

Pequeños relatos de amistad en crónicas coloniales

Small stories of friendship in colonial chronicles

María Nieves Alonso

Gilberto Triviños (†)

Universidad de Concepción

Concepción, Chile

malonso@udec.cl

Resumen

Este artículo realiza un ejercicio de interrupción del relato del Debate de Valladolid (siglo XV) y de aquel que narra el *Cautiverio Feliz* (siglo XVII). Mediante el recuerdo de tres historias y sus dobles, narradas en textos coloniales de modo marginal y fragmentario. Aunque ellas transcurren en distintos espacios, muestran lo otro, lo “escandaloso” dentro del discurso épico y grandioso de la historiografía colonial de los siglos XVI, XVII.

Palabras clave: interrupción, épica, memorias, escándalo, amistad.

Abstract

This article, through the revisiting and actualization of three histories and their doubles, present in colonial texts only marginally and fragmentarily, suggests an interruption of the narration of the Valladolid Debate (XVI century) and of that which appears in the *Cautiverio Feliz* (XVII century). Although they occur in different spaces both show the other, the “scandalous” within the epic discourse of the colonial historiography of the XVI and XVII centuries.

Keywords: interruption, epic, memories, scandal, friendship

Recibido: 28.03.2017.

Aceptado: 12.04.2017.

En *El dedo de Diógenes*, especialmente en la Primera Parte del libro, titulada “Historia, anécdota y filosofía”, el filósofo chileno Pablo Oyarzún recuerda la tradición según la cual una de las lecciones enseñadas por Diógenes fue que una gran porción de teoría puede ser desbaratada por una pequeña cantidad de hecho bruto. Es el caso, por ejemplo, del poder disolvente de las *historias insignificantes*, de esas *anécdotas impertinentes* (“suceso particular memorable” o “inscripción memoriosa de un suceso particular”) que en la práctica de Diógenes mismo constituyen verdaderos pequeños obstáculos que ocasionan el colapso de las grandes ideas filosóficas o de los grandes discursos del poder; ejemplo: el cuento del diálogo entre Alejandro y Diógenes.

Deseamos hacer un ejercicio de interrupción del relato del Debate de Valladolid (siglo XVI) y del relato del *Cautiverio feliz* (siglo XVII) mediante el recuerdo de tres historias, y sus dobles, narradas en textos coloniales de modo marginal, breve y fragmentario. Ellas transcurren en distintos espacios coloniales, pero coinciden en cifrar tres intrusiones de lo escandaloso dentro de la secuencia monumental, épica, grandiosa, admirable de la historiografía colonial de los siglos XVI, XVII y XVIII.

“Vosotros cristianos habéis fracasado”

Galvarino, uno de los “bárbaros” de Chile cuya resistencia notable en el momento mismo de su martirio lo hace digno de ser nombrado por el autor del elogio de la porfiada determinación con la cual los araucanos “han redimido y sustentado su libertad, derramando en sacrificio de ella tanta sangre, así suya como de españoles” (Ercilla 1962:17-18), muere proclamando el fracaso del sueño europeo de poner “duro yugo por la espada” a “la cerviz” de Arauco indómito:

¡Oh gentes fementidas, detestables, indignas de la gloria de este día!
/ Hartad vuestras gargantas insaciables / en esta aborrecida
sangre mía, / que aunque los fieros hados variables / trastornen la
araucana monarquía, / muertos podremos ser, mas no vencidos, /
ni los ánimos libres oprimidos (*La Araucana*, Canto XXVI).

Las palabras del “bárbaro infernal” que muere maldiciendo a sus verdugos en la misma época del Debate de Valladolid son también las palabras de Neptuno, el negro de la colonia holandesa de Surinam que dos siglos después testimonia con su muerte la índole negativa del colonialismo: “Manada de

canallas salvajes (...) Nunca había pensado que iba a morir tantas muertes... Sin embargo, vosotros cristianos, habéis fracasado, y por eso no me importa, aunque tuviera que seguir aquí vivo un mes más”. El escocés John Gabriel Stedman, testigo y narrador de este martirio, es el doble de Las Casas, avergonzado, como él, por el descubrimiento del verdadero lugar de la barbarie: “¡Ay de mí! Torturas. Potros. Látigos. Hambre. Horcas. Cadenas. Invaden mi mente; aterrorizan mis ojos oscurecidos por lágrimas; provocan mi furia y arrancan un suspiro sentido en lo más hondo de mi ser; siento vergüenza y me estremezco con este tema maldito” (en Price 1992: 38). Semejante a Ercilla, el “inventor de Chile” (Neruda) inscribe en *La Araucana* la huella de lo que Levinas, en *Entre nosotros (Ensayos para pensar en otro)*, llama la aventura subjetiva más profunda,

el sufrimiento por el sufrimiento inútil de otro hombre, el justo sufrimiento por el sufrimiento injustificable de los demás, despeja la perspectiva ética de lo inter-humano sobre el sufrimiento (...) El único sentido del que es susceptible el sufrimiento (es) convertirse en sufrimiento por el sufrimiento –incluso inexorable– de otro (1993: 118-119)

Hay muchos modos de “destrucción” del proyecto moderno (de realización universal) y muchos nombres que lo simbolizan. Auschwitz es, sin duda, uno de esos nombres paradigmáticos, pero también lo es el de la Conquista, “la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó” (López de Gómara). Bartolomé de las Casas escribe con dolor uno de los nombres de este genocidio: *destrucción*. Ercilla, su doble en Chile, dice *estrageo*, *mortandad*. El “hecho bruto” de la ejecución de Galvarino, pero sobre todo el “bárbaro caso” del suplicio de Caupolicán, cifran ejemplarmente la no realización trágica de la modernidad en el mismo siglo XVI, cuatro siglos antes del Holocausto:

Paréceme que siento enternecido / al más cruel y endurecido
oyente / de este bárbaro caso referido, / al cual, Señor, no estuve
yo presente, / que a la nueva conquista había partido / de la remota
y nunca vista gente; / que si yo a la sazón allí estuviera / la cruda
ejecución se suspendiera (*La Araucana*, Canto XXIX).

Bárbaro caso. Liquidación del proyecto moderno y a la vez liquidación de la forma estética por excelencia del *gran relato* legitimante del proceso de occidentalización del siglo XVI: la epopeya. Esa huella del espejismo heroico de la conquista del Nuevo Mundo que se desvanece en el interior mismo de la escritura que se programa como canto de proezas “dignísimas” de alabanza:

Así el entendimiento y pluma mía, / aunque usada al destrozo de
la guerra, / huye del grande estrago que este día / hubo en los
defensores de su tierra; / la sangre, que en arroyos ya corría / por
las abiertas grietas de la sierra, / las lástimas, las voces y gemidos
/ de los míseros bárbaros rendidos (Ercilla 1962:356).

La Araucana, dice Neruda, no sólo es un poema: es un camino (1978: 274). Un camino, en efecto, en el que “las lástimas, las voces, los gemidos / de los míseros bárbaros vencidos” devienen puro sufrimiento gratuito, despojado de todo consuelo, como el dolor inútil de las víctimas del genocidio africano, en el mismo siglo XVI, y del genocidio judío, cuatro siglos después. Sufrimiento no representable que impide la instalación feliz del escritor épico de la expansión europea. Matriz secreta del desplazamiento del relato de las proezas heroicas por la trágica figuración de la forma de los muertos, de los olvidos o desviaciones de la programación épica (“¿Por qué así me olvidé de la promesa / y discurso de Arauco comenzado?”), de las frecuentes *fugas* líricas, de la metamorfosis del relato de conquista en relato de descubrimiento, de los versos finales de *La Araucana*: “será razón que lllore y que no cante”.

Galvarino y Neptuno. Las *anécdotas* de resistencia que así interrumpen la *gran historia* son el reverso mismo del Debate de Valladolid. Relativizan la controversia, muestran su inutilidad, enjuician a los colonizadores, muestran lo que los poderes coloniales callan, hacen patente lo que los militares, jueces y religiosos de la nación imperial no pueden descubrir: la imposibilidad de conciliar la justicia con el colonialismo:

Ahora, resulta increíble, cómo puede la naturaleza humana –en nombre de Dios sufrir tanta tortura con tanta fortaleza, si ello no es una mezcla de ira, desprecio, orgullo y esperanza de alcanzar un lugar mejor, o de, al menos, verse librados de esto, porque verdaderamente creo que no hay infierno para los africanos peor que éste (Stedman 1992: 38-39).

Desprecio, ira, orgullo, esperanza. Estas palabras son de Stedman (1992), pero bien pudieran haber sido pronunciadas por el poeta soldado que testimonia su (in)disimulada admiración por la resistencia enconada de Galvarino en el mismo relato que lo llama bárbaro infernal (“No es bien que así dejemos en olvido / el nombre de este bárbaro obstinado, / que por ser animoso y atrevido / el audaz Galvarino era llamado”), pero que le cede la palabra para proclamar la índole indestructible de su alteridad. La poesía épica del Nuevo Mundo parece ser, en efecto, un género muerto del cual hoy se puede hablar sólo en forma de réquiem, de lamento por lo irreparablemente perdido. No lo es, sin embargo, cuando se lee, tras los velos de la infernalización y barbarización del amerindio, la única forma de epopeya posible en América Latina: la resistencia anticolonial. *Muertos podremos ser más no vencidos*. Las historias de Neptuno y Galvarino encuentran aquí su significación más inquietante. Son anécdotas donde se avisa nuestra propia época en el *médium* de las fatalidades pasadas. Eso que Walter Benjamín llama “débil fuerza sobre la cual el pasado reclama derecho”, o “tiempo-ahora en que están regadas astillas del tiempo mesiánico”, y que después de leer el lúcido ensayo de Raúl Marrero-Fente sobre la genealogía del fantasma de la épica colonial podemos llamar *espectro*, esto es, aquello que no es pasado, como lo quieren sus conjuradores, sus exorcizadores (“el muerto está bien muerto”), sino porvenir, siempre porvenir, apropiación del otro *muerto*, de más de un muerto, de una generación de muertos, para la liberación, para la emancipación (Derrida, 1995). Reclamar y no para reprimir, como sucede con ese espíritu o fértil semilla, en síntesis, que Leonel Lienlaf, poeta mapuche de nuestra época, convoca no para reprimirla, como sucede en la *Mexicana* de Lasso de la Vega, donde la escena del regreso del fantasma de Acamapich alegoriza el miedo de los conquistadores a las fuerzas subversivas de las culturas indígenas americanas (Marrero-Fente), sino para reclamar, para convertir en *realidad viva, presente*, la *epopeya trágica* de la resistencia: “Lautaro ñipüllü / miawiñipiukepüle / adkintuyawi, / allkütiyawi, / mütrümkenewkomliwen” (1989: 41).

“Y ya veis estos mis hijitos, cuán bonicos son”

El *Compendio de las Memoria de los Sucesos de la Guerra de Chile*, escrito probablemente por el mismo Jerónimo de Quiroga y publicado en 1878 en el Tomo XI de la Colección de Historiadores de Chile, dibuja la perturbadora figura de doña Angela, la cautiva que proclama de modo ostentoso la abun-

dancia de “amistades perniciosas” nunca concebidas por los jueces del Debate de Valladolid siempre negadas por el jesuita Alonso de Ovalle en el relato del cautiverio “mucho peor” que el de los israelitas en Egipto (“no se ha visto jamás ninguno de los que de él se han librado suspirar por aquella vida”), siempre estigmatizadas por los narradores coloniales de *anécdotas* protagonizadas por hombres y mujeres “descomulgados, perversos y mentirosos”.

Abundaban estas ciudades perdidas de mujeres blancas, hermosas y de calidad, y habiendo quedado las mas cautivas, fueron el cebo de la lascivia de los bárbaros, quienes al principio con violencia, y después con voluntad, se hicieron dueños de todas, y sus hijos son los enemigos más implacables de los españoles. Estas cautivas, como el trato muda costumbres, luego se conformaron con su suerte, y les pareció lo feo hermoso, y lo asqueroso aliñado, tanto, que habiendo sacado a algunas del barbarismo, clamaban por volver a él, y hubo quien se volvió a los indios huyendo de los españoles; y en comprobación de esto, dice en su manuscrito Jerónimo de Quiroga lo siguiente: “Estando de paz alojado en la Imperial, pasó por mi toldo una mujer blanca, y yo como novicio le pregunté qué hacía. Respondióme en castellano que andaba paseándose: preguntéle quién era, y díjome que su nombre era doña Angela, que era cristiana y española cautiva; amonéstela se quedara con nosotros, i la sacaríamos del cautiverio, se enojó, no quiso hablar más, y se iba. Yo, siendo aquello, la reconvine se la llevaría el diablo, y la agarré; pero mis compañeros se echaron a reír, y ella se marchó burlándose de mí” (1878: 133-134).

Bernal Díaz del Castillo, por su parte, descubre el doble masculino de doña Ángela en la *Verdadera Historia de la Conquista de la Nueva España*. Es Gonzalo Guerrero, el marinero que *no quiso venir* porque deviene un *chele*, como los demás hombres de Ichpaatún, de Chetumal; el padre, el esposo y el hijo de la raza de color canela, dotada de suave voz para expresar la sabiduría y lo profundo de las meditaciones (Aguirre 1986:179); el primer aliado de los mayas cuya memoria, constantemente reelaborada, tiene la capacidad de revelar los secretos de nuestros orígenes, pero también para responder a nuestras inquietudes sobre el mundo del presente y del futuro (Adorno 1996:921):

Y caminó Aguilar adonde estaba su compañero, que se decía Gonzalo Guerrero, en otro pueblo, cinco leguas de allí, y como le leyó

las cartas, Gonzalo Guerrero le respondió: “Hermano Aguilar: Yo soy casado y tengo tres hijos, y tiénneme por cacique y capitán cuando hay guerras; idos con Dios, que yo tengo labrada la cara y horadadas las orejas. ¡Qué dirán de mí desde que me vean esos españoles ir de esta manera! Y ya veis estos mis hijitos cuan bonicos son. Por vida vuestra que me deis de esas cuentas verdes que traéis, para ellos, y diré que mis hermanos me las envían de mi tierra”. Y asimismo la india mujer del Gonzalo habló a Aguilar en su lengua, muy enojada, y le dijo: “Mira con qué viene este esclavo a llamar a mi marido; idos vos y no curéis de más pláticas.” Y Aguilar tornó a hablar a Gonzalo que mirase que era cristiano, que por una india no se perdiese el ánima, y si por mujer e hijos lo hacía, que la llevase consigo si no los quería dejar. Y por más que le dijo y amonestó, no quiso venir. (Capítulo XXVII).

¿Dónde reside el poder disolvente de la historia de doña Ángela y la de su doble, la historia de Gonzalo Guerrero? ¿Por qué esta anécdota pareada (hecho bruto) desbarata de modo total “gran porción teórica” del Debate de Valladolid y del Relato del Cautiverio en Chile? Ni los sabios, teóricos y juristas que deliberan en la metrópolis sobre la manera de realizar la conquista “a fin de que se cumplan con acuerdo con la justicia y con la tranquilidad de conciencia” ni los militares y religiosos que “lloran hasta hoy, sin consuelo, los martirios de los cautivos entre “lobos carniceros” descubren el mundo indio, “fragua del infierno”, como el *otro lugar* del europeo. Sólo se puede ser verdaderamente feliz dentro de la república cristiana. Poseer entre los bárbaros el bien máspreciado de todos (Aristóteles) es impensable. “Trata de la felicidad que tuve entre estos bárbaros”. Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán revela así el “milagroso empeño” de su *Cautiverio feliz*: recrear la felicidad más íntima, más sustantiva, más necesaria de todas. Evocar la posesión del *télos* último del deseo en el lugar más inconcebible de todas las figuraciones coloniales del bien supremo. Escribir el descubrimiento de la felicidad como una de las formas de la *memoria* de un cautiverio. Hay cautivos, sin embargo, que descubren la felicidad no ya en el pasado sino en el presente mismo de su cautiverio. El joven Pichi Álvaro convertido en el anciano don Francisco dice “Yo *fui* feliz entre los bárbaros”. Doña Ángela en la Araucanía y Gonzalo Guerrero, en Yucatán, evocan el mismo viaje hacia la otredad étnica. Pero llegan mucho *más allá* que el cautivo de la historia narrada en el *Cautiverio feliz*. Llegan precisamente a ese *más allá* cifrado en las escandalosas palabras de los aindiados que deciden

Memoria de los sucesos de la Guerra de Chile. No regresar. Tal vez por ello, Jerónimo de Quiroga, autor colonial chileno, priva de voz a las españolas por él estigmatizadas y les concede sólo el lenguaje inarticulado del bramido: “Yo conocí muchas señoras de éstas, mucho peores que los indios, tan desesperadas cuando al cabo de treinta o cuarenta años del barbarismo, que bramaban por volverse a él” (1979). Dos cautivas del siglo XIX que se niegan a regresar descifran, con todo, los *bramidos* de Gonzalo Guerrero y Doña Ángela. Una se llama Frances Slocum: “I am happy here”. La otra no tiene nombre. Es simplemente “una muchacha india (de) cobriza cara. Pintarrajeada de colores feroces, (con) los ojos de ese azul desganado que los ingleses llaman gris”. El narrador de la “Historia del guerrero y la cautiva” cifra así el escándalo de su mutación épica al *revés*: “A esa barbarie se había rebajado una inglesa. Movida por la lástima y el escándalo, mi abuela la exhortó a no volver. Juró ampararla, juró rescatar a sus hijos. La otra le contestó que era feliz y volvió, esa noche al desierto” (Borges 1989, I: 559).

“Y por más que le dijo y amonestó, no quiso venir”

Llegado que fue a Chile, le hicieron estos grandes agasajos, como a persona recomendada de su Rey, y que traía su borla real, diéronle casas donde vivir, tierras para sembrar, y mujeres que le sirviesen, y demás de la recomendación, que llevaba, la admiración de ver a un hombre blanco, con barbas y tan diferente de ellos, les causó grande estima y veneración. Barrientos, viéndose ya apartado de los españoles, en tan lejanas tierras, donde jamás pensó verlos, ni que le viesen, tan estimado de los indios, tan servido de todos, y tan señor de sus voluntades, para hacerse más semejante a ellos, y ganarles más la voluntad, renunció al hábito de español; y le consagró al templo, y adoratorio de los incas, con parte de sus armas, quedándose con solo la espada, vistióse en traje de indio, se peló las barbas, como ellos usan, quedó descalzo de pie y pierna, y en todo se dio a la vida bestial de los indios, quedándole solo el nombre de christiano. Concurrió toda la tierra a la novedad del caso, y venían de muy lejos para ver a un hombre tan extraño, y nunca visto, y hicieron para esto, y para su solemne recibimiento un parlamento general, y una fiesta muy solemne, con mucha chicha, y comida, a que concurrieron el Cacique Narongo señor

de Maipú, y Michimalongo, y en esta ocasión se reconciliaron de algunos odios, que entre los dos avía, y les avían ocasionado algunas guerras (Rosales 1989, 316).

¿Cuál es el sentido de esta otra anécdota colonial? ¿Por qué modifica la Gran Historia? Los sabios y solemnes jueces del imperio no emiten su veredicto sobre las interrogantes formuladas en el Debate de Valladolid. No descubren teóricamente cuál es la verdadera naturaleza de los indios. Tampoco el jesuita que recuerda en Europa los “infelícísimos” cautiverios de los cristianos en la Araucanía. Sólo la descubre en “el suelo mismo” del Nuevo Mundo a un español desconocido, un ladrón desorejado: los indios son hombres racionales, poseen prudencia monástica, económica y política. La *anécdota* desbarata en este caso el relato mismo legitimador de la conquista: el mito de la inferioridad del indio. No sólo eso. La historia del primer español que entra a Chile es también la historia del primer aindiado de Chile. Testimonia la mutación étnica inconcebible entre los querellantes de Valladolid, la metamorfosis nunca reconocida por el autor de la *Histórica Relación del Reino de Chile*: el inquietante devenir indio del europeo. El “gusto de estar entre los bárbaros” reprimido como apostasía por los poderes coloniales. Un oasis etno-histórico, en síntesis, en que se concentra lo que la Conquista no puede ser (Concha, 1992): encuentro pacífico con los *otros* de Occidente. Fascinación intolerable por la “vida bestial” de los hombres del Nuevo Mundo: “para hacerse más semejante a ellos, y ganarles más la voluntad, renunció al hábito de español (...) y en todo se dio a la vida bestial de los indios”.

Las intrusiones aquí señaladas son tres. Pueden ser muchas. Sus efectos son, sin embargo, semejantes. Se trata siempre de historias que parecen adquirir sentido como obstáculos que se interponen en la construcción de toda historia épica, gloriosa, de la conquista del Nuevo Mundo. Empleamos la palabra *obstáculo* como la define Pablo Oyarzún en el mencionado libro *El dedo de Diógenes*:

Un obstáculo, un escollo quizá: no una roca, sino mejor un pedrusco, una arenilla, un cuesco, nimiedad en que debe naufragar y hacerse trizas la Historia, a menos que lo que a fin de cuentas pase sea que ésta se promueva tácitamente a partir de tales migajas: las anécdotas no serían sino las trizas, las tiras de la historia. (Por eso mismo su reverso) (1996: 171).

Todo ello convierte la representación de las hazañas memorables narradas por Cortés, Gómara, Fernández de Oviedo, Díaz del Castillo, Herrera, Valdivia, Gómara, González de Nájera, Ovalle o Rosales en la figuración de la forma de los muertos. Estas interrupciones desvanecen el espejismo heroico de la conquista del Nuevo Mundo, revelan las *amistades perniciosas* reprimidas y silenciadas por el orden colonial. Son “arenillas” donde, “sea dicho con toda franqueza, Gonzalo Guerrero y los otros pobres soldados españoles que transmigran al bando indio, y con eso ascienden a capitán, obedeciendo ellos a las duras exigencias de sus humildes circunstancias sociales, son moralmente más honorables que los indios colaboracionistas y que los mismos Cortés y tantos otros” (Lipschutz 1967: 332). Recuerdos del futuro, en fin, profetizados por los “bárbaros infernales” de la epopeya y la crónica del Nuevo Mundo.

“Junto a las criaturas de los espejos combatirán las criaturas del agua”

Queremos terminar con una variante del encuentro ya convocado en otro lugar. El encuentro de Galvarino, Neptuno, Borges, Baudrillard, Dussel, Rulfo, Zurita, Bengoa, Marrero-Fente, Derrida, Lienlaf y Lautaro. El zigzag hilado por una pluralidad de voces, donde la conjunción Y (Y... Y... Y...) no es ni una reunión ni una yuxtaposición, sino el nacimiento de un tartamudeo, una línea de fuga activa y creadora (Deleuze y Parnet 1997), nos permite decir de otro modo la *gran revancha* de la alteridad, de todas las formas que, sutil o violentamente privadas de su singularidad, plantean ahora al orden social, político y biológico de los países latinoamericanos un problema irresoluble, y que Borges, leído por el autor de *El crimen perfecto*, condensa narrativamente en un breve texto del *Libro de los seres imaginarios*:

En aquellos tiempos, el mundo de los espejos y el mundo de los hombres no estaban aislados entre sí. Eran, además, muy diferentes: ni los seres, ni las formas, ni los colores coincidían. Los dos reinos, el de los espejos y el humano, vivían en paz. Se entraba y se salía de los espejo.

Una noche, la gente de los espejos invadió la tierra. Su fuerza era grande, pero después de sangrantes batallas, las artes mágicas del Emperador Amarillo prevalecieron. Rechazó a los invasores, los aprisionó en los espejos y les impuso la tarea de repetir, como en una especie de sueño, todas las acciones de los hombres. Les

privó de su fuerza y de su figura y los redujo a simples reflejos serviles. Un día, sin embargo, se liberaron de este letargo mágico... Las formas comenzaron a despertarse. Diferirán poco a poco de nosotros, nos imitarán cada vez menos. Romperán las barreras de cristal y de metal y esta vez no serán vencidos (1980: 21-22).

Esta es la alegoría de la alteridad vencida y condenada al destino servil de la semejanza en la que Baudrillard (1996) descubre que nuestra imagen en el espejo no es inocente, pues detrás de cada representación se oculta un enemigo vencido, el Otro vencido y condenado a ser sólo el Mismo:

Esto ilumina con una luz singular el problema de la representación y de todos esos espejos que nos reflejan “espontáneamente” con una complacencia objetiva. Nada de todo eso es cierto, y cada representación es una imagen servil, fantasma de un ser antes soberano, pero cuya singularidad ha sido aniquilada. Pero que un día se rebelará, y entonces todo nuestro sistema de representación y de valores está destinado a perecer bajo el peso de la revuelta. La actual esclavitud de lo mismo y de la semejanza se romperá un día con la reparación violenta de la alteridad. Soñábamos con pasar al otro lado de los espejos, pero son los pueblos de los mismos espejos los que irrumpirán en nuestro mundo (...) así que, en todas partes, los objetos, los niños, los muertos, las imágenes, las mujeres, todo lo que sirve de reflejo pasivo en un mundo a lo idéntico, está dispuesto a pasar a la contraofensiva. Ya cada vez se nos parecen menos... (Baudrillard 1996: 201)

Irrupción de los pueblos de los espejos en nuestro mundo. Bengoa historiza la alegoría de Borges. La irrupción de la gente decidida a liberarse de la esclavitud de lo mismo y la semejanza, dice su relato sobre el espejo del criollo, se llama emergencia indígena en América Latina:

La cuestión es clara. Los indígenas existen en América Latina y tienen derechos. Más bien, los van adquiriendo o conquistando, poco a poco. Asistimos hoy a una suerte de Conquista al revés (...) Su discurso es una “subversiva ficción” como diría Vargas Llosa hablando de José María Arguedas. Reinventan un nuevo texto acerca de lo que ellos han sido, son y quieren ser. Hablan

de ecología tal si hubiesen venido al mundo como “guardianes de la naturaleza”. Reprochan a la sociedad occidental todos los males habidos y por haber. Relatan un mundo de perfección y equilibrio en el que se vivía antes de la llegada del “hombre blanco”. Muestran el dedo a la sociedad criolla y la hacen llorar por sus pecados y culpas. Se muestran a sí mismos como las víctimas de la Historia Americana y sacan amplio partido de ello (...) Parecieran tener la razón (...) No cabe duda que estamos frente a uno de los fenómenos más expresivos de la América Latina de fines del siglo veinte. Es un proceso en el que se debate en profundidad el futuro de nuestros países y que otorga esperanzas de que la justicia y los derechos de todos se pueden cumplir en estas sociedades azotadas demasados siglos por el golpe arbitrario y el castigo del poderoso. Los indígenas emergen como voces de esperanza de un futuro mejor, para ellos y para todos nosotros (2000: 11, 12, 325).

Una suerte de espejo, dice José Bengoa, donde la sociedad latinoamericana se ve deformada, llena de fantasmas, grotesca hacia la sociedad. Dussel recuerda otros nombres de los pueblos de los espejos: padres de los mestizos “lo nuestro... El olvido en que nos tuvo, mi hijo, cóbraselo caro”. Vencidos que no fueron derrotados, que perdieron la batalla de la conquista, pero no la guerra de la historia:

Los primitivos habitantes de estas tierras resistieron. La categoría de “resistencia” quiere indicar una manera de “estar siendo”, subsistiendo, en el silencio mimético del vencido a la espera. Sabemos, sin embargo, que no hubo año ni en la colonia ni en el siglo XIX o XX en que algún grupo o etnia de los originarios moradores no se hayan rebelado. Las así llamadas “rebeliones” indígenas son un hecho olvidado y desde hace poco estudiado pero no con la amplitud que se merece. Allí descubriríamos que vencidos, pero nunca derrotados, diezmados pero sobrevivientes, en todos los rincones de nuestro continente, en Argentina o Chile, en Brasil o en el Caribe, por no nombrar el área andina y la centroamericana mexicana, ellos perviven y es necesario no olvidar (1990: 84-85).

El filósofo latinoamericano revela en este aspecto lo que el filósofo europeo no descubre y es que los pueblos que gradualmente no imitarán a sus dominadores no combatirán solos: “Junto a las criaturas de los espejos combatirán las

criaturas del agua” (Borges 1980:22). Dussel descifra este enigma. Las criaturas del agua son los hijos de la Malinche, la *herencia* de la chingada: “(Los indios) todavía hoy padecen “violenta muerte”. Pero han triunfado en un momento esencial de la existencia: viven, todavía viven, han *resistido*, ahora emergen y su emergencia liberadora es responsabilidad también de su hijo. Del mestizo, del latinoamericano” (1990:85). *También...* Acaso esta palabra condensa ejemplarmente uno de los sentidos de nuestra propia anécdota de escritura, por lo menos para uno de nosotros, el co-autor mestizo de esta variación sobre tres recuerdos del futuro. Escribir sobre los “encuentros” coloniales es tiempo de des-olvido, de historia para la acción, de recuerdo de la madre olvidada: “Deseo recordar a mi madre, amerindia, porque “somos su única herencia”. Y ¿si nosotros no la recordamos, quiénes la recordarán? (Dussel 1990: 87).

Los “bárbaros obstinados” de las crónicas, epopeyas, elegías, memorias y desengaños de los siglos XVI, XVII y XVIII no están en los infiernos adonde fueron enviados por los escritores coloniales ni existen sólo en el pasado donde los relegan los historiadores republicanos. Tampoco Guerrero, Doña Ángela, Barrientos, los aindiados “muchos peores que los bárbaros” que descubren entre sus cautivadores lo impensable en el mundo del ruido y la furia coloniales (“Yo soy feliz aquí”). Están aquí, en el presente, sobre esta tierra, cerca de la vertiente, bebiendo del agua fresca, gritando en las montañas, llamando a sus guerreros. Los escucha Leonel Lienlaf, poeta mapuche del siglo XX, en *Se ha despertado el ave de mi corazón*: “Lautaro viene a buscarme, / a buscar a su gente / para luchar con el espíritu y el canto”. Nos interpelan en los espejos para recordarnos, una vez más, que la alteridad radical resiste a todo: a la conquista, al racismo, al exterminio, al virus de la diferencia, al psicodrama de la alineación (Baudrillard 1991: 56). Así es el Gran Juego en América Latina: de una parte, el Otro siempre está muerto; de la otra, es indestructible. Lo dice Galvarino en el siglo XVI: “muertos podremos ser, más no vencidos, / ni los ánimos libres oprimidos”. Lo repite Lautaro en el siglo XX. El que habla es su espectro, podríamos decir con Marrero-Fente, pero el hombre de la tierra que testimonia el grito de Lautaro en las montañas emplea una palabra distinta. Dice, en mapuche “Lautaro ñipüllí”, y, en español, “el espíritu de Lautaro”. Espíritu, fantasma, püllí, espectro. Lo que importa, en todo caso, es que “hay *espíritu*. Espíritus. Y es preciso contar con ellos. No se puede no deber, no se debe no poder contar con ellos, que son *más de uno*: el más de uno (...) En el fondo, el espectro es el porvenir, está siempre por venir, sólo se presenta como lo que podría venir o (re) aparecer” (Derrida 1995: 14 y 52). *Más de uno*. Esa multiplicidad, precisamente, que Lienlaf llama *antepasados...*

“Mi pulli Lautaro witrayawientemapu”

Recuerdos del pasado que son recuerdos del porvenir. Anécdotas. Pedruscos del mito de la modernidad. Invitación a descubrir que la alteridad radical es indestructible. Llamados a escuchar la “voz hermana de la nuestra. El ave de tu corazón” (Zurita 1989:23). Pasado que permanece pendiente, cargado de tiempo-ahora (Benjamín). Memorias obstinadas del Gran Juego: “Lautaro kintupaenew / kintupay che, / kewatuampiukeyengu / kaülkantunmew” (Lienlaf 1989: 40).



Bibliografía

- ADORNO, ROLENA. (1996). "La estatua de Gonzalo Guerrero en Akumal. Íconos culturales y la reactualización del pasado colonial". En *Revista Iberoamericana*. N.º 176-177. 905-924.
- AGUIRRE, EUGENIO. (1986). *Gonzalo Guerrero*. México: Consejo Nacional de Fomento Educativo.
- BAUDRILLARD, JEAN. (1991). *La transparencia del mal*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- , (1996). *El crimen perfecto*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- BENGOA, JOSÉ. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- BENJAMÍN, WALTER. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: LOM Editores.
- BORGES, JORGE L. (1980). *El libro de los seres imaginarios*. Barcelona: Editorial Bruguera.
- CONCHA, JAIME. (1992). "Requiem por el buen cautivo". En *Hispanérica*. N.º 45. 3-15.
- DERRIDA, JACQUES. (1995). *Espectros de Marx*. Valladolid: Editorial Trotta.
- DELEUZE, GILLES Y CLAIRE PARNET (1997). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- DUSSEL, ENRIQUE. (1990). Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un desagravio histórico). En: Varios, *Nuestra América contra el V Centenario. Emancipación e identidad en América Latina*. Gebara: Tlalaparta. 73-87.
- , (1992). *El encubrimiento del indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*. México: Editorial Cambio XXI.
- LEVINAS, EMMANUEL. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Buenos Aires: Pre-Textos.
- LIENLAF, LEONEL. (1989). *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- LIPSCHUTZ, ALEJANDRO. (1967). *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- MARRERO-FENTE, RAÚL. (2001). "Hacia una nueva lectura de la épica: la renovación de los estudios culturales". En *Jornadas de Literatura Colonial del Cono Sur*. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.
- NERUDA, PABLO. (1972). "Nosotros, los indios". En *Para nacer he nacido*. Barcelona: Editorial Seix Barral. 272-274.
- OYARZÚN, PABLO. (1996). *El dedo de Diógenes*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
- PRICE, RICHARD. (1992). "Encuentros dialógicos en un espacio de muerte". En: Varios, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Tomo 2: Encuentros Interétnicos*, México: Siglo XXI Editores. 33-62.
- QUIROGA, JERÓNIMO DE. (1878). *Compendio histórico de los más principales sucesos de la conquista y guerra del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta de la Librería de El Mercurio.
- STEDMAN, JOHN GABRIEL. (1992). *Stedman's Surinam: Life in eighteenth-century slave society*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ZURITA, RAÚL. (1989). "El ave de tu corazón". En Lienlaf, L. *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

