

con un clavecín, lo que permite a Fontenay arremeter nuevamente en contra de las superficiales lecturas que han hecho algunos marxistas de la obra de Diderot. Se dilucida entonces que es la unión entre filosofía y música lo que hace del materialismo de Diderot un “materialismo encantado”, pues, como también lo declara un marxista que fue muy atacado por la ortodoxia, Diderot posee un “fondo lírico inalienable”.

Al finalizar el texto, una variación más, en el sentido musical, pero ahora en torno de los relatos de *La leyenda dorada*, nos presenta la ejemplar muerte del filósofo.

Todos los temas contenidos en los ensayos que nos ocupan, además de estar escritos de manera ágil y amena, logran un acercamiento sorprendente a la obra de Diderot.

Angelina MARTÍN DEL CAMPO
Universidad Nacional Autónoma de México

Tzvetan TODOROV, *La conquista de América. La cuestión del otro*. Traducción de Flora Botton-Burlá. México, Siglo XXI, 1987.

En 1982 el prestigiado teórico y crítico literario Tzvetan Todorov publica en francés un libro sin duda sugerente (y que ha de haber causado un novedoso asombro a los lectores europeos excéntricos del ámbito hispánico): *La Conquista de América. La cuestión del otro*. Cinco años más tarde, los lectores de lengua española —los más implicados por el texto, ya que se trata de la conquista realizada por los españoles— tenemos acceso a la interpretación del autor, gracias a la impecable (y casi exegética, diría yo) traducción de Flora Botton, en la editorial Siglo XXI.

Todorov nos ofrece una reflexión ética cifrada en los signos opuestos de dos culturas inéditas la una para la otra, y que escenificaron un suceso histórico cuyas consecuencias todavía vivimos. El autor se centra en “la cuestión del otro”: la experiencia que en seres distintos causa el impacto de la alteridad, y la forma en que, de ella, resulta una conflictiva comunicación. Las contradicciones de esa interrelación de individuos, de sociedades y de culturas, se dan por medio de un intercambio de signos, y por la manera en que “el otro” maneja e interpreta los signos del contexto cultural antagónico. El problema de la alteridad no es nuevo: es un planteamiento filosófico y político que viene desde Aristóteles, San Agustín y, en nuestro tiempo,

lo ha desarrollado de manera profunda e inquietante Michel Foucault (autor al que, por cierto, Todorov no incluye en su bibliografía).

La perspectiva semiológica de la alteridad es, sin duda alguna, novedosa y, en cierto sentido, concluye en la ejemplaridad que nuestro autor persigue: la denuncia de un genocidio único en la historia, y que desemboca en el primer gran imperialismo moderno que marcará la pauta de una secuela de dominios que continuarán, a su manera, los colonialismos subsecuentes. No es solamente una tecnología distinta y más avanzada, una mentalidad situada en un estrato racional superior y diferente, una ideología social que discrimina los valores sociales de los rituales, un individualismo que diferencia al sujeto de su colectividad, lo que hicieron posible el fenómeno de la conquista y colonización de América. Es el “desencuentro” de dos concepciones de la realidad y de dos formas de comprender la Historia lo que hizo posible el “encuentro” (o el “apoderamiento”, diríamos más bien) de América por Europa. Todorov revisa estos factores, y la novedad de sus propuestas, y de su brillante interpretación, es que, además de estos elementos, hay todo un código de comunicación, de significación, de producción y de emisión de mensajes en los que se significa el fenómeno de la alteridad. Es de gran interés la contraposición que el teórico hace de los signos culturales de indígenas y españoles, y de cómo cada grupo emite y recibe el mensaje del “otro”.

La concepción cíclica y fatalista del tiempo indígena la recoge y la sintetiza Todorov en una fórmula sugerente: “Todo es previsible y por lo tanto todo está previsto, y la palabra de la sociedad mesoamericana es: orden” (p. 72). Cuando el autor se adentra en el campo de la significación, el libro alcanza innegables niveles de originalidad. Lo mismo ocurre en la aplicación de las proposiciones teóricas que se desarrollan a lo largo de sus disertaciones.

También es de sumo interés toda su argumentación sobre la emisión y la recepción de los discursos entre los dos pueblos, y la distancia que origina la ventaja de los españoles sobre los indígenas. Cuando Todorov proyecta todos estos aspectos, su discurso teórico-analítico es impecable. También cala de manera profunda en lo que —concluye— radica la alteridad y, por ende, la mutua incompreensión: la significación distinta y contradictoria de los signos gestuales, verbales, religiosos y sociales que enfrentan a las dos culturas. Como especialista del lenguaje que es, comprende bien la naturaleza del discurso indígena cuando dice: “El rasgo esencial de estos discursos es, entonces, que vienen del pasado: su producción, al igual que su

interpretación, está más dominada por el pasado que por el presente” (p. 89).

Es igualmente atractiva —y también en ciertos aspectos novedosa— la interpretación que Todorov hace de la comprensión discursiva que los españoles otorgan a los mensajes enviados por los indígenas. También señala la manera en que los conquistadores —en especial Cortés— privilegian el minucioso desciframiento de los signos indígenas. El capitán extremeño —parece decirnos Todorov— no concibe el acto de conquistar sin el acto de comprender. Uno de los rasgos más relevantes de su talento reside, precisamente, en la cadena de intérpretes que le posibilitan la aprehensión de los hombres y del territorio mexicano. En un rasgo de modernidad indiscutible, el conquistador hace suyas las palabras de Nebrija, con las que el humanista dedica a la Reina Católica su *Gramática*: “Siempre la lengua fue compañera del imperio”.¹ El discurso cortesiano es pragmático, e igualmente lo es su asimilación del discurso del otro.

Todorov hace una brillante disertación de la manera en que Cortés privilegia a los signos, y de la comprensión retórica que de lo verbal tiene el conquistador. Tan certera es la visión del crítico, que de ella desprende con facilidad un verosímil retrato político y psicológico de Cortés. Como corolario de su argumentación, Todorov concluye a propósito de su personaje: “[en Cortés] La conquista de la información lleva a la conquista del reino” (p. 113).

En este aspecto de la comunicación, en el desciframiento de los signos, Todorov resulta un semiólogo inobjetable. Su maestría, su conocimiento profundo de las ciencias del lenguaje y del análisis del discurso lo sitúan como un especialista consumado en el nivel simbólico y literal de la comunicación.

No obstante —y si en este aspecto su libro merece nuestra admiración, hay un segundo aspecto en el que (sin tejer, naturalmente, una “leyenda negra”) quisiéramos abundar: en su manejo del contexto histórico-ideológico de la época, y en la forma en que presenta (u omite) algunos textos esenciales sobre la bibliografía de la Conquista. En este aspecto, al igual que Cortés, Todorov parece privilegiar el signo por encima del referente.

Cierto es —y el autor así lo advierte— que su interpretación se basa esencialmente en las fuentes originales, es decir, en la historiografía del siglo XVI. No obstante, se puede objetar seriamente la ausencia de estudios clásicos e imprescindibles para quien se introduce en

¹ *Apud* TODOROV, p. 136.

el universo indígena. Nos referimos a *La historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero y a *La historia antigua y de la conquista de México* de Manuel Orozco y Berra, verdaderos monumentos de rigor analítico y de apego a las fuentes, y que son, respectivamente, las grandes *summæ* de nuestros estudios históricos en los siglos XVIII y XIX. La falta de mención de estas obras es tanto más grave, cuando la síntesis interpretativa del pensamiento y la religión mexicanos parecen estar resumidas de la impecable claridad que Clavijero muestra en los libros V y VI de su *Historia*, por citar sólo dos ejemplos. Además, el jesuita mexicano es hartamente conocido en el contexto europeo, por su destierro en Boloña y por la difusión que su obra —en su tiempo tan controvertida— tuvo en lengua italiana. De Orozco y Berra suenan también algunos ecos de los libros Primero, Segundo y Tercero de su obra, en especial, y entre otros aspectos, la concepción del historiador mexicano sobre Quetzalcóatl (Libro I, cap. IV). A propósito de esta deidad-mito indígena, Todorov ignora uno de los estudios clásicos sobre el tema: *Pensamiento y religión en el México antiguo*, de la arqueóloga francesa Laurette Sejourné.

Pensamos que son más graves algunas citas que el autor toma, casi textualmente, de algunos historiadores y la omisión que hace de sus referencias, incluso al grado de ni siquiera mencionarlas en su bibliografía. Veamos un sólo ejemplo. “Y así, los eslavos de Europa llaman a su vecino alemán *nemec*, el mudo. Los mismos aztecas llaman a las gentes que están al sur de Veracruz *nonualca*, los mudos, y los que no hablan náhuatl son llamados *tenime*, bárbaros, o *popoloca*, salvajes” (p. 84). Asomémonos ahora a lo que el historiador alemán Walter Krickeberg señala: “La palabra ‘popoloca’, ‘los tartamudos’, corresponde casi exactamente a la palabra griega ‘barbaroi’; la palabra ‘nonohualca’, ‘los mudos’, se parece a ‘njemez’, palabra usada por los rusos para designar a los pueblos de habla extranjera”.² La primera edición del libro de Krickeberg es de 1956, y la primera edición española es de 1961.

No podemos dejar de mencionar la influencia que el notable historiador británico John H. Elliot tiene sobre Todorov, el cual al mencionarlo en su bibliografía dice: “El librito de J. H. Elliot, *The Old World and the New, 1492-1650*³ es sugerente” (p. 265). Es verdad que Todorov cita a los comentaristas modernos “en función de un solo

² W. KRICKEBERG, *Las antiguas culturas mexicanas*. México, FCE, 1982, p. 41.

³ Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

criterio: el de su posible influencia en mi propio texto. Así pues, esta nota no es más que una *tabula gratulatoria*" (p. 265). Sin embargo, creemos que la seriedad del trabajo de Todorov se disminuye con estas apreciaciones. Del "librito" del hispanista inglés, el semiólogo toma la columna vertebral de algunos de sus argumentos ideológicos, políticos e históricos como las polémicas entre racionalidad y barbarie, algunas de las síntesis de Vitoria, la "visión cristiana y progresiva de la historia", la manifestación providencialista de la Conquista, y otros aspectos. Para comprobar lo que he mencionado se puede consultar *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*.⁴

Para concluir con los apoyos y las ausencias bibliográficas del autor, queremos decir que deja a un lado una gran parte de críticos, historiadores e hispanistas de nuestro contexto y de nuestro idioma. Tal es el caso, para mencionar sólo a unos cuantos, de José Antonio Maravall, Hernández Sánchez Barba, Domínguez Ortiz, Gurría Lacroix, Martínez Marín y otros más. Es también curiosa la apreciación del libro de O'Gorman, *La invención de América*, al cual designa como obra que "estudia la evolución de las concepciones geográficas relacionadas con el descubrimiento de América" (p. 265). Bien sabido es que el estudio de O'Gorman es una profunda reflexión sobre la concepción tripartita que del universo se tenía.

Para finalizar nuestra reseña, quisiéramos comentar tres apreciaciones del autor —por destacar sólo las más ilustrativas— con las que no estamos de acuerdo: nos referiremos brevemente a su idea de la escritura indígena, a la concepción que de Dios tienen los españoles y algunos rasgos con los que caracteriza a la figura de Las Casas.

Todorov insiste reiteradamente que entre los indígenas hay "ausencia de escritura" (p. 88), o bien que sólo usan como escritura "dibujos estilizados, pictogramas" (p. 88), etcétera. Todorov olvida o ignora que los aztecas (y esto ya está perfectamente estudiado por los lingüistas), alcanzaron los tres estadios de la escritura: el pictográfico, el ideográfico y el fonográfico. Para comprobar lo dicho, citaremos lo siguiente: "Pero los aztecas también superaron la etapa de los pictogramas y de los ideogramas. Hemos visto en el capítulo de sus fonogramas, cómo los usaron para denotar el nombre de personas y luga-

⁴ Versión castellana de Alianza Editorial, Madrid, 1984 (El libro de bolsillo, 410). Ver en especial los capítulos "El impacto incierto", "El proceso de asimilación" y "El mundo atlántico".

res... Estos son de hecho, fonogramas de una especie rudimentaria”.⁵

Al hablar del sentimiento religioso de los españoles, Todorov dice lo siguiente: “...el Dios de los españoles es más bien un auxiliar que un Señor” (p. 116). A continuación señala: “Los españoles sólo oyen los consejos divinos cuando éstos coinciden con las sugerencias de sus informantes o con sus propios intereses...” (p. 116). Concluye su aseveración ideológica al decir: “Si entran en la batalla al grito de ¡Santiago!, es más para darse ánimos y espantar a los adversarios que por la esperanza de una intervención del santo tutelar de los españoles” (p. 116). Con estas afirmaciones, el autor se resiste a admitir la compleja concepción providencialista de la época, el espíritu de Cruzada que se continúa en la fe y en la relación del prodigio. Estos elementos espirituales e ideológicos son imprescindibles para comprender la mentalidad del conquistador, su momento histórico y la relación con su monarca y con su Dios.⁶

“Pero el reconocer que la ideología asumida por Las Casas y otros defensores de los indios es una ideología colonialista no mengua en nada la grandeza del personaje, sino al contrario” (p.186). Esta aseveración sobre uno de los forjadores (quizá involuntario) de la “Leyenda Negra” y él mismo una leyenda, mimetiza con hábil dialéctica el dominio con su contexto. Las Casas fue un ser histórico del siglo XVI, un súbdito de Carlos V, y en este sentido, se tuvo que someter a una idea y a una estructura político-económica colonialista. Sin embargo (y éste es uno de los rasgos admirables de la apertura renacentista española), Las Casas cuestiona y combate como nadie las concepciones esclavista, paternalista, y colonialista de la época; su visión humanista lo hace un implacable enemigo de la justificación legal de la Conquista.⁷

Podemos concluir que el texto de Todorov contiene, en realidad, “dos libros”: el “primero” es una hermosa “historia ejemplar” que, con base en el estudio de los signos culturales, evoca a la mujer maya devorada por los perros. El “segundo” ya no invoca el campo del mito y de la verosimilitud, sino el de la historia y la verdad. En este discurso Todorov se antoja bisoño en relación al discurso de la interpretación.

⁵ A.C. MOORHOUSE, *Historia del alfabeto*. México, FCE, 1982, p. 127 (Breviarios, 110).

⁶ Entre los estudios ver: José GAOS, *Historia de nuestra idea del mundo* y Charles GIBSON, *España en América*.

⁷ Ver, entre otros: Lewis HANKE, *La lucha por la justicia en la conquista de América*; Marcel BATAILLON y André SAINT-LU, *El padre Las Casas, defensor de los indios*.

No obstante, la gran lección (además del recuerdo perenne de la mujer maya) es que el autor, con la honestidad ética y ejemplar que persigue, propone y piensa que ya gran parte del conflicto del “otro” se ha transformado en una paulatina comprensión. El tiempo renueva la experiencia y esto hace que se pueda escribir una historia perfectible.

También es gratificante que Todorov desee que el imperialismo se liquide a sí mismo. Nosotros, desde la experiencia americana, pensamos que por lo menos el colonialismo cultural y su antes intocable eurocentrismo están a punto de pasar a ser el recuerdo de una experiencia ejemplar.

María Dolores BRAVO A.
Universidad Nacional Autónoma de México

Helena BERISTÁIN, *Imponer la gracia. Procedimientos de desautomatización en la poesía de Rubén Bonifaz Nuño*. México, UNAM, 1987. (Instituto de Investigaciones Filológicas. Seminario de Poética)

El título de este libro resulta por demás sugerente; el subtítulo viene a ser esclarecedor de ese “imponer la gracia” que la obra de este poeta nuestro tiene como instrumento y fin de su poesía. Sí, “imponer la gracia” es la labor del poeta a lo largo de toda su producción. Pero ¿cómo es que el creador saca a la luz esa belleza latente en todo cuanto le rodea y acaece? ¿Cómo es que una vocación por la belleza, la gracia, se obtiene y con qué medios?

Labor de todo crítico, de todo investigador, es revelar los mecanismos que conforman la obra de arte; debe desmenuzarla para permitir el goce que es la totalidad. La poesía de Bonifaz no es deslumbrante en el sentido que lo es la de Quevedo o la de Góngora, por citar sólo dos ejemplos; no, no parece deslumbrante pero sí enormemente sugerente: nos apresa sin que sepamos cómo lo hace, ni cuáles son los recursos empleados para mover internamente el poema. Esta poesía precisa de otra lectura que la que requiere, por ejemplo, sor Juana o Garcilaso, poetas a los cuales yo estoy acostumbrada. Y es aquí donde la labor de Beristáin entra en juego: revela, desvela y hace perfectamente disfrutable en sus mecanismos el arte de este poeta.