

LA ALIANZA ETERNA DE DOS MUNDOS EN WILLIAM OSPINA

Yadira Segura Acevedo

Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Facultad de Filología,
Universidad de Sevilla, Palos de la Frontera s/n, 41004 Sevilla, España
yspedagogica@gmail.com

THE ETERNAL ALLIANCE OF TWO WORLDS IN WILLIAM OSPINA

Abstract: The Amazon Trilogy, by the Colombian writer William Ospina, reconstructs one of the most amazing historical events in the history of humanity, the discovery of America. The author recreates the life of an emblematic character, though one forgotten by historians and chroniclers, in the colonization of America – the conquistador Pedro de Ursúa. The topic of the conquest of America is projected in a transversal way throughout his writings. For this reason, when speaking about the eternal alliance of two worlds, it was necessary to study the creative and critical work of this writer on the basis of the theoretical ideas of important researchers such as Peirce, Todorov, Juan de Castellanos, O’Gorman, Gómez-Muller, Amodio, Ginés de Sepúlveda, and Carlos Fuentes, among others. Indeed, thanks to the theoretical contributions of these historians, chroniclers, semiologists, poets, and novelists it was possible to carry out a reconstruction of the conquest of America through the work of one of the most important writers in Colombian literature, in order to rescue the past in a more real and palpable way. So, rather than being contemplative readers, we were witnesses to the violent wars and the eternal alliances that our ancestors lived through, weeping with them for their dead and suffering their tragedies, feeling the rain and hearing the thunder, fascinated by their songs and listening to their cries of despair. In this paper it is concluded that the historical novels by William Ospina and some of his essays guide us towards an ontological reflection on America, as well as an approximation of the different meanings of the concept of culture and/or its epistemological threshold.

Keywords: William Ospina; the Amazon Trilogy; conquest of America; culture and transculturation; the unspeakable; the Other

Resumen: La Trilogía del Amazonas, del escritor colombiano William Ospina, reconstruye uno de los hechos históricos más sorprendentes de la humanidad, el descubrimiento de América. El autor recrea el relato de un personaje emblemático en la colonización americana, aunque olvidado por historiadores y cronistas: el conquistador navarro Pedro de

Ursúa. El tema de la Conquista de América se proyecta de una manera transversal a lo largo de su obra. Por esta razón, para hablar de la alianza eterna de dos mundos fue necesario abarcar el trabajo creativo y crítico de este escritor, teniendo en cuenta los planteamientos teóricos de importantes investigadores, como Peirce, Todorov, Juan de Castellanos, O’Gorman, Gómez-Muller, Amodio, Ginés de Sepúlveda y Carlos Fuentes, entre otros. En efecto, los aportes teóricos de estos historiadores, cronistas, semiólogos, poetas y novelistas nos permitieron realizar una reconstrucción de la historia a través de la obra de uno de los más destacados escritores de la literatura colombiana, con el fin de rescatar el pasado de una manera más real y palpable. De modo que, más que lectores contemplativos, fuimos testigos de las luchas encarnizadas y alianzas eternas que vivieron nuestros antepasados, llorando con ellos sus muertos y padeciendo sus tragedias. Podemos concluir, entonces, que las novelas históricas de William Ospina y algunos de sus ensayos nos orientan hacia una reflexión ontológica del ser americano; así como a una aproximación a las diferentes acepciones del concepto de cultura y/o a su umbral epistemológico. Y todo para tratar de entender mejor «el encuentro» que se dio entre dos mundos completamente distintos.

Palabras clave: William Ospina; Trilogía del Amazonas; Conquista de América; cultura y transculturización; lo innombrable; el Otro

1. Un mundo innombrable

Alfredo Gómez-Muller afirma que «el hombre autóctono de América no fue precisamente descubierto en 1492: en el encuentro físico de los dos mundos no hubo necesariamente revelación de la alteridad» (1997: 17). Si tenemos en cuenta la dimensión «alérgica»¹ al Otro de la que nos habla Levinas, en la fracción de hombres que derribaron América solo existió una visión telúrica de la Conquista. El Otro no existía; existía simple y llanamente «lo otro», la tierra. Aquellos «navegantes del Renacimiento» –como llama William Ospina² a los conquistadores españoles– creían que habían llegado a un mundo incivilizado, deshumanizado; un mundo fastuoso donde la naturaleza salvaje crecía sin control y donde el Otro era negado y sometido a la más drástica discriminación.

El talón de Aquiles de los indios empezó en el momento en que Colón subjetivó el mundo que se abría ante sus ojos, sin que alcanzara a ver cómo era realmente ese universo. De este modo, reinterpreto «los datos de la realidad del “Nuevo Mundo” a través del filtro de su representación» (Amodio 1993: 37). Al conocer no descubrió, porque ya todo estaba predestinado; reconoció lo desconocido: «el Nuevo Mundo, al menos en los primeros años de su “descubrimiento”, de nuevo parece contener muy poco para los ojos de estos primeros viajeros; todo parece estar ya previsto o ya antes descrito: conocer es reconocer» (Amodio 1993: 121). Varios referentes lo hicieron desviarse de la realidad y le propiciaron un escenario de imaginarios, con el fin de justificar su empresa de conquista y colonización que buscaba dar una explicación fabulosa a la existencia:

¹ «Reconcentrado en su propia mismidad, el “civilizado” despliega un modo de estar-con-el-otro, que Emmanuel Levinas ha definido como relación “alérgica” al otro [...], la alteridad como tal queda encubierta, como una vaga presencia muda e insignificante» (Gómez-Muller 1997: 17).

² Este poeta, ensayista, novelista y periodista colombiano –nacido en Padua-Tolima, 1954– es el autor de la Trilogía del Amazonas: *Ursúa* (2005), *El País de la Canela* (2008) y *La serpiente sin ojos* (2013).

[Cristóbal Colón] se movió a buscar la tierra de los antípodas, y la rica Cipango de Marco Polo, por haber leído a Platón en el *Timeo* y en el *Critias*, donde habla de la gran isla Atlante y de una tierra encubierta mayor que Asia y África: y a Aristóteles o Teofrasto, en el libro *de maravillas*, que dice cómo ciertos mercaderes cartagineses, navegando del estrecho de Gibraltar hacia poniente y mediodía hallaron, al cabo de muchos días, una gran isla despo-blada, empero proveída y con ríos navegables (Amodio 1993: 28).

No podemos olvidar, dice O’Gorman, que América fue «un proceso inventivo de un ente hecho a imagen y semejanza de su inventor» (2006: 193-194). La América frondosa y espléndida no existió ante los ojos de Colón ni de la mayoría de los colonizadores; ese territorio que parecía acabado de nacer y donde no transcurría el tiempo, como lo dice el escritor William Ospina, era inexistente para el invasor, y su fecundidad y prodigalidad eran vistas sí, pero no en la conexión mística del indígena con la Naturaleza:

La exuberancia de su naturaleza, la pureza de sus aguas, la torrencialidad de sus ríos, el clamor de sus tormentas, la riqueza de su flora, la inmensa variedad de sus comunidades humanas, de sus pájaros, de sus reptiles, de sus anfibios, de sus insectos, hablan de un mundo que si bien no correspondía a los estereotipos medievales de lo paradisíaco, sólo puede ser descrito como un reino de vitalidad y de belleza incomparable. Los cambios que los pueblos nativos habían obrado sobre el territorio eran tan mínimos, a pesar de los miles de años que habían permanecido aquí, que bien puede hablarse de una asombrosa armonía entre el mundo y sus habitantes (Ospina 1999: 274-275).

América fue un continente que decretó el futuro de un mundo nuevo, disipando el pasado de una civilización que empezaba a emerger estigmatizada por el signo colonial: «Por desgracia debemos llamar también Conquista de América al proceso creciente de destrucción, de saqueo, de europeización en el triste sentido de empobrecer el entorno natural, de domesticar la naturaleza, de enrarecer las aguas y los cielos, y saquear el espacio que hizo posible la vida» (Ospina 1999: 277). William Ospina reitera esta idea en sus escritos, tanto en sus novelas como en sus ensayos. Existía en el invasor la pretensión de europeizar los paisajes americanos; un deseo –quizás inconsciente en algunos casos– de desequilibrar el mundo recién descubierto; un afán absurdo de transformarlo:

Los recién llegados construían aprisa una ciudad, para darle a la tierra desconocida aspecto familiar. Las formas de la mazorca dorada y de la rana brillante, de los señores de piel de jaguar y de la hoguera con lenguas de oro cedían su lugar al trigo y a las pjaras, a las naves en cruz y al olor matinal de la leche espumosa. Los que se repartieron sus fértiles leguas [...] eran los testigos ilustres del sangriento parto del mundo (Ospina 2005a: 221).

Quisieran estos reyes singulares
En aquestos sus amplios señoríos,
Que hasta las sabanas y manglares
Y todas las riberas de los ríos
Se les tornaran viñas y olivares
Y no campos inmensos tan vacíos,
Sino hacer las tierras provechosas
Y en ellas jamás ver gentes ociosas (Ospina 1999: 283-284).

Todorov, en *La Conquista de América. El problema del otro* (1998: 192), aclara que las influencias de una cultura pueden ser impuestas o propuestas, y en este caso fueron en

su mayoría impuestas. El sentido ontológico de la tradición indígena no fue percibido por los invasores, pues no podían comprender ni ver lo que no sentían ni imaginaban. Por esta razón, asaltaron y destruyeron los templos de los nativos ignorando que para los incas «las montañas [eran] rostros antiquísimos de señores de piedra, rugosos y eternos, que [dialogaban] con el Sol y con la Luna, que [dormían] sobre profundos lechos de fuego» (Ospina 2012a: 41). De este modo, renace en los hijos de América y Europa su propia tragedia: la negación de su naturaleza y el apego por lo ajeno.

Desde un enfoque epistemológico y semiótico, teniendo en cuenta la relación triádica del signo propuesta por Charles Sanders Peirce, se podría pensar que la razón fundamental de esta «incognoscible realidad» obedece a que cada cultura estaba concebida a partir de su propia experiencia semiótica. Recordemos que para este científico norteamericano el signo «media entre un objeto y un interpretante, ya que es determinado por el objeto *en relación al interpretante*, y determina a su vez al interpretante *en referencia al objeto*, de tal modo como para hacer que el interpretante sea determinado por el objeto a través de la mediación de ese signo»³ (Peirce 2005 [1907]). De manera que, entre un signo, su Objeto y su Interpretante se establece una cooperación, una influencia o acción tri-relativa que no es disoluble en acciones entre pares. Ahora bien, sobre la base de esta teoría triádica, el Objeto sagrado de la cultura indígena no pudo ser un Representamen o un signo para el español, si a este no se le asignó un Interpretante que correspondiera a dicho Objeto. Por lo tanto, si el invasor no estaba conectado sógnicamente al mundo indígena, puesto que no había voluntad de aprehenderlo, tampoco fue posible la comunicación, y lo sagrado se banalizó: «Y esto lo digo de nosotros, no de los indios, que saben vivir esa condición con otros sueños y otros rezos, porque pertenecen a ese mundo y están comunicados con él» (Ospina 2012a: 59). En efecto, el Otro se convirtió en invasor, pues fue incapaz de comprender y respetar las costumbres de los pueblos indígenas.

Los conquistadores, no conformes con desoír la tradición y desconocer el entorno natural de los oprimidos, les impusieron su raza y su cultura. Las apreciaciones de la inferioridad del indio sustentadas por Juan Ginés de Sepúlveda sobre la base de la «perfección» del hombre blanco reafirman la deshumanización del indio a la que aquí hacemos referencia: «Sepúlveda cree que el estado natural de la sociedad humana es la jerarquía, no la igualdad. Pero la única relación jerárquica que conoce es la de superioridad/inferioridad; por lo tanto no hay diferencias de naturaleza, sólo diferentes grados en una misma y única escala de valores» (Todorov 1968: 164). Por ello, la perfección y superioridad que promulgaba Sepúlveda no fue más que la manifestación de la autocracia colonizadora que caló hondo en las venas de los subyugados, condenando a muerte sus libertades.⁴ Qué libertad, qué perfección y qué superioridad iban a existir en un mundo cansado, viejo, codicioso y curtido de

³ Conviene aclarar, según el pensamiento de Peirce, que el Representamen es una representación, es decir, el signo como objeto propio, y que el Objeto es aquello por lo que el signo está, así como el Interpretante es el signo mental desde el que el intérprete físico ejecuta la interpretación.

⁴ Como bien lo dice Carlos Fuentes, citando al filósofo Emilio Lledó: «el lamentable truco de lo peor de los nacionalismos es la invención del otro como malo y de inferior calidad, para no tener que percibir nuestra propia miseria» (2011: 409).

guerras, cuya única ilusión era aferrarse a la riqueza endemoniada del oro. Sin el oro, el imperio se desvanecía. Tenían razón los indios al pensar que los españoles alimentaban a sus bestias con oro, pero estas bestias no eran los caballos, sino los invasores.

En la obra narrativa de Ospina se puede apreciar cómo el conquistador generó una actitud despreciativa hacia las comunidades indígenas; comportamiento que le concedió licencia para entrar en América derribando su portal a patadas, levantando la voz y oprimiendo a un pueblo aterrorizado. De ahí que esta invasión o esta agresión del hombre blanco al indio la recuerden los americanos y la rehagan cada vez más aborrecible.⁵ Son estas atroces remembranzas del pasado las que no dejan sanar las heridas que renacen siempre y en todas partes, cada vez más abiertas: en la música, en la poesía, en la danza, en la imagen que se «ve», en las promesas, en las críticas, en las murmuraciones, en los libros. Evidentemente, William Ospina no enmudece frente a estos hechos y constantemente los enuncia en sus escritos; como inventor de relatos, como crítico y como poeta, no puede ser indiferente a la maleabilidad del indígena frente a la resistencia del opresor. Veamos, por ejemplo, en *El País de la Canela*, el episodio donde se narra el momento en que Orellana y sus hombres descienden por el río y oyen tambores. Se encuentran con una aldea de indios desnudos que se les aproximan con cautela y asombro, pues jamás habían visto a gente de apariencia similar, ni tan ostentosas armaduras que más que fascinación les producían espanto:

Las tímidas canoas pasaban lejos, los remeros se demoraban un instante para mirarnos, como espantados, y empujaban el agua de nuevo, con más relatos que contarles a los que estaban ocultos en la selva [...]. Dijeron que todo se repetía idéntico: que los indios cautelosos y tímidos pero llenos de curiosidad no tardaban en aparecer de nuevo, como vuelven los pájaros; querían aproximarse, tocar con sus manos las armaduras y las barbas. «A veces hay que cuidar que no tomen las espadas por el filo, porque desconocen tanto estos metales que los he visto cortarse con ellas mientras las acarician», dijo Cristóbal de Segovia, que ya había recorrido casi todas las Indias conocidas (Ospina 2012a: 168-169).

Ospina tampoco pudo ser indiferente a la inmensidad de la selva a la que llegaron los españoles; a esa vorágine que no solo los deslumbró sino que terminó absorbiéndolos:

Siempre dijeron que la selva era más cruel que el hombre, que es un infierno mortal, pero la contraria verdad es que en ella todo es vida, la selva más bien es la vida llevada a su extremo, y lo que intimida en ella no es la muerte sino esa agobiante profusión de nacimientos, esa humedad que se abre en líquenes, esas charcas que hierven de criaturas, esas ramas entretrejidas de colonias de gusanos en cruz, esos perezosos que exasperan por el tormento de sus parásitos. La vida es lo agobiante. Y en ningún lugar de la selva nadie podrá afirmar que vio el odio, porque ninguna criatura siente odio como nosotros (Ospina 2013a: 304).

⁵ Según Todorov, «el imponer la propia voluntad al otro implica que no se le reconoce la misma humanidad que a uno, lo cual es precisamente un rasgo de civilización inferior. Nadie les preguntó a los indios si querían la rueda, o los telares, o las fraguas, fueron obligados a aceptarlos; ahí reside la violencia, y no depende de la utilidad que puedan o no tener esos objetos» (1968: 192).

Nadie podrá decir que América no fue un continente impresionante y majestuoso; nadie podrá decir que allí no había un mundo de selvas y llanuras inagotables. Entonces, qué pudieron haber visto esos ojos que la divisaron por primera vez en 1492. Sin luz nada se ve, y esto fue lo que le sucedió a gran parte de los colonizadores españoles que, más que deslumbrados, quedaron enceguecidos ante el nuevo mundo que contemplaban y, sin poderlo nombrar, no lo vieron. No fue este el caso de Juan de Castellanos que sí pudo ver el mundo americano; este sacerdote español logró poetizar lo que para otros era innombrable. Según William Ospina, Castellanos es «el gran poeta de la Conquista y el más abarcador de los cronistas de Indias del siglo XVI» (2013b: 17), autor del poema más largo de la lengua castellana, *Elegías de varones ilustres de Indias*. Gracias a este poema, crearíamos –si no desatinamos– que el autor de la Trilogía del Amazonas construyó una mirada distinta del proceso de conquista y colonización de América, porque al leer al poeta español descubrió que América estaba silenciada, oculta tras ese velo de horror que tantas veces se ha narrado y nos ha hecho estremecer. Probablemente, este nuevo horizonte de expectativa causó en él la ilusión y curiosidad de escribir.

De manera que quizás esta fuera la primera inspiración a partir de la cual entendió su gran proyecto narrativo. Lo que lo conmovió del espíritu de Castellanos fue ver en él a un poeta que no se esmeró por complacer a los lectores europeos con simples amaneramientos literarios, como sí lo hicieron otros líricos de la época, fingiendo nombrar lo innombrable. No todos declamaron América con el mismo sentimiento y emoción; Hernando Domínguez Camargo, a diferencia de Castellanos, decidió «encerrarse en lo único absolutamente español que [tenía] en su poder: la lengua, y [creó] en ella como si estuviera en España, tratando de cerrar los ojos al desmesurado y demencial espacio que lo [ceñía], y procurando que su obra [siguiera] el estilo y las normas de la poesía española de la época» (Ospina 2011: 49).

Las plantas, los animales, los ríos, los objetos, los indios americanos, etc., no tenían nombre para los invasores. Por esta razón, Ospina considera que, a pesar de que el descubrimiento de América coincidió con la madurez clásica de la poesía en lengua castellana, los grandes poetas, como Bernal Díaz del Castillo o Gonzalo Fernández de Oviedo, no supieron decir en sus versos esa nueva realidad americana, porque no pudieron designarla. ¿Y cuál fue el motivo? Primero, porque siguieron ceñidos a la tradición europea, intentando complacer a sus lectores: «Una poesía que procurara sólo ser grata a los lectores españoles y que se gobernara por el deber de inventar y hermohear, no podía asir la novedad y rareza de América; sería por fuerza algo remoto y exterior» (Ospina 2012b: 19). Segundo, porque los poetas no conocían América con sus propios ojos y hablaban de ella desde la distancia: «para ello un poeta tendría que dejar de ser sólo español: tendría que hacerse también americano» (Ospina 2012b: 18). No es este el caso de Alonso de Ercilla quien, a pesar de haber vivido en América y padecido su guerra, con *La Araucana* tampoco logró del todo representar el Nuevo Mundo en su inmensa complejidad: «Aquel poema, sin embargo, se esforzaba por no ser americano: tenía que ser evidente que se trataba de un poema español, hecho para agradar a la sensibilidad de los lectores de la península,

escasos y refinados, transmitiéndoles de un modo fabuloso lo que querían pensar del remoto mundo americano» (Ospina 2012b: 18). Con Castellanos esta afectación no tuvo cabida, porque lo dejó todo en la exaltación de la lengua legítima; su lenguaje, sencillo y revelador, estaba muy lejos de ser artificioso o presumido.

2. Cultura y transculturización

Según el antropólogo norteamericano Marvin Harris, «una cultura es el modo socialmente aprendido de vida que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento» (2007: 17). La cultura de un pueblo está fundada sobre conductas de aprendizaje que se van transmitiendo de unos a otros hasta convertirse en tradición o en un conglomerado de signos que se manifiestan a través del comportamiento y expresiones de un grupo de individuos organizados socialmente. Y sobre esta semiosis conductual se crea una alianza en la que la comunidad acuerda hablar una misma lengua, actuar según determinados hábitos, practicar ciertas aficiones y faenas, etc. Es preciso aclarar que cada sociedad tiene su propia «pedagogía» a través de la cual enseña y transmite la tradición. Para ser más específicos, las manos antiguas que tejen una manta o los dedos que afilan una lanza, así como los pies que avanzan hacia el ritual o la mirada estática y profunda de una madre que detiene la acción del hijo... son lenguajes que dicen, que expresan conciencia social, aprendizaje. Y qué decir de los cantos que entonan las voces de una tribu; del sonido agudo de los tambores; de sus artesanías o utensilios más preciados (objetos de oro, de barro, de madera, de tamo, de guada); de sus construcciones habituales y sagradas; de sus fiestas y sus danzas; de sus gestos, modales, trajes y creencias. Estas manifestaciones delatan cultura y son signos que construyen al hombre social. El individuo crece a través de la dimensión ancestral que lo convierte en ser social, y obedece y se debe a su comunidad en la medida en que esta lo instruye:

La cultura de la sociedad proporciona la materia prima de la que el individuo hace su vida [...]. Todo interés privado de todo hombre y mujer es servido por el enriquecimiento de las acumulaciones tradicionales de su civilización. La sensibilidad musical más rica, solamente puede operar dentro del elenco y las modalidades de su tradición. Quizás enriquezca en medida importante esta tradición, pero su aporte es proporcional a los instrumentos y a la teoría musical que la cultura le ha suministrado (Benedict 1989: 258).

Desde este horizonte de sentido, cuando el hombre encuentra un mundo distinto al que lo ha visto avanzar, se ve perdido, porque no lo conoce y su mente no lo concibe como una realidad signica: «Como ya te he dicho, el peligro mayor no está en la selva ni en el río, sino en el choque de nuestra mente y de nuestras costumbres con la selva y el río» (Ospina 2012a: 236). En este nivel de entendimiento, William Ospina considera que el planeta debe ser una morada para todos donde las costumbres, los principios y las creencias sean un continuo diálogo, es decir, el hombre debe entender que la cultura es «aquello que no transige con la destrucción, que no avasalla, que no acalla, que no borra lo distinto, que se detiene en sutilezas y en matices, que olvida definitivamente todos los prejuicios coloniales» (2005b: 129). Pero para

que esta utopía se haga realidad, el ser humano debe abrir la mente a la comprensión de otras realidades y aprender a ser tolerante: «Hay un montón de cosas que no tenemos por qué amar, pero que tenemos la obligación de respetar y tolerar, para ser a la vez nosotros respetados y tolerados» (Ospina 2005b: 137).

Llegados a este punto, conviene aclarar que no solo las diferencias «unieron» a indios y españoles. Hubo similitudes que no trascendieron; por ejemplo, existió un momento de la historia en que el valor del oro para alquimistas e indígenas se concretó en un pensamiento afín. Muy útil y conveniente habría sido para la humanidad que la curiosidad de los alquimistas europeos, al ver el oro como algo místico y mágico, se hubiese perpetuado en el sentimiento de los conquistadores; posiblemente así tanta barbarie y destrucción se habrían desmoronado y el encuentro de dos razas, más que una experiencia atroz e inhumana, hubiese sido el inicio de una vivencia creativa: «Dicen los indios que hay virtudes de las plantas que sólo conocen las plantas, y dicen los alquimistas que hay secretos de los metales que sólo nos darán las estrellas» (Ospina 2012a: 67). A partir de estas experiencias comenzó la integración, la transculturización o, mejor, la interculturalidad entre dos pueblos que a medida que se alejaban más se aproximaban. No se abrazaron, pero en cierto modo «dialogaron», y este proceder lo noveliza el autor en *Ursúa*:

Bajo el rigor de la servidumbre empezaban a seguir costumbres españolas en la alimentación, ya criaban trigo para hornear panes fragantes, así como los españoles tenían que usar por fuerza sus ruanas indias tejidas de hilo grueso, sus blancas mantas de algodón rayadas de morado y de rosa. Algunos nativos comían ya menos venados, que tenían que ceder a los cazadores españoles, y criaban gallinas en sus tierras, aunque no se alimentaban con las aves que habían crecido en sus propios corrales. No sacrificaban nunca nada que se haya criado en su casa, salvo para fines ceremoniales, pues devorar un animal conocido les parece tan repulsivo como devorar a un pariente.

Ursúa advirtió que aceptaban en cambio comer gallinas venidas de corrales lejanos, y ya que seguían hábitos españoles, no le sorprendió que hicieran trueques por platos de peltre, aunque un día descubrió con asombro que no los adquirían para comer en ellos sino para colgarlos de sus cuellos como pectorales (Ospina 2005: 307).

Ruth Benedict asegura que en la medida en que «nuestra civilización debe enfrentarse con modalidades culturales que se hunden ante nuestros ojos y donde otras nuevas surgen de una sombra en el horizonte [es necesario] estar dispuestos a tomar en cuenta modalidades cambiantes aun cuando se trate de la moralidad en que fuimos criados» (1989: 276-277). Precisamente, uno de los rasgos más característicos de la fusión cultural fue la readaptación de costumbres. En la obra de Ospina se expone visiblemente esta realidad; por ejemplo, el extraño fenómeno de «biporalidad cultural» a través de la entronización y veneración icónica de la virgen es uno de estos casos de modalidad cambiante al que hace referencia Benedict. Veamos:

Nos reuníamos en la zona central de la ciudad, donde estaban la mansión de Belalcázar, recién construida, y un templo en homenaje a la Virgen al que también entraban los indios con ofrendas. En las plazas había danzas incaicas que los señores no se animaban a dispersar, para no acabar de crear un clima de tensión con los nativos. Un viejo nos contó que la Virgen que veneraban los españoles era una diosa india desde siempre, la señora de arcilla

de las montañas, que tenía alas como los pájaros y un penacho de coya inca en la frente. La diosa ayudaba por igual a indios y a españoles, hacía fértil para todos el suelo de los montes, que pisan día y noche apacibles llamas y vicuñas, y estaba de luto por Atahualpa pero no guardaba rencor a quienes lo mataron, porque la montaña es más generosa y más grande que los hombres (Ospina 2012a: 79).

Posteriormente, el escritor recrea un cuadro excéntrico y casi pintoresco de los indios, entregados a la labor de usurpación de la identidad del otro: «Manco Inca Yupanqui, montado sobre un caballo blanco, dirigía el ataque vestido a la española, con casco y escudo, con una lanza de hierro en la mano y a la cabeza de una tropa de capitanes incas que formaban también un cuerpo de caballería» (Ospina 2012a: 111). Así mismo, el autor nos sorprende con un hecho específico de profanación mediante la depreciación «inconsciente» y sacrílega de uno de los emblemas más sagrados del catolicismo:

Orellana lo recibió [a Aparia, rey indígena] con ceremoniosa cortesía y le ofreció como presentes trajes de los nuestros, que aquel señor apreció mucho, y un rosario de cuentas de cristal, la rosa hecha de rosas, de dos que llevaba, con la esperanza de que esa cadena mística atrajera al jefe a la religión de Cristo. Pero el gran jefe se lo enrolló enseguida en la muñeca, donde tenía otros brazaletes [...]. Más tarde fray Gaspar deploraría haber abandonado ese rosario en manos de un idólatra, porque tuvo que improvisar uno con semillas rojas de la selva y le dolía rezar con un instrumento que se parecía más a un collar de indios que a la reliquia celeste que Domingo el santo recibió de manos de la Virgen para luchar a rezos contra los albigenses (Ospina, 2012a: 170).

Pero, ¿cómo no interpretar distinto el mundo, si las costumbres, los sentimientos, las percepciones, las instituciones fueron tan dispares en unos y en otros! Los españoles quedaban atónitos cuando veían la ceremonia de boda de los indios o los rituales de danza de jóvenes desnudos honrando a su cacique. ¿Cómo unos hombres vestidos con pesadas armaduras podían comprender el lenguaje desnudo de los cuerpos danzando entre colores! ¿Cómo podían descifrar la transmutación mágica de humano en animal, si no veían más allá de la dimensión dual: alma y cuerpo de su existencia! Fue normal, entonces, que se asombraran y se perturbaran frente a lo que veían, en tanto que el desarrollo de ese absurdo instinto de agresión como único procedimiento de aproximación a la tribu fue una experiencia aberrante. Y esta reacción, por desgracia, se convirtió en un designio maquiavélico que se expandió y acabó con lo que podría haber sido la utopía de la conquista americana. Una actitud aún más trágica resultó ser el recurso de respuesta que utilizaron los indios frente a la agresión: violencia, temor y sumisión. Indudablemente, había que huir, someterse o rebelarse.

La integración de costumbres fue inevitable en un ambiente donde el aprendizaje recíproco no dejaba de ralentizar el ritmo acelerado de su paso. Unos y otros fueron maestros y aprendices; bastó solamente con contemplar el mundo para saber que era un libro abierto aún incomprendido, y que era inminente aprender a descifrarlo. Y en este aprendizaje los indios fueron los maestros en la instrucción al Otro del saber comunitario de la tribu:

Gran ayuda nos fue en esa parte del viaje la enseñanza que los indios nos transmitieron sobre frutos y plantas alimenticias, sobre el modo de capturar las tortugas y las iguanas,

sobre las serpientes y las aves que pueden comerse. Nos repugnaba incluir en nuestra alimentación las orugas rojizas, los micos fibrosos, a los que había que comerse en condiciones desoladoras, porque los otros lloraban a gritos en las ramas altas por los sacrificados, el abdomen de miel de ciertos insectos voladores, los hongos negros de la base de los grandes árboles, las hormigas que se tuestan sobre piedras ardientes y las flores azules de unas plantas que ahogan los troncos podridos y que tiñen los dientes por varios días, pero muchas de esas cosas fueron ingresando por momentos en nuestra dieta (Ospina 2012a: 181-182).

Como se puede observar, en la escritura de Ospina existe una voluntad de expresión que favorece explícitamente al indígena. En el aprendizaje del otro, el autor enuncia el «sentir pedagógico» del hombre americano, pero no el «sentir pedagógico» del europeo. Los nativos no fueron los únicos maestros. No se debe desconocer el magisterio que crearon los españoles en las Indias; no solo enseñaron una lengua, sino también una religión y construyeron un mundo nuevo. En estas circunstancias no hay que suponer que el diálogo estuvo ausente, que no hubo integración o que no se encontró un mundo descifrable para las dos partes. Simplemente, la comunicación no fue una experiencia espontánea y natural, sino forzada. Paradójicamente, este fue el inicio de lo que hoy es América: mestizos, hijos de dos razas. Y en este horizonte de saberes, el mestizaje es visto por los investigadores como un principio para poder comprender la cultura americana, porque lejos de ser una experiencia improvisada fue la materialización de una realidad que ha marcado esta tradición. Años y años de crecimiento han llevado al afianzamiento, como muy bien lo enuncia Ospina, de los hijos mestizos de esta parte del mundo que se han estado preparando «para pensar y para imaginar, para considerar los hechos y proponer caminos en el siglo que se abre ante nosotros» (Ospina 2013b: 246-247).

3. ¿Honorables o tiranos?

No todos los indios fueron pacíficos; también hubo guerreros fieros y jefes tiranos dentro de los pueblos que habitaron las Indias, así como costumbres espantosas amparadas por el respeto sagrado del ritual.⁶ Esto no significó que la capacidad de asombro y desconcierto no fuera una sensación generalizada y que, por el desconocimiento del Otro-agresor y tirano, no hubiese un despliegue de puerilidad o, quizás, un vendaval de incertidumbre. Y fue esta naturalidad lo que llevó a pensar a los indígenas que el oro que anhelaban con tanta avidez esos extraños hombres era el alimento de sus impresionantes bestias. La mayor característica del indio –quizás

⁶ «Cuarenta días antes del día de la fiesta vestían un indio conforme al ídolo y con su mismo ornamento, para que, como a los demás, representase al ídolo vivo. A este indio esclavo y purificado hacían todos aquellos cuarenta días tanta honra y acatamiento como al ídolo [...]. Acabados de sacrificar los dioses, luego los desollaban todos a gran prisa [...] que en sacándoles el corazón y [acabando de] ofrecerlo al oriente, los desolladores que tenían este particular oficio echaban de bruces al muerto, y abríanle desde el colodrillo hasta el calcañar y desollábanlo, como a carnero, sacando el cuero todo entero [...]. Los cueros vestíanlos otros tantos indios allí luego, y poníanles los mismos nombres de los dioses que los otros habían representado, vistiéndoles encima de aquellos cueros las mismas ropas e insignias de aquellos dioses, poniendo a cada uno su nombre del dios que representaba, teniéndose ellos por tales (*Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, Diego Duran: I, 7-11; en Todorov 1998: 171).

más creada que real- fue su increíble capacidad para percibir el mundo desde la inocencia: «En esa aldea vieron unas estriberas y un yelmo de acero que los nativos habían encontrado a la orilla de un río y habían recogido con asombro. Sin palabras para designarlos ni oficio que atribuirles, golpeaban el yelmo con un madero y sentían la resonancia musical del hierro templado» (Ospina 2005a: 290). La credulidad de algunos indios era sorprendente. Veamos cuando, en *Ursúa*, primera novela de la Trilogía del Amazonas, el narrador cuenta que los indios pensaban que los blancos eran dioses, pero luego descubrieron que solo se trataba de criaturas humanas, simples mortales:

Un día, llevando a un español en hombros por el río, el portador fingió tropezar y se precipitó al fondo con la carga. Los demás simulaban que el accidente los arrojaba unos sobre otros, de modo que el español estuvo siempre abajo, en el lecho del río, hasta que dejó de moverse. Sin saber si estaba dormido, lo llevaron a la orilla, hablando sin descanso, procurando explicar el accidente, interrogando cómo se sentía, y mostrando su angustia. Aunque no reaccionaba, dudaron y fingieron dos días más a su lado, para que no se vengara de ellos. Pero al tercer día el dios empezó a despedir ese hedor dulzón inconfundible que mueve puntos negros por el cielo, y todos pudieron celebrar la libertad conquistada con tanto desvelo, la noticia feliz de que la carne de sus enemigos era tan porosa para la muerte como la de ellos mismos. Nunca se habrá danzado con tanta dicha alrededor de un cadáver (Ospina, 2005a: 180-181).

Los indígenas descubren la verdadera identidad del español ante la hipotética idea de que fueran dioses. Los desmitifican y recobran la esperanza de una lucha entre iguales; no entre hombres y dioses, sino entre mortales. El cadáver es entronizado para celebrar la muerte del enemigo mediante la ritualización del triunfo, la conquista del valor, la pérdida del miedo y la incertidumbre. Es frecuente, como queda explícito en la cita anterior, que la narrativa del escritor tolimense se despliegue hacia la benignidad del indio contraponiéndola a la malignidad del ser español, desconociendo el restablecimiento global de su naturaleza humana. En efecto, su desmitificación supondría incluso el reconocimiento de sus facultadas, pero esto no lo tiene en cuenta el autor.

Análogamente, el honor para los nativos fue un valor invaluable presente no solo en las acciones de la vida cotidiana, sino incluso en sus actos más trascendentales. Y en momentos difíciles, como en la guerra, el honor siempre estuvo imperante, porque era la exaltación de la heroicidad del guerrero. Evoquemos el episodio que narra Cristóbal de Aguilar cuando el indio Francisquillo, al considerar un acto indigno embestir a su adversario si este se encontraba en situación de debilidad, alimentaba a sus enemigos antes de atacarlos:

Las primeras expediciones se negaron a probar esos alimentos, temiendo que fueran venenosos, pero las siguientes los pusieron a prueba y pudieron comprobar que eran frescos y escogidos. Lo que no entendían es que Francisquillo, con sus tropas indias, después de halagar durante varios días a los viajeros, cuando estos retomaban el viaje los atacaba con furia con flechas, lanzas y lluvias de piedra, no sin antes anunciar con ruido de cornetas y griterío que se disponía al asalto (Ospina 2005a: 373-374).

Es necesario aclarar que en el dominio de los conquistadores no solo existieron tiranos; también hubo hombres honoríficos. Ursúa era un gobernador que fluctuaba entre la templanza épica, errática y dictatorial, pero que sabía cumplir con valor y honorabilidad cuando la naturaleza heroica lo llamaba:

«Para mí la guerra lo autoriza todo», respondió [Ursúa]. «La guerra está para enfrentarnos y que gane el mejor, y en medio de una batalla nunca dudé en matar o en utilizar todo recurso para sobrevivir. Pero desprecio al que se aprovecha de la debilidad de los otros. Nunca mataría a alguien desarmado, esa sólo puede ser tarea del verdugo; prefiero entregarle mi espada al adversario aunque yo deba luchar con un bastón de fresno, antes que sentir que no le gané lealmente». «Pero en toda guerra con indios», le dije, «ellos están en desventaja». «Tal vez por sus recursos, pero son muchos más que nosotros», me contestó. «Y yo siempre he luchado hasta vencerlos, no hasta aniquilarlos. Nadie me acusará de haber disparado cañones contra indios inermes, o de haber aprovechado sus rituales y sus ceremonias para tomarlos a traición». Y añadió con un tono inquietante: «Nada desprecio tanto como la traición» (Ospina 2013a: 192).

El conquistador navarro despreciaba la traición, pero traicionaba. En esta línea de ideas, en la Trilogía del Amazonas el escritor encumbra el carácter incoherente del invasor, convertido a la vez en gobernante prudente e insensato; proceder que no solo se hizo presente en Ursúa, sino en otros colonizadores, como Pedrarias Dávila⁷, por ejemplo: «Pero ¿cómo olvidar que Ursúa descuidaba esas reglas de honor, traicionaba los acuerdos, asesinaba enemigos desarmados?» (Ospina 2005a: 374).

Conviene insistir –por las descripciones que aparecen en las novelas– que las atrocidades que cometieron los españoles con los indios no son comparables con las que cometieron los aborígenes con ellos. Los conquistadores los torturaron, los masacraron, los esclavizaron, los humillaron, los explotaron y los engañaron, muchas veces sin motivo alguno e, incluso, se podría pensar que un sector de esta población sentía placer en estos aborrecibles actos. Así mismo, como ya hemos mencionado, no podemos afirmar que los indios no cometieran actos atroces y despiadados con sus adversarios o, incluso, con los de su misma especie, pero –y aquí está lo estimable– poseían unos códigos o una ética de honor que no les permitía envanecerse con el exterminio de los enemigos, y si los mataban o los castigaban lo hacían bajo las leyes de su ética y moral. En virtud de ello, es necesario distinguir, según Todorov, entre «sociedades con sacrificio y sociedades con matanza» (1998: 155-156), cuyos representantes serían los aztecas y los españoles del siglo XVI, respectivamente.

Dentro de esta visión, el sacrificio es un homicidio religioso: se hace en nombre de la ideología oficial, y será perpetuado en la plaza pública, a ciencia y paciencia de todos. No debe ser demasiado extranjero, demasiado lejano: hemos visto que, en opinión de los aztecas, la carne de las tribus lejanas no era comestible para sus dioses; pero el sacrificio tampoco debe pertenecer a la misma sociedad: no se sacrifica a un conciudadano. Los sacrificios provienen de países limítrofes, que hablan el mismo idioma pero tienen un gobierno autónomo. Además, una vez que han sido capturados los dejan algún tiempo en la cárcel,

⁷ Pedrarias Dávila, uno de los personajes predilectos de la leyenda negra, fue un conquistador que osciló entre el hombre déspota y el filantrópico. A este propósito, Bethany Aram afirma: «Lejos de ser el feroz tirano imaginado por Bartolomé de Las Casas, Pedrarias demostró ser un comandante conciliador» (2008: 249).

con lo que los asimilan parcialmente; pero nunca por completo. El sacrificio, ni semejante ni totalmente diferente, cuenta también por sus cualidades personales: el sacrificio de un valeroso guerrero se aprecia más que el de un hombre cualquiera. En cuanto a los inválidos de todas clases, se les declara de entrada impropios para el sacrificio. Este se efectúa en público, y muestra la fuerza del tejido social, su peso en el ser individual.

La matanza, en cambio, revela la debilidad de ese mismo tejido social, la forma en que han caído en desuso los principios morales que solían asegurar la cohesión del grupo. Se realiza de preferencia lejos, ahí donde a la ley le cuesta trabajo hacerse respetar: para los españoles en América, o en el límite en Italia. La matanza está, entonces, íntimamente relacionada con las guerras coloniales, que se libran lejos de la metrópoli. Mientras más lejanas y extrañas sean sus víctimas, mejor será: se les extermina sin remordimientos, equiparándolas más o menos con los animales [...]. Al contrario de los sacrificios, las matanzas no se reivindican nunca, su existencia misma generalmente se guarda en secreto y se niega. Es porque su función social no se reconoce, y se tiene la impresión de que el acto encuentra su justificación en sí mismo (Todorov 1998: 155-156).

¿Qué habría pasado si los españoles hubieran tenido conciencia clara de sí mismos y de su actuar tal como lo experimentaron los indios? Posiblemente no se habría dado la guerra encarnizada, traidora y usurpadora, sino que hubiese sido una lucha heroica, en la que no tendrían que justificarse bajo ningún designio los actos despiadados del «hombre superior». Ahora, ¿qué habría ocurrido si los indios hubieran descubierto a tiempo las verdaderas intenciones de sus agresores? Seguramente los habrían masacrado sin dejarlos actuar y se habrían convertido en tiranos, en sociedades de matanza. Es difícil saberlo con certeza, pero qué experiencia de conquista nos contarían ahora si el encuentro de estas dos culturas hubiera estado mediado por el diálogo y la tolerancia. Probablemente podríamos repetir con el historiador y lingüista búlgaro lo que Alexander Herzen escribe a mediados del siglo XIX: «Comprender toda la amplitud, la realidad y la sacralidad de los derechos de la persona sin destruir a la sociedad, sin fraccionarla en átomos: ése es el objetivo social más difícil» (Todorov 1998: 259). No obstante, ahora y antes, esta idea solo ha sido una utopía.

La generosidad es otro valor agregado del hombre de las Indias, y esta actitud también la destaca Ospina en sus novelas. Los nativos eran seres confiados y afectuosos que se interesaban por el Otro y, si lo veían enfermo o necesitado, le ofrecían comida y lo curaban: «El capitán pidió comida y bebida en abundancia [...] todos los días vinieron indios en canoas a traernos frutas y carnes y casabe y maíz, y tendieron hamacas para todos [...] nos dieron tortugas y papagayos, y nos ofrecieron los cascarones abandonados de una aldea para que acampáramos allí» (Ospina 2012a: 172, 183). Si bien en la Trilogía del Amazonas encontramos varios fragmentos que hacen referencia al comportamiento dulce, amable, honrado, generoso y sencillo del indio, hizo falta –reiteramos– que el escritor hiciera un despliegue de la dimensión tiránica del indígena que indudablemente salpica las novelas. Allí queda exaltada la docilidad, el sosiego, la suavidad y sencillez del indio frente a la soberbia, al griterío y a la crueldad del español. Incluso, en uno de sus ensayos Ospina insiste en que el americano, distinto al europeo, conserva otra quietud espiritual y emoción: «una

nostalgia singular con espíritu de bolero y de son y de tango, una nostalgia curiosa que no parecen sentir los ingleses, los franceses ni los italianos en su relación con su mundo de origen» (2005b: 44).

Retomando la teoría triádica del signo propuesta por Sanders Peirce que hemos mencionado al comienzo de este ensayo, podemos intuir que los conceptos de honor y generosidad no corresponden a los mismos Interpretantes en indios y blancos. Fueron valores heterogéneos en cada cultura con significados distintos y, por lo tanto, desarrollaron contenidos de conciencia desiguales con respecto a unos y a otros. Entonces, de qué manera se descifran estos conceptos en un caso como el de la generosidad, por ejemplo. Existe un Representamen, /generosidad/, que representa un Objeto, es decir, el sentimiento de generosidad dentro de una determinada cultura, y este sentimiento corresponde a un signo mental (Interpretante) desde el que el sujeto realiza la interpretación. La cuestión está en el Interpretante que se crea a partir de la exteriorización que se da del Objeto en cada cultura. De manera similar sucede con el concepto del tiempo. Para el indio, el tiempo no era lejano; era el presente, pues había «algo indefinible en la Sabana que [hacía] que el mundo no se [convirtiera] jamás en costumbre» (Ospina, 2005a: 236). América era olvido, instante; mientras que Europa era tiempo, memoria; dos mundos totalmente distintos. Imaginemos, por un momento, qué hubiera sido de nuestra humanidad a partir del siglo XVI, si en este encuentro la comunicación o la relación triádica entre Representamen, Objeto e Interpretante se hubiera dado en un solo sentido, en un solo nivel de conciencia. Pues probablemente no se hubiese creado una trampa mortal, sino un puente de hermandad entre culturas, y con este enfoque de la realidad la alteridad hubiera sido el resultado de un modo de estar con el Otro en una situación respetuosa y tolerante y no en una relación «alérgica». Desafortunadamente, cada pueblo avanzó por caminos distintos.

Podemos concluir que la erudición del pasado para develar el presente e, incluso, pronosticar el futuro y lograr sacar al hombre actual de esa profunda amnesia que lo convierte en un individuo sin rostro, ha sido una de las mayores preocupaciones de William Ospina. Por esta causa, en la Trilogía del Amazonas y en algunos de sus ensayos y poemas, el escritor recupera el hecho histórico en el reconocimiento del pasado como una herramienta necesaria para poder descubrir el presente. Ospina descubre una figura histórica olvidada por cronistas e historiadores; un personaje que como muy bien lo dice el autor «era un hombre de su tiempo y, como hombre de su tiempo, sin duda, era un héroe y, sin duda, también era un canalla» (2018, s.p.). Pedro de Ursúa simboliza y consolida el temple de aquellos «navegantes del renacimiento» que llegaron a América en búsqueda de riqueza y poder, héroes y tiranos que no solo protagonizaron guerras atroces, sino también actos nobles de los guerreros de su tiempo; hombres que descubrieron lo innumerable y aprendieron a convivir en un mundo que, aunque les causó asombro, terminaron dominándolo. Estas intervenciones del protagonista se podrían asumir como una metáfora que ofrece el autor para llegar a entender la importancia de comprender el pasado para lograr descifrar el presente, porque como el mismo Ospina afirma:

«toda mirada sobre el pasado [...] es también una mirada sobre el presente» (2018, s.p.). Desde esta perspectiva, el soporte fundamental de la Trilogía del Amazonas se apoya en un acontecimiento de nuestro pasado histórico –si no el más importante– y en la conciencia de que dicho suceso era, como lo expresa Todorov, «un hecho importantísimo que anunciaba y fundaba nuestra identidad presente» (1998:15).

Referencias bibliográficas

- AMODIO, Emanuele (1993), *Formas de la alteridad: Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Quito: Ed. Abya-Yala.
- ARAM, Bethany (2008), *Leyenda negra y leyendas doradas en la conquista de América*, Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A.
- BENEDICT, Ruth (1989), *El hombre y la cultura*, Barcelona: Edhasa.
- CASTELLANOS, Juan (1997), *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, Colombia: Gerardo Rivas Moreno, Fundación Fica.
- FUENTES, Carlos (2011), *La gran novela latinoamericana*, Madrid: Alfaguara.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan (1941), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México: Fondo de Cultura Económica.
- GÓMEZ-MULLER, Alfredo (1997), *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*, Madrid: Akal.
- MARVIN, Harris (2007), *Teorías sobre la cultura en la era postmoderna*, Barcelona: Crítica.
- O'GORMAN, Edmundo (2006), *La invención de América*, México: Fondo de Cultura Económica.
- OSPINA, William (1999), *Las auroras de sangre*, Santa Fe de Bogotá: Ed. Norma.
- OSPINA, William (2005a), *Ursúa*, Bogotá: Alfaguara.
- OSPINA, William (2005b), *Los nuevos centros de la esfera*, Bogotá: Punto de lectura.
- OSPINA, William (2011), *Por los países de Colombia. Ensayos sobre poetas colombianos*, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- OSPINA, William (2012a), *El país de la Canela*, Barcelona: Literatura Random House.
- OSPINA, William (2012b), *Un álgebra embrujada*, Bogotá: Mondadori.
- OSPINA, William (2013a), *La serpiente sin ojos*, Barcelona: Mondadori.
- OSPINA, William (2013b), *América mestiza*, Bogotá: Mondadori.
- OSPINA, William (2018), «No me hablen oscuramente de las cosas claras, hablemme claramente de las cosas oscuras» (entrevista sobre la Trilogía del Amazonas a cargo de Yadira Segura Acevedo), *Revista Matices* 178, <<http://revistamatices.com.mx/william-ospina-entrevista-sobre-la-trilogia-del-amazonas/>> [28/2/2018].
- PEIRCE, Charles S. (2005) [1907], «Pragmatismo», traducción castellana de Sandra Olo, <<http://www.unav.es/gep/PragmatismoPeirce.html>> [28/2/2018].
- TODOROV, Tzvetan (1998), *La Conquista de América. El problema del otro*, Barcelona: Siglo XXI.

