

LA REALIDAD CONSTRUIDA POR LAS FORMAS RETÓRICAS

Hasta muy entrada la época moderna, el mundo se comprendió de manera cosmológica como la totalidad omniabarcadora de lo visible y lo invisible; las cosas estaban situadas en compartimientos que les correspondían según la naturaleza —la naturaleza, así, servía de inventario para localizar los entes (inventio). El tiempo estuvo garantizado, correspondientemente, mediante una memoria topológica.

Niklas Luhmann

Por realidad entendemos el resultado de la operación de observar.¹ La observación consiste en la operación de aplicar una *forma* al mundo.² Como vimos en el capítulo I, por *forma* nos referimos

¹ "Toda realidad, por lo tanto, debe ser construida mediante distinciones y por eso finalmente ésta es una construcción. La realidad construida no es la realidad presupuesta, y esto es reconocible sólo con ayuda de esa distinción. Para el conocimiento sólo existe garantía de realidad (o un equivalente de la realidad) en la medida en que utiliza distinciones. Dicho de manera más precisa: el que la distinción garantice realidad se debe a su unidad operativa; pero precisamente esta unidad no es observable a no ser que se utilice una distinción que tome el lugar de garantía de la realidad. Por eso es sólo otra formulación cuando decimos: la operación se realiza simultáneamente en el mundo, que permanece inaccesible para el conocimiento". Niklas Luhmann, *Teoría de los sistemas II...*, *op. cit.*, p. 115.

² "La forma no es una forma más o menos bella. La forma es forma de una distinción, por tanto de una separación, de una diferencia. Se opera una distinción trazando una marca que separa dos partes, que vuelve imposible el paso de una parte a la otra sin atravesar la marca. La forma es, pues, una línea de fron-

a la operación de producir una distinción; en consecuencia, observar es distinguir e indicar un lado de la distinción. En consecuencia, en este capítulo estudiaremos las *formas* que operan en la construcción de la realidad, en una sociedad que se comunica retóricamente. Dicho de otra manera, la cuestión es la siguiente: ¿qué tipo de realidad construye la comunicación codificada y programada retóricamente? Este objetivo general de explicar la realidad a la que se refiere la cultura con primacía retórica por medio de *formas elocuentes*, sólo lo estudiaremos en los relatos de batalla, escritos por los cronistas de la conquista de México en el siglo XVI. Analizaremos éstos a partir de la preceptiva de la primera propuesta por los manuales de retórica españoles de la primera mitad del siglo XVI. Dentro de la preceptiva del *ars narrandi* de esa época nos enfocaremos únicamente a dos de sus elementos, que consideramos específicos de esta manera de narrar: la *amplificación (inventio)* y la *evidencia (elocutio)*.³

Este capítulo, sobre la realidad que construyen los relatos retóricos de batallas, parte de la distinción entre percibir y comunicar.⁴ Mientras percibir una batalla implica estar ante ella en el momento en que sucede, en cambio contarla sólo es posible cuando ésta ya ha terminado. Quien⁵ cuenta una batalla sabe el final de la misma, mas no el que la percibe.⁶ Además, la narración de los sucesos de la batalla, en tanto que operación del sistema social y no del sistema psíquico, se hace desde convenciones argumentativas y estilísticas determinadas,⁷ pues leer o escuchar un relato nos pone en contacto con palabras y oraciones, y no con flechas, arcabuces,

tera que marca una diferencia y obliga a clarificar qué parte se indica cuando se dice que se encuentra en una parte y dónde se debe comenzar si se quiere proceder a nuevas operaciones. Cuando se efectúa una distinción, se indica una parte de la forma; sin embargo con ella se da, al mismo tiempo, la otra parte". Niklas Luhmann y Raffaele de Georgi, *Teoría de la... op. cit.*, p. 35.

³ Véase el cap. III, apdo. 3.3.

⁴ Véase el cap. III, apdos. 1.1 y 1.2.

⁵ Repetimos lo siguiente: el quién se refiere a un sistema observador.

⁶ El enunciado narrativo únicamente es posible desde el futuro del pasado. Véase el cap. III, apdo. 3.1.1.

⁷ Para los relatos de las crónicas del siglo XVI nos referimos a la *amplificación* (argumentación) y a la *evidencia* (estilística). Véase el cap. III, apdo. 3.3.

sangre y muertos. Por lo tanto, cuando hablamos de batallas nos estamos refiriendo a las historias que escribieron sobre ellas los cronistas de Indias. La batalla se vuelve social cuando es comunicada y, para serlo, debe contrastarse desde unas distinciones determinadas históricamente (en nuestro caso la mentalidad cristiana europea del siglo XVI); por esto, lo que tenemos son construcciones sociales de las batallas (observaciones sociales); y son los mecanismos de esta construcción los que nos interesa estudiar. No sólo se cuenta a partir de unas *formas* específicas, sino también con un objetivo.⁸ El problema del objetivo lo denominamos función social del relato, en el caso de las crónicas es el de comunicar una visión épica de la conquista española.

En la sociedad actual, la realidad de las confrontaciones bélicas se construye a través de los "medios masivos". Ellos tienen su propia retórica para representar la realidad. Por ello, es necesario saber *deconstruir* la retórica de las noticias, es decir, aprender a observar las distinciones del observador.⁹ Este aprendizaje que exigen los "medios" actuales del receptor para poder comprender la inmensa cantidad de información que difunden, la debemos adquirir para explicar el tipo de realidad comunicada por los "medios retóricos" del siglo XVI.

Al estudiar, por medio de sus relatos, las batallas del ejército de Cortés contra los distintos grupos étnicos que habitaban las tierras americanas, surge la siguiente interrogante: ¿la práctica militar o la guerra se realizan de la misma forma y con una misma finalidad en toda sociedad y en toda época? Y en esta pregunta no

⁸ La función de la estructura narrativa cambia su construcción de lo real, pues no es lo mismo un relato para uso estratégico, que otro exclusivamente literario.

⁹ "Lo que sabemos sobre la sociedad y aun lo que sabemos sobre el mundo, lo advertimos a través de los medios de comunicación para las masas. Esto no sólo es válido respecto al conocimiento sobre la sociedad y sobre la historia, sino también respecto del entendimiento de la naturaleza. Lo que conocemos acerca de la estratosfera no dista mucho de lo que Plarón sabía acerca de la Atlántida: "... Se oye que...". O en expresión de Horacio: "*So I have heard, and do in part believe it*". Pero, por otra parte, sabemos tanto gracias a los medios de comunicación de masas, que no podemos confiarlos a dicha fuente". Niklas Luhmann, *La realidad de...* op. cit., p. 1.

entendemos por forma y finalidad las estrategias y los armamentos, pues es obvio que ellas han cambiado a lo largo de la historia, sino las razones y motivos por los que una sociedad hace la guerra.¹⁰ Estamos habituados, en el nivel de las generalidades, a pensar que la guerra es conatural a la sociedad, pues se cree que toda sociedad medianamente evolucionada ejerce la guerra de la misma manera. Pero si abandonamos la esfera de las generalidades¹¹ y pasamos a las particularidades, vemos que la guerra es diferente, en varios aspectos, de una civilización a otra.¹² Por ejemplo, si solamente nos fijamos en quién tiene la obligación o el derecho de hacer la guerra, en la historia occidental, encontramos grandes diferencias: todo ciudadano, en la *polis*, es potencialmente un guerrero (la Grecia clásica);¹³ sólo la nobleza tiene el derecho de hacer la guerra, pues todos los demás estratos están excluidos de esta función (la Europa medieval);¹⁴ se paga un salario a los que deciden ser soldados (la Europa moderna).¹⁵ Si, por otro lado, nos preguntamos quién o quiénes deciden cuándo se tiene que ir a la guerra, y cuáles son los argumentos que legitiman esta decisión, las diferencias son aún mayores: los ciudadanos de la *polis* para defender su territorio o para conquistar nuevos territorios (la Grecia clásica); el rey para defender la fe cristiana (la Europa medieval); el Estrado para defender la nación (la Europa moderna). Para

¹⁰ La guerra como una variante del medio de comunicación simbólicamente generalizado: poder. Todo medio de comunicación remite a una necesidad corporal, ésta es la parte simbólica del medio: "En el caso de la verdad, la percepción se toma particularmente relevante, como lo es la sexualidad en el caso del amor. El código dinero cuenta con el hecho de que se paga con el objeto de satisfacer requerimientos, y el poder tiene una relación específica con la coacción física". Niklas Luhmann, *Poder*, p. 88.

¹¹ Esto es, abandonamos la explicación del orden social por el concepto de naturaleza humana, y lo elucidamos desde el teorema de la doble contingencia. Véase el cap. 1, apdo. 1.2.

¹² Cf. Charles Ardant du Picq, *Estudios sobre el combate* y Fernando Pinto Cebrían, *¿Qué es la historia militar?*

¹³ Cf. Jean-Pierre Vernant (dir.), *Problemas de la guerra en Grecia antigua*, y Victor Davis Hanson, *Le modèle occidental de la guerre*.

¹⁴ Cf. Philippe Contamine, *La guerra en la Edad Media*.

¹⁵ Para el nacimiento de la guerra moderna se puede consultar a Joël Cornette, *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*.

abondar más en la diversidad de las formas y los fines de la guerra bastaría con preguntarse quién arma al soldado, qué preparación se le da, qué jerarquía ocupa éste en la sociedad, etcétera.

Si, rompemos con la idea generalizada de que toda sociedad hace la guerra de la misma manera, podemos sostener que los españoles y los indígenas de América tenían distintas concepciones del arte militar. En consecuencia, no es descabellado pensar, aunque sea de manera hipotética, que nunca se enfrentaron militarmente, pues cada civilización tenía sus propias reglas convencionales de por qué, cómo y para qué había que combatir.¹⁶ Esto se puede entender mejor de la siguiente manera: si para jugar ajedrez se necesita que los contrincantes sigan las mismas reglas, podemos suponer que para "jugar" a la guerra se necesita que los dos ejércitos compartan los mismo valores, lo que no era posible en la conquista de México. Esta hipótesis adquiere más fuerza si recordamos que las sociedades estratificadas, como eran la española y la indígena, resuelven el orden social normativa y no cognitivamente, ya que el teorema de la doble contingencia, en estos casos, se soluciona por medio de los valores que se comparan, y no aprendiendo. Por ello, cada civilización era un sistema en el entorno de la otra. Sólo si hubieran tenido la capacidad de estilizar cognitivamente sus expectativas habrían cambiando sus estructuras y de esta manera habrían podido aprender cómo hacían la guerra sus oponentes.¹⁷

¹⁶ La civilización cristiana occidental, representada por los castellanos, era un sistema en el entorno de la civilización mesoamericana (uso este término por falta de un concepto mejor) y, también, la mesoamericana aparecía cómo un sistema en el entorno de la occidental. Este problema lo estudia Luhmann al preguntarse cómo constituyen sus límites los sistemas: "Por lo tanto, un límite separa elementos, pero no necesariamente relaciones; separa acontecimientos, pero deja fluir efectos causales". Niklas Luhmann, *Sistemas...* *op. cit.*, p. 51. Pero cada sistema es irritado por el otro sistema en su entorno, mas para convertir esa irritación o perturbación en información la debe someter al código de su propia operación; esto es, entiende las irritaciones de su entorno (aunque en este caso sea un sistema) autorreferencialmente. Y en esta autorreferencialidad es donde creemos que al ejercer la violencia física ambos sistemas no entendían lo mismo.

¹⁷ Tzvetan Todorov sostiene que los españoles ganaron militarmente porque fueron capaces de aprender, mientras que los indígenas no. Nosotros sosten-

El conjunto de las crónicas, escritas hasta 1650,¹⁸ son parte del esfuerzo de legitimación (por supuesto, dirigido hacia los poderes europeos: Iglesia y monarquías absolutas) del dominio de Castilla sobre territorios americanos: Narrar-escibir¹⁹ los hechos de la conquista significa dotarlos de sentido: por qué sucedieron, o aún mejor, para qué sucedieron.²⁰ Pero siempre que se busca comprender algo se hace desde un horizonte cultural, y en este caso era el *cristiano medieval*.²¹ Esta producción de textos europeos (manuscritos e impresos) —la mayoría de ellos ibéricos— sólo se entiende por la cantidad de enigmas²² que el descubrimiento y la conquista generaron en la mentalidad cristiana europea. Hay que aclarar la noción de enigma. Éste tiene que ser exorcizado o neutralizado, pues nunca pondrá en cuestión los saberes europeos. La existencia de un Nuevo Mundo no es entendida, en su primera etapa, en sentido de alegría, sino de terror, debido a que su presencia ponía de cabeza el misterio teológico de la salvación.²³ Este acto de exorcismo durará más de un siglo: las crónicas escritas durante este periodo tratan de dar una respuesta normativa a este enigma.

mos una hipótesis distinta: los españoles ganaron porque representaban una sociedad con una dinámica más violenta, pero no porque hayan aprendido. Dejando de lado que la destrucción de los indios americanos se debe, en gran parte, a los efectos de la unificación microbiana, y no a la supuesta superioridad militar. Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del oro*.

¹⁸ Sostenemos la fecha de 1650 como una frontera que, lentamente, abrirá nuevas posibilidades de escritura de la historia.

¹⁹ No olvidemos que la Europa de la expansión (siglos XIII al XVII), a pesar del manuscrito y la invención de la imprenta en el siglo XV, sigue siendo una sociedad oral-gestual, en donde la escritura está recodificada por la estilización retórica.

²⁰ "Hasta muy entrada la Edad Moderna, el mundo fue descrito con ayuda de un esquema cósmico. Lo que fundaba la unidad de los elementos quedaba presupuesto. El sentido, podría decirse, era utilizado pero no entendido. Como descripción del mundo, el esquema cósmico era válido universalmente". Niklas Luhmann, *Sistemas...*, op. cit., p. 81.

²¹ Cf. Michel Mollat, *Los exploradores del siglo XIII al XVI. Primeras miradas sobre nuevos mundos* y J. R. S. Phillips, *La expansión medieval de Europa*.

²² Enigmas que, como hemos dicho, se resolverán normativamente. Esto es, insertándolos en la teología bíblica.

²³ Una manera de exorcizarlo será la de interpretarlo de manera analógica, o con el cristianismo primitivo (el buen indio) o con el demonio (el mal indio).

Estas obras fabrican la interpretación cristiana medieval²⁴ del asentamiento español en tierras americanas: insertan la conquista de América en la historia de la salvación. Dar sentido, en el siglo XVI, consista en interpretar el Nuevo Mundo desde la cosmovisión medieval. Esta construcción de sentido se transmite de obra en obra. A manera de ejemplo, podemos decir que Torquemada consulta a los siguientes cronistas: Mendieta, Gómara, Las Casas, Herrera, etcétera; Bernal, a Gómara entre otros; y Gómara, las *Cartas de relación*, etcétera. En esta sucesión de obras se generará la legitimación del dominio español.

Hasta aquí hemos presentado las interrogantes generales (las retólicas) en que se enmarcan tanto estos discursos como sus respuestas. Pero hay otro contexto, menos fácil de precisar, que influye en la forma y el contenido de las crónicas: la herencia literaria que relatan la reconquista española y las cruzadas.²⁵ Dentro de estas narraciones existen tres géneros²⁶ que influyen de manera importante en la construcción de las crónicas: el cantar de gesta, la novela de caballería y la historia.²⁷ Estos tres tipos de discurso surgen al mismo tiempo: de finales del siglo XI al XII. Los tres

²⁴ Preferimos usar medieval a renacentista porque situamos el descubrimiento de América como una etapa que se inicia con la expansión interna de Europa del siglo XII, que los lanzará al exterior. Esta dinámica de expansión se lleva a cabo dentro de la lógica medieval, y no moderna. Cf. Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz...*, op. cit. Una crítica radical a la categoría de Renacimiento se encuentra en Jacques Heers, *Le Moyen Âge, une imposture*.

²⁵ Cf. Anthony J. Cascardi, *Ideologies of History in the Spanish Golden Age*.
²⁶ La Edad Media no distinguía su tipología discursiva desde la noción de géneros. "A partir de la clasificación de la retórica en judicial, deliberativa y demostrativa, habría podido fundar una definición de los géneros épico, lírico y dramático, pero parece más bien que la Edad Media la ignoró: la noción de género sólo resurgirá en los siglos XVI y XVII". Paul Zumthor, *Essai de poétique...*, op. cit., p. 160.

²⁷ El contexto de lo literario, antes que otra cosa, es lo literario mismo. No es lo extraliterario (su entorno) lo que determina cómo deben construirse los comunicados narrativos, sino las tradiciones literarias en las que se configura el modo de contar o describir. Para comprender la emergencia del género de historia en el siglo XIII se puede consultar el excelente trabajo de Gabriele M. Spiegel, *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*.

vienen a darle una identidad a la nueva aristocracia —la nobleza caballeresca— que emerge con la economía señorial. La separación entre ellos no se da a través de la distinción entre relato verdadero/relato de ficción, sino en relación con el momento de la temporalidad al que cada uno de ellos da primacía: la narración épica se concentra en glorificar a los antepasados de esta nueva nobleza, mientras que la novela y la historia (crónica) legitiman su presente y futuro. Las tres formas discursivas, desde la distinción moderna entre real/ficticio, son ficticias, pues conciben el tiempo como repetición (o ejemplaridad).²⁸ A cada nuevo²⁹ suceso hay que encontrarle sus arquetipos, los cuales son hechos, casi todos ellos, contrados en la Biblia. Esta concepción del tiempo reiterativo significa que lo ya sucedido prefiguraba lo que estaba por suceder. El conocimiento retórico de la temporalidad se reduce a saber recordar por medio de la imaginación topológica: el pasado comprende y explica al presente y al futuro. Cortés es un nuevo Moisés; la caída de Tenochtitlan es una nueva caída de Jerusalén, la Noche Triste es una nueva noche de Jesús antes de su crucifixión y resurrección, etcétera.³⁰ Por todo esto, en las crónicas de la conquista se une el personaje de novela caballeresca con la providencia divina.

Primero, cada crónica —y cada una de las que constituyen este conjunto— debe ser considerada como un ladrillo en una pared, pues sólo adquiere su peso real en relación con las obras, anteriores y posteriores, que la rodean. La metáfora de encontrarse rodeadas es aún insuficiente para comprender en toda su magnitud el esfuerzo escriturístico que significó para la sociedad española dar cuenta de América, pues este esfuerzo va más allá de la península ibérica, ya que abarca a la Europa medieval en su conjunto, unificada en un mismo campo simbólico: el cristianismo. Y, segundo, este universo de textos, que tiene por intención dar

²⁸ “La Edad Media, en su indiferencia hacia las cronologías, no distingue (sino para confundirlas de nuevo) entre los grados de realidad: todo acontecimiento es ejemplo de algo, y se integra a su propia interpretación.” Paul Zumthor, *Essai de poétique...*, op. cit., p. 31.

²⁹ Nuevo es un decir, pues para la sociedad retórica no hay “nada nuevo bajo el Sol”.

³⁰ Cf. John Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*.

cuenta de la conquista, también es heredero de la tradición literaria grecolatina, por supuesto bajo la recepción medieval. En consecuencia, la cosmología y los símbolos desde donde se ilumina este acontecimiento no son creación de los cronistas, sino que pertenecen a su tradición literaria: la Biblia y la cultura latina.³¹

Por lo tanto, podemos concluir que la crónicas se escriben desde y para la cultura europea. Europeos medievales y nunca modernos. En estos textos se cree en el juicio final, en la providencia, en el pecado original, en la astrología, en la magia, etcétera. La actitud de acercamiento a estas obras debe ser análoga a la del etnólogo cuando estudia una cultura distinta a la suya. Cuando lemos estas obras nos topamos con un universo totalmente distinto al moderno. Los gestos materiales llevados a cabo por los conquistadores son expresión de una cultura diferente a la nuestra, en la cual la religión no es algo externo a su cotidianidad, ni separada de la esfera política. Nos enfrentamos con dos tiempos distintos, uno, el de la obra y, otro, el del lector.

4.1

LA NARRATIVO DE LA BATALLA DE CINTLA COMO ORDALÍA DIVINA

La batalla de Cinda es la primera que libra Cortés en su camino a Tenochtitlan. Su importancia, dentro de los relatos de la conquista de la Nueva España, se debe a que anuncia con toda claridad la victoria final. En Cinda se reúnen los personajes centrales de esta gran representación literaria que son las crónicas de la épica cortesiana: Dios, por supuesto, del lado de las huestes españolas, y el Demonio, motivador de la resistencia indígena. El relato de este enfrentamiento militar expresa en germen el resultado final: la destrucción del Diablo, este último encarnado en los pueblos que se oponen a la llegada del evangelio. El ejército de Cortés es

³¹ “Su doctrina [de la retórica] es reveladora de una aspiración profunda, de la cual se constatan varias maneras de existencia en la mentalidad de su tiempo: como una necesidad de percibir, de aprender y de decir, más que de referirse a las particularidades de lo vivido, una clase de quintaesencia estable y en principio universal”. Paul Zumthor, *Essai de poétique...*, op. cit., p. 51.

guiado por la Providencia para sembrar el cristianismo en América. Cortés junto con sus soldados, como emisarios del emperador Carlos V, sólo son un instrumento en las manos de Dios.³²

Para llevar a cabo este análisis hemos escogido a los siguientes cronistas: Francisco López de Gómara, Bernal Díaz del Castillo y fray Juan de Torquemada. La elección de los dos primeros se debe a que el texto bernaldiano se escribe, entre otras razones, con la intención de objeter la obra del capellán de Cortés. La decisión de revisar también esta batalla en la obra Torquemada se debe a que él explicita el simbolismo implícito bajo el cual se explica la conquista. Como su *Monarquía indiana* es un escrito que se terminó después de iniciado el siglo XVII, nos permite ver con toda claridad cómo se consolida la representación salvífica de la conquista de México.³³ Además, con estas tres obras tenemos la posibilidad de estudiar igual número de contextos escriturísticos: un clérigo, un soldado y un fraile. Por lo tanto, a través de ellos podemos analizar tres espacios institucionales distintos de la sociedad imperial española del siglo XVI.

Los libros en los que se encuentran estas narraciones de la batalla de Cintla son: *La conquista de México*, de Gómara; la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz, y la *Monarquía indiana*, de Torquemada.

4.1.1 Francisco López de Gómara³⁴

Los vestigios a los cuales tenemos acceso para reconstruir la biografía de Gómara son escasos, y la mayoría de ellos los obrenemos

³² Los personajes de las crónicas actúan por voluntad divina, pues cada personaje o suceso nos muestra siempre algo trascendente y, no únicamente, immanente, pues ellos tienen una función simbólica y no referencial. Eso lo trataremos de demostrar en el estudio de los relatos de la batalla.

³³ Desde los primeros relatos de la conquista se le inscribe en la historia de la salvación.

³⁴ ¿Por qué referirse a individuos en los sistemas sociales? "De la afirmación de que los sistemas sociales no constan de individuos y que tampoco pueden ser producidos por procesos corporales o psíquicos, no se depende que en el mundo de los sistemas sociales no existan individuos. Al contrario, una teoría de los sistemas sociales autorreferenciales y autopoiéticos lleva directamente a la cuestión de la autopoesis referencial de los sistemas y con ella a la pregunta de

de sus propios libros.³⁵ Esta dificultad de rehacer "la corriente de la vida consciente" de Gómara, como la de casi todos los cronistas, sólo nos revela que la identidad individual era poco importante para el funcionamiento de la sociedad europea de estos siglos. La única excepción a esta regla son los pequeños sectores de población que pertenecen a la gran nobleza europea, de los cuales se conserva más información de su trayectoria biográfica. Pero aun en este caso no deja de ser cierto que la identidad se constituye corporativamente.³⁶ El reconocimiento social del individuo pasa por la pertenencia a corporaciones, y nunca se realiza, como en la modernidad, con independencia de ellas.

cómo los sistemas psíquicos pueden organizar, de un momento a otro, la 'corriente de la vida consciente', de tal manera que su carácter cerrado sea compatible con su entorno de los sistemas sociales". Niklas Luhmann, *Sistemas...*, *op. cit.*, p. 237.

³⁵ Estamos de acuerdo en que la construcción del yo es narrativa, pues la identidad del yo social se constituye por medio del acto de contar que le da coherencia e individualidad. Sin embargo, para la sociedad medieval: "... el autor medieval, que de manera directa o indirecta expresó su propio yo, se encontraba dentro de unos límites bastante estrechos, de unas fronteras levantadas por la ética religiosa, la retórica y la lógica literaria. Por eso, al estudiar las 'autobiografías' o las 'confesiones' medievales, al historiador no le abandona el sentimiento de incapacidad de 'apresar' lo individual. En el proceso de estudio de los testimonios que nos dejaron los autores de la época sobre ellos mismos, no podemos evitar recordar la fórmula de los filósofos medievales: *individuum est ineffabile*". Aaron Gurevich, *Los orígenes del individualismo europeo*, p. 23.

En el caso de nuestros tres cronistas se da la situación que describe Gurevich, pues lo único que tenemos es lo que ellos nos cuentan de sí mismos. Por ello, al Gómara, Bernal Díaz y Torquemada que tenemos acceso es al que ellos construyen, en tanto que personajes de sus relatos, en sus propios escritos, pues casi no hay información para corregir lo que ellos dicen de sí mismos. Un estudio sobre la construcción narrativa del yo en la modernidad es el de Charles Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*.

³⁶ En una sociedad donde el individuo se desvanece por su inserción en un colectivo, el único individuo es la pieza excepcional: el santo o el héroe. "Además, una sociedad todavía diferenciada corporativamente era compatible con la versión de pieza sensorial que era el individuo: era compatible con héroes y canallas. Bastaba con señalar la dirección de la distinción y referir a la escala de cualidades generales del ser. La autorreferencia se refería a ser mejor y no a ser distinto de los demás. Tenía su salida hacia arriba o hacia abajo". Niklas Luhmann, *Sistemas...*, *op. cit.*, p. 238.

El mismo Gómara nos dice en su obra *Anales del emperador Carlos V* el lugar y la fecha de su nacimiento: "Año de 1511. Nace Francisco López en Gómara, domingo de mañana, que fue el día de la Purificación de Nuestra Señora. que llaman Candelaria; el cual hizo estos años, y las guerras de mar de nuestros tiempos, y la historia de las Indias, con la conquista de México, y pienso otras obrillas; y, pues lo ha trabajado, es razón que lo goce en compañía de tantos varones."³⁷

De los rastros que se conservaron de su vida podemos destacar algunos que nos ayuden a entender el tipo de socialización que debió haber seguido; a través de ellos intentaremos reconstruir la sustancia histórica que lo configura. A los veinte años de edad Gómara vivía en Roma, ya para entonces fungiendo como sacerdote; pues se ordenó entre 1529 y 1530. La interpretación que podemos hacer de la relación entre haber celebrado su primera misa antes de cumplir veinte años con la herencia de una capellanía que le dejó su tío Antón García, en Gómara, es la siguiente: estaba orientado familiarmente a la vida clerical. Además, su tío también había heredado anteriormente esa capellanía. Todo esto nos revela la dinámica de reclutamiento del clero en la sociedad española de ese siglo. Se cree,³⁸ aunque no haya huellas sólidas para confirmarlo, que estudió en la Universidad de Alcalá de Henares, donde se ordenó de sacerdote y, más adelante, ocupó la cátedra de Retórica.

Ya para 1540 lo encontramos en Venecia, en compañía del embajador de Castilla, Diego Hurtado de Mendoza. En 1541 participa en la expedición de Carlos V contra Argel, a la cual asistió Hernán Cortés. Para precisar la fecha en que murió contamos con su testamento, escrito en Soria, el 2 de febrero de 1559. Se piensa, debido a que en éste se indica que ya no pudo firmarlo, que murió ese mismo día o poco después.

³⁷ Tomado de Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores de la conquista de México. El ciclo de Hernán Cortés*, pp. 97-8.

³⁸ Esto según el estudio de su primer biógrafo Enrique de Vedia, *Historiadores primitivos de Indias*, pp. IX-XIII, pero Ramón Iglesia señala que no se ha podido confirmar. Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores de la conquista de México. El ciclo de Hernán Cortés*, p. 97.

De las escasas referencias que conservamos de su vida hay dos importantes para nuestro estudio. La primera es que debió haber conocido a Hernán Cortés en la expedición a Argel, en 1541. Muy probablemente es en esa fecha cuando Cortés le pide que sea su capellán,³⁹ y a partir de ese momento surge la intención de escribir *La conquista de México*. No se debe olvidar que Cortés muere en 1547, por lo que es en el transcurso de estos años cuando Gómara recibe el encargo y la información para escribir esta apología cortesiana. La segunda referencia corresponde a la elección que nuestro autor hace de la carrera eclesiástica como forma de movilidad social. Carrera que le permite insertarse en el naciente aparato administrativo de esta monarquía.⁴⁰ El proceso de socialización del capellán de Cortés—estudios para ser clérigo, maestro de la cátedra de Retórica, asistente de funcionarios de la Corona, estudios humanísticos en Italia, cortesano—nos describe a un letrado que vive al servicio de algún gran señor. Si un camino de movilidad, en la sociedad peninsular, era la espada (Bernal Díaz), el otro era la pluma, y éste fue el que siguió López de Gómara. Los dos al servicio de Dios y del rey.

De los libros que escribió Gómara, sólo la *Historia general de las Indias* fue publicada durante su vida, en 1552, en Zaragoza. Los otros dos aparecieron mucho tiempo después: *La crónica de los Barrojos*, que él designa como *Las guerras de mar de nuestros tiempos*, en 1583, y *Anales del Emperador Carlos V* en 1912. Ambos manuscritos se conservan en la Biblioteca Nacional de Madrid.

La *Historia general de las Indias* se compone de dos partes: la primera se titula *Hispania victrix* y, la segunda, *La conquista de*

³⁹ Fray Bartolomé de Las Casas escribe, en su *Historia de las Indias*: "...siendo su capellán y criado después de marqués, cuando volvió la postrera vez a España...". Fray Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias* (libro III, cap. CXIV), p. 222. La relación que entabla con Hernán Cortés es de mecenasgo; para Gómara esto significa formar parte de una corte. Podemos decir que entra al servicio de un gran señor, al cual le escribirá una biografía epidictica.

⁴⁰ Para comprender este tipo de movilidad social en España se pueden consultar los siguientes trabajos: Janine Fayard, *Los miembros del Consejo de Castilla (1621-1746)*; J. H. Elliott (ed.), *Poder y sociedad en la España de los Austrias* y Manuel Fernández Álvarez, *Poder y sociedad en la España del Quinientos*.

México. La descripción de la batalla de Cinla se encuentra en la segunda. Este volumen fue escrito por encargo de Hernán Cortés y está dedicado a su hijo Martín Cortés. Se conserva el documento del pago hecho por Martín Cortés a Gómara:

Pedro de Ahumada procurador de mi estado, o quien tubiere cargo de mi estado y hazienda, dad y pagad a Francisco López de Gómara o a quien su poder obiere quinientos ducados de a trescientos y setenta y cinco maravedís cada ducado los quales le libro y mando pagar porque hizo la crónica de la conquista de México y desá Nueva España que el Marqués mi señor que sea gloria conquisito [...]. Fecha en Madrid a quatro de marzo de mille quinientos cinquenta tress años.⁴¹

Para poder determinar los conocimientos que tenía Gómara únicamente contamos con sus propios escritos. A través de ellos podemos ver que éstos hacen referencia a los textos grecolatinos y a los santos padres.⁴² Conocía perfectamente el latín, pues hace explícito su deseo de elaborar una versión de *La conquista de México* en esa lengua y, además, se conoce un fragmento de lo que pudo haber sido esa obra.⁴³ En *La conquista de México*, Gómara hace referencia, a parte de los relatos que pudo escuchar de boca⁴⁴

⁴¹ Tomado de la "Introducción" de José Luis de Rojas a Francisco López de Gómara, *La conquista de México*, ed. de J. L. de R., *op. cit.*

⁴² Sería importante determinar qué ediciones de los autores clásicos y de los padres de la Iglesia consultó, pues esta información nos ayudaría a comprender el universo de los libros y los lectores en el siglo XVI español. Es muy posible que haya leído compendios con fragmentos de las obras, esto es, florilegios. Estudios recientes sobre la impresión y difusión de libros en España son los siguientes: Manuel José Pedraza Gracia, *La producción y distribución del libro en Zaragoza 1501-1521*; del mismo autor, *Lectores y lecturas en Zaragoza (1501-1521)*, y Marta de la Mano González, *Mercaderes e impresores de libros en la Salamanca del siglo XVI*.

⁴³ Su título es *De rebus gestis Ferdinandi Cortesii*, fragmento editado por primera vez en 1858.

⁴⁴ La escritura de la historia en el siglo XVI europeo, a pesar de todo lo que se exalta el llamado Renacimiento como supuesto inicio de la historia científica —basta con leer con cuidado a Guicciardini para ver que esto no se sostiene—,

del propio Cortés y a las siguientes obras: las *Cartas de Relación* de Cortés; las *Decadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir de Anglería; la primera parte de la *General y natural historia de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, y además tuvo acceso a los textos de Andrés de Tapia y de Motolinía.

Las razones que da para escribir *La conquista de México* son las que utilizaban los historiadores grecolatinos: para que las grandes hazañas no se perdieran en el olvido y los que en ellas participaron adquirieran fama. En su relato de *La conquista*, el personaje que no debe quedar en la oscuridad de la noche es Hernán Cortés. No basta con realizar hazañas memorables, también es necesario encontrar un buen poeta que las cante. Cortés encontró al suyo en Gómara. La verdad que pretenden alcanzar las crónicas es, al igual que en las historias griegas y romanas, vencer el olvido. La verdad en estas historias no se oponen a la no verdad de la ciencia, sino al olvido.⁴⁵ Para ellas verdad significa conservar en la memoria; esto es, que las hazañas queden en el recuerdo para siempre. La fama consiste en nunca caer en la noche del olvido. Y la mejor manera para evitar el olvido era la comunicación escrita.⁴⁶

En la primera parte de la *Historia general de las Indias*, dedicada a Carlos V,⁴⁷ Gómara se dirige a sus *leyentes* de la siguiente

continúa con los cánones de verificabilidad usados por la historiografía grecolatina: el haberlo visto (el ojo) y el haberlo escuchado (la boca). A las objeciones de Bernal Díaz contra Gómara basadas en el haberlo visto, este último contestaba con el haberlo escuchado por alguien que lo vivió. No será sino hasta el siglo XVII, con los eclesiásticos denominados "eruditos", cuando se empiece a dar mayor autoridad al documento escrito sobre la voz. Cf. Bruno Neyer, *Erudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*.

⁴⁵ Véase el cap. II, apdo. 2.2.

⁴⁶ Lo memorable debe ser recordado siempre, y lo memorable es lo que hacen los "grandes hombres". Lo más importante son las hazañas militares que se hacen a nombre de Dios y del Rey. Para entender cómo funciona la verdad como memoria, en oposición al olvido, se puede consultar Marcel Detienne, *Les matras de vérité dans la Grèce archaïque*.

⁴⁷ Pero la dedicación al príncipe no se debe ver sólo como el instrumento de un intercambio asimétrico entre quien ofrece una obra y quien, como contraparte diferenciada y liberal, otorga su patronazgo. Es también una figura mediatrice la cual el príncipe es loado como el inspirador primordial, el autor primero del libro que se le presenta —como si el escritor o el sabio le ofreciese una obra

manera: "Toda historia, aunque no sea bien escrita, deleita. Por ende no hay que recomendar la nuestra, sino avisar cómo es tan apacible cuanto nueva por la variedad de cosas, y tan noble como deleitosa por sus muchas extrañezas. El romance que lleva es llano y cual ahora usan; la orden concertada e igual, los capítulos cortos para ahorrar palabras, las sentencias claras aunque breves."⁴⁸

En el siglo XVI, la intención esencial de la historia es la de educar moralmente,⁴⁹ y esto se logra imitando el estilo de los historiadores latinos. Para cumplir su función de maestra de vida tenía que lograr deleitar a sus lectores, y para deleitarlos había que escribir con elocuencia. En consecuencia, la historia se rige por el código persuasión/no persuasión, y no considera el problema de la verdad en su sentido moderno, pues para ellos es verdadero lo que es moral. El único que puede sacar del olvido las acciones virtuosas y las acciones viciosas es el experto en retórica. Todo aquello que en estas historias se puede parecer a la explicación "causal" de los hechos es irrelevante. Pues lo retórico subordina a lo científico; la verdad factual sólo tiene importancia si se subordina a la rectitud moral. La realidad de la historia retórica es normativa.

que, de hecho, es suya. En esta figura extrema de la soberanía, el rey se convierte en poeta o en sabio, y su biblioteca no es solamente un tesoro que preserva riquezas amenazadas, o una colección útil para el público, o incluso un recurso de placeres privados. Se transforma en un espejo en el que se refleja el poder absoluto del príncipe". Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, p. 92.

⁴⁸ Francisco López de Gómara, *Historia general...* op. cit., p. 21.

⁴⁹ La pretensión de educar moralmente y hacerlo deleitando sólo se entiende bien desde las polémicas de la teología de la gracia entre católicos y protestantes. Mientras los reformistas conchaban a la naturaleza humana como volutivamente incapaz, por sí misma, de alcanzar el bien, los católicos, en cambio, insistían en que la comunicación basada en los sentidos (figurativa) —deleitando— es el único medio para persuadir moralmente a esa naturaleza bestializada por el pecado. Esta recuperación de lo sensual (la imaginación figurativa), en oposición a los protestantes, para educar cristianamente, marcará a la Contrarreforma. Los maestros de esta relevancia de los sentidos serán los jesuitas. El Concilio de Trento es la recuperación, en contra de los reformistas, del lenguaje figurativo (las imágenes). Cf. Marc Fumaroli, *L'école du silence. Le sentiment des images au XVIII^e siècle*, y Palma Martínez-Burgos García, *Fablos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*.

Frances Yates caracteriza la historia retórica de esta forma:

¿Qué es la verdadera historia? ¿Por qué escribimos o leemos historia? Los humanistas del Renacimiento tenían una respuesta segura a estas preguntas. La "verdadera historia" era la historia escrita a imitación de los historiadores clásicos, en particular César, Salustio y Livio, con escenas de batallas cuidadosamente construidas y largos discursos imaginarios puestos en boca de los personajes históricos. Su objetivo era ético: aprender de los "ejemplos" de los personajes históricos cómo evitar el vicio y seguir la virtud, cómo llevar una vida moral. La exactitud factual, el uso de fuentes documentales, el análisis de las conexiones causales entre acontecimientos, todo esto eran cosas subsidiarias de la meta principal de una "historia verdadera": enseñar la ética por medio de "ejemplos".⁵⁰

Esta descripción que hace Yates, en su artículo "La historia de la historia", de la composición y finalidad de la escritura de la historia en el periodo renacentista, muestra las grandes diferencias entre esta historia y la científica. Lo que Yates denomina lo subsidiario —secundario— de la historia de esos siglos es lo central en la actual: "exactitud factual, uso de las fuentes documentales, análisis de las conexiones causales entre acontecimientos". Todo aquello que caracteriza a la operación historiográfica decimonónica como científica, en la de los siglos XV al XVII está subordinado a su función ética: la historia es maestra de vida.⁵¹ La historia, hasta antes del siglo XVIII, era —prioritariamente— un género más cercano a lo que la sociedad moderna llama literatura.⁵² La historia con

⁵⁰ Frances A. Yates, *Ensayos reunidos II. Renacimiento y Reforma: la contribución italiana*, p. 163.

⁵¹ "La expresión *historia magistra vitae* fue acuñada por Cicerón, apoyándose en ejemplos helénísticos. Se encuentra en el contexto de la retórica: sólo el orador sería capaz de conferir inmortalidad a la vida de las *Historiae* instructivas, de hacer perenne su tesoro de experiencia". Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, p. 43.

⁵² "Estas 'disciplinas' [historia y literatura] se distribuyen actualmente según las instituciones (asociaciones profesionales, departamentos universitarios) que las administran y las aseguran contra accidentes. Cierramente, el divorcio entre

pretensiones de cientificidad es muy reciente. De esto se desprenden la siguiente paradoja: mientras la mejor historia para los cronistas era la más literaria o retórica, para la modernidad es al revés: para la historia ciencia, a menos retórica más ciencia. La lucha de la historia, en los últimos dos siglos, ha consistido en ocultar sus rasgos literarios. Se quiere menos "ejemplo moral" y más "exactitud factual".

El público lector para el que estaba destinada la crónica de Gómara pertenece a lo que Norbert Elias denomina sociedad cortesana.⁵³ Estos lectores no se preocupan por lo verdadero o falso de lo que cuenta Gómara, pues su único interés es instruirse moralmente a la vez que deleitándose. Esto no niega que esta historiografía tenga sus propios criterios de verificabilidad, pues ella afirma contar cosas verdaderas. Pero este uso de la verdad está más cerca de la ficción actual de lo que creemos. El siglo XIII opone historia a fábula, mas por historia entiende acontecimientos verosímiles más que acontecimientos factuales.⁵⁴ Es decir, la historia se opone a lo increíble. Ahora bien, ¿qué es increíble para la mentalidad medieval? Sólo podemos decir que lo increíble no se opone al realismo científico.⁵⁵

La difusión de *La conquista de México* escrita por el capellán de Cortés no fue fácil, pues apenas al año de haber sido publicada ya era prohibida por el entonces príncipe Felipe.⁵⁶ La prohibición se retiró en 1566. Esta vigilancia que el Consejo de Indias ejercía los relatos con temas americanos se instituyó en la cédula de 1556

la historia y la literatura compete a un proceso muy antiguo y demasiado largo para ser contado. Parente desde el siglo XVII, legalizado en el siglo XVIII como efecto de la división entre las 'lettas' y las 'ciencias', la ruptura ha sido institucionalizada hasta el siglo XIX por la organización universitaria. La división está fundada en la frontera que las ciencias positivas establecieron entre lo 'objetivo' y lo 'imaginario', es decir entre lo que ellas controlan y el resto". Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, p. 97.

⁵³ El lugar social para el cual está destinada la crónica, en este caso la sociedad cortesana, nos revela el horizonte de expectativas desde donde se leía.

⁵⁴ Cf. Fernando Carmona, *El roman lírico medieval*.

⁵⁵ Véase el cap. II, apdo. 2.1.
⁵⁶ Su impresión y venta fue prohibida por real cédula fechada en Valladolid el 17 de noviembre de 1553.

la cual exigía que para ser impresas este tipo de obras debían llevar el *imprimatur* de dicho Consejo. Es importante hacer notar, primero, que, al lado de la crónica de Gómara, muchas otras fueron prohibidas y, segundo, que este mecanismo de vigilancia llevado a cabo por las monarquías absolutistas nunca logró ser del todo eficaz. Una de las razones por la que esta forma de censura y control de los impresos no tuvo éxito en Europa se debe a que la lógica de la publicación estaba subordinada al mercado.⁵⁷ La regulación de los impresos por la compraventa dificultó el control centralizado de los mismos. Ante la dificultad de controlar el libro impreso surgió la cuestión del secreto de Estado.⁵⁸ La falta de eficacia en la vigilancia de los impresos se constata en el hecho de que *La conquista de México* volvió a ser editada en 1554.

La explicación más simple, y quizá por eso la más extendida, de las causas que motivaron la prohibición de la difusión de la crónica de Gómara es la siguiente: la corona española, temerosa de un posible levantamiento independentista impulsado por los criollos, impidió la propagación de una obra que exaltaba las hazañas de Hernán Cortés.⁵⁹ Esta tesis se sostiene en muchos presu-

⁵⁷ "En Europa la difusión del libro sucedió de una manera descentrada a través del mercado, a diferencia de lo que sucedió en China y Corea, donde la imprenta permaneció en las manos de la burocracia y, por tanto, quedó limitada a la difusión de comunicados redactados de manera centralizada. El que en Europa la selección se efectuara por la economía significa que se podía imprimir todo lo que se podría vender y que el control se debía realizar ante el mercado a través de la censura religiosa y política: este punto del control se revelará, sin embargo muy pronto como destinado a tener poco éxito". Niklas Luhmann y Ralfaele de Georgi, *Teoría de la... op. cit.*, p. 118.

⁵⁸ Estado y religión están unidos en el siglo XVI, por ello es que la censura tenía como finalidad impedir la propagación de las herejías. Para profundizar en esto se puede leer el ensayo de Robert Mandrou, "La transmisión de la herejía en la época moderna", en Jacques Le Goff (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*. Para el caso de España se pueden consultar los siguientes libros: Virgilio Pizarro Crespo, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, y Antonio Márquez, *Literatura e inquisición en España 1478/1834*.

⁵⁹ Esta argumentación, en su forma más cuidada, se encuentra en el libro de Georges Baudou, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana*.

puestos que son imposible de comprobar; sin embargo su fuerza está en que alimenta muchas "creencias" de la identidad nacional que se consolidaron en la historiografía mexicana de la segunda mitad del siglo XIX. Primero, una visión teleológica de la historia de México, en la cual el levantamiento de Martín Cortés de 1565-1566 prefigura la independencia de la nación; segundo, que el criollismo como mentalidad existe ya en el siglo XVI, es decir, que estos hijos de los conquistadores ya no añoran a la metrópoli y, tercero, que la apología cortesiana escrita por Gómara fuese interpretada como una invitación a la separación de la España Imperial. Ninguno de estos postulados se sostiene para explicar la censura de la obra.

La censura de la Monarquía española tiene que ser contextualizada en función de los siguientes acontecimientos: primero, dos fenómenos que incluyen a toda Europa: por un lado, la Reforma y la Contrarreforma y, por otro, la dinámica de conformación de los Estados absolutistas. El segundo acontecimiento sólo incumbe al Imperio español: la aparición de las Leyes Nuevas de 1542 junto con las disposiciones reales de 1556 que prohíbe el uso de las palabras *conquista* y *conquistadores* y las reemplaza por *descubrimiento* y *colonos*.⁶⁰

El fin del totalitarismo del cristianismo papal en Europa, junto con la invención de la imprenta, obliga a una mayor vigilancia de la difusión de los libros. A lo largo del proceso en que se desarrolla el Concilio de Trento se va a ir redefiniendo el contenido dogmático del catolicismo, y esto pudo provocar que obras escritas durante este periodo fueran vistas, en la medida que avanzaban las definiciones de Trento, como heréticas: lo que se daba a conocer desde una ortodoxia pretridentina después fue visto como herético. Esto explica el caso de muchas crónicas escritas en el siglo XVI que nunca fueron publicadas. En el caso de Gómara, esa razón no es la más importante, sino las otras dos, pues el proceso de centralización del poder en la monarquía burocrática naciente implica de-

⁶⁰ Para analizar la consecuencia de esta medida, aunada con la propagación de la Leyenda Negra, se pueden consultar los siguientes libros: Ruggiero Romano, *Los conquistansis. Los mecanismos de la conquista colonial*, y Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión*.

bilitar a todos los poderosos, tanto del centro como de la periferia. En su proceso de centralización la monarquía se enfrenta con la elite novohispana de los conquistadores, pero en esta confrontación no hay ningún temor a un supuesto deseo de independencia. Las Leyes Nuevas, que se apoyan, porque les resulta útil, en las propuestas lascasianas, buscan someter el poder de los conquistadores a la burocracia central y, por otro lado, subordinar a los religiosos al clero secular. En este contexto, el relato épico de Gómara resulta peligroso para la corona,⁶¹ pues defiende los beneficios otorgados a los conquistadores, cuestión esta última contra la que se encamina la política de Felipe II.⁶²

4.1.2 Bernal Díaz del Castillo⁶³

No contamos con fechas precisas de la biografía de Bernal Díaz ni del inicio y terminación de la redacción de su *Relación* de la conquista. Esto no es raro, pues como hemos visto, en esa época sólo quedaban registradas las huellas de las personas importantes, de los genuinos miembros de la aristocracia, y nuestro autor era un verdadero Don Nadie, como la mayoría de la gente en esa sociedad. Durante el reinado de los Reyes Católicos los grandes de España no pasaban de cuarenta familias.⁶⁴ Lo sorprendente es lo contrario: que Bernal Díaz, junto con otros conquistadores, no hubiesen quedado en el anonimato. Todo lo que sabemos de él, cuando menos lo que corresponde a la primera etapa de su vida, la cual abarca hasta antes de que se añada el del Castillo, se lo debemos a su propia crónica. En cambio, para reconstruir la segunda etapa contamos con otro tipo de documentación: correspondencia, registros del cabildo de Guatemala (del cual fue miembro) y comentarios de otros cronistas.

⁶¹ Cf. María Eugenia Mudrovic, "Variaciones y discursos recitados: repensando las Historias de Bernal y López de Gómara."

⁶² Cf. Henry Kamen, *Felipe de España*.

⁶³ Cf. Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, pp. 109-49.

⁶⁴ Se pueden consultar los siguientes libros: Joseph Pérez, *Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos*; y María Carmen Iglesias (ed.), *Nobleza y sociedad en la España Moderna*.

Bernal Díaz, en el transcurso de su vida, dio cuatro fechas distintas de su nacimiento. De nuevo, esto no es extraño en la sociedad estratificada en la que vivió. ¿Quiénes sabían, en esa época, con toda certeza su edad? Sólo aquellas personas cuya fecha de nacimiento se registraba por su excepcionalidad. ¿Quiénes se interesaban por saber su edad real? Nadie. Conocer y recordar la fecha de nacimiento sólo es indispensable en una sociedad administrada como la actual. A las cuatro fechas de su nacimiento añadamos una mítica y que encontramos únicamente en uno de los manuscritos conservados de la crónica bernaldiana (el Guatemala): la de 1492. Para la mentalidad medieval todo lo que define al individuo prefigura su destino,⁶⁵ por ello, resulta comprensible que haya escogido como fecha de nacimiento la del descubrimiento de América. Las otras cuatro fechas son: en 1557 dice tener sesenta años; en 1563, sesenta y siete años; en 1567, setenta y dos años, y en 1659, setenta y cuatro años. De los datos anteriores se puede concluir que nació entre octubre de 1495 y marzo de 1496, en Mediana del Campo. Se conoce la fecha de su muerte gracias a que se notifica en la probanza de méritos de Marcos Ramírez. En ellas se señala que murió el viernes 3 de febrero de 1584. Bernal Díaz terminó de redactar su crónica en 1568; difícilmente debía vivir para esa fecha algún otro conquistador. Él mismo señala que para entonces sólo quedaban cinco.

⁶⁵ Como lo vimos en el capítulo anterior, lo singular sólo se expresa en lo universal (*amplificatio*). "Determinados trabajos se han propuesto como objeto el 'yo' que se expresa en la lírica medieval: trovadores y poetas llevan a cabo en ella la confesión dolorosa y exaltada de la situación más íntima, la del amor y la carne. Pero ese 'yo' supuestamente único y actualizado en la situación del deseo es de hecho un 'yo' universal: habitado por motivos indefinidamente repetidos, la lírica no es susceptible de someterse en ningún caso al análisis de una voz a partir de la cual pudiera diferenciarse el individuo, así fuese por medio de esas Vidas o Razos [sic] vinculados con posteridad al nombre o a la obra de un poeta (Paul Zumthor). El 'yo' lírico es el eterno retorno y el de un señuelo mantenido a todo lo largo de la producción medieval. Incluso en lo que parece, como es el caso de Villon, la confesión más punzante de sí mismo, sigue reinando un conjunto de convenciones". Danielle Réguier Bohler, "Ficciones", en Philippe Ariès y Georges Duby, *Historia de la vida privada. De la Europa feudal al Renacimiento*, t. 2, p. 374.

De las referencias que se pueden obtener sobre la redacción de su manuscrito, podemos sostener que empezó a escribir su crónica, al principio quizá sin imaginar que se convertiría en un libro, entre 1550 y 1551. Es probable que tuviera una versión en "memorial y borrado" en 1563, y que terminara de corregirla y pasarla en limpio en 1568. El propio Bernal envía una copia manuscrita de su crónica a la corte de España en 1575. Y hay una carta, fechada en Aranjuez el 25 de mayo de 1576, donde se informa que el manuscrito se recibió.

La reconstrucción de las fechas del periodo de redacción se determinan a partir de los indicios que están en otros documentos, en los cuales se notifica sobre el proceso de escritura de Bernal Díaz. La primera información que se tiene de la elaboración de la crónica está en la obra de Alonso Zorita, *Historia de la Nueva España*:

Bernal Díaz del Castillo, vecino de Guatemala, donde tiene un buen reparimiento, y fue conquistador en aquella tierra y en Nueva España y en Guacacynalco, me dixo estando yo por oidor en la Real Audiencia de los Confines, que reside en la ciudad de Santiago Guatemala, que escribía la historia de aquella tierra, y me mostró parte de lo que tenía escrito; no sé si la acabó ni si ha salido a la luz.⁶⁶

Zorita ocupó el cargo de oidor, en Guatemala, de 1553 a 1557. Gracias a que dice haberse enterado de que Bernal Díaz escribía su historia cuando estaba de oidor, esta información se puede fechar. Es el primer dato que se conoce de la redacción de la crónica bernaldiana.

La segunda noticia que se conserva de la *Historia verdadera* la hallamos en una probanza de méritos a favor de los descendientes de Pedro de Alvarado. En ésta, la cual se llevó a cabo el 9 de junio de 1563, Bernal participa como testigo, y en ella se puede leer lo siguiente: "Pasadas muchas cosas que este testigo tiene escritas en

⁶⁶ Tomado de Carmelo Sáenz de Santa María, *Historia de una historia...*, op. cit., p. 27.

un memorial de guerras, como persona que a todo ello estuvo presente".⁶⁷

De esta información hay que destacar dos cosas. Primera, la función legal, para la época, del memorial de guerras. Y, segunda, derivada de la anterior, que el objetivo inmediato de hacer el esfuerzo de escribir un recuento de las guerras en las que se ha estado es el de producir un documento legal para la comprobación de los méritos personales, y usarlo para solicitar beneficios al monarca. Todos los soldados debían elaborar uno. Algo que en su origen sólo tenía la intención de servir legalmente, con el tiempo se fue convirtiendo en una historia de la conquista. Esta transformación del memorial en crónica es difícil de explicar, pues la extensión de esta obra no es comparable con la de los memoriales que se han conservado. Por lo tanto, ¿qué motiva a Bernal, más allá del supuesto malestar con la aparición de la historia de Gómara, para escribir su crónica?, ¿por qué en determinado momento el memorial le pareció insuficiente? Y, en el fondo, ¿cuáles son las expectativas que en el siglo XVI llevan a una persona, que no está dedicado a las letras, a escribir un texto de esa magnitud?

A finales del siglo XV surge el género de las memorias del padre de familia para heredarlas a sus descendientes. En este género se cuenta la historia del padre para que los hijos sepan el trabajo que costó tener el patrimonio actual. También en este género se pretende dar cohesión "valorar" a la unidad familiar. Por otro lado, sirve para respaldar los bienes presentes y los futuros en los méritos del padre. El texto de Bernal, por la edad en que lo termina, se puede incluir en este tipo de obras. Joel Blanchard, en su estudio de las memorias de Comynnes, dice lo siguiente, que se puede aplicar a la obra bernaldiana: "Que haya un deseo de legitimación personal en las *Memorias*, es evidente. Por eso no es raro que el memorialista se ponga antes que nadie, tienda a presentarse como el único actor comprometido con los acontecimientos".⁶⁸ Bernal

⁶⁷ *Ibid.*, p. 25. Esta probanza a favor de doña Leonor Xicotencatl de Alvarado se halla en el Archivo de Indias dentro de un legajo de casi trescientos folios, clasificado en Patronato, 86, n. 6, r. 1.

⁶⁸ Joel Blanchard, *Comynnes l'européen. L'invention du politique*, p. 398.

también es el actor principal de todo lo que narra de la conquista. "Lo demás es cuestión de repetir y de amplificar como es frecuente en las *Memorias*. El memorialista, obsesionado por la imagen de una justa compensación de las cosas, por una *bilancia*, es llevado a transmitir los detalles que hagan más convincente su demostración. Todo se paga en este mundo".⁶⁹ Bernal también exige la asignación de los beneficios que merece por sus acciones.

La tercera noticia sobre el proceso de escritura de la relación bernaldiana es la del presidente Pedro de Villalobos cuando en 1575 envía la crónica al rey y cuando el 25 de mayo de 1576, la carta real de que la crónica está en Madrid. Por último, con respecto al tiempo que le llevó escribir la crónica hay que citar la referencia del capítulo 210 de la *Historia verdadera*, en la que señala el año de 1568 como aquel en que se está "trasladando esta relación". Aunque haya terminado el original en 1568, no debe creerse que Bernal dejó de corregir su manuscrito. El que envía a España en 1575 es una copia del original. Pero este original con que se queda lo seguirá corrigiendo (o mejor rescribiendo) hasta su muerte en 1584. Después de ésta serán sus parientes y el primer editor de la *Historia verdadera* los que continuarán transformándola.

Los manuscritos que se conocen en la actualidad de la *Historia verdadera* son tres. El primero es el que se envió en 1575 a España, conservado de manera casi íntegra en la primera edición de Madrid, en 1632; lleva el nombre de quien realizó esta edición: el cronista de la orden de la Merced, fray Alonso Remón. El segundo manuscrito es una copia que se quedó en Guatemala; difiere en algunas partes del publicado en Madrid, y se le conoce como manuscrito Guatemala. Por último, el tercero es una copia en limpio del manuscrito Guatemala que se hizo a principios del XVII. Esta copia desapareció a mediados del XVIII, y en la segunda mitad del XX apareció en posesión de la familia Alegría, de Murcia. Este manuscrito se designa por sus últimos poseedores con el título de Alegría, y se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Madrid.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 405.

4.1.3 *Fray Juan de Torquemada*⁷⁰

En relación con “la corriente de la vida consciente” de Juan de Torquemada se cuenta con muy pocos datos seguros. Se cree que nació en 1562,⁷¹ y por él mismo se infiere que haya sido en la Villa de Torquemada, en Castilla la Vieja. Ingresa a la orden de Frailes Menores en 1579 o 1580, recibe el sacramento del sacerdocio en 1587 o 1588,⁷² y muere en el día de año nuevo de 1624. Ocupó dentro de la orden varios cargos importantes, entre ellos el de cronista oficial⁷³ de su provincia y provincial del Santo Evangelio. Estas marcas en su vida nos permiten hacernos una idea de su trayectoria. Ahora sólo nos queda pasar a la historia de su libro. ¿Cuál es la función social de la *Monarquía indiana*? ¿Qué censuras⁷⁴ debe pasar una obra como éstas para ser publicada? Y, lo más importante, ¿qué significa ser franciscano en el siglo XVII?

Es revelador conocer el título completo de la *Monarquía indiana*: *De los veinte y un libros rituales y Monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*.⁷⁵ Esta obra, que sigue el modelo de las historias medievales, inicia con la creación del mundo y termina en el presente en que

⁷⁰ Nuevamente la singularidad del autor se desvanece en un mundo de riquísimos datos y, en una referencia, a las convenciones de la representación de las personas por el sistema social estratificado.

⁷¹ Gómara ya había publicado su *Conquista de México* (1552) y Bernal estaba a un año de terminar su primer borrador de la *Historia verdadera* (1663).

⁷² Mientras Gómara se ordena alrededor de los veinte años, Torquemada lo hace a los veinticinco. Estamos hablando de una sociedad en la que el promedio de vida son los cuarenta y cinco años.

⁷³ Gómara y Torquemada son hombres de letras y eclesiásticos, mientras que Bernal es un soldado que accede a puestos importantes del gobierno de la ciudad de Guatemala.

⁷⁴ Cf. Roger Chartier, *El orden de los libros*.

⁷⁵ Este título tan largo, tiene más que ver con lo auditivo que con lo visual. “Mucho después de inventada la imprenta, el proceso auditivo siguió dominando por algún tiempo el texto impreso visible, aunque finalmente lo impreso acabó por superarlo. El predominio auditivo puede percibirse notablemente en ejemplos tales como las primeras portadas impresas, que a menudo nos parecen disparatadamente caprichosas en su desatención a las unidades visuales de las palabras”. Walter J. Ong, *Oralidad y escritura...*, op. cit., p. 119.

está escribiendo Torquemada, a principios del siglo XVII. Se centra en el origen de los pueblos de los indios occidentales y después relata el descubrimiento y la conquista llevada a cabo por Hernán Cortés (el libro IV, al que nosotros nos dedicaremos en este capítulo), para posteriormente contar los trabajos de conversión y evangelización de los conquistados. Esta obra representa lo que en los siglos XVI y XVII se entendía como historias globales o generales.

En 1609, Bernardo Salvá, comisario general de la orden franciscana de las Indias, le solicita a Torquemada que escriba una historia de las Indias centrada en la labor franciscana. Para realizar este trabajo le pide que consulte todas las “relaciones” y escritos hechos sobre el tema, por supuesto, incluyendo al manuscrito de fray Gerónimo de Mencia. Si para 1609 se le pide, como cronista oficial de su Provincia, que haga este trabajo, sin embargo se sabe que había iniciado un estudio similar desde 1605. El texto lo tendrá acabado para 1612. Este texto se convertirá en libro en 1615 cuando aparece, en Sevilla, la primera edición. El libro no se volverá a publicar en Madrid hasta el siglo XVIII (1725). Y, finalmente, no es sino en el XX cuando se harán varias ediciones de la obra.⁷⁶

El significado del título *Monarquía indiana* se deriva del capítulo II del libro de Daniel. En éste se expone la interpretación que hizo Daniel del sueño de Nabucodonosor, rey de Babilonia. Pero antes de presentar el contenido del sueño del rey babilónico es necesario resaltar lo siguiente: primero, como el texto bíblico de Daniel anuncia el fin de los tiempos pertenece al “género” apocalíptico judío y, posteriormente, cristiano; en segundo lugar, un acontecimiento de gran importancia para nuestro estudio de la caída de Tenochtitlan es que Jerusalén fue situada y destruida por este rey. La destrucción de Jerusalén, en 587 a. C., a manos de Babilonia, es el símbolo que anuncia el inicio de los últimos tiempos. De manera análoga será interpretada la destrucción de Tenochtitlan (ciudad asimilada a la de Jerusalén) a manos del ejér-

⁷⁶ En sentido estricto, la tres crónicas que estamos estudiando se difundieron apenas en el siglo XX.

cito español, pues este hecho, para los cronistas, anuncia el fin de los tiempos. En consecuencia, la destrucción de Jerusalén es entendida como una prefiguración de la caída de Tenochtitlan, por ello los cronistas imitarán el modelo narrativo de las caídas de Jerusalén para contar la de los mexicas. Esta asimilación simbólica de una dentro de la otra ha hecho que el lector actual no entienda el sentido de este relato, pues la trama de la conquista de México es escatológica.⁷⁷

El sueño del rey que deberá interpretar Daniel es el siguiente:

Tal fue el sueño; ahora diremos ante el rey su interpretación. Tú, oh rey, rey de reyes, a quien el Dios del cielo ha dado reino, fuerza, poder y gloria—los hijos de los hombres, las bestias del campo, los pájaros del cielo, dondequiera que habiten, los ha dejado en tus manos y te ha hecho soberano de ellos—, tú eres la cabeza de oro. Después de ti surgirá otro reino, inferior a ti, y luego un tercer reino, de bronce, que dominará la tierra entera. Y habrá un cuarto reino, duro como el hierro, como el hierro que todo lo pulveriza y machaca; como el hierro que aplasta, así el pulverizará y aplastará a todos los otros. [...] En tiempo de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos los reinos, y él subsistirá enteramente... (Dan. 2, 36-44)

Desde la interpretación teológico-medieval,⁷⁸ que sigue Torquemada, esta sucesión de reinos de los versículos de Daniel corresponde a los caldeos, persas, macedonios, romanos y, el quinto y último es el indiano. En otras palabras la *Monarquía indiana* es el inicio del fin de los tiempos: el fin de la historia de la salvación. Esta interpretación del pasaje de Daniel es un ejemplo del modo en que la sociedad cristiana premoderna y retórica concibe la his-

⁷⁷ Esto lo veremos en el apartado 4.2.

⁷⁸ Para estudiar las formas de lectura de la Biblia en la Edad Media y en el inicio de la modernidad, se pueden consultar los siguientes libros: Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*; Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, y François Laplanche, *La Bible en France. Entre mythe et critique XVI^e-XIX^e siècle*.

toria. En ella, los acontecimientos son símbolos o metáforas que hay que saber leer. Cada hecho inmanente se observa desde la trascendencia, siempre es síntoma de algo más. La primacía de la lógica figurativa es clara en esta comprensión de los acontecimientos de la conquista.

4.1.4 El referente retórica de la narratio de la batalla de Cintla

Los tres textos de la batalla de Cintla son relatos que se inscriben en una intriga mayor, la de la conquista de México.⁷⁹ Como vimos en el capítulo III, apartado 3.1, la narración es una forma de comunicación que el sistema social tiene para observar autorreferencias procesales. Por ello, es necesario situar la batalla de Cintla en el conjunto del proceso que es la conquista de México. El proceso implica el uso de una distinción que nosotros debemos seguir: antes y después.⁸⁰

El libro de López de Gómara es una biografía epidictica de Hernán Cortés; empieza en el nacimiento de Cortés y termina en su muerte. El acontecimiento alrededor del cual se construye la vida de Cortés es el de la conquista de México. Es importante tener en cuenta que el contenido no se reduce a contar la caída

⁷⁹ El lugar en que se encuentra en los tres textos la batalla Cintla es el siguiente: Francisco López de Gómara, *Historia general... II, op. cit.*, pp. 39-41; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera... op. cit.*, (cap. XXXIV), pp. 62-4, y fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. 2 (libro IV, cap. XI), pp. 50-4. Dado que el relato de la batalla de Cintla es breve: de tres páginas en Gómara y en Bernal, y de cuatro en Torquemada, más adelante, cuando transcriba fragmentos de cada autor, no indicaré el número de página en que se encuentra la cita.

⁸⁰ "La reflexividad [autorreferencia procesal] recurre, entonces, a una formación de unidad que reúne una pluralidad de elementos (frecuentemente innumerables) de la cual la autorreferencia se considera parte. Esto significa sobre todo que la operación autorreferencial, por su parte, debe cumplir las características de pertenencia al proceso, es decir, que ella misma debe ser comunicación, en el caso de un proceso comunicacional (comunicación acerca de la comunicación), observación, en el caso de un proceso de observación (observación de observación), ejercicio de poder, en el caso de un proceso de uso de poder (uso de poder sobre aquel que detenta el poder). En este sentido, la reflexividad fortalece e intensifica las características específicas del proceso". Niklas Luhmann, *Sistemas... op. cit.*, p. 395.

militar de México, sino que también contiene los trabajos de gobierno realizados por Cortés en la tierra conquistada, junto con las otras expediciones que llevó a cabo.

El pasaje de la batalla de Cintla forma parte de la empresa militar que culminará con la caída de Tenochtitlan. Y dentro de este relato épico retórico,⁸¹ el enfrentamiento de Cintla viene a anunciar el resultado final de la gesta cortesiana. Basada en la ampliación, la narración de la batalla está estructurada por dos personajes sólo visibles a través de los ejercicios que se enfrentan: Dios y el Diablo.⁸² Esta batalla, la primera en el camino a Tenochtitlan, es precedida por una escaramuza entre españoles e indígenas en Potonchan. Será con este mismo grupo étnico con el que se realiza esta batalla inaugural.

En la batalla de Cintla se hacen presentes por primera vez dos elementos centrales de la teología cristiana y de su comprensión de la historia, la confrontación entre el Dios cristiano y el Demonio idólatrico. Dios toma partido explícito por el ejército hispánico, que encarna a su pueblo por la mediación del emperador Carlos V.⁸³ En esta confrontación entran en escena los perso-

⁸¹ "La participación en las empresas de una nación que llevaba las armas y la cruz a los cuatro rincones del mundo, el sólo hecho de pertenecer a ella, decía expresiones de orgullo a todo español que empuñase la pluma, ya se tratara de Cervantes, Lope de Vega o de algunos de los tantos veteranos de Italia o Flandes que confiaban a la letra impresa el relato de sus experiencias militares. Historia y mito eran sincrónicos y, ya se afrontaran molinos de viento o se combatiese contra rebeldes en Holanda, lo imaginario imprimía sobre lo real un sello extraordinariamente profundo". Raffaele Puddu, *El soldado gentilhombre. Aportación de una sociedad guerrera. España del siglo XVI*, pp. 11-2.

⁸² La demonología de los siglos XV y XVI es muy importante para comprender la composición de las crónicas, pues el demonio como explicación de la conducta del indígena organiza la estructura de las historias de la conquista. No se debe olvidar que estos siglos son los de la persecución de brujas en Europa, y esta confrontación es el primer encuentro entre una Iglesia esencialmente urbana con el mundo campesino. Esta política servirá de modelo para los evangelizadores de las tierras americanas. Cf. Robert Muchembled, *Le Roi et la sorcière. L'Europe des bruchers XVe-XVIIIe siècle, e idem, Une histoire du Diable, XVIe-XXe siècle*.

⁸³ La representación retórica del emperador Carlos V se puede ver en el libro de Fernando Checa Cremades, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*.

naies más vivos de esta narración: Dios, los apóstoles Santiago y san Pedro, los caballos, y los indios idólatras y antropófagos.⁸⁴

Esta breve narración de la batalla de Cintla es un momento de la siguiente secuencia: a) la isla de Acuzamil, donde los indios no oponen resistencia alguna a los españoles y entran éstos en relación con Jerónimo de Aguilar; b) el contacto con el continente empieza por Yucatán; c) Potonchan, región de Tabasco, es escenario de la primera escaramuza entre españoles y nativos, y prepara las condiciones para la batalla de Cintla y, por último, d) después de la batalla de Cintla, según escribe el capellán de Cortés, los de Potonchan "rompiéron sus ídolos y adoraron la cruz".⁸⁵

Por su parte, la crónica bernaldiana tiene como eje central la vida de su autor. Empieza con su viaje de Castilla a tierras americanas y termina con su estadía en Guatemala. De manera semejante a la crónica de Gómara, la conquista de México es el núcleo central de la obra. En cuanto al lugar que ocupa el pasaje de Cintla en la *Historia verdadera*, en términos generales es semejante al que le adjudica Gómara, con la excepción de que Bernal cuenta las dos expediciones hechas a la Nueva España antes del viaje de Cortés: la de Juan de Grijalva y la de Hernández de Córdoba, pues Bernal Díaz siempre sostuvo que él había participado en las tres expediciones a Nueva España. Por lo que respecta a la narración de la conquista de México, la batalla de Cintla tiene la misma función que en el texto del clérigo.

La estructura de la crónica de fray Juan de Torquemada es distinta a las dos anteriores. Mientras éstas se organizan alrededor de un suceso y una trayectoria de vida (Hernán Cortés y Bernal Díaz), Torquemada construye su hilo conductor a través de la labor evangelizadora de los franciscanos en América.⁸⁶ Dentro de esta historia, escrita por Torquemada, la conquista de México ocupa sólo el libro IV de los veintinueve que la componen. Para la *Monarquía indiana*, la conquista militar no es un hecho periférico a la espiritual, sino parte de ella. Dios, como en los otros dos cronis-

⁸⁴ Estos personajes son imágenes que ayudan al desarrollo de la lógica figurativa.

⁸⁵ Francisco López de Gómara, *Historia general...II, op. cit.*, p. 43.

⁸⁶ Cf. José Rabasa, "Las crónicas religiosas del siglo XVI".

tas, es el que guió al pueblo español a descubrir y conquistar América, para que después los nativos "rompieran sus ídolos y adoraran la cruz". En cuanto a la secuencia en el proceso de la conquista, el lugar narrativo de la batalla de Cintla es el mismo que en las otras dos: el momento en que Dios da su fortaleza a los españoles para derrotar al Demonio encarnado en los indígenas.

La *narratio*, cuando es epidéctica, debe mostrar no sólo los motivos de la acción, sino además los caracteres⁸⁷ de los personajes (los actantes) que la realizan. Pero, como explicaba Hempel, los motivos y los caracteres de los actantes son expresión de las creencias de la sociedad que elabora el relato. Según Luhmann, toda comprensión narrativa (sistemas que comprenden sistemas) simplifica la acción a la que se refiere, porque no es posible controlar la "infinita interioridad" del sistema al que se le atribuye la acción. Por esto, en el relato de la batalla se hace manifiesta la interioridad a la que se acude para dar explicación a la acción: los cristianos medievales. En ningún momento aparece un elemento que pudiera entenderse como propio de la comunidad étnica contra la que se enfrentan los castellanos. Estos relatos no ayudan a comprender nada de esta etnia precortesiana. Las narraciones se generan desde el sistema de valores de la sociedad cristiana europea, inclusive en el pasaje en que el narrador, haciendo una digresión, trata de observar cómo observan los indígenas a los hombres a caballo. Esta digresión va desde afirmar que los nativos creen

⁸⁷ Lo que la psicología moderna llamaría la personalidad. Recordemos que, como explicación de la conducta, la psicología no nace sino hasta mediados del siglo XVIII. Antes la explicación de la conducta se hace refiriéndose a la forma del cuerpo y del rostro. Porque ambos, gestualidad del rostro y corporal, son importantes para la comunicación oral o cara a cara. "El cuerpo de los participantes cobra significación estratégica para la distribución de las relevancias y los motivos de comunicación. Una hemorragia nasal repentina difícilmente podrá ser ignorada, como si se tratara de simples salpicaduras sobre el mantel. Las crecientes exigencias de una sensibilidad socio-reflexiva en los sistemas de interacción, es decir, el proceso de diferenciación en el transcurso de la evolución sociocultural, incrementó la disciplina corporal: pero aumentó también la inclinación por los desmayos como una posibilidad 'elegante' de dar señales claras en situaciones en que continuar la comunicación era demasiado difícil". Niklas Luhmann, *Sistemas...*, op. cit., p. 370.

que los hombres a caballo son centauros, hasta sostener que creyeron que se trataba de un solo animal. Bernal dice: "E aquí creyeron los indios que el caballo e caballero eran todo un cuerpo, como jamás habían visto caballos hasta entonces...". Esta comprensión del comportamiento de los indígenas se hace desde una fantasía y simbología que pertenecen al mundo del español del siglo XVI y no al nativo de las tierras americanas.

Como vimos, toda definición retórica de la narrativa la caracterizaba como la explicación de acciones. Por ello, es necesario saber quiénes actúan en el relato de la batalla. Los dos grandes personajes de la narración, independientemente de los que la determinan de manera invisible (Dios y el Diablo), son los ejércitos que se enfrentan: por un lado, el de Cortés, que se denomina en los relatos como los "españoles", los "castellanos" o los "cristianos" y, por el otro, los enemigos, los indios de Potonchan, que Gómara dice "como es de creer, no eran bárbaros ni mal entendidos en guerra", mientras que Torquemada dice "valerosamente peleaban". Esta frase es una de las formas de argumentación por ampliación, pues si los indígenas eran buenos para la guerra, mejores eran los castellanos. En ningún de los relatos de la batalla se da un nombre propio del ejército de Potonchan; Gómara siempre se refiere a ellos por el uso de delictivos: ellos/nosotros, "nuestros enemigos", por supuesto, siempre en referencia al ejército de Cortés. Torquemada parte de la distinción los nuestros/los otros y también se refiere a los enemigos. Por lo que se ve, el punto de vista del relato es el de los españoles, nunca pretende ser un relato neutral.⁸⁸

Mientras que el ejército de Cortés, personaje nuclear de los relatos, se va a diferenciar en más personajes, el de Potonchan únicamente se caracteriza en función de su número: "y venían en cinco escuadrones de ocho mil cada uno"; a diferencia de Gómara, Torquemada dice lo mismo pero de esta manera: "más de cuarenta mil en cinco escuadrones". Bernal dice que había para cada uno de ellos trescientos indios. Otro aspecto que identifica a éstos se

⁸⁸ La diferencia del relato de Bernal con los otros dos es la siguiente: él narra la batalla a partir de sí mismo. Por lo demás, los tres relatos son idénticos, pues finalmente hay una línea de escritores que reproducen el mismo texto. Esto lo veremos más adelante.

explica en una digresión: ellos conocían el lugar del combate: "donde los indios, como hombres que sabían los pasos, que estaban diestros y sueltos en saltar las acequias". Los castellanos se componen de gente a caballo, trece en total, y de peones. Entre estos últimos se distinguen los arcabuceros de los ballesteros, y además se habla genéricamente de los que usan la espada. Por otro lado, los indios tiran flechas, varas y piedras, pero nunca se diferenciaban dentro del relato. Algunos de los hombres del ejército de Cortés que aparecen en los relatos son: Francisco Morla, Diego Ordás, Francisco Lugo, Pedro de Alvarado, Alonso de Ávila, Gonzalo de Sandoval, etcétera.

Los tres cronistas usan el recurso elocutivo de la *evidentia*, propio de la retórica del siglo XVI,⁸⁹ que consiste en "poner ante los ojos" los hechos para dar realismo al relato; es muy claro en Bernal:

todas las capitánias y escuadrones de contrarios que nos iban a buscar, e tratan todos grandes penachos, e arambores e trompellas, e las caras enalmagradas e blancas e prietas, e con grandes arcos y flechas, e lanzas e rodelas, y espadas, e cada uno sus armas colchadas de algodón; e así como llegaron a nosotros, como eran escuadrones, que todas las sabanas cubrían, se víenen como perros rabiosos e nos cercan por todas partes...

Tal minuciosidad en los detalles tiene la finalidad de producir un efecto de realidad, esto es, "poner ante los ojos".

Después de ver la representación figurativa de los actores del relato, ahora regresemos a los motivos y fines de la batalla. Hay varias razones que se dan, a través de las tres obras, de manera reiterada: conquistar tierras para Dios y para el Rey, adquirir fama y riquezas. ¿Pero cuáles son los móviles específicos de esta batalla? Las tres narraciones⁹⁰ presentan la razón de esta primera batalla

⁸⁹ Véase el cap. III, apdo. 3.3.

⁹⁰ Sólo Torquemada construye su capítulo donde trata la batalla de Cintla incluyendo los episodios que detonan ésta. Los otros dos le dedican un apartado especial al relato de la batalla. Sin embargo, Torquemada los une, pues se da cuenta de que el enfrentamiento bélico sólo se entiende a partir de los encuentros anteriores entre indios y castellanos.

en episodios anteriores. Algunas funciones⁹¹ narrativas anteriores preparan el estallamiento de la primera batalla. En la estructura narrativa general, Cortés trató de convencer a los indios de que venía como amigo, en nombre del rey imperial Carlos V, y con el objetivo de cristianizarlos. Sin embargo, ellos, los enemigos idólatras (pues no olvidemos que el siguiente capítulo habla de cómo los indios destruyen sus ídolos y adoran la cruz), no lo aceptan y en cambio lo atacan⁹² un día antes de la batalla de Cintla. Todo muestra que es una guerra justa contra la necedad del Demonio. Tan es así que al final del combate los de Potonchan derriban a sus dioses, se cristianizan y se vuelven súbditos del emperador Carlos V.

Torquemada da una caracterización completa de Hernán Cortés, después de señalar que al final de la batalla dio gracias a Dios por la victoria:

Fernando Cortés siempre fue muy cuidadoso, por que fue dorado de las tres cosas que se requieren en la guerra, que son: consejo, determinación y eficacia u presteza, por la vivacidad de ánimo y promptitud de su ingenio con que prevenía y proveía las cosas necesarias que había menester para sus empresas; con lo cual y con el ejemplo que daba a sus soldados, en los trabajos y peligros, los tenía muy rendidos y sujetos y hechos a grande promptitud y obediencia que es lo más esencial en la guerra.⁹³

Como se puede ver, para los tres cronistas Cortés es un mensajero de Dios que sólo es un medio para la cristianización de estas tierras.

La *narratio* debía cumplir con tres cualidades: brevedad, claridad y verosimilitud. Sabemos que la más importante para la escritura de la historia, por estar sometida al género epidíctico, es la

⁹¹ Véase la noción de función en Vladimir Propp en el cap. III, apdo. 3.1.2. *supra*.

⁹² Algorímicamente al que no aceptan es a Cristo, no a Cortés, y no lo aceptan por estar movidos por el Demonio.

⁹³ Torquemada, siguiendo a su hermano franciscano Mendieta, construye a Cortés a partir del arquetipo de Moisés, mientras que Bernal y Gómara usan el del rey David.

verosimilitud o credibilidad. Esta cualidad la cumplen al describir el lugar donde se lleva a cabo la batalla. En cuanto al lugar y las circunstancias en que se desarrolla ésta, nos dicen, "y caminó hacia Cintla", "el encuentro es en Cintla".⁹⁴ La descripción del lugar cumple con la *evidentia* retórica, pues es muy minucioso: "y como donde se encontraron eran barbechos y tierra de labranza, y entre muchas acequias y ríos hondos y malos de pasar" (Gómara); también nos hablan de unos árboles por donde Cortés y los de a caballo van a dar un rodeo para poder atacar por la espalda a los indios:

camino la vuelta de los enemigos por entre muchas heredades y huertas de cacao, que es [digresión] el almenbro y riqueza de estas tierras calientes, como en otra parte decimos; la cual planta, como donde la tierra no es muy húmeda, ha menester regarse algunos tiempos al año. Tenían estos indios para las suyas muchas acequias de agua, lo cual fue de gran impedimento a los caballos. (Torquemada).

Debe destacarse que el lugar donde se efectúa la batalla es muy importante para el desenlace de la trama.

La distinción antes/después de la autorreferencia procesal de la narración de la batalla es compleja. Primero, esta batalla marca el inicio del camino de Cortés a Tenochtitlan y, segundo, ella misma tiene su propio lugar en un episodio narrativo que tiene su propia intriga. Los cronistas hablan del *día anterior*, cuando se dio la primer escaramuza entre cristianos y paganos; de la *noche antes* de la batalla, en que Cortés permanece en vigilia preparándola;⁹⁵ el *día* de la batalla, que es el punto temporal desde el que se cuenta, o sea el "hoy" del relato; la *noche después* del enfrentamiento y la *mañana siguiente*, momento culminante, en que los españoles dan gracias a Dios. Todas las referencias temporales del relato toman como punto de anclaje el *día* de la batalla.⁹⁶

⁹⁴ Bernal dice "fuimos por unas sabanas grandes, donde habían dado guerra a Francisco de Lugo y a Pedro de Alvarado, y llamábase aquella sabana e pueblo Cintla, sujeta al mismo Tabasco, una legua del aposento donde salimos".

⁹⁵ La preparación es material y espiritual.

⁹⁶ Para un proceso, al contrario, lo determinante es la *diferencia entre antes y después*. El proceso se determina en la partida de lo momentáneamente actual,

Pero la secuencia de acontecimientos sólo adquiere la forma de proceso si se inscribe en la trama de un relato. Como hemos dicho, en sentido estricto se trata de la primera batalla⁹⁷ que se libra en el *proceso* de conquista. Por ello es importante resaltar el detalle de que esta batalla prefigura el acontecimiento final: la liberación de un reino que vive bajo la esclavitud del pecado. La liberación del pecado permite instaurar la monarquía de los últimos tiempos, la divina. El tema simbólico de la batalla es el juicio de Dios; por medio de ella, Dios toma partido por una de las partes en conflicto.⁹⁸ La batalla, a diferencia de lo que significaba en el siglo XVI la guerra, pertenece al ámbito de lo sagrado. Mientras que para el pensamiento medieval la *guerra* es una cuestión de jóvenes,⁹⁹ pues tiene que ver más con el saqueo y la rapiña de una venganza; en cambio la *batalla* es una cuestión de señores y se relaciona con la justicia divina. Las narraciones de la batalla de Cintla tienen por finalidad mostrar la intervención de Dios a favor de los españoles. Para el siglo XVI, enfrentarse en una batalla significa invitar a Dios para que resuelva el conflicto, pues los hombres han sido incapaces. El resultado de la batalla expresa la voluntad de Dios y no la fuerza militar de los ejércitos. Ante los dos ejércitos en pugna, Dios se inclina, pues ellos tienen la razón,

en la transición a un elemento (nuevo) que se adapta a este siendo diferente".

Niklas Luhmann, *Sistemas...*, op. cit., p. 262.

⁹⁷ Bernal dice: "Aquesta fue pues la primera guerra que tuvimos en compañía de Cortés en Nueva España".

⁹⁸ "Por el contrario, la batalla, el *prælium*, se decide en medio de una deliberación pacífica y, bruscamente, lo cuestiona todo. Es un asunto de los ancianos, de *seniores*, de soberanos, asunto serio que no se conoce sin una cierta seriedad, es, en el seno de una asamblea, una orfaldía, como las que se organizaban en los tribunales de entonces, una prueba, el recurso definitivo al juicio de Dios. Tiene como función obligar al cielo a manifestar sus designios, a mostrar de una vez por todas, de manera estridente e incontestable, de qué lado está la justicia. La batalla, como el oráculo, forma parte de lo sagrado". Georges Duby, *El domingo de Bouvines*, p. 148.

⁹⁹ "En el mundo caballescoco el guerrero debía de ser considerado 'joven' cuando se establece, se arraiga, cuando se transforma en jefe de una casa y en tronco de un linaje. En consecuencia, la 'juventud' puede ser definida como la parte de la experiencia comprendida entre el momento de ser armado caballero y la paternidad". Georges Duby, *Hombres y estructuras...*, op. cit., p. 133.

abiertamente a favor de los castellanos. Antes de ver el pasaje de Gómara en que narra cómo Dios intervino en la batalla por medio del apóstol Santiago, veamos lo específico del texto bernaldiano.

Bernal, a diferencia del clérigo y el fraile, insiste en que él fue protagonista de la batalla. Por eso su relato¹⁰⁰ gira alrededor de sus acciones. Mientras que tanto en Gómara como en Torquemada, el personaje principal es Hernán Cortés,¹⁰¹ en la *Historia verdadera* es el propio autor. Bernal, personaje de la narración, se convierte en la perspectiva desde la cual el lector observa la batalla. Además, Bernal cuenta las acciones que lleva a cabo y las decisiones que toma a lo largo de la batalla. Pongamos dos ejemplos, primero con respecto a sus acciones: "pues los que estábamos peleando como los vimos (a los de a caballo que llegaban), dimos tanta prisa en ellos, los de a caballo por una parte y nosotros por otra, que de presto volvieron las espaldas"; segundo, en relación con sus decisiones:

Yo dije al capitán Diego de Ordás: Páreceme que debemos cerrar y apochugar con ellos; porque verdaderamente sienten bien el correr de las espadas, y por esta causa se desvían algo de nosotros por temor dellas, y por lo mejor tirarnos sus flechas y varas tostadas, y tanta piedra como granizo. Respondió el Ordás que no era buen acuerdo, porque había para cada uno de nosotros trescientos indios y que no nos podíamos sostener con tanta multitud; e así estuvimos con ellos sosteniéndonos.

Bernal usa de una manera espléndida el recurso estilístico de la evidencia, pues "pone los hechos ante nuestros ojos". No olvidemos que comienza a escribir su crónica treinta años después de la batalla, lo que nos hace dudar de si se acordará de lo que le había dicho "al Ordás"; por ello lo debemos entender como un artificio literario. El argumento de la *amplificatio* es muy claro en su diálogo con Ordás, pues este último le hace ver que es muy arriesgado lo que propone. Por lo tanto, Bernal era muy valiente.

¹⁰⁰ Toda su crónica lo lleva a él mismo como eje estructurante.

¹⁰¹ Bernal no aparece nombrado en la batalla por ninguno de ellos.

Estos dos recursos de la memoria retórica se completan con el uso de metáforas. Veamos un ejemplo en Torquemada: "Y para estas ocasiones (como dice Cicerón) no sólo es lícito defenderse con fuerza de los contrarios, pero muy necesario contravenir a su fuerza con todos los medios ofensivos que se pudiere".

Un pasaje célebre de la batalla es el que motiva el debate entre Gómara y Bernal: en cambio, Torquemada ni lo menciona. Lo esencial de este pasaje no corresponde a "querer hacer" sino al "querer saber". Los soldados de Cortés quieren saber quién fue el que se apareció tres veces durante la batalla. Como vimos, cuando se habla de la narración en el género epidictico siempre se insiste en que ésta debe ser *desmembrada*, para destacar el valor moral de los personajes. Es decir, para de esta manera resaltar sus virtudes o sus defectos. Por otro lado, se habla de la necesidad de *digresión* en el relato, lo que hasta cierto punto va en contra de las cualidades del relato que son *brevidad* (contar sólo lo necesario para que los hechos se entiendan) y *claridad* (seguir el orden temporal de los sucesos). Pero la *digresión* es indispensable cuando se quiere destacar el aspecto moral de los personajes que intervienen en la narración.

Hay dos miembros del relato que son centrales para entender lo que Gómara quiere enseñar. Queda claro que todas estas ampliificaciones tienen como objetivo demostrar lo mismo: que Dios está con ellos. Uno es el momento en que los trece de a caballo no pueden seguir de frente contra los indios y se ven obligados a dar un rodeo, y el otro, la aparición de alguien a quien primero se identifica como Francisco Morla en un caballo rucio picado, y después se descubre que era el apóstol Santiago. Además este personaje sobrenatural aparece y desaparece en tres ocasiones. El número tres nos revela que es una intervención de Dios, sin la menor duda. Y como si estas ampliificaciones fueran pocas, aún vemos cómo la batalla se logra inclinar a favor de los españoles con cada una de las apariciones del apóstol. Es decir, sin su intervención la derrota hubiera sido inevitable.

Hay en la *narratio* muchos otros elementos de ampliificación que dejó fuera, para terminar con una reitración más del mensaje moral que se quiere transmitir. Ésta es la discusión que cierra el

texto (como si no hubiéramos entendido lo que nos quiere decir, Gómara termina con lo siguiente):

y todos dijeron que vieron por tres veces al caballo ruico picado pelcar en su favor en contra de los indios, según arriba queda dicho; y que era Santiago, nuestro patrón. Hernán Cortés quería mejor que fuese San Pedro, su especial abogado; pero cualquiera que de ellos fuese, se ruvo a milagro, como de veras pareció; porque, no solamente lo vieron los españoles, sino también los indios lo notaron por el estrago que en ellos hacia cada vez que arremetía a su escuadrón y porque les parecía que los cegaba y entorpecía. De los prisioneros que se tomaron se supo esto.

El relato de Bernal Díaz del Castillo —que también es un relato moralizante¹⁰² y se basa en la amplificación,¹⁰³ pero quizás con la finalidad de resaltar más su propia participación en la batalla (pues la crónica de Bernal también pertenece al género judicial)—¹⁰⁴ se entabla una disputa con Gómara en torno a quién de ellos dice la verdad. Esta disputa termina por concentrarse en un acontecimiento sobrenatural: la aparición o no del apóstol Santiago. Aquí lo más importante es preguntarse de qué tipo de verdad se trata; es decir, bajo qué clase de procedimientos se accede a ella. En este caso la verdad¹⁰⁵ se construye por medio de una disputa en donde lo que interesa es ganarse a un tercero: al juez o al lector (¿en este sentido, el lector implícito a que está dirigida la crónica bernaldiana no será el propio Rey? Este último como representante de Dios en la Tierra; es decir, ¿no estará dirigida a Dios como el que hace la justicia dando a cada uno lo que le corresponde según

¹⁰² Para Bernal sigue siendo importante destacar la diferencia numérica de los ejércitos. Él dice que habían crecidos indios para cada soldado español, y por otro lado nos indica que los españoles eran un poco más de cuatrocientos, con lo cual tenemos por lo menos 120 000 indígenas.

¹⁰³ Lo que en el capellán de Cortés es un capítulo, en Bernal Díaz se convierte en dos: el XXXIII y el XXXIV.

¹⁰⁴ Para ver el nacimiento de este tipo de memorias personales se puede consultar: Joël Blanchard, *Comynus Iseropten...*, op. cit.

¹⁰⁵ Dejo de lado el otro argumento de la verdad que usa Bernal Díaz: el yo lo vi.

sus obras?). Lo que vemos es cómo el lector se convierte en este tercero que debe evaluar los argumentos e inclinarse a favor de uno de ellos. Pero no se nos olvide que el lector empírico no estuvo presente en la batalla, no fue testigo del hecho, por lo cual él sólo cuenta con lo que los autores dicen. Pues si, como sostenemos aquí, el lector implícito es Dios, él lo ve todo.

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 leí su gran retórica, y como mi obra es tan grosera, dejé de escribir ella, y aun tuve vergüenza que apareciese entre personas notables; y estando tan perplejo como digo, torné a leer y a mirar las razones y prácticas que el Gómara en sus libros escribió, e vi desde el principio y medio y hasta el cabo no lleva buena relación, y va muy contrario de lo que fuese e pasó en la Nueva España.

[...] Y quiero volver con la pluma en la mano, como el buen piloto lleva la sonda por el mar, descubriendo los bajos cuando siente que los hay, así haré yo en caminar, a la verdad de lo que pasó, la historia del cronista Gómara.

Presento a continuación la objeción que Bernal hace a Gómara por la aparición del apóstol Santiago:

Digo que todas nuestras obras y victorias son por mano de nuestro señor Jesucristo, y que en aquella batalla había para cada uno de nosotros tantos indios, que a puñados de tierra nos cegaran, salvo que la gran misericordia de Dios en todo nos ayudo; y pudiera ser que lo que dice el Gómara fueran los gloriosos apóstoles señor Santiago o señor san Pedro, e yo, como pecador, no fuese digno de verles; lo que yo entonces vi y conocí fue a Francisco Morla en caballo castaño, que venía juntamente con Cortés, que me parece que ahora que lo estoy escribiendo, se me representa por estos ojos pecadores toda la guerra, según y de la manera que allí pasamos. Y ya que yo, como indigno pecador, no fuera merecedor de ver a cualquiera de aquellos gloriosos apóstoles, allí en nuestra compañía había sobre cuatrocientos soldados, y Cortés y otros muchos

caballeros; y platicárase dello y tomárase por testimonio, y se hubiera hecho una iglesia cuando se pobló la villa, y se nombrara la villa de Santiago de la Victoria y de san Pedro de la Victoria, como se nombró Santa María de la Victoria; y si fuera así como lo dice Gómara, harro malos cristianos fuéramos, enviándonos nuestro señor Dios sus santos apóstoles, no reconocer la gran merced que nos hacía, y reverenciar cada día aquella iglesia, y pluguiere a Dios que así fuera como el cronista dice, y hasta que leí su crónica, nunca entre conquistadores que allí se hallaron tal se oyó. Y dejémoslo aquí, e diré lo que más pasamos.

En esta argumentación hay otro elemento que nos muestra el tipo de verdad que se maneja en la sociedad estratificada del siglo XVI. Es el que se encuentra en la frase: "e yo, como pecador, no fuese digno de verlos". Aunque sabemos que Bernal no sigue esa posibilidad en su alegato, sin embargo nos hace ver cómo la verdad se atribuye a la calidad moral del sujeto que observa; es decir, la verdad depende de algo subjetivo —una virtud—, no se determina por algo externo, como en nuestra sociedad, lo que nosotros llamamos experiencia. La verdad, en la sociedad estratificada europea del siglo XVI, depende de las obras virtuosas del sujeto cognoscente y no de la experiencia anónima del fenómeno observado.

Para concluir quiero insistir en que, en este tipo de verdad, tenemos un clásico alegato retórico de una defensa jurídica, en donde Bernal Díaz nos da argumentos y testimonios para validar su posición, y esas pruebas tienen por objetivo último el que nos inclinemos a su favor. Construir de esta manera la verdad no tiene nada que ver con la manera en que las ciencias modernas la producen.¹⁰⁶ Se trata de otro tipo de verdad, aquel en que lo importante es persuadir a un juez a favor de una de las posiciones en disputa.

Como hemos insistido, no se trata de percepciones sino de comunicaciones, y la comunicación, que es una operación social, se distingue como tal a partir de la distinción que hace el receptor

¹⁰⁶ Véase el cap. II, apdo. 2.1.

entre información y acto de comunicar. Por ello veamos a los receptores de estas crónicas.

En cuanto a los lectores a que estaba destinada la crónica de Gómara, sólo podemos ofrecer algunas indicaciones. Primero, ésta es una obra que se publica a mediados del siglo XVI, es decir, en una época cuando la mayor parte de la comunicación era oral; lo que excluye a la mayoría de la población de ser considerada como los lectores implícitos de la obra. Incluso si aceptáramos que se leía en voz alta para un público más amplio. Segundo, no hay que perder de vista que es una obra escrita por pedido. Gómara vende su oficio de escritor, verdadera especialización para la época, a Hernán Cortés. Y tercero, está dedicada a Martín Cortés, hijo del conquistador.

De estas premisas podemos sacar las siguientes conclusiones:

- 1) Los lectores potenciales eran los siguientes:

las categorías de la población española del Siglo de Oro entre los cuales se pueden se puede reclutar a los lectores [...] a) el clero; b) la nobleza; c) los que llamaríamos hoy "técnicos" e "intelectuales": altos funcionarios, catedráticos, miembros de las profesiones liberales (letrados, notarios, abogados, médicos, arquitectos, pintores); d) los mercaderes; e) fracción de los comerciantes y artesanos; f) funcionarios y criados de mediana categoría;¹⁰⁷

- 2) el costo del libro era muy alto; y, por último, 3) este libro está escrito para alabar la figura de Cortés, por lo que se convierte en un texto para reivindicar al conquistador; esto es, para obtener fama.

Sobre la recepción de la crónica bernaldiana, podemos decir que para esta sociedad la escritura aparece como sinónimo de lo eterno o perdurable. Por ello, lo que es puesto por escrito tiene la misión de otorgar grandeza. Como hemos afirmado, los hechos que entran en un libro de historia son aquellos que pueden catalogarse de memorables (que no deben ser olvidados). Bernal afirma que escribe para que los hechos de la conquista no se olviden nun-

¹⁰⁷ Máxime Chevalier. *Lectura y lectores en el España del siglo XVI y XVII*, p. 20.

ca (igual que Heródoto). Y dado que ésta es considerada como un hecho heroico, ninguno de los que participaron en ella debe ser olvidado. El no ser olvidado es un beneficio que tiene todo soldado participante en hazañas épicas, pues deben quedar en la memoria de los hombres. Este beneficio es tan importante como el material. Riquezas y fama es lo que buscaba el soldado español de esos siglos. Y si la riqueza está en tener suficientes "encomiendas", la fama está en que el nombre del soldado no desaparezca en la oscuridad del olvido.

Torquemada escribe, a petición de su superior, una historia de la orden franciscana en América. Esta obra es una apología de la labor realizada por la Orden en el proceso de evangelización. La obra desea influir en la política que ha iniciado Felipe II en contra del clero regular. Por ello su finalidad es cambiar la dirección de esta política mostrando las virtudes y sacrificios de los franciscanos en las tareas de cristianización. Dentro de este debate es necesario reivindicar la función de Cortés en América y, por otro lado, exaltar la figura y la política seguida por Carlos V.

La realidad retórica de las batallas es de orden moral y no cognitivo, y la *dispositio* que sigue es la siguiente:

a) Se hace una descripción (*evidentia*) de los dos ejércitos que van a combatir. Esta descripción sigue el orden jerárquico de la sociedad estratificada: primero, los de a caballo—se dan los nombres de los caballeros más importantes—; y luego, los de a pie—dentro de éstos se separa la artillería de los demás—. b) La descripción se une siempre a la exposición de los preparativos de la batalla—el jefe del ejército, que va a ser el triunfador, comúnmente no duerme antes de la batalla, o cuando menos le adjudica cierta cercanía con Dios—. c) Se destaca la diferencia numérica entre los ejércitos; el perdedor siempre es superior en número al triunfador. Esto indica que el triunfador necesita, para serlo, de la ayuda divina; librado a sus propias fuerzas no lo lograría (*amplificatio*). d) Se narra el combate entre los ejércitos (*evidentia*). Esta narración dramatiza las dificultades del ejército que va a salir victorioso. e) La victoria se adjudica a la intervención de Dios. f) Al final, se da gracias a Dios por la victoria.

4.2

LA NARRATIO DE LA CAÍDA DE TENOCHTITLAN
COMO IMAGEN ESCATOLÓGICA

La Biblia se constituyó en un modelo narrativo que habría de ser imitado por los escritores medievales. Su difusión, durante esos siglos, fue superior a la de cualquier otro libro. Circuló en forma fragmentada, completa o en comentarios. Hubo siempre un gran interés por explicar sus contenidos. Esta labor hermenéutica del texto bíblico hizo que la cristianidad adoptara tradiciones de lectura de la antigüedad griega y romana. Esto se entiende si se recuerda que muchos padres de la Iglesia fueron maestros de retórica antes de su conversión.¹⁰⁸ Esta transición de la retórica clásica a la cristiana consistió en utilizar la estilística bíblica como modelo para la enseñanza de la manera correcta de hablar y escribir.

El aprendizaje de la escritura y la lectura en esa época se hacía sobre textos bíblicos.¹⁰⁹ Esta forma de enseñanza es una de las causas por las que la Biblia se convirtió en modelo de la estilística literaria. De este modo la Biblia, junto con ciertos autores de la antigüedad grecorromana, acabó por determinar los cánones literarios de la sociedad medieval:

el estilo bíblico pudo transferirse a las lenguas literarias vernáculas a través sobre todo de los escritores clericales; y así ocurre, por ejemplo, con el uso de sinónimos y las repeticiones aproximadas, de fórmulas procedentes de lecturas y comentarios bíblicos, sobre todo si éstos se encuentran en las misas y oraciones, etc. Estas manifestaciones podían llegar hasta las obras más diversas, y eran un testimonio de la ayuda que recibieron las literaturas vernáculas del conocimiento de la Biblia.¹¹⁰

¹⁰⁸ Cfr. Michel Sot y Pierre Bazin, *La Mémoire de l'Antiquité dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge*, y Adalbert G. Hamman, *Études patristiques. Méthodologie-histoire-histoire-théologie*.

¹⁰⁹ Cfr. Pierre Riché, *La educación de la cristiandad antigua*, pp. 44-50. Aquí el autor señala cómo el aprender a leer implicaba saberse el salterio de memoria. Así, el monje recibía de la Biblia su primera enseñanza.

¹¹⁰ Francisco López Estrada, *Introducción a la literatura medieval española*, p. 213.

La exégesis bíblica retoma la tradición grecolatina y judía de los cuatro modos de lectura: el literal, el alegórico, el topológico y el anagógico.¹¹¹ El modo literal se refiere al sentido propio de las palabras, que durante la Edad Media es visto como el más superficial. El modo alegórico busca en el Antiguo Testamento la prefiguración del Nuevo; esta lectura expresa claramente la concepción del tiempo en la época medieval, en la cual lo ya sucedido se reitera constantemente hasta alcanzar su plenitud. El modo topológico destaca el sentido moral del texto interpretado. Y, por último, el modo anagógico comprende el texto en función del fin de los tiempos o escatología. La escritura y la lectura en la sociedad medieval giraban en torno de estas cuatro maneras de construir el significado. Consideramos que las crónicas de la conquista deben leerse desde esta cuádruple hermenéutica. Aquí sólo nos centramos en una lectura anagógica de la caída de Tenochtitlan.

La mayor dificultad del hombre del siglo XX, al leer las crónicas de la conquista, es recuperar el sentido propiamente alegórico de las mismas. Esto se debe a la expansión que tuvieron las ciencias positivas desde el siglo XIX.¹¹² La racionalidad que impone el mundo de las ciencias privilegia el sentido unívoco o literal sobre el alegórico. El modelo dominante de comunicación, en la actualidad, es el constarativo, y por esto la comunicación retórica o figurativa ha sido negada o subordinada a él. Sólo gracias a estos mecanismos de diferenciación y subordinación se logró generar la distinción actual entre ciencia y literatura. Desde nuestro horizonte semiológico es casi imposible interpretar una obra que rebase constantemente el sentido literal. En las crónicas todo enunciado siempre dice algo más del sentido "plano". Ahora, ese algo más que dice el texto no es arbitrario, sino que responde a reglas bien establecidas: las de la memoria imaginativa (la *inventio*). La alegoría constituyó un sistema rico y complejo que unía la observación del mundo con la práctica de la escritura y lectura.¹¹³ El sistema anagógico de la alegoría se formó por medio de una reflexión muy

¹¹¹ Cf. Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*.

¹¹² Véase el cap. II, apdo. 2.1.

¹¹³ Cf. Pierre Cazier, *Isidore de Seville et la naissance de l'Espagne catholique*.

elaborada que venía desde la lectura helenística de la *Iliada* y la *Odisea* hasta el mundo escriturístico medieval. La alegoría, debido a su uso reiterado, "resultó comprensible para un público amplio, y en conjunción con el símbolo aseguró una estructura unitaria del arte medieval (la Iglesia levantada sobre una planta de cruz, la cúpula como cierre perfecto, etcétera)".¹¹⁴ La gramática alegórica se expandió a todos los géneros literarios de esta época.¹¹⁵ Para valorar adecuadamente la importancia de la alegoría en la literatura medieval citamos a López Estrada:

La exégesis, establecida fundamentalmente en torno de los textos bíblicos para asegurar su recta interpretación, se aplicó también a la literatura profana, en conjunción con el aparato de comentarios y glosas, propio de la escolástica. La exégesis bíblica desarrolló una interpretación alegórica general y continua, pues la Biblia era una suma literaria en la que se encontraban todos los estilos y géneros. Según Ulrich de Strasburgo, la Biblia es histórica, poética, didáctica, jurídica, científica, afectiva, profética y musical. Una primera interpretación general relaciona el Antiguo con el Nuevo Testamento, de manera que aquél es una prefiguración de éste (Eva es anuncio de la Virgen, y Adán, de Cristo, etc.). El procedimiento se aplicó a libros geniales (Virgilio, especialmente; las Sibilas con los Profetas, etc.).¹¹⁶

4.2.1 La imagen escatológica como sentido de la historia cristiana¹¹⁷

La apocalíptica tiene una importancia primordial en el desarrollo

¹¹⁴ Francisco López Estrada, *Introducción a la literatura...*, op. cit., p. 219.

¹¹⁵ Edgar de Bruyne, en su libro *La estética en la Edad Media*, hace un estudio sobre el modo en que la alegoría pasó de la literatura a la arquitectura, la escultura y la pintura.

¹¹⁶ Francisco López Estrada, *Introducción a la literatura...*, op. cit., p. 220. Nosotros añadimos lo siguiente: no podía ser de otra manera porque se trataba de una cultura oral, por lo tanto, su único recurso era la memoria topológica.

¹¹⁷ Jean Delumeau sitúa el gran auge de las visiones apocalípticas de los siglos XIV al XVII: "Hay que individualizar no obstante en el interior de este medio-milenio, una secuencia de mayor angustia—desde 1348 a 1660—, durante la cual las designaciones se acumularon más especialmente en Europa, suscitando en ella un estremecimiento duradero de los espíritus: la Peste Negra que

del pensamiento medieval.¹¹⁸ Si el milagro de la redención es el punto central, la apocalíptica es la promesa de la vida eterna que encierra ese misterio.

El cristianismo, durante su formación, tomó de la apocalíptica judía sus modelos interpretativos de la historia.¹¹⁹ "La tradición apocalíptica judía (como la tradición profética y la tradición sapiencial) es uno de los componentes esenciales del pensamiento del Jesús histórico, de la teología paulina y de toda la teología cristiana".¹²⁰

En las discusiones actuales sobre apocalíptica se han planteado nuevas cuestiones: Una de ellas es la siguiente: si la apocalíptica puede ser considerada como un tipo específico de discurso o no. Los que la consideran como género literario dicen que "son obras literarias con ciertas características formales comunes que permiten definir las como pertenecientes al género apocalíptico; la sistematización de estas características podría en rigor definirse como apocalípticismo".¹²¹ No hay consenso sobre esta tesis. A otros les parece excesivo reducir una pluralidad de textos (Daniel, Edras, Baruc, la Epístola de Henoc, Isaías, etcétera) a un solo género literario. Lo que ellos aceptan es la existencia de una mis-

marcó en 1348 el retorno ofensivo de las epidemias mortales, las sublevaciones que tomaban el relevo de un país a otro entre los siglos XIV y XVII, la interminable guerra de los Cien Años, el avance turco inquietante a partir de las derrotas de Kossovo (1389) y Nicópolis (1396), y alarmante en el siglo XVI, el Gran Cisma —escándalo de los escándalos—, las cruzadas contra los husitas, la decadencia moral del papado antes del enderezamiento llevado a cabo por la reforma católica y la secesión protestante con todas sus secuelas —excomuniones recíprocas, matanzas y guerras—. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 307.

¹¹⁸ Sobre la importancia del Apocalipsis en la Edad Media, y como dice Delumeau, hasta el siglo XVII, se pueden consultar las siguientes obras: Claude Carozzi, *Apocalypse et salut dans le christianisme antique et médiéval*, y Caroline W. Bynum y Paul Freedman (eds.), *Last Things: Death & The Apocalypse in the Middle Ages*.

¹¹⁹ Para los orígenes de la apocalíptica cristiana seguiremos la compilación de ensayos editados por Antonio Piñero, *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. En especial los capítulos del 8 al 10.

¹²⁰ Florentino García Martínez, "La apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana?", en *ibid.*, p. 192.

¹²¹ *Ibid.*, p. 194.

ma corriente de pensamiento, pero no la existencia de un género ya definido.¹²²

Como corriente de pensamiento o como género literario —creemos que uno pudo configurar al otro—, la cuestión es que el apocalípticismo permitió definitivamente la mentalidad y la literatura occidentales. Para el siglo XII, sin ninguna duda, podemos hablar del apocalípticismo como un tipo de discurso retórico claramente delimitado. No hay que olvidar la importancia, para la intelectualidad medieval, de la *Ciudad de Dios* de san Agustín.¹²³

En esta obra se definen los criterios básicos del esquema narrativo apocalíptico. Los criterios para leer la inminencia del fin de los tiempos se tomaban directamente de la Biblia: hambre, pestes, guerra, etcétera. Las crónicas que nos relatan las batallas de las cruzadas o de la reconquista son imitaciones literarias de pasajes bíblicos de Macabeos, Reyes, Daniel, Samuel...¹²⁴ Otros textos apocalípticos redactados durante los siglos I y II de nuestra era (que quedaron fuera del canon bíblico) circularon profusamente durante la Antigüedad y la Edad Media, y contribuyeron a moldear esta estructura narrativa.

Una de las obras apegada a la estructura apocalíptica del siglo I que más influirá en la escritura de la historia medieval es *Las guerras de los judíos* de Flavio Josefo.¹²⁵ Este texto se imprimió varias veces durante el siglo XVI y fue lectura obligada para los escritores y eruditos de esa época. El pasaje en que el autor relata la caída de Jerusalén a manos de los romanos sirvió de base a los cronistas españoles para contar la caída de Tenochtitlan.

Las características básicas de los relatos escatológicos son: 1) anuncian la proximidad de la destrucción del Mal, la cual se en-

¹²² Nosotros sostenemos que la explicación figurativa de la caída de Tenochtitlan copia el esquema narrativo del discurso apocalíptico.

¹²³ Brian Stock, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*.

¹²⁴ Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, pp. 133-4, 142, 162.

¹²⁵ Flavio Josefo, *Guerras de los judíos y destrucción del templo y ciudad de Jerusalén*. Un estudio biográfico de Flavio Josefo es el de Mirielle Hadas-Lebel, *Flavius Josephus. Le Juif de Rome*.

tiende como triunfo final de Dios y castigo definitivo para sus causantes; 2) la interpretación escatológica de presagios y profecías; esto es, se demuestra que los hechos que se cuentan —la destrucción del maligno— habían sido profetizados; 3) el fin de los tiempos sólo se consumará cuando la humanidad entera haya sido evangelizada; y, por último, 4) la destrucción del mal se realiza por medio del hambre, la muerte, la peste y la guerra.¹²⁶ Los relatos que nos ofrecen nuestros tres cronistas sobre la caída de Tenochtitlan cumplen con estas características. Para el lector de los siglos XVI y XVII ésta anuncia el fin de los tiempos.

4.2.1.1 *La función figurativa de Jerusalén en el relato escatológico*

Para comprender el significado que en los siglos XVI y XVII los cronistas le atribuyeron a la caída de Tenochtitlan, es necesario analizar el lugar fundamental de Jerusalén en los relatos escatológicos.¹²⁷ Los cronistas le atribuyen a Tenochtitlan la misma función figurativa que a Jerusalén dentro del esquema narrativo escatológico, es decir, que la caída de Tenochtitlan no es más que la reiteración, al igual que la caída de Jerusalén, del triunfo final de Dios sobre el Diabolo.¹²⁸

Los lugares bíblicos, en su conjunto, y Jerusalén,¹²⁹ de manera especial, cargan con el peso histórico de haber sido el escenario físico —para los cristianos— del milagro de la redención. De este hecho nace la gran importancia simbólica que tienen estos lugares para la mentalidad cristiana. Vamos a estudiar brevemente la sig-

¹²⁶ Cf. Eugenio Corsini, *L'Apocalypse maintient*.

¹²⁷ Debemos observar la latencia de su observación. La observación escatológica se basa en la forma siguiente: *en medio del tiempo final del tiempo*. El tiempo es tiempo de consumación de la salvación, por ello, *en medio del fin de los tiempos* es cuando esa evangelización se ha consumado. Lo más importante es que para el sistema teológico-político medieval esta consumación de los tiempos se lograba por la caída de un gran Imperio. Por esto, la necesidad de los cronistas de hablar del régimen político de los mexicas como un Imperio.

¹²⁸ Para profundizar en la concepción de Jerusalén que se tenía durante la Edad Media se puede consultar a Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales...*, op. cit.

¹²⁹ En la cartografía medieval y renacentista Jerusalén es el centro del mundo. Cf. Frank Lestringant, *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*.

nificación metafórica de Jerusalén, de los primeros siglos del cristianismo al XVI.

1. Después de su destrucción en el año 70 de nuestra era, Jerusalén permaneció en ruinas hasta que el emperador Adriano la reconstruyó bajo el nombre de Aelia Capitolina. Los cristianos de los primeros tiempos recordaban Jerusalén como el escenario del drama de la vida de Cristo e identificaban en ella los lugares más significativos.¹³⁰ La visita a estos lugares con la finalidad de orar y obtener méritos espirituales se estableció tempranamente como una práctica cristiana.¹³¹ En primera instancia se buscaban en Jerusalén los recuerdos del Antiguo Testamento, así como “esa impregnación de la sublime historia. Es el haber visto ‘con sus ojos’, así como corporalmente tocado ‘con las plantas de sus pies’ los lugares mismos de las tierras en que Dios nació, sufrió y resucitó [...] Este encuentro físico con los lugares en que se realizó el misterio de la redención es seguramente el objetivo más antiguo, así como el más constante de la peregrinación”.¹³² Jerusalén significa rememorar la pasión.

2. Con la conversión de Constantino, en el siglo IV, se empezaron a “descubrir” los lugares auténticos del misterio cristiano. Así fue como santa Elena, su madre, “halló” todas las reliquias de la pasión. Entre los hallazgos (real invención), el más importante es el de la Santa Cruz. En el lugar en que la encontró se erigió la iglesia del Santo Sepulcro, probablemente el santuario más importante de la cristiandad, según Eusebio de Cesárea.¹³³ San Jerónimo, uno de los padres de la cristiandad latina, al retirarse a estos sitios, reaffirmó su importancia como lugar de culto. Las reliquias, consideradas objetos sagrados, impulsaron la función

¹³⁰ Jerusalén representa el lugar de la redención.

¹³¹ Jacques Heers, *Libérrer Jerusalem. La première Croisade 1095-1107*, pp. 11-42.

¹³² Como hemos dicho, una cultura oral no distingue entre representación de la cosa y cosa representada, es decir, entre sentido y referencia; por ello, al tocar una representación de lo sagrado se participa de él. Paul Alphandéry y Alphonse Dupront, *La cristiandad y el concepto de cruzada. Las primeras cruzadas*, p. 15.

¹³³ Eusebio de Cesárea, *Vita Constantini*, citado por Steven Runciman, *Historia de las cruzadas*, p. 51, n. 2.

cultural de esos lugares. El peregrinaje a Tierra Santa, en estos siglos, se hizo colectivo. Oriente —en palabras de Paul Alphandéry— se convirtió para Occidente en el pasado y presente de su religión. La ruta a Jerusalén será un ejercicio de religión.¹³⁴

3. En los siglos VII y VIII Jerusalén se empezó a considerar como lugar de expiación y de purificación. La peregrinación se prescribió, en el siglo VII, como penitencia canónica para casos reservados. En esta idea hay sentido de renovación: el bautismo por la inmersión ritual en las aguas del Jordán como purificación inmediata. San Silvino en el siglo VIII afirma: “El peregrino se encuentra como nacido de nuevo y rechocho totalmente [...] todos sus deseos colmados de esta vida terrena”.¹³⁵ Es importante destacar que hasta el siglo XI las peregrinaciones a Jerusalén no tenían que llevar escoltas, pues las relaciones con los musulmanes habían sido generalmente cordiales.

4. Al inicio del siglo XI, en 1009, los musulmanes saquearon Jerusalén y destruyeron la iglesia del Santo Sepulcro. A partir de ese momento las peregrinaciones tuvieron que organizarse con mayores escoltas; aun así nunca se suspendieron. Es importante señalar que el viaje a Jerusalén conllevaba, en sí mismo, los peligros propios de una expedición larga y difícil. No hay que olvidar que en ese siglo se gestó la idea cristiana de Guerra Santa. La Iglesia trataba de controlar la violencia militar dentro del mundo cristiano, luchaba por imponer la “Regua de Dios”. Ésta era la forma en que Roma encauzaba la guerra en una sola dirección: contra los infieles. La Iglesia iba definiendo así la “Santa paz y santa guerra”.¹³⁶ Se empezó a organizar la expedición armada contra los infieles; con esto la teología cristiana integraba el derecho de matar como una de las libertades de salvación. La sangre vertida en la guerra santa llevaba consigo la remisión de los pecados.¹³⁷

¹³⁴ Paul Alphandéry y Alphonse Dupront, *La cristiandad y el concepto de cruzada...*, op. cit., pp. 7, 134.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹³⁶ Sobre el tema de “La paz de Dios” se pueden consultar los siguientes libros: Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* y Dominique Barthelemy, *La mutación de Van mil a-t-elle eu lieu?*

¹³⁷ La sangre del infiel purifica. En el relato de la caída de Tenochtitlan la

Jerusalén adquirió durante dichos siglos el carácter de redentora. En la geografía y en la mística medieval tenía el lugar de centro, era el ombligo del mundo. Este lugar representaba la armonía de un orden que pugnaba por imponerse. Por otro lado, de manera paralela al simbolismo de la Jerusalén terrena se había construido el de la Jerusalén celestial. La celestial representaba la realización plena de la terrena, su culminación. Además simbolizaba la certidumbre de la vida eterna, la promesa de la redención. Esta Jerusalén era la que se podía conocer sólo por los “ojos de la fe”. En el esquema de correspondencias y semejanzas medieval, el desarrollo figurativo de la Jerusalén celestial impulsó la comunicación profética, cuya preocupación principal consistía en anunciar la llegada del anticristo y la implantación terrenal del milenio de los justos, profetizado en Apocalipsis XX. La interpretación ortodoxa de este pasaje, hecha por san Agustín, declaraba que el reino de los justos había empezado ya, con el surgimiento de la Iglesia; sin embargo, la creencia en el advenimiento del anticristo, su derrota y la fundación del reino terrenal de los justos, ha sido una de las constantes del cristianismo. Las profecías escatológicas —en leyendas y folclor— difundidas por el encendido furor de eremitaños predicadores completaron el ambiente apocalíptico que brotó casi instintivamente a la llamada de Urbano II.¹³⁸

Este final de los tiempos se manifestaba en numerosos signos: hambres, pestes y epidemias, muerte y guerras, que los medievales reconocieron en este siglo. Pero el Juicio Final no podía llegar si a todos los signos anteriores no se les unía la liberación de Jerusalén, si no; contra quién lucharía el anticristo? La venida del anticristo exigía la previa cristianización de todo el orbe.¹³⁹

El papel protagónico del “rey de los últimos tiempos” recaerá en ese momento en un heredero de Carlomagno. Le tocaba a los francos sentirse el pueblo elegido para la liberación de Jerusalén.

— sangre es un símbolo de expiación. En las crónicas, Hernán Cortés representaría violencia como expresión de la justicia divina.

¹³⁸ Cf. Alphonse Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages.*

¹³⁹ Paul Alphandéry y Alphonse Dupront, *La cristiandad y el concepto de cruzada...*, op. cit., pp. 26-30.

Esta figura mesiánica del rey de los últimos días se hace trasladar a España representando este papel y se verá en Carlos V su *Carolus redibitur*.

Hasta aquí hemos visto cómo Jerusalén se llenó de un gran simbolismo, conocido por los conquistadores que vienen a América, y que observarán los mismo signos en el nuevo "imperio gentil" que tienen ante sí. Los relatos de la conquista de México tienen que revelar a la mentalidad cristiana europea la presencia de esos signos.

5. A fines del siglo XI el tema de la cruzada, al igual que su teología, estaba plenamente constituido. Los matices que tomó la significación de Jerusalén en las otras cruzadas, en los siglos XII y XIII, reflejan el vaivén de la profecía no cumplida; ésta se posterga. Se buscan explicaciones del incumplimiento¹⁴⁰ de la promesa, pero aun a pesar de esto, se tiene certeza de que quienes han muerto en la cruzada tienen ya el beneficio de la salvación, han logrado la Jerusalén celeste, la verdadera. Con ello se consolida la idea de un bautizo de sangre que daba automáticamente la gloria.

En esta época se hizo la trasposición de Jerusalén a Constantinopla,¹⁴¹ no como sustitución, sino como etapa.¹⁴² El resplandor de Constantinopla como "matriz del mundo", y su conquista, se interpretaba—religiosamente—en el contexto apocalíptico de la sucesión de los imperios. Conquistarla era un signo esencial del plan escatológico. La cruzada contra Egipto se explicará de igual forma y, por supuesto, también la conquista de Tenochtitlan. Tal vez por eso los cronistas de la conquista de México sólo pueden concebir a los "aztecas" como un imperio. Alphandéry explica que la trasposición de lugar, santificado con la indulgencia de Tierra Santa, disminuirá el poder egocéntrico de Jerusalén. Otras tierras, como Egipto, Babilonia, Damienta, los territorios cataros, Livonia,

¹⁴⁰ El incumplimiento no representa nada para una sociedad que estiliza sus expectativas normativamente. Véase el cap. II.

¹⁴¹ Recuérdese que la cuarta cruzada no se dirigió a Jerusalén. En 1204, los venecianos saquearon Constantinopla.

¹⁴² Paul Alphandéry y Alphonse Dupront, *La cristiandad y el concepto de cruzada...* op. cit., t. II, p. 66.

Prusia, España, etcétera, adquieren para sí, a su vez, una parte de la elección sagrada.¹⁴³ Especie de renovación de la alianza bíblica.

Siempre debe tomarse en cuenta que se relata un proceso y no un acontecimiento aislado; esto es, los acontecimientos pasados se explican al inscribirlos en una trama.¹⁴⁴ Todo relato se arma sabiendo de antemano el final; solamente se deben insertar los sucesos en una secuencia que les da sentido. En este caso se trata de introducir los acontecimientos en *la intriga del plan bíblico de la salvación*.

6. En el siglo XIII las órdenes mendicantes dieron un cariz diferente a las cruzadas. Se proponían la *conversión del infiel*. En referencia a los franciscanos, Alphandéry dice: "El Poverello y sus hermanos se convierten en el lazo viviente entre la cristiandad y el infiel: la realidad misma de ese lazo, episódico, y habitual, no es decisivamente más que la cruzada."¹⁴⁵ Con Raimundo Lulio—franciscano catalán—¹⁴⁶ la cruzada adquirió un carácter evangelizador. Como podemos ver, la elección de los franciscanos para convertir a la nueva grey americana no fue azarosa.¹⁴⁷ Seguía un esquema escatológico de conversión. No podría llegar el final de los tiempos hasta que la humanidad entera fuera cristiana.

7. La cruzada y la liberación de Jerusalén continuaban, durante los siglos XIV y XV, vivos en la mentalidad occidental. Otros ejemplos son Juana de Arco, quien seguía una doble elección: liberar el reino y el Santo Sepulcro, y Cristóbal Colón.¹⁴⁸

¹⁴³ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴⁴ Véase el cap. III.

¹⁴⁵ Paul Alphandéry y Alphonse Dupront, *La cristiandad y el concepto de cruzada...* op. cit., t. II, p. 124.

¹⁴⁶ Cf. Lota Badia y Anthony Bonner, *Raimón Lull, vida, pensamiento y obra literaria*.

¹⁴⁷ Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*.

¹⁴⁸ "El cuádruple sentido de la sagrada escritura está claramente presente en esta palabra: Jerusalén. En efecto: históricamente significa aquella ciudad terrenal a la que los peregrinos se dirigen; alegóricamente significa la Iglesia militante; topológicamente significa cualquier alma fiel; anagóricamente significa la Jerusalén celestial: la patria o reino de los cielos". Cristóbal Colón, *Libro de las profecías*, p. 8.

Los temores escatológicos continuarán tal vez con más fuerza. Jean Delumeau señala: "que esos terrores, más reales que los del año mil, unieron las dos orillas del corre artificialmente establecido entre la Edad Media y el Renacimiento".¹⁴⁹ La exposición de este autor, en su capítulo "La espera de Dios", muestra el carácter escatológico permanente que tenían los hombres de los siglos XVI y XVII, para de esta manera poder comprender el contexto de interpretación de los sucesos de la caída de Tenochtitlan:

El descubrimiento de América y de una humanidad hasta entonces desconocida fue interpretada de igual modo por los religiosos recientemente desembarcados en el Nuevo Mundo como señal, bien de que el reino de los santos estaba próximo [...] bien de que el fin de los tiempos no tardaría más [...]. No hay ninguna duda de que la espera escatológica, cualquiera que haya sido su contenido exacto, motivaba el celo de los misioneros desembarcados en América. La hora de la última cosecha había sonado.¹⁵⁰

La caída de este "último imperio" –Tenochtitlan– fue contada de manera escatológica. No había otra posibilidad para el imaginario medieval.

4.2.2 *El referente retórico de la narratio de la caída de Tenochtitlan*¹⁵¹

En la edición de la obra de fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, hecha bajo la dirección de Miguel León-Portilla, se deja claro el esquema teológico que guía la elaboración del libro en su conjunto.¹⁵² En este capítulo sólo analizaremos un fragmento del

¹⁴⁹ Jean Delumeau. *El miedo en Occidente*, op. cit., p. 310.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 320.

¹⁵¹ El autor que nos sirve de guía es Torquemada, pues él explicita las imágenes retóricas que está siguiendo en la elaboración de su relato, mientras que Gómara y Bernal las usan pero de manera implícita. Por ello presentaremos los pasajes de estos dos autores a pie de página para no cortar la narración. Se puede ver el sistema de analogías entre Jerusalén y Tenochtitlan en Guy Rozas, *Indios imaginarios e indios reales...* op. cit., pp. 77-113.

¹⁵² Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana...*, op. cit., vol. 7, pp. 75-85; 270-1.

libro cuarto: el relato de la caída de Tenochtitlan. Este fragmento tiene unidad narrativa, pues se refiere al proceso que va de la salida de Cortés de Santo Domingo hasta el momento en que toman preso a Cuauhtémoc.

En su relato, Torquemada destaca la función mesiánica de Cortés.¹⁵³ Desde su nacimiento, éste sería destinado a liberar al mundo indígena de la esclavitud del pecado. Para demostrar esto, Torquemada ubica el nacimiento del conquistador el mismo año en que Lutero vino al mundo. Al hacer coincidir las fechas de nacimiento de estos dos personajes, argumenta que con los fieles recuperados en América se recompensó a la Iglesia de los perdidos en Europa.¹⁵⁴

...recompensase a la Iglesia católica en la conversión en las muchas ánimas que por este medio se convirtieron; la pérdida y el daño grande que el maldirto Lutero (como en otra parte decimos) había de causar en la misma razón y tiempo en la antigua cristiandad; de suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra en más u menos número, según la cuenta de Dios, que sabe con verdad infalible cuántos son los predestinados; y así no carece de mis-

¹⁵³ Cortés representa un arquetipo en el relato: el autor nunca se refiere al Cortés de carne y hueso. Como hablamos dicho, el yo se construye a partir de "lugares comunes"; y sólo se puede narrar la vida de alguien como un ser excepcional: un héroe o un canalla.

¹⁵⁴ Los comentarios de Gómara sobre el nacimiento de Cortés son más breves que los de Torquemada, pero nos describe su carácter, como debe hacer toda narración epidictica: "Mucho sinieron los padres su vuelta [no continúa con sus estudios en Salamanca], y se enojaron con él porque dejaba el estudio, pues descaban que aprendiese leyes, facultad rica y de honra entre todas las demás, pues era de muy buen ingenio y hábil para todo. Daba y tomaba enojos y ruido en casa de sus padres, pues era bullicioso, altivo, travieso, amigo de armas, por lo cual determinóse a seguir ese camino. Se le ofrecían dos caminos a la sazón muy a su propósito y a su inclinación: uno era Nápoles, con Gonzalo Fernández de Córdoba, que llamaban el Gran Capitán; el otro las Indias, con Nicolás de Ovando, comendador de Lareta, que iba como gobernador. Pensó cuál de los dos viajes estaría mejor, y al cabo decidió de pasar a las Indias, porque Ovando le conocía y se encargaría de él, y porque también le atraía aquel viaje más que el de Nápoles, a causa del mucho oro que de allí se traía". Francisco López de Gómara, *Historia general...* op. cit., II, pp. 13-4.

terio que el mismo año que Lutero nació, en Istlebio, villa de Sajonia, naciese Fernando Cortés en Medellín, villa de España, en Extremadura.¹⁵⁵

Según Torquemada, es divina la elección de Cortés para llevar a cabo esa misión.¹⁵⁶ En el sistema medieval de las correspondencias, Moisés, en relación con las funciones que cumple en la historia salvífica, prefigura a Cortés. En la *Monarquía indiana* se dice que los indígenas sufrían del cruento yugo de quienes los gobernaban; para ejemplificar el yugo Torquemada relata la matanza sacrificante que se realizó el mismo año en que nacieron Lutero y Cortés. En ésta, según Torquemada, murieron miles de indígenas; esto hizo que Dios se apiadara de este “miserable pueblo” y que providencialmente—nada es azaroso desde la mirada de Dios—mandara a Cortés para remediarlo. La comparación de Cortés con Moisés sugiere más que sólo eso. Éste, también, evoca la fase idólatrica en que el pueblo de Israel estaba sumido por el dominio de quienes los esclavizaban: los egipcios (resulta clara la analogía, para la mentalidad medieval, entre egipcios y “aztecas”). Por otro lado, después de haberlos sacado milagrosamente de esa tierra, ya en el camino hacia la tierra prometida, el pueblo judío recaer en la idolatría—mismo pecado que se les imputa a los indígenas—y nuevamente Moisés es quien renueva la alianza con Dios al pedirle perdón por la idolatría de su pueblo. Cortés, según Torquemada, es quien invita a los indígenas a la alianza con Dios.¹⁵⁷

Donde debemos advertir que el clamor de tanta sangre humana derramada en injuria de su criador sería bastante (cuando otras

¹⁵⁵ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana...*, op. cit., vol. II, p. 7. Bernal Díaz lo describe de la siguiente manera: “Era apacible en su persona y bienquisto y de buena conversación”. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, op. cit., p. 38.

¹⁵⁶ “No menos se confirma esta divina elección de Cortés para obra tan alta en el ánimo y extraña determinación que Dios puso en su corazón para barrer los navíos y quedarse en la tierra de tantos enemigos sin aspirar a remedio humano”. Fray Juan de Torquemada *Monarquía indiana...*, op. cit., vol. II, p. 8.

¹⁵⁷ Torquemada retoma esta comparación de Mendicera.

cosas muchas que había para mover a Dios al remedio de estas culpas no las hubiera) para que dijese, como dijo de los israelitas en otro tiempo: Vi la aflicción de este miserable pueblo; y también para enviar en su nombre, quien tanto mal remediará, como otro Moyses en Egipto, y que Cortés naciese en aquel mismo año (y por ventura en aquel mismo día de tan gran carnicería) fue señal particular y evidencia muy manifiesta de su singular elección.¹⁵⁸

Antes de empezar cualquier batalla Cortés enviaba a sus emisarios para hacerlos entrar en juicio y evitar la ira de Dios.¹⁵⁹ En ocasiones, esta especie de convencimiento, para entrar en la nueva greya, iba acompañada de escribanos y testigos. En este mismo tono Torquemada narra los mismos hechos decenas de veces. Ante la reiterada negativa de los indígenas, Cortés tenía que redimirlos por medio de la sangre. La guerra devastadora y purgativa era inevitable. Es la justificación de la guerra en el plan bíblico-escológico lo que nuestros autores relatan. Para ellos, Cortés no tenía otra opción, era guiado por la voluntad divina, y Tenochtitlan venía a formar parte de la secuencia de los imperios, que según los profetas, habrían de sucederse. Torquemada, en la explicación final de la caída de Tenochtitlan,¹⁶⁰ menciona dicha sucesión: caldeos, persas, macedonios y, finalmente, romanos se habían continuado en el orden temporal. No habla de la quinta monarquía (¿la indiana?) que según muchos profetas sería el reino milenario del Apocalipsis. Según John L. Phelan, en *El reino milenaria de los franciscanos*, el sitio y la caída de Tenochtitlan eran comparables con la destrucción de Jerusalén por los babilonios, basada en las

¹⁵⁸ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana...*, op. cit., vol. II, p. 8.

¹⁵⁹ Gómara describe cómo los indígenas vetan a los españoles: “Los indios contemplaron mucho el traje, gesto y barbas de los españoles. Maravillábanse de ver comer y correr a los caballos. Temían del resplandor de las espadas. Se caían al suelo del golpe y estruendo que hacía la artillería, y pensaban que se hundía el cielo a truenos y rayos; y de las naos decían que venía el dios Quezalcoatl con sus templos a cuestras, que era dios del aire, que se había marchado y esperaba la vuelta”. Francisco López de Gómara, *Historia general...*, op. cit., II, p. 48.

¹⁶⁰ “Y si quisiésemos discutir por los tiempos y siglos pasados, preguntamos: ¿Qué es de la monarquía de los caldeos, que fue la primera del mundo? [...] ¿La de los persas, que fue muy mayor, pero en tiempo mucho menos que no duró

profetas de Daniel. Lo que este autor no explicita claramente es que esta forma de narrar es un esquema retórico que se repite en las crónicas de estos siglos. Phelan buscaba el pensamiento milenarista, no la construcción retórica de la narración. Todas las crónicas del periodo imitan o copian a la Biblia como esquema explicativo, y esta forma de *narratio* es rastreable, como hemos visto, a lo largo de la Edad Media, concretamente en las historias de las cruzadas y de la reconquista.

Aunque Torquemada menciona la sucesión de los cuatro imperios, según Phelan no se atreve a señalar algo sobre la quinta monarquía, por temor a que la obra no se imprimiese. Para Phelan, la razón por la que no se imprimió la historia eclesiástica indiana de Gerónimo de Mendiera¹⁶¹ fue su milenarismo visible—para él—en su obra. Lo cierto de todo esto es que la Iglesia, con el Concilio de Trento, agudizaba la supervisión de las obras, pues el luteranismo y el mismo pensamiento de estos siglos tenía visos muy claros de este apocalípticismo o milenarismo.¹⁶²

Torquemada, junto con Bernal y Gómara, sostienen la elección divina del pueblo español para redimir a los indígenas. Torquemada dice:

y aquellos que fueron enviados al descubrimiento de esta tierra no fueron herejes, ni moros, ni turcos, ni judíos, ni gentiles, mas fueron cristianos católicos obedientes a la santa iglesia romana, españoles, gente más limpia en las cosas de la fe católica que en estos tiempos hay, los cuales por ser católicos cristianos estaban obligados por el voto de el bautismo hacer cristianamente todo lo que convenia al servicio de Dios nuestro señor y al buen tratamiento de su prójimos (aunque infieles).¹⁶³

más de doscientos y cuarenta años? ¡La de los griegos, que floreció en el rey Alejandro de Macedonia [...]! ¿La de los romanos, que era tan clara y conocida ha sido y de tantos escritores celebrada [...]!? Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*... *op. cit.*, vol. II, p. 319.

¹⁶¹ Nos referimos a que no se publicó en el momento en que fue escrita.

¹⁶² Como lo hemos señalado anteriormente, esto lo sustentamos en Jean DeLumeau, "La espera de Dios", en *El miedo en Occidente*..., *op. cit.*, pp. 307-59.

¹⁶³ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*..., *op. cit.*, vol. II, p. 223.

Para Gómara también la misión es cristianizar a los indígenas, aunque sea por medio de la fuerza: "Cortés a esto les prometió que pronto les daría quien les enseñase y adoctrinase, y entonce verían la mejoría y el grandísimo fruto y gozo que sentirían si tomasen su consejo, que como amigo les daba".¹⁶⁴ En estos pasajes se puede ver la unidad entre violencia y cristianización, ante la necesidad del infiel se justifica la fuerza como ira divina.¹⁶⁵

Otra característica demostrativa de que los relatos de la conquista de México siguen el esquema narrativo escatológico son los elementos de destrucción que destacan. Hemos expuesto que el relato escatológico presenta una visión de arrasamiento total: guerra, peste, hambre y muerte (los cuatro jinetes del Apocalipsis). Si hay algo constante en estos relatos son estos cuatro modos de destrucción. Se podrían llenar páginas enteras con citas de estas cuatro funciones devastadoras en la toma y destrucción de Tenochtitlan. Pues la intención de los cronistas es la de mostrar que ante todas las iniciativas de paz de Cortés para lograr la sumisión de los indígenas al emperador Carlos V, el mal es obsecado, tozudo e intolerrante ante el bien. "El más imporrante de los muchos y diversos cómplices del diablo es el Anticristo, cuya influencia permea los asuntos humanos y que al fin del mundo vendrá carnalmente a dirigir las fuerzas del mal en una última batalla desesperada contra el bien".¹⁶⁶ Esta última batalla contra el mal es la que cuentan los cronistas en la destrucción de Tenochtitlan. Debido a que al mal a que se refieren los cronistas es el Demonio, se volvía necesario aniquilarlo, acabar con ese imperio satánico, para de este modo poder pactar una nueva alianza con quienes quedaran vivos des-

¹⁶⁴ Francisco López de Gómara, *Historia general*..., *op. cit.*, II, p. 92.

¹⁶⁵ "Se trata de referirse a la Biblia para reforzar el espíritu guerrero y explicar las guerras del momento. La Biblia une profecía y escatología en un contexto guerrero. Las profecías y los pasajes escatológicos, en efecto, sostienen y alientan los gritos de gozo y celebración del triunfo predestinado. Jerusalén y el santuario, como fines, definen los contornos pragmáticos de la peregrinatio y de la bellum, ambos santos y emanación de un plan bíblico siempre actual". Philippe Contamine y Olivier Guyotjeannin (dirs.), *Guerre et violence. I. La guerre, la violence et les gens au Moyen Age*, p. 28.

¹⁶⁶ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, p. 87.

pués de haber purgado en sangre los pecados de los gentiles. Veamos un ejemplo de cada cronista:

Debido al sitio de Tenochtitlan, nos cuenta Gómara, empieza el hambre y las pestes:

Dos mejicanos, hombres de poca manera, se escaparon de noche, de puro hambrientos, y se vinieron al real de Cortés; los cuales dijeron que sus vecinos estaban muy amedrentados, muertos de hambre y dolencias, y que amontonaban los muertos en las casas por encubrirlos, y que salían por las noches a pescar entre las casas y a donde no les cogiesen los bergantines, y a buscar leña y cogger hierbas y raíces que comer.¹⁶⁷

Bernal "pone ante los ojos" mediante el recurso del realismo (*evidencia*) la destrucción en Tenochtitlan, esto es, la muerte:

Y como Cortés vio que había gran número de contrarios, hizo que se retratán y mandaba echar los amigos fuera de la calzada, porque creyesen que de hecho se iban retrayendo; y le iban siguiendo al principio poco a poco, y cuando vieron que de hecho hacía que iba huyendo, van tras él todos los poderes que en aquella calzada le daban guerra: y como Cortés vio que había pasado algo adelante de las casas adonde estaba la celada, tiraron dos tiros juntos, que era señal de cuándo habíamos de salir de la celada, y salen los de a caballo primero, y salimos todos los soldados y dimos en ellos a placer; pues luego volvió Cortés con los suyos y nuestros amigos tlascaltecas, e hicieron gran matanza.¹⁶⁸

Torquemada describe el hambre, la muerte y la peste:

De los mexicanos murieron cien mil, sin los que perecieron de hambre y pestilencia, porque comían poco y bebían agua salada;

¹⁶⁷ Primero, es importante señalar el recurso de la *evidencia* retórica en todos estos relatos de destrucción y, segundo, la enseñanza moral que comunican. Francisco López de Gómara, *Historia general...* op. cit., II, p. 207.

¹⁶⁸ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...* op. cit., p. 405.

dormían entre los muertos y estaban en perpetua hedionda, de donde nació la pestilencia que acabó a muchos porfiando en su pertinencia [...] porque jamás quisieron paz; aunque a la postre la recibieron, el rey no la aceptó, porque al principio, contra su consejo, la rehusaron.¹⁶⁹

Ron Barkai demuestra que las crónicas de la reconquista española seguían la estructura de los relatos bíblicos.¹⁷⁰ Las escenas dramáticas de las batallas imitan permanentemente la forma narrativa de las contiendas referidas en el Antiguo Testamento:

La mentalidad de la cruzada se demuestra también en los verbos que utilizan los autores al describir los daños que causaron a los musulmanes, siendo características las descripciones y la terminología que expresan una aniquilación total —*ad nihilum*— de toda la población [...]. También los sistemas de matanzas en masa son una repetición de las que encontramos en las crónicas de las cruzadas, siendo las descripciones que con mayor fruición relata el autor aquellas en que cuenta cómo los musulmanes son quemados en los lugares santos para ellos. Al describir la conquista de Jerusalén por los cruzados, fueron quemados los musulmanes en masa en la mezquita Al-Agsa. Rodrigo [se refiere al cronista Rodrigo Ximénez de Rada de la primera mitad del siglo XIII], por su parte, relata que fueron llevados a la hoguera en la mezquita, en medio de la batalla de las Navas de Tolosa.¹⁷¹

Según Barkai, estos relatos de la reconquista son descripciones típicas de crónicas de cruzadas. Con esto queremos señalar la continuidad estilística, en los relatos de batalla, que existe desde el Antiguo Testamento hasta los cronistas de la conquista de la Nueva España.

Además las cifras de muertos y de soldados en estas narraciones de batallas no deben ser interpretadas en sentido literal. Barkai

¹⁶⁹ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana...* op. cit., vol. II, p. 312.

¹⁷⁰ Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes...* op. cit., pp. 133-5, 141-2, 162.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 215-6.

indica que en estos relatos la proporción de cristianos en relación con los infieles siempre es notoriamente inferior: "quinientos cristianos pueden derrotar en una batalla a treinta mil musulmanes, siendo sus pérdidas en total sólo dos caballeros y seis caballos".¹⁷² La explicación que se da, tanto en estas crónicas como en Torquemada, es que la victoria es alcanzada por la fuerza de Dios y no por la de los combatientes: "Y como era la mano de dios que peleaba contra ellos, perseguía un español a mil indios, como se dice de los que guerreaban contra los de Israel y dos hacían huir a diez mil, porque uno de nosotros valía por mil de los indios, que quiere decir: que pocos, con auxilio y amparo de Dios valían más que muchos de éstos, dejados de su mano".¹⁷³

Barkai dice que "la relación numérica en el campo de batalla entre cristianos y musulmanes se encuentra siempre a favor de estos últimos, mas la ventaja de los primeros consiste en su valentía".¹⁷⁴ Como podemos ver, el estilo es el mismo, desde luego adaptado a las diferentes "realidades" que se intentaban plasmar por escrito.

En las crónicas ibéricas, comenta Barkai:

Una base importante en la creación de la autoimagen en la "Primera Crónica General de España" es el apoyarse en fuerzas sobrenaturales en la lucha contra los enemigos (Santiago y la Virgen siempre estarán con los cristianos). Este elemento ya aparece a veces en crónicas anteriores; en ésta es sistemática. La ayuda divina, y con ella la autoimagen, se fortalece en descripciones de batallas, cuyo fin no es *el de transmitir datos históricos*, sino exaltar el "ego" propio, frente al desprecio del enemigo.¹⁷⁵

En Torquemada la victoria se debía a Dios; no era Cortés el vencedor, incluso Dios atrasó el triunfo para que "no se ensorbeciesen los victoriosos y dijiesen, nuestras manos hicieron la victoria y no Dios, que fue milagrosa y no de los hombres; y así hay

¹⁷² *Ibid.*, pp. 252, n. 81.

¹⁷³ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana...* op. cit., vol. II, p. 318.

¹⁷⁴ Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes...* op. cit., p. 234.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 236. Las cursivas son mías.

quien diga que en las batallas se vieron la Virgen y Santiago".¹⁷⁶ En la crónica de Torquemada no hay intención, al igual que en las crónicas de la reconquista española, por consignar, con nuestra idea de rigor histórico, lo sucedido, sino que la intención es dar una interpretación alegórica—en sentido estricto, anagógica—del acontecimiento. El uso de la ampliación para representar esta hazaña tiene el objetivo de resaltar lo milagroso de la misma:

Eran a ratos y casi siempre, tan espesas las saetas, dardos, piedras y palos que se arrojaban los unos a los otros, que quitaban la claridad del sol y hacían el efecto de muy continuas y espesas nubes; y era tan grande la vocería y grita de los hombres y de las mujeres y niños que lloraban que ponía asombro y grimas; era tanta la polvarada y ruido, en derrocar y quemar casas y robar lo que en ellas había y cautivar niños y mujeres, que parecía juicio [final?].¹⁷⁷

El tono del relato crecerá en las escenas de destrucción total, pues el mal—Satan—no se rinde fácilmente. En el sistema de analogías se va comparando la maldad de Israel, que ha pecado (recuérdese que Torquemada se basa en el relato del profeta Daniel y en la caída de Jerusalén a manos de los babilonios en 587 a. C.) con el empecinamiento satánico de los "aztecas". Por eso era necesario mostrar los terribles pecados de esta nación: antropofagia, sodomía, concupiscencia, idolatría, etcétera.

Visto que aquella generación estaba tan endurecida, que ni las muchas muertes, mucha hambre y otras malas venturas que padecía no las ablandaba para abrazar la paz, que tantas veces se le había ofrecido [...]. Una de las razones que se pueden dar acerca de haber Dios entregado estos indios a los españoles, con tanto rigor y tan a fuego y sangre como los llevaron, es la abundancia de pecados que cometía, no sólo en lo secreto y oculto de sus casas sino también en lo manifiesto y público de la ciudad y plazas.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana...* op. cit., vol. II, p. 318.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 302.

¹⁷⁸ Estas razones que da Torquemada de la conquista, son las mismas que dan Gómara y Bernal. *Ibid.*, pp. 297, 321.

La siguiente cita de Torquemada, bastante extensa, muestra claramente cómo Jerusalén estaba siempre presente cuando se pretendía explicar la derrota de un "imperio" y que el esquema de las correspondencias sirve perfectamente como modelo narrativo para nuestros tres cronistas.¹⁷⁹ Hemos dicho que la escatologización de las palabras de los profetas es un elemento constante en este género literario, que trae al presente (en este caso el relato de la caída de Tenochtitlan) cualquier profecía que explique o que se presente ya como cumplida:

Fue tanta la gente muerta y sangre de indios derramada, que se verifica en ellos lo que dice el psalmo, de los que murieron dentro y fuera de Jerusalén, en la persecución de Antioco, que corrían arroyos de sangre por las calles, como pueden correr de agua, cuando llueve y con impetu y fuerza; y no había hombre de todos ellos que enterrase los cuerpos de los difuntos: y pudo decir esta ciudad mexicana, lo que luego dice el psalmo: fuimos hechos oprobio a nuestros convecinos, escarnio y burla a los que estaban en nuestro contorno y redondez; y así como de la persecución hecha entonces por los gentiles en Jerusalén, se dicen en el primero de los Macabeos: toda la casa de Jacob se vistió de confusión. Así este pueblo mexicano, la padeció muy en grande, no sólo de enemigos, sino también de los que hasta entonces había tenido por amigos, que dejando su amistad se pasaron a los españoles y tanto mayor fue esta confusión y oprobio [...].¹⁸⁰

¹⁷⁹ Gómara termina con estas palabras su relato de la caída de Tenochtitlan: "Murieron de los enemigos cien mil, y según otros dicen, muchísimos más; pero yo no cuento los que mató el hambre y la pestilencia. Estaban a la defensa todos los señores, caballeros y hombres principales; y así, murieron muchos nobles. Eran muchos, comían poco, bebían agua salada, dormían entre muertos, y estaban en perpetua hedentina. Por estas cosas enfermaron y les vino pestilencia, en que murieron infinitos". Francisco López de Gómara, *Historia general...*, op. cit., II, p. 211.

¹⁸⁰ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana...*, op. cit., vol. II, p. 321.

Para concluir transcribimos la interpretación de Torquemada de la caída de Tenochtitlan,¹⁸¹ que confirma el carácter, providencialista y escatológico de su relato:

Finalmente feneció este imperio y monarquía mexicana; y eso no acaso, sino muy de propósito, por voluntad de Dios, que es quien dijo Daniel: Él muda los tiempos y las edades; da y quita los reinos; los instruye y desbarata; y si no fuera esto así de éstos de estas tierras, ¿qué poder era el de Fernando Cortés para vencerlos y destruirlos, pues para cada español había un millón de indios y mil veces vieron desbaratados y puestos en huida de ellos? Por manera que fuera obra de Dios para mejor introducir su ley y evangelio que había de ser plantado en esa nueva viña que para reparo de tantas almas descubrió.¹⁸²

La nueva viña es el nuevo Israel, una nueva alianza se había pactado después de la destrucción de Sathán. La nueva monarquía indiana surgiría ahora con España a la cabeza y con los sobrevivientes de este holocausto, que habrían de ser evangelizados, y con ello integrados al esquema de redención universal. Conforme esto se cumpliera podría llegar, finalmente, la esperada consumación de los tiempos.

¹⁸¹ La cual se encuentra en nuestros otros dos cronistas.

¹⁸² Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana...*, op. cit., vol. II, p. 320.