio, el viaje utópico termina con un desencanto y también con una sabiduría. U-topos es el lugar que no es; pero si no es espacio, es tiempo. La pureza europea de una concepción utópica a escala espacial mínima, con el continente, por decirlo así, a la mano, es desvirtuada por la inmensidad del espacio americano. He aquí la paradoja: el tiempo de la Utopía sólo puede ser ganado después de recorrer un inmenso espacio que la niega; recorrer y vencer, neutralizar, eliminar" (1990, p. 122).

Más adelante tocaremos el punto de la utopía como fenómeno renacentista. Ahora nos limitaremos a señalar las consecuencias de esta busca en la cuestión del otro.

En primer lugar hay que decir que el otro, para el europeo, empezó por ser confundido. Ya hemos abundado en el caso Colón quien, llegado a América, creía haber encontrado las Indias. Desde ese momento, el otro americano es des-conocido y tomado por otro. Posteriormente es tomado como quien es, pero evaluado con respecto a los logros europeos de tal manera que se convierte en un objeto, en alguien que no tiene valor personal alguno. Ahora bien, el problema es mucho más complejo. Ya Todorov dedicó un libro completo a este problema. Así, entonces, es conveniente retomar aquí al menos la estructura de su meditación. Como se sabe, el filósofo búlgaro dedicó un capítulo a cada una de las actitudes significativas del europeo ante el indígena americano. El primer capítulo, "Discovery", corresponde a esa equívoca interpretación que hace Colón del mundo que tenía delante. El segundo, "Conquest", hace referencia a las condiciones de la victoria militar cortesiana, así como a la relación tanto de Moctezuma como de Cortés ante los signos. El tercer capítulo, "Love", corresponde a la actitud de algunos miembros del c'ero español ante las penalidades de los indígenas; aquí entra la denuncia, la defensa, la negociación política, el frenesí legalista. Finalmente el cuarto capítulo, "Knowledge", se refiere a las obras tanto de Durán como de Sahagún quienes abandonaron el posicionamiento pasional de Las Casas y Motolinía, por ejemplo, para centrar sus esfuerzos en el conocimiento del otro en cuanto tal.

¿Por qué recordar la estructura de esta obra? Pienso que es esencial que tomemos consciencia de que quizás excluyendo únicamente la actitud neurótica de Colón, la conquista, el amor y el conocimiento han seguido

siendo actitudes consistentes a lo largo de la Colonia hasta nuestros días. El problema expuesto por Todorov en su consideración de las características de la conquista siguen estando presentes en nuestras relaciones con el mundo indígena. Bernal es nuestra fuente de información con respecto a la forma en que se generó y estableció ese problema semántico, aún irresuelto, entre indígenas y españoles.

"E volviendo a nuestra materia, doña Marina sabía la lengua de Guazacualco, que es la propia de México, y sabía la de Tabasco, que es toda una, entendíanse bien; y el Aguilar lo declaraba en castellano a Cortés: fue gran principio para nuestra conquista; y así se nos hacían las cosas, loado sea Dios, muy prósperamente. He querido declarar esto, porque sin doña Marina no podíamos entender la lengua de Nueva-España y México" (p. 70, Cap XXXVII, MM).

Ahora bien, al decir "aún irresuelto" no queremos decir que algún día se resolverá o que creemos en la existencia efectiva de posibilidades de resolución. Ese problema siempre se mantendrá como tal y, en esa medida, la obra de Bernal ha sido, es y seguirá siendo vigente; de alguna manera, deja un testimonio que ya es mito de la relación cualitativamente diferenciada con los signos entre Moctezuma y Cortés. Esto es lo que diferencia y salva a Bernal del resto de cronistas: su texto es una narración, y una narración no justificada, ni la victoria, ni el amor, ni el conocimiento. No está escrita para hacer valer una historia oficial, ni una ideología, ni una verdad universal. Bernal toma la pluma sólo para hacerle justicia a la memoria. Tal vez inconscientemente, el texto de López de Gómara molesta a Bernal; pero más allá de usurpar lo vivido por Bernal, a éste le molesta la ideología que va de por medio, esto es, querer hacer de la conquista la obra premeditada y noble de la Corona. Tampoco podía darle el tono del amor a su narración porque, al igual que los indígenas, él también se sentía excluido, marginado. Probablemente este punto es el más importante de la escogencia estilística de Bernal; pues en una tierra (y esto era literal en aquel momento) donde el poder no habita sino siempre y absolutamente en otra parte, todos los que viven en él tienen que pagar una cuota a ese otro lugar donde tiene su residencia real y definitiva el poder. En el caso de Bernal estamos hablando de la Corona Española. Bernal sabía, aunque nunca pudo decirlo explícitamente, que incluso en su ausencia, la Corona era el poder real. Y él lo sabía mejor que nadie, pues el fracaso final de Cortés es en buena medida el fracaso de todos: el fracaso de la comunicación tanto con la cultura indígena como con el poder legal de la Corona, el fracaso del intento de

independencia de la Corona, el fracaso de querer traducir los méritos de conquista en títulos e nobleza y de hacienda personal. Sobre la base de esta experiencia de fracaso, ¿cómo era posible que Bernal adoptara la postura mesiánica de, por ejemplo, Las Casas? Para poder ser mesías es condición indispensable que no haya identificación entre el que salva y el que es salvado; pero Bernal, aún sin aceptarlo, se sentía cercano al indígena porque la Corona había destruido el sueño de los conquistadores.

El caso de los clérigos, en general, era diferente: la pertenencia a la iglesia les daba cierta independencia de la Corona para acusarla y del indígena para "salvarlo"; pero Bernal no: la Corona era un polo de identificación imposible y el indígena, aunque la comunicación había sido también un fracaso, compartía con él un condicionamiento similar: la marginación, la triste realidad de un poder subsidiario. Por último, tampoco podía Bernal dar el tono del conocimiento a su narración porque su propósito era narrar lo sucedido en un período de tiempo concreto y no descubrir leyes universales del comportamiento humano usando de trabajo de campo a los indígenas. Y como ya hemos visto, todo recuento memorístico es una reconstrucción nueva de los hechos. Pero también, ¿no radica en esto la honestidad intelectual de Bernal? Cuando se busca comprender, ¿no se está construyendo una coartada que sólo tapa la impotencia frente a la extranjerización del poder? Bernal comprendió antes que nadie que después del abandono sólo queda la narración, que ésta nace en el espacio vacío del poder. Bernal comprendió que el poder había sido usurpado en esta nueva sociedad y que, consecuentemente, era necesario buscar un origen, sobre todo porque Cortés en ningún momento se había preocupado de dar cuenta de los nombres propios responsables de aquella empresa conquistadora.

"Primeramente, el mismo marqués don Hernando Cortés murió junto a Sevilla, en una villa que se dice Castilleja de la Cuesta; y pasó don Pedro de Alvarado, que después de ganado México fue comendador de Santiago y adelantado y gobernador de Guatemala y Honduras y Chiapa; murió en lo de Xalisco yendo que fue a socorrer un ejército de españoles que estaba sobre el peñol de Nochitlan, según lo he dicho y declarado en el capítulo que dello habla; y pasó Gonzalo de Sandoval... y pasó un Cristóbal de Olí... y también dijo Cortés que tuvo muy buenos y valerosos soldados, y que peleábamos con muy gran esfuerzo; y lo que sobre ese caso propone Bernal Díaz del Castillo es, que si esto que ahora dice Cortés, escribiera la primera vez que hizo relación a su ajestad de

las cosas de la Nueva-España, bueno fuera; mas en aquel tiempo que escribió a su majestad, toda la honra y prez de nuestras conquistas se daba así mismo, y no hacía relación de cómo se llamaban los capitanes y fuertes soldados, ni de nuestros heroicos hechos; sino escribía a su majestad: "Esto hice, esto otro mandé hacer a uno de mis capitanes"; e quedábamos en blanco hasta ya a la postre, que no podía ser menos de nombrarnos. Volvamos a nuestra relación: pasó otro muy buen capitán y bien animoso, que se decía Juan Velázquez de León... pasó don Francisco de Montejo... y pasó Luis Marín..." (pp. 525-626, Cap CCV, MM).

Éste ha sido, en buena medida, el camino que ha seguido la literatura hispanoamericana: buscar un origen en el tiempo histórico y encontrarlo en el tiempo mítico, buscar el poder que siempre está en otra parte y encontrarlo exclusivamente en el lenguaje cuyo tiempo esencial es el mito.

Cuando hablamos de esta búsqueda, en el fondo, nos referimos a la necesidad de una topología originaria. En este sentido pienso que (y este es un punto de identificación entre indígenas y ladinos) la utopía ha desempeñado un papel muy importante en el pensamiento americano. Siendo la utopía otro rasgo característico de la modernidad, veamos a continuación la forma en que es asumido en el Mundo Nuevo, esto es, veamos en este mundo ya no el lugar de la proyección utópica europea, sino el origen de una nueva proyección.

Por lo menos a raíz de la conquista española, surgen algunas manifestaciones importantes de la utopía. La primera de ellas nace en tierra europea. Sabemos que Cortés, Bernal y los primeros conquistadores pertenecían a una clase media que buscaba un espacio de desarrollo que la Corona negaba a España: "...fue una empresa colectiva actuada por la clase media española, popular y emergente a la cual Bernal pertenecía... Bernal no rebaja a Cortés, a quien admira muchísimo. Pero sí establece el derecho del guerrero común y corriente, del jinete, del artillero, del soldado de a pie, en contra del culto de la personalidad del conquistador. Ésta es una épica colectiva, no la epopeya de grandes héroes, caballeros y monarcas, sino la de hombres sencillos empeñados en fabricar su propio destino²²: la gente del pueblo son los actores de la historia, dice Bernal Díaz, tres siglos antes de Michelet y su sonoro pensamiento en la Historia de la Revolución Francesa" (Fuentes, 1990, p. 77).

22 El subrayado es mío.

Es evidente, y al mismo tiempo paradójico, que lo que mueve la empresa militar de Cortés es un profundo sentimiento utópico. No estoy afirmando que en el pensamiento cortesiano había una teoría de la utopía, esto es, una formulación completa, aunque imaginaria, del Estado ideal; simplemente digo que las carencias y anhelos sociales implícitos de toda una clase media española encuentra expresión no en el discurso, sino en los actos de los conquistadores. Cortés soñaba con un vida independiente, al margen de privilegios sociales que mantenían atada a la clase a la cual él pertenecía. Hablando un poco de Europa en general, Max Horkheimer nos dice: "...las grandes utopías del Renacimiento son la expresión de las capas desesperadas, que tuvieron que soportar el caos de la transición entre dos formas económicas distintas. La historia de Inglaterra en los siglos XV y XVI nos habla de los pequeños campesinos que fueron expulsados por sus señores de las casas y fincas en que habitaban, al transformar todas aquellas comunidades rurales en pastos de ovejas para proveer con lana las fábricas textiles barbanzonas de forma lucrativa. Estos campesinos hambrientos tuvieron que organizarse en bandas saqueadoras, y su destino fue terrible. Los gobiernos mataron a muchísimos de ellos y gran parte de los supervivientes fueron obligados a entrar en las nacientes fábricas en increíbles condiciones laborales. Y es precisamente en estas capas donde aparece en su primera forma el proletariado moderno; ya no eran esclavos, pero tampoco tenían posibilidad alguna de ganarse la vida. La situación de estos hombres proporcionó el argumento para la primera gran utopía de los tiempos modernos, dando a su vez nombre a todas las posteriores: la "Utopía" de Tomás Moro (1516), que después de tener un conflicto con el Rey, fue ajusticiado en la cárcel. Durante este mismo período de tiempo aparece una serie de utopías de similar contenido, destacando sobre ellas la "Civitas solis" de Campanella, monje del sur de Italia, y uno de los filósofos más grandes de su tiempo" (Neusüss, 1971, p. 91). Al margen de la interpretación dialéctica de la historia renacentista europea que hace el filósofo alemán, sí es claro cómo en aquellos primeros años del siglo XVI, las capas medias europeas vivían una situación desesperada entre dos formas económicas. Lo que quiero destacar en este momento es que esa historia toca también los hechos que sucedieron en América. Otra cosa muy importante de mencionar (aunque está fuera del tema específico de esta investigación) es la forma en que muchas de estas circunstancias históricas se repiten en el mundo actual. Aquí no tenemos exactamente una clase media desplazada en favor de la producción industrial; pero, a finales del siglo pasado, sí tuvimos un mundo indígena colonial que conoció el advenimiento del liberalismo bajo la forma del despojo territorial en favor de la instauración del latifundio. Estas personas no conocieron la rebelión en bandas que

finalmente se expatrian en busca de la realización de sus ideales, sino se convirtieron en parte del patrimonio arbitrariamente repartido. Ahora bien, ya hemos tocado el tema terrible de la perversión de este sueño. España y sus pensadores tal vez no trasciendan con obras de utopistas, pero sí lo harán por haber sido los únicos que, en pleno Renacimiento, se lanzaron a la realización concreta de las formas imaginarias de la utopía.

“Y si Cortés en el tiempo que ganamos la Nueva-España la hiciera cinco partes, y la mejor de más ricas provincias y ciudades diera la quinta parte a nuestro rey y señor de su real quinto, bien hecho fuera, y tomara para sí una parte, y media dejara para iglesias y monasterios y propios de ciudades, y que su majestad tuviera que dar y hacer mercedes a caballeros que le servían en las guerras de Italia o contra turcos o moros, y las dos partes y media nos repartiera perpetuas, con ellas nos quedáramos, así cortés con la una parte como nosotros...” (p. 654, Cap. CCX, MM).

Cortés y los conquistadores que lo acompañaron tuvieron que reconocer (como siempre, de hecho) que la utopía implícita en la empresa conquistadora había sido imposible; que el poder de la Corona, no importaba dónde estuviera, siempre los alcanzaría. Es más, tuvieron que reconocer que la Corona representaba a un poder ausente, extraterritorial.

Pero este intento fallido de los conquistadores generó el segundo gran intento europeo de realizar la utopía: la empresa indigenista lascasiana. Hay que aclarar que Las Casas no fue el único en abrazar este proyecto. Sin embargo, su agresividad, su radicalidad intransigente, su atrevimiento brillante hicieron de su persona, sus actos y sus obras, elementos esenciales de una leyenda que se mantiene vigente siempre y cuando alguien perciba algún tipo de injusticia contra el mundo indígena americano.

El proyecto del obispo Las Casas surgió a propósito de la forma en que los conquistadores buscaban establecer un poder sometido, pero a la vez independiente de la Corona española. Este origen lo define, desde el inicio, como un proyecto, hasta cierto punto, opuesto al conquistador. En primer lugar rechaza abiertamente que la Corona “conquiste”; tenía aversión por este término que lo consideraba un vocablo tiránico, mahomético, abusivo, impropio e infernal. Pero si queremos tener noticia de los elementos más importantes de su esfuerzo de realización utópica, hay que basarse en su experiencia de la Verapaz: “No hay, en toda la historia moderna de la propagación del cristianismo, episodio más sensacional que el de la Verapaz,

tal como se ha contado siempre desde Fray Antonio de Remesal. Es también el episodio crucial de la vida de Las Casas, quizás el más importante para apreciar su papel histórico, si es verdad que este triunfo prepara la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542-1543 y si es verdad que la elevación del monje al obispado de Chiapas viene a recompensar su acción de misionero eficaz, de inventor y experimentador de un método de conquista evangélico digno de reemplazar completamente a la conquista de las armas" (Bataillon, 1976, p. 181). En su momento, la discusión era clara por un lado, los conquistadores pensaban la conquista sólo a través de la vía armada; mientras el proyecto indigenista lo veía posible sólo a través de la evangelización. Cinco siglos después, lo interesante no es pensar en las oposiciones internas de las instituciones europeas en América, sino en las similitudes. Tanto Cortés como Las Casas no dudaron por un momento de la necesidad de transculturizar al mundo indígena, con fines laborales el primero, con fines de conciencia el segundo. Es fácil imaginar que en aquellos años indigenismo y conquista eran percibidos como términos antitéticos; mientras a lo largo del tiempo se ha llegado a creer que incluso, inconscientemente, Las Casas buscaba un camino efectivo para obtener la sumisión del indígena a los proyectos españoles. ¿Significa esto que la conquista militar en cuanto tal estuvo desprovista de un aparato ideológico? Significa que, sin saberlo, Las Casas echó a andar los mecanismos ideológicos de un fenómeno que de empresa descubridora se convirtió en conquistadora? Y si nos permitimos un pequeño juego del lenguaje y recordamos que el príncipe Felipe cambió el nombre de Tezulutlán (tierra de guerra) por Verapaz a propósito del trabajo de Las Casas, ¿no estamos diciendo en el fondo que la paz es la ideología de la guerra? La paz entendida como justificación, mesianismo y estrategia de sobrevivencia.

"De esta suave y cristiana manera lejos del tumulto y del estruendo de las armas, por solo la palabra de Cristo, y por la dulzura y las buenas maneras, que domesticar incluso a las fieras salvajes, hemos conducido a la fe a algunas provincias de Tezulutlán" (Ibid, p. 195).

Es claro que en su apología latina contra Sepúlveda, Las Casas interpreta su trabajo como todo un éxito.

Hasta este punto podríamos decir que para Las Casas, su esfuerzo no es más que una alternativa a la violencia del ejército conquistador; pero pondrá tantas esperanzas en esta visión de la relación con los indígenas que, de simple alternativa metodológica, la conquista pasó a entenderse como una utopía americana.

“Conviene que las cosas naturales sean llevadas suavemente hacia su fin, y de este modo son ayudadas por el Señor que dispone suavemente todas las cosas. Cristo nos concedió este don a mis compañeros y a mí. De este modo condujimos millares de almas a su Salvador y Creador sin desorden, con toda suavidad y condescendencia. Y nuestro trato les resultó tan agradable que de ser una gran región poco antes revuelta y que perseguía a nuestros compatriotas con gran odio por los grandes males que tantas veces les habían causado, perdió sus disposiciones belicosas y llegó a ser tan pacífica que por orden del príncipe Felipe, hijo del gran emperador Carlos, estas provincias recibieron el nombre de Provincias de la Verapaz. No dudo de que Cristo, por medio de esta obra que ha querido realizar mediante sus más débiles servidores, ha querido mostrar cuán equivocado se estaba en la manera de predicar el evangelio a estos pueblos, que contrarios a su doctrina eran las matanzas y los incendios cometidos por los hombres más impíos contra estos pueblos miserables, y de que manera habría que predicárseles en lo futuro” (Ibid).

En esta perspectiva, se percibe que, en la doctrina de Las Casas, la columna vertebral de la utopía era una ética que los españoles llamaban “el don de gentes de los frailes”. Sin embargo, a la par de la ética, Las Casas montó todo un aparato jurídico destinado a ser la garantía del pacto ideológico entre los actores de la guerra; estamos hablando de las Leyes Nuevas. Como sabemos, estas leyes (Noviembre de 1542) abordaban también el tema de los pobladores españoles; pero su punto neurálgico era los esclavos, las conquistas y los descubrimientos. Sobre los esclavos se promulgaba una prohibición total bajo pena de un castigo ejemplar. Sobre las conquistas y los descubrimientos, ya lo dijimos, rechaza tanto el vocablo conquista como su consecuencia: “el requerimiento”. En su lugar, Las Casas pone claramente el valor de la fé, la conversión y la salvación de los infieles. En otras palabras, estamos hablando de los elementos esenciales de la utopía lascasiana: libertad individual y religión. Sobre esta base se garantiza que los territorios estarán vinculados a la Corona (el indígena se convierte en un sujeto de impuesto y estará en paz). Con esto Las Casas estaba echando por tierra la encomienda como figura institucional del gobierno militar establecido por los conquistadores.

Como es de suponer, todas estas acciones le ganaron profundas enemistades al obispo de Chiapas; pero él no dejó las cosas ahí. Las Leyes Nuevas habían sido promulgadas y ese era su triunfo, pero de vuelta en América los

encomenderos no cumplían estas leyes y Las Casas decide negar la confesión a los españoles de su diócesis hasta que no realicen la liberación de los esclavos:

“Y muy pronto su soberbia intransigencia, que le ha obligado a abandonar el lugar, cava un abismo entre él y los más ilustres de sus compañeros de lucha, comprendidos Marroquín, Vasco de Quiroga, Betanzos y Motolinía. Pero él acariciaba, quizá desde 1544 y hasta 1545, un sueño para el futuro: el Obispo de Chiapas dictando la ley a los españoles de su diócesis con el apoyo de la Audiencia, escribiendo, en medio de sus libros, tratados sin réplica sobre la salvación general de Las Indias, visitando las misiones de los monjes evangelizadores que ha traído de España y a los que impresionará el éxito alcanzado en Tezulutlán” (Ibid, p 235).

Este sueño descrito tan bien por Bataillon es precisamente la utopía de que estamos hablando: la ética cristiana, la fe de los fieles, la salvación en las Indias y, detrás de todo, como fundamento, la autoridad eclesiástica.

Esta utopía se diseña a escala guatemalteca pero crece y se impregna en la doctrina oficial del consejo de Indias, inspira en 1544 las instrucciones dadas a Orellana para el descubrimiento de El Marañón, estructura la empresa de Valdivia en Chile e influye en la regla que se redacta sobre los nuevos descubrimientos para el virrey del Perú, Don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete. Incluso está detrás de las expediciones sangrientas y trágicas de Orsúa y Lope de Aguirre en busca de El Dorado. Se trata de tácticas insurrecciones de espíritus anárquicos en contra de la intención política de las Leyes Nuevas. Así, puede decirse que se trata de una utopía que se convierte en instancia histórica de interpretación, fuente de inspiración para aquellos con preocupaciones sociales: más que las mismas leyes, trascendió el espíritu intervencionista de Las Casas. Esto puede explicar un poco cómo en latinoamérica los giros históricos dependen más de la fuerza de personas individuales que de las estructuras institucionales. Esta, podríamos decir, es la gran fama de Las Casas: que su pasión mesiánica haya borrado sus logros sociales. En la actualidad, por ejemplo, la forma de intervención más grande ha sido la supuesta defensa de los Derechos Humanos. Y en todas esas organizaciones se preserva el proyecto utópico lascasiano, pero en una figura corrompida.

Para concluir con esta segunda forma de utopía vale decir que, en cuando proyecto utópico, se mantiene dentro de los cánones de la modernidad en la medida en que buscaba resultados formales (Leyes Nuevas) capaces de modificar formas de ser, usos del poder que se encontraban en la intimidad propia de la historia española.

Por último, hay que mencionar la tercera forma de utopía: la indígena. Es válido preguntarse ¿cuál utopía si precisamente lo que muere para ellos en la conquista es el futuro? Pues bien, mi tesis a este respecto es que, a diferencia de la modernidad española que buscaba un bien común (cualquiera que fuera esta "comunidad") en los futuros inmediatos de sus reformas sociales, para el mundo indígena americano, el tiempo se invierte y la utopía empieza a ser pensada en el pasado. El único no-lugar real donde puede ponerse más que la esperanza, el propio ser, es la memoria de un origen que habrá de venir, sí, pero del pasado. Si comparamos aquí las distintas formas de utopía veremos que solamente hay cercanía entre ésta última y la del padre Las Casas. Se trata de una cercanía de contradicción; me refiero a que, en la mente de los defensores de los indígenas, no sólo hay que luchar en contra de aquellos que quieren someterlos, también en contra de la apatía y profunda entrega de los indígenas. Desde este punto de vista, la postura de la espera del futuro desde el pasado es evaluada en términos de un escepticismo agudo, casi irrenunciable. Es claro que esta utopía indígena no es algo que podamos llamar un fenómeno típico de la modernidad. No obstante, lo ubicamos en esta parte sólo con fines de contraste entre las dos mentalidades que se encontraron en aquellos años y que se siguen encontrando en los proyectos de aquellos que buscan cambiar las condiciones de intercambio social sobre la base de la aprioridad arbitraria de una escala de valores estrictamente particular. Por esta razón pienso no abundar en esta forma de utopía; pero sí queda claro que la búsqueda de una forma de sociedad idealizada en América tendrá que considerar la dinámica de estas formas.

Ambigüedad

Para Bernal no es novedad alguna señalar, en su discurso, contradicciones claras de su mundo; pero no las señala desde la coherente infalibilidad de su pensamiento, sino desde una narración que sólo se ocupa de describir un estado de cosas.

Vista como un proyecto imperial, la conquista y colonización eran manifestaciones claras de progreso no sólo para la Corona, sino también para los conquistados. Se ha hablado siempre y se sigue hablando del advenimiento de los beneficios de la ciencia occidental, de la adquisición de riquezas y poder político. Todo esto se puede afirmar perfectamente desde la visión positiva de la mentalidad renacentista y sus derivados. Si hubiera quedado como testimonio sólo una historia oficial encaminada a la justificación del proyecto imperial, nunca se hubiese sabido de las luchas internas que cuestionaban la solidez de esta postura. Sin embargo, como lo que tenemos afortunadamente es la narración de Bernal, escrita en plena rebeldía y frustración, en ella se revelan contradicciones fundamentales que le dan expresión a otra de las formas radicales de ser de la modernidad: la ambigüedad. El ejemplo más claro quizás sea la relatividad de la noción de progreso. Si bien es cierto que en el proyecto renacentista español los ideales de la modernidad no son tan claros como lo fueron en Italia o Inglaterra, sí estaba claro que la historia revelaba una naturaleza lineal donde el hombre busca no sólo aprender de la experiencia, sino modificar la realidad (natural y humana, social) de acuerdo a la idealidad de concepciones científicas. La narración de Bernal es un marco demasiado amplio, en cuanto narración, como para no generar una dimensión de cuestionamiento de estas convicciones acrílicas.

Cuando leemos en el título "Verdadera Historia", podemos pensar que lo que Bernal nombra es ese más allá donde ya no es posible creer en la realización incondicionada de los modelos políticos. Tanto esta narración histórica como

las quejas de Cortés ante la Corona, no son sino un clamor, frente al discurso oficial, que quiere dar a entender que quienes lo sostienen simplemente no saben de qué hablan.

Ahora bien, no es que nadie sepa qué fue lo que pasó ni cuáles eran los rasgos típicos del gobierno de las colonias. El "ustedes no saben" supone un "nosotros" (los que estuvimos allí, los testigos, los fundadores) que sí tienen el conocimiento. Parece ser evidente, en este punto, que lo que importa aclarar es cómo es ese conocimiento.

Lo primero en esta caracterización es partir de lo que el mismo Bernal, concientemente, reconoce: haber sido testigos presenciales. Nadie puede quitarles ese privilegio, haber protagonizado uno de los momentos más significativos en la historia de la humanidad: el encuentro con otro radical humano. Ahora, algo que ya no es tan explícito, de segundo orden es que Bernal no se conforma con informarnos de su haber estado allí, lo que realmente busca es que entendamos el testimonio como derecho de fundación. Los únicos que tienen derecho de llamarse "fundadores" son los que estuvieron allí porque son los únicos que saben y, por tanto, quienes deberían tener la autoridad. Y digo "deberían" porque de hecho nunca la tuvieron. Ese es el drama de la vejez tanto de Cortés como de Bernal.

Así, la autoridad está vinculada al saber y éste a la experiencia vivencial. No obstante, en el caso de la Nueva España, la autoridad y el saber son problemáticos debido a una sencilla razón: porque la experiencia está ligada a la frustración. El que manda es el que conoce las miserias, el que determina la condición de esclavo del otro en la lucha por el reconocimiento. Sin embargo, el fundador nunca llegó a ser un amo absoluto, sólo pudo lograrlo a medias pues debía reconocer la autoridad suprema de la Corona. Pero no nos engañemos, la experiencia de conquistador es frustración en su esencia no por la imposibilidad de cumplimiento de un deseo de absoluta autoridad, sino por la enajenación de su deseo en el objeto. Dicho en otras palabras, por lo que podríamos llamar la ambigüedad del objeto.

En todas partes, el Diario de Colón, las Cartas de Cortés, las relaciones de muchos clérigos y las memorias de Bernal, la constante es el reconocimiento velado, hecho a regañadientes, mil veces justificado en las coartadas ideológicas del sometimiento militar, de la naturaleza imaginaria de sus respuestas a preguntas como ¿quiénes somos? ¿por qué estamos aquí? ¿cuál es nuestra misión? ¿qué significa la Corona ahora, desde aquí? ¿hasta dónde llega

nuestro acto fundador? ¿es este "realmente" un nuevo mundo? ¿en qué sentido debe entenderse el "nuevo"? ¿se reconocerá esto algún día? ¿a costo de qué?

Esta ambigüedad del objeto, esta enajenación imaginaria del deseo, impidió darle un carácter positivo a la fundación, no permitió dejar atrás los modelos establecidos de socialización, y lanzó al conquistador a una actitud ambivalente. Esto es, a presentar simultáneamente y en relación a un mismo objeto, tendencias, actitudes y sentimientos opuestos, especialmente amor y odio. Este es el signo de su relación con los tres parámetros básicos de su saber: la Corona, los indígenas (el otro radical) y ellos mismos. Parámetros que a su vez definen las tres formas de ambivalencia según Bleuler (*Vortrag über Ambivalenz*, 1910. En *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 1266): volitiva, afectiva e intelectual.

La ambivalencia volitiva es aquella que los vinculaba con la Corona: deseo de separarse y necesidad de reconocimiento, querer volver y de hecho quedarse, a aceptar y no aceptar la autoridad. Aquí estamos hablando de una voluntad escindida y, por tanto, de la paralización de la acción. Ahora bien, esta parálisis debe entenderse no sólo como, en algunos casos, simplemente no saber qué hacer, sino también, sino también cómo la imposibilidad de ir más allá de los modelos prácticos y axiológicos pre-existentes y su necesaria proyección en actos concretos. Es decir, ¿cuántas veces creyendo y queriendo generar una nueva sociedad, los conquistadores-testigos-fundadores habrán simplemente reproducido los modelos que buscaban superar?

En segundo lugar, la ambivalencia afectiva es aquella que los vinculaba con el otro radical: el indígena. Aquí es donde se da el esquema contradictorio del amor-odio delante de un mismo objeto. Cortés recibe afectivamente a Cuauhtémoc una vez que lo ha destruido, al grado que el guerrero azteca le pide lo único que puede desear quien ha sido reducido a nada: que se haga real, concreta la irrealidad de su existencia, que termine de dar muerte. Cortés, también, es afectuoso con Moctezuma, a quien finalmente destruye junto a su mundo. Finalmente, toda la empresa conquistadora es al mismo tiempo destrucción y redención, aniquilamiento y salvación.

Por último, la ambivalencia intelectual es aquella que los vinculaba consigo mismos, es donde nunca dejó de ser problemática la cuestión de la identidad, la que los llevaba a afirmaciones relativas a su misión, ser, destino, que eran, en el fondo, contradictorias. Pero sobre todo, la ambivalencia intelectual se

expresa en su forma más dramática en lo que, a propósito de Colón, hemos llamado "el desamparo de la imaginación", esto es, la dificultad de percibir claramente la diferencia entre un mundo soñado por la literatura, la leyenda, las expectativas, y otro vivido directamente que nada tenía que ver con las proyecciones utópicas de la imaginación medieval: paraísos, infiernos, horizontes posibilitantes de todo proceso de constitución moral, la lucha entre el bien y el mal. El conquistador-testigo-fundador es aquél que es posible encontrar en algún lugar entre el discurso y su experiencia, es quien, ante esta ambigüedad del objeto, desarrolla un conflicto defensivo constituido precisamente por motivaciones incompatibles: se defiende del deseo excluyente de la Corona, del atisimo comprensivo que lo separa del indígena, y de sus propios fantasmas culturales que no le permiten decidir finalmente qué es lo que realmente ve.

Pero lo interesante de la ambivalencia es que nos lleva a plantearnos la problemática de un dualismo fundamental: la oposición entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte. A propósito de esto, es bueno señalar (posiblemente contra una forma de pensar establecida) que el conquistador-testigo-fundador, encuentra la pulsión de vida en su relación con la Corona pues el reconocimiento oficial, el que da existencia, nunca leegó.

Epílogo

Llegar al final de una reflexión como la presente es, en realidad, asistir a una cita con el principio, con el origen de algo. Bernal soñaba que ese algo fuera una estirpe en un nuevo mundo, dar cuenta del nacimiento de un mundo desde el reconocimiento del esfuerzo de un grupo de hombres que son únicos en la medida que fueron testigos y actores del enfrentamiento con lo que es radicalmente otro. La Verdadera Historia, como cualquier otro esfuerzo épico, se ha convertido en el texto fundador; pero no porque Bernal haya encontrado el método histórico incuestionable en su validez objetivable, sino porque nos ha legado una historia que habla de un principio que no es principal, de un origen que no es original, de un fundamento que no es fundamental; porque contruyó una novela que no es novela, sino una historia hecha de historias, como en la tradición picaresca, como en la caballerescas: un cúmulo de relatos cuya existencia no descansa en una idea de estructura sino en el simple hecho de ser historias, aventuras que merecen ser contadas por su carácter particular. Nunca se imaginó Bernal que lo que fundaba no era la historia verdadera del nacimiento del nuevo mundo, sino una memoria entendida como la ambigua fuente del sentido narrativo de un origen que se encuentra a mitad de camino en la historia de Occidente y al final de la historia mítica del mundo indígena, marcada por la frustración, la ambigüedad de su objeto y la ambivalencia del deseo.

Ahora bien, el lenguaje de la memoria surge de cara a la muerte. Anciano, en espera de su propio final, Bernal siente la necesidad de contar su historia, que no es sólo suya sino la de aquellos que lo acompañaron. Si aceptamos la idea de que toda narración, en cuanto actividad de la imaginación, está hecha de memoria, podríamos decir entonces (a nivel conceptual) que la narración es la relación entre el lenguaje y la muerte. Pero, ya lo hemos visto, si esto es demasiado abstracto, hay que recordar que en el juego de oposiciones no sólo existe pulsión de muerte, sino también de vida (o de no-muerte). Si llamamos amor a esa necesidad del hombre de un perpetuo recomienzo, de una constante renovación siempre desplazada, hay que decir que fue tanto amor

como muerte definen una tensión de angustia que caracteriza a la existencia humana. Así, la narración no es más que la manifestación de esa tensión propia de la existencia entre el amor y la muerte.

Bernal siente, sabe que va a morir y su último recomienzo es revivir la memoria, volver a recorrer de nuevo todo el camino, darle vida a todos esos personajes que se habían quedado en el camino. Y lo que funda no es una nueva clase gobernante, sino la posibilidad del pasado. En otras palabras, crea un horizonte ficticio cuya virtud consiste en dar la posibilidad de recrear el pasado, de modificar el pasado de acuerdo a las condiciones de interpretación.

Bernal nos dio más de lo que él mismo pensó darnos. Ya lo discutimos en su momento, según su intención y dentro de la tradición escolástica que debe haber conocido al menos incoscientemente; lo que él creyó entregarnos no fue más que la ingenua *adequatio* entre lo ocurrido y su relato. Pero ya hemos visto que, más allá de esa intención suficientemente explícita, Bernal nos muestra una complejidad mayor en cuanto a la naturaleza de la verdad: creyendo escribir una historia, nos deja una novela; buscando la objetividad, sólo evidencia la ambivalencia y la ambigüedad; queriendo fijar el derecho a la heredad y el reconocimiento en nombres propios, sólo nos deja un fresco del anonimato. Y todo esto es así porque lo que nos entrega no es ni los hechos, ni la objetividad, ni una nueva sociedad, sino el tiempo. La obra narrativa no busca la referencia directa a circunstancias reales; más bien se goza en la deformación, la hipérbole, la invención, la recomposición; se abandona a la libertad de disponer de los elementos narrativos. Por supuesto, quien crea que la verdadera historia es un recuento de hechos recopilados desde la obsesión por la fidelidad referencial, se sonreirá ante una ficción que tome esos hechos como tema de variación imaginativa. Sin darse cuenta, Bernal cruza la frontera entre referencia y variación, entre literalidad y alegoría.

Pero, ¿qué tipo de verdad se cultiva en el abandono imaginativo? Si procedemos de una forma descriptiva y tomamos (en el caso que nos ocupa) como objeto de recuerdo el conjunto de hechos relevantes que llevaron a la conquista de la Nueva España, hay que decir que, en cuanto objeto de una intencionalidad retrospectiva, lo único que cuenta es su forma de darse a la percepción. En otras palabras, el objeto (sea físico, abstracto, etc.) no es, no puede ser más que sus formas de aparecer. Así, entonces, narrar hechos históricos equivale a dar una versión estética de ellos, esto es, a dar cuenta de su particularidad aparential.

Ahora bien, cuando se alcanza ese grado de acercamiento a lo real, se cobra conciencia que se ha abierto una distancia entre la realidad revivida, recreada en la narración y otra que, al querer usurpar la esencia de lo real en favor de los arquetipos, los valores universales, la enajena. Y esa distancia es el espacio de la posibilidad de ser del pasado. Si sólo tuviésemos la referencia concreta, tendríamos que renunciar a la vivencia, a saber cómo pudieron haberse dado esos datos históricos. Allí es donde, sin saberlo explícitamente, Bernal no nos entregó unos datos estériles, sino el tiempo, la posibilidad, el pasado y el destino como posibles. Tanto la escritura como la lectura de la Verdadera Historia son juegos de la imaginación que buscan recrear la vivencia y darnos no una idea, sino un sentido de los hechos. De allí que sea posible decir que el texto de Bernal sea realmente una "verdadera" historia; pero en un sentido insospechado para él.

Pero no sólo estas ideas son diferencias importantes entre la historia ingenua (o histografía) y la historia estética (o narrativa). Hay otra cuestión que me parece vital en esta comparación. Se trata del olvido. En la historiografía tenemos un gran temor a olvidar hechos y, por tanto, una tremenda obsesión con ser exhaustivos no sólo en el recuento de los hechos sino también en su descripción detallada. Esto es así porque el criterio fundamental en este tipo de historia es la acumulación de información.

Por su parte, la historia narrativa no busca acumular datos y detalles de los datos. Su criterio es la selección no sólo a nivel de elementos constitutivos, sino también a nivel de la composición. Pero esta selección comporta una cuota de olvido. Ya Nietzsche en su segunda consideración intempestiva nos había dicho cómo la historia, considerada como obra de arte, llevaba tanto memoria como olvido. También Derrida, en su meditación sobre el "don", nos dice:

"Nosotros debemos contentarnos, aquí, con situar de la manera más pobre e inicial esta trayectoria heideggeriana, limitándonos a localizar aquello que vincula la cuestión del tiempo con la del don y, luego, ambas con un pensamiento singular del olvido. El olvido desempeña, en efecto, un papel esencial que lo hace concordar con el movimiento mismo de la historia y de la verdad del ser, del ser (Sein) que n es nada puesto que no es, puesto que no es el ente (Seindes), es decir el ente-presente" (1995, pp. 27-28).

Dicho de otra manera, la memoria, la angustia por el recuento detallado está ligado al ente, a una visión entitativa de la realidad; mientras el olvido se enfoca más bien hacia ese ser innombrable que es nada pero que no dejamos de intuir en nuestra experiencia. ¿Qué es más fundamental? ¿Qué nos da fundamento? ¿Qué nos revela una verdad trascendental? ¿Qué nos acerca más al sentido de la existencia colectiva e individual?

Estas interrogantes nos llevan de la mano a la utilidad del pensamiento histórico para la vida, y allí es Nietzsche quien nos hace los señalamientos claves:

"But in the case of the smallest and the greatest happiness, it is always just one thing alone that makes happiness happiness: the ability to forget, or, expressed in a more scholarly fashion, the capacity to feel ahistorically over the entire course of its duration. Anyone who cannot forget the past entirely and set himself down on the threshold of the moment, anyone who cannot stand, without dizziness of fear, on one single point like a victory goddess, will never know what happiness is; worse, he will never do anything that makes others happy. Imagine the most extreme example, a human being who does not possess the power to forget, who is damned to see becoming everywhere; such a human being would no longer believe in his own being, would no longer believe in himself, would see everything flow apart in turbulent particles, and would lose himself in this stream of becoming; like the true student of Heraclitus, in the end he would hardly even dare to lift a finger. All acting requires forgetting, just as the existence of all organic things requires not only light, but darkness as well. A human being who wanted to experience things in a thoroughly historical manner would be like someone forced to go without sleep, or like an animal supposed to exist solely by rumination and ever repeated rumination. In other words, it is possible to live almost without memory, indeed, to live happily, as the animals show us; but without forgetting, it is utterly impossible to live at all. Or, to express my theme even more simply: There is a degree of sleeplessness, of rumination, of historical sensibility, that injures and ultimately destroys all living things, whether a human being, a people, or a culture" (1995, pp. 88-89).

Así, entonces, es fácil ver que la historia, si se debe a la vida, está ligada en su esencia al olvido. Deberse a la vida significa procurar la felicidad y hacer posible la acción. No olvidar, querer ser testigo de todo, sería concebir la vida sólo como ver pasar la vida, y esto, como dice Nietzsche, nos impediría la acción y robaría la felicidad, ya que ésta debe alcanzarse viviendo en el borde del presente, asumiendo la vida como un sendero y no como una tumba donde se inscribe todo lo (que ha) pasado.

Bernal nos entrega una historia que alcanza ese nivel estético donde lo intuitivo es ese ser que no es nada porque no es el ente, que es un claro oscuro de memoria y olvido para elaborar el tejido del sentido, para encontrar la verdad histórica, esa que no sólo nos informa sobre lo acaecido sino, sobre todo, nos revela nuestro propio lugar en la historia.

Referencias

- Arciniegas, G. (1977). **Historiadores de Indias**. México: Cumbre.
- Barthes, R. (1973). **El grado cero de la escritura**. México: Siglo XXI.
- (1980). **SIZ**. México: Siglo XXI.
- Belenguer, E. (1992). **Felipe II**. México: Rei.
- Borges, J. (1980). **Obras completas**. Buenos Aires: Emecé.
- Cardoza, L. (1976). **Guatemala: las líneas de su mano**. México: FCE.
- Carpentier, A. (1980). **Razón de ser**. La Habana: Letras Cubanas.
- De las Casas, B. (1986). **Historia de las Indias** (Vols. I, II, III). México: FCE.
- (1987). **Los indios de México y Nueva España**. México: Porrúa.
- (1987). **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. Madrid: Cátedra.
- Díaz del Castillo, B. (1982). **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. Madrid: Universidad Rafael Landívar.
- (1992). **Historia de la conquista de la Nueva España**. México: Porrúa.
- Derrida, J. (1989). **Memorias para Paul de Man**. Madrid: Gedisa.
- (1995). **Dar (el) tiempo**. Barcelona: Piados.

- Durán (1967). **Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme.** México: Porrúa.
- Fernández, C. (1978). **América Latina en su literatura.** México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1981). **Obras completas.** Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fuentes, C. (1990). **Valiente Mundo Nuevo.** México: FCE.
- (1992). **El espejo enterrado.** México: FCE.
- Klahn, N. Y Corra, W. (1991). **Los novelistas como críticos (Vols. I, II).** México: FCE.
- Kristeva, J. (1987). **Historias de amor.** México: Siglo XXI.
- León, M. (1986). **Tiempo y realidad en el pensamiento maya.** México: UNAM.
- Motolinía, T. (1990). **Historia de los indios de la Nueva España.** México: Porrúa.
- Prescott, W. (1970). **Historia de la conquista de México.** México: Porrúa.
- Sahún, B. (1956). **Historia general de las cosas de la Nueva España.** México: Porrúa.
- Stephens, J. (1963). **Incidents of travel in Yucatán (Vols. I,II).** New York: Dover.
- (1969). **Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatán.** New York: Dover.

El Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES) es una unidad académica de la Universidad Rafael Landívar, especializada en investigaciones y servicios de consultoría. El IDIES está fundamentalmente al servicio de estudiantes, catedráticos e investigadores de tres facultades: Ciencias Económicas, Ciencias Jurídicas y Sociales, y Ciencias Políticas y Sociales.

El objetivo del IDIES es realizar estudios sobre la realidad económica, política y social de Guatemala, con la finalidad de:

- Obtener información que sirva de orientación a la sociedad para el análisis de sus problemas y sus soluciones; y
- Enriquecer la vida académica de la Universidad, por medio de la formación de sus estudiantes en las técnicas de investigación y obtención de material para las asignaturas en los campos de economía, jurisprudencia, política y sociología.

**Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales
Universidad Rafael Landívar**

Campus Central, Vista Hermosa III, zona 16
Edificio O, 3er. nivel, Oficina 301
Teléfonos 364 0431 y 364 0432
Fax 364 0434

Dirección electrónica: idades@mail.url.edu.gt