



AVISO LEGAL

Artículo: Terra Nostra : desmitificación de la historia

Autor: Boling, Becky

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 4, año IV, núm. 22 (julio-agosto de 1990), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Boling, B. (1990). Terra Nostra: desmitificación de la historia. *Cuadernos Americanos*, 4(22), 200-214. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jsmui/>

D.R. © 1990 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
México, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México.

<https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

TERRA NOSTRA: DESMITIFICACION DE LA HISTORIA

Por *Becky* BOLING
CARLETON COLLEGE,
NORTHFIELD, MINNESOTA

EN *TERRA NOSTRA*,¹ Carlos Fuentes logra ubicar la historia castellana del descubrimiento de América dentro de un compendio mitológico de la génesis y apocalipsis del mundo. En su aproximación a lo histórico se va creando una contracara, una inversión del significado en otro —lo mítico. Este proceso de desmitificación de la historia de la España de los Austrias es consecuencia de la oposición y contigüidad de la imagen cerrada y agobiante del reino de los Habsburgo y la imagen primitiva y vital (aun cuando no menos violenta) del mundo indígena americano. Propongo señalar que la configuración de lo mítico en la segunda parte de *Terra nostra* constituye el eje estructural de la primera y la tercera partes. Por añadidura, se verá que debido al planteamiento mítico de la estructura total la narrativa desmorona la visión monolítica de la historia.

Especialmente en la primera parte de la novela, "El viejo mundo", predominan los pormenores históricos del Viejo Mundo en el umbral del descubrimiento de América. Mediante la re-escritura de la historia de la fundación de América, Fuentes señala que las estructuras de poder vigentes en la España de Felipe, amalgama de los Habsburgo, son las mismas que se establecen en la América Latina y que infunden un continuo proceso de *ricorsi* del pasado en la política y cultura actuales. No obstante los detalles menudos de la caza real, de la construcción de El Escorial, de los movimientos milenarios, ha de entenderse esta parte dentro de una totali-

¹ Carlos Fuentes, *Terra nostra*, Barcelona, Seix Barral, 1975. A fin de evitar la proliferación de citas, el número de páginas que aparece después de los pasajes citados remite a esta edición.

dad que le resta vigencia. Lo que no se debe olvidar al leer la extensa narración de Fuentes es que la novela queda demarcada entre una proyección futurista y surreal de París al fin del siglo. De este principio en adelante, el texto vacila entre un simulacro de lo factible y lo puramente fantástico. Sólo en una parte u otra la preponderancia de estos elementos atribuye cierto carácter general. Así en la primera parte la impresión será la de una novela histórica, mientras que las dos partes siguientes distan mucho más de lo verosímil puesto que dejan entrever más claramente la visión surreal o mítica del contenido histórico.

De entre las fábulas de la segunda parte, "El nuevo mundo", es posible discernir la realidad sociopolítica de los aztecas. En "El otro mundo", tercera parte de *Terra nostra*, Guzmán sintetiza la organización del pueblo náhuatl inmediatamente anterior a la Conquista. Los aztecas, nómadas originalmente del norte, sometieron a los varios pueblos del valle de México y les impusieron un sistema de tributos. Políticamente, su estado tenía una organización vertical y constituía una suerte de teocracia castrense:

Vivían, además, en la disensión, los pueblos más débiles sometidos a los más fuertes, y todos a un emperador llamado Tlatoani, cuya sede era la ciudad de la laguna. . . Aprovechó Guzmán los rencores de los pueblos para azuzarlos contra el gran Tlatoani; cayó la ciudad de la laguna, por la acción combinada de la hueste hispana y las tribus rebeldes (TN, 708).

Aun en esa esquemática descripción es patente la correspondencia entre el gobierno indígena y el imperialismo castellano. En *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz ha indicado que la hegemonía española acabó por ser una superposición semejante a la del imperialismo azteca sobre las tribus originales del valle de México: "El orden colonial fue un orden impuesto de arriba hacia abajo; sus formas sociales, económicas, jurídicas y religiosas eran inmutables".² Dos símbolos sincréticos, el de Quetzalcóatl-Santiago y el de la Virgen de Guadalupe-Virgen de Extremadura, ilustran bien el éxito de la superposición religiosa.³

La imposición y adaptación de estructuras castellanas en Amé-

² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, 3^a. ed., México, FCE, 1963, pp. 73, 86-87.

³ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe: la formation de la conscience nationale au Mexique*, prefacio de Octavio Paz, Paris, Gallimard, 1974.

rica fue facilitada por las semejanzas que existían entre las organizaciones sociopolíticas y religiosas de las dos naciones. Fuentes imagina el Nuevo Mundo como un reflejo o doble de esas mismas manifestaciones del poder que él juzga censurables en la España de los Habsburgo. En las nuevas tierras, la pirámide azteca no sólo expresa, de un modo emblemático, el orden vertical, ortodoxo, del pueblo indígena, sino que constituye un doble, política e ideológicamente, de El Escorial. Hay 33 escalones en la pirámide náhuatl, número con implicaciones astrológicas y religiosas (TN, 428). En El Escorial, la escalera milagrosa en que Felipe viaja por el tiempo futuro tiene 33 escalones también (TN, 105). De ese modo, Fuentes indica que la sociedad azteca fue terreno propicio para la Conquista y la colonización españolas.

Visionarios como Pedro, quien acompañó al Peregrino al Nuevo Mundo, acaban por admitir que el paraíso que desean tampoco se ha realizado allende el mar. Las creencias y mitologías con que tropiezan les hacen ver que en el Nuevo Mundo les espera un gobierno arraigado en una misma mentalidad de compromiso social y material entre el pueblo y los tiranos. Esa tiranía tiene mucho en común con la opresión de la monarquía española. Los aztecas, no menos despóticos e imperialistas que los Habsburgo, incitan análogas injusticias mediante un sistema de tributos. Así, el Peregrino lamenta a su compañero muerto: "Oh mi viejo amigo, a tiempo moriste, de la decepción te salvaste: sólo habrías conocido aquí. . . los mismos crueles poderes que creíste abandonar al embarcarte con Venus, y conmigo, aquella tan lejana mañana" (TN, 481). En la narración sobre la España de Felipe, igual que en el mundo romano y el precolombino, la fundación del Estado y de la ideología o religión de cada sociedad arranca de un crimen o de una falta que endeuda a la comunidad ante una jerarquía, supuestamente, violada. Felipe describe este concepto materialista del poder, concepto entonces vigente en el Viejo y en el Nuevo Mundo:

el poder es un desafío fundado en la ofrenda de algo para lo cual no existe contrapartida posible; desafío, digo, pues mayor es el poder de quien acaba por tener algo que nada es; al cabo, la pérdida; al cabo, la muerte; al cabo, el sacrificio (TN, 507).

Ese sentido de trueque (o de compromiso original) explica y legitima el sistema de gobierno imperialista que caracteriza las cul-

turas náhuatl y castellana. Por lo demás, señala el origen paradigmático del poder como mito central de *Terra nostra*.

Estos paralelos nos guían hacia una desconfianza en la particularidad de la historia concebida como proceso positivista lineal. La narrativa por su estructura paradigmática y repetitiva exige un ahondamiento más allá de la superficie de los datos a fin de desenmascarar una simbiosis entre el Viejo y el Nuevo Mundos. La atracción de la novela proviene de su planteamiento en un nivel universal como de los paralelismos entre mitos de diversas culturas. También subraya lo distinto entre ambas culturas.

La cultura occidental y la de la América precolombina ostentan una cosmovisión aparentemente distinta, aun cuando sus regímenes políticos imponen el estancamiento y proscriben cualquier cambio radical instigado por parte de la comunidad. Sin embargo, se advierte la diferencia entre ambos mundos en lo que respecta a la cosmogonía y al tiempo. Para Felipe y sus contemporáneos en *Terra nostra* el fin del mundo es inminente y deseable. Basta mencionar a los adamitas entre varias sectas milenarias que figuran en las otras partes de la novela. Se nota un análogo anhelo por apresurar el tiempo hacia esa fecha apocalíptica y final en el carácter mórbido de Felipe, el Señor, y su lema: "Mundo inmóvil, vida breve y gloria eterna". Los nahuas también prevén la terminación del cosmos, pero se esfuerzan por aplazarla:

On retrouve chez tous les peuples indigènes du Mexique, et même en dehors de ce pays, la notion de l'instabilité du monde. Tel qu'il nous apparaît aujourd'hui, l'Univers est destiné à disparaître, et il n'a pris naissance qu'après plusieurs essais infructueux qui se sont terminés en cataclysmes. Le nombre quatre domine toute la cosmogonie.⁴

El Peregrino llega al Nuevo Mundo en el periodo del cuarto sol, pero éste también ha de perecer: "el destino de cada hombre era procurar el aplazamiento del fatal destino de todos, gracias al equilibrio entre la muerte de algunos y la vida de todos" (TN, 400).

Las tribus precolombinas vivían bajo el temor de una ineludible destrucción cósmica, parte de un proceso interminable y cíclico de creación y muerte que explica el porqué de la visión fatalista

⁴ Jacques Soustelle, "La pensée cosmologique des anciens Mexicains: représentation du monde et de l'espace", Conférences prononcées au Collège de France, 1939, Paris, impreso en *Actualités Scientifiques et Industrielles*, Hermann et C^o, 1940, p. 10.

del pueblo náhuatl. El fatalismo proviene del contrato ineludible que rige en el Nuevo Mundo entre el ser humano y las deidades. Los dioses se sacrificaron para que se moviera el sol y para que vieran los hombres:

. . . los hombres tenían algo de lo cual carecían los dioses, pues éstos fueron y son y serán siempre, y nada le deben a nadie.

Y el hombre sí: debe su vida.

Y la deuda de su vida se llama destino.

Y debe pagarse (TN, 398).

Los dioses entonces instituyeron el tiempo y el método de medirlo para que el ser humano supiera cuándo "debe ofrecer sacrificio para pagar la deuda de su vida" (TN, 399). Por consiguiente, el tiempo es sagrado y no pertenece al hombre sino a los dioses.

Para asegurar la supervivencia humana y divina hay que sacrificar, hacerse partícipes activos en un precario drama en que el orden político y social constituye un mero microcosmos: "Si hay más vida que muerte, los dioses pronto harán pagar la deuda de la vida con la muerte general; y si hay más muerte que vida, los dioses. . . deberán sacrificarse ellos mismos para que la vida. . . se reinicie" (TN, 400-401). Alfonso Caso ha señalado que esta relación entre hombre y creador es mutua y circular en el pensamiento náhuatl. A diferencia de la dependencia unilateral que caracteriza a la religión judeocristiana, en que Dios no precisa de la humanidad, el pueblo mexica se sabía indispensable para la continuación del cosmos. La perpetuación de la vida se logra mediante el sacrificio, muerte consagrada y autorizada social y políticamente:

El sacrificio humano es esencial en la religión azteca, pues si los hombres no han podido existir sin la creación de los dioses, éstos a su vez necesitan que el hombre los mantenga con su propio sacrificio y que les proporcione como alimento la sustancia mágica, la vida, que se encuentra en la sangre y en el corazón humanos.³

En cambio, Felipe cree en "un mundo diseñado por la Deidad en un solo acto de revelación incommovible, irrepetible, intransformable" (TN, 310). Para el rey cristiano, la creación, el destino y la historia son lineales y únicos; para los mexicas la existencia es

³ Alfonso Caso, *La religión de los aztecas*, México, Imprenta Mundial, 1936, p. 11.

circular, repetible y fatal. Irónicamente, aun cuando Felipe aboga por un destino lineal, debe enfrentarse al descubrimiento de América cuya existencia exige un nuevo comienzo. La naturaleza fecunda del Nuevo Mundo contradice la rigidez lineal de la cosmovisión de Felipe: "lo proliferante, flor de un día, muerte cada noche, resurrección cada mañana. . . todo se repite" (TN, 506).

Es claro el carácter arquetípico, ahistórico, de la novela después de leer las primeras páginas de la segunda parte, "El nuevo mundo". El argumento constituye una vuelta a las raíces mitológicas de la búsqueda clásica en el mismo estilo de Eneas y Odiseo. El héroe, el Peregrino, debe sufrir las pruebas del Nuevo Mundo guiado por el sabio del cesto de perlas. A lo largo de su viaje al centro de México, este héroe prototípico se enfrenta con su propia sombra junguiana, su doble oscuro (el Espejo Humeante). Emprende su aventura por el océano y la cumple al lanzarse otra vez al mar.

Arquetípicamente, esta odisea es análoga al ciclo de nacimiento-vida-muerte. Su resolución se realiza en la última parte de *Terra nostra* cuando aparece el joven Peregrino otra vez en el Viejo Mundo de Felipe, el Señor. Así se cierra el ciclo en la resurrección. En estos términos abiertamente míticos, arquetípicos, la segunda parte de la novela constituye una indagación crítica sobre el pasado prehispánico a fin de comprender el proceso de la Conquista y la confluencia de culturas europea e indígena que ostenta la América Latina. A la vez derroca, por contigüidad, el artificio narrativo de un mundo histórico —el mundo de Felipe, el Señor.

Vale examinar los mitos que informan esta segunda parte. La configuración de un mundo que fue creado y destruido múltiples veces implica que la dualidad y el conflicto perpetuos determinan los postulados de la civilización azteca. Caso ha indicado que las disputas entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca representan la fuerza misma de la existencia cósmica: "Los dos dioses combaten y su lucha es la de la historia del Universo; sus triunfos alternativos son otras tantas creaciones".⁶ El Peregrino desempeña el papel de Quetzalcóatl envuelto en una pugna eterna con su gemelo oscuro, el Espejo Humeante (Tezcatlipoca). Este informa al Peregrino acerca de esa continua oposición de principios contradictorios: "Tú eres la luz y yo soy la sombra. Tus hijos, los hombres, nacieron de la luz. Yo, desde las tinieblas, no podía crear. La noche se alimenta de la creciente nada" (TN, 476).

⁶ *Ibid.*

Esa idea del conflicto circular y reiterado difiere de la metafísica fundamental de Felipe, el Señor. Conforme al dogma católico ortodoxo, no hay combate celestial, constante e irresoluto, ya que Cristo ha superado a todo contrincante. La historia europea, por ende, apunta hacia la revelación única y triunfante de Cristo. De acuerdo con la exégesis cristiana de la historia, Felipe desea imponer en España la cohesión sociopolítica y cultural como reflejo del designio divino.

En cambio, el anciano del cesto de perlas le avisa al Peregrino que la Serpiente de Plumas (Quetzalcóatl) nunca triunfará por completo sobre su adversario (TN, 483). El antagonismo nunca se resuelve: "mundo de dualidades, mundo de oposiciones, sólo hay vida si dos opuestos se enfrentan y luchan, no hay paz sin guerra, y no hay vida sin muerte, no hay unidad posible, nada es uno, todo es dos, en constante combate" (TN, 475).

Como consecuencia de una conversación con el anciano, el Peregrino siente que ha ingresado "a un círculo hermético, a la vez redondo y largo, profundo y alto, en el que todas las fuerzas de los hombres estaban dirigidas a encontrar el frágil equilibrio entre la vida y la muerte" (TN, 401). Por consiguiente, la dualidad entre Quetzalcóatl y el Espejo Humeante subraya la concepción catastrófica, que en verdad no es cambio, sino fin de cuanto existe, y la catástrofe sólo puede ser obra de dioses o natura, mas no de un simple hombre (TN, 445).

Este concepto circular y fatal aísla al mundo precolombino de la civilización europea y del concepto que ésta tiene de la historia. Conviene recordar que Mircea Eliade explica que tales sociedades como la antigua de México viven en un tiempo arquetípico que anula la perspectiva lineal, occidental, de la historia.

Esa visión arquetípica del tiempo y de la historia halla ilustración en la novela de Fuentes por medio de constantes referencias a una continua regeneración cósmica representada en las creaciones de los distintos soles y el mito de Quetzalcóatl entre otros. Cada uno de estos momentos arquetípicos reproduce en miniatura el fin y el origen del universo: "And this conception of a periodic creation, i.e., of the cyclical regeneration of time, poses the problem of the abolition of history".⁷ Para los nahuas hay sólo el

⁷ Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 52-53.

movimiento circular y el retorno interminable en que la memoria del pueblo abarca por igual el pasado, el presente y el futuro. Por extensión, se disciernen a lo largo de la novela motivos reiterados que socavan la autoridad de la materia histórica: los hermanos que luchan, las dos Celestinas y aun la sensación de que *Terra nostra* abarca el pasado, el presente y el futuro en los manuscritos preservados en las tres botellas verdes (TN, 557-58) y en la memoria de Polo Febo.

Los acontecimientos que le acaecen al Peregrino también pertenecen a la esfera de la memoria paradigmática, ya que se conforman a los relatos míticos de los héroes y de los dioses del panteón indígena.⁸ Por añadidura, esos episodios se desarrollan dentro de uno de los sueños de los trillizos y el Peregrino se lo cuenta al Señor como crónica de un viaje pasado.⁹ De ese modo, las experien-

⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo II, libro VIII, México, Editorial Nueva España, 1946, pp. 35-36. Sahagún narra la historia y la huida del sacerdote tolteca, Quetzalcóatl. Tezcatlipoca, "sembrador de discordia", está descrito en el tomo I, libro I, p. 21.

Para otros indicios sobre las referencias mitológicas de América que abundan en la segunda parte de *Terra nostra*, véanse los siguientes estudios: Fr. Bartolomé de Las Casas, *Los indios de México y Nueva España: Antología*, ed. Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1971; Angel Ma. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Porrúa, 1953; Miguel León-Portilla, *De Teotihuacán a los aztecas. Antología fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, 1972, y *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956.

⁹ Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 2a. ed., Princeton, Princeton University Press, 1968, 1973. Campbell delinea las características del "monomyth" en que todos los mitos universales se conforman a cierta estructura básica. Una de las faenas del héroe mitológico es de importancia central en "El nuevo mundo" de *Terra nostra*. El Peregrino-Quetzalcóatl se da cuenta de que Tezcatlipoca, su enemigo, es otro aspecto de su propia identidad: "Y dos era yo: éste que os habla y un oscuro doble encontrado una noche en el bosque. Yo era mi sombra. Mi sombra era mi enemiga. Yo debería cumplir tanto mi destino como el de mi oscuro doble" (TN, 441). Campbell señala la universalidad de este móvil, p. 108: "The hero, whether god or goddess, man or woman, the figure in a myth or the dreamer of a dream, discovers and assimilates his opposite (his own unsuspected self) either by swallowing it or by being swallowed. One by one the resistances are broken. He must put aside his pride, his virtue, beauty, and life, and bow or submit to the absolutely intolerable. Then he finds that he and his opposite are not of differing species, but one flesh".

cias del joven, tal como las narra el Peregrino, repiten el modelo antecedente de la mitología náhuatl en vez de inaugurar un nuevo curso.

El Peregrino se percata de que su intrusión en el Nuevo Mundo no puede atribuirse a un simple hombre: "a Dios o a natura me asimilan para comprenderme" (TN, 445). Mircea Eliade ilumina este proceso inherente a un pueblo de tradición oral en que la memoria popular estructura toda la experiencia: "popular memory finds difficulty in retaining individual events and real figures. The structures by means of which it functions are different: categories instead of events, archetypes instead of historical personages".¹⁰ El anciano del cesto de perlas, quien sirve de maestro y guía al Peregrino, entiende que la memoria es el único modo en que se puede atribuir un sentido a los acontecimientos individuales e históricos de la vida en el Nuevo Mundo: "el recuerdo teje el destino del mundo. . . Un tiempo termina y otro comienza. Sólo la memoria mantiene vivo lo muerto, y quienes han de morir lo saben. El fin de la memoria es el verdadero fin del mundo" (TN, 402). Caso explica la función de la memoria colectiva en las manifestaciones culturales e históricas de la tribu náhuatl:

La historia y la mitología se transmitían por tradición oral, ayudada por los códices, que más que una escritura propiamente dicha, tal como

Campbell compara, asimismo, el ambiente mítico al sueño. El Peregrino participa en un sueño circular junto con sus otros dos gemelos. De este modo, la segunda parte de *Terra nostra* puede entenderse como un sueño profético que anuncia el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo. Por añadidura, el Peregrino concluye que todas las aventuras que sufrió en la tierra del ombligo desde el momento en que sustituyó al anciano en el cesto de perlas fueron un sueño: "Nunca me moví de este lugar. Todo lo demás. . . sólo lo sueño" (TN, 479). Las observaciones de Campbell sobre un paradigmático viaje soñado y, a la vez, mítico son pertinentes aquí para explicar la configuración onírica de la segunda parte de *Terra nostra*: "the first work of the hero is to retreat from the world scene of secondary effects to those causal zones of the psyche where the difficulties really reside, and there to clarify the difficulties, eradicate them in his own case (i.e., give battle to the nursery demons of his local culture) and break through to the undistorted direct experience and assimilation of what C. G. Jung has called 'the archetypal images'" (pp. 17-18).

¹⁰ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 43.

ahora la entendemos, eran un medio para recordar los acontecimientos al que sabía la relación de memoria.¹¹

La memoria arquetípica y la predisposición a una visión castrófica y cíclica del cosmos preparan y facilitan el éxito de la invasión española. Paz atribuye la primera reacción de los aztecas ante los conquistadores a esa tendencia a ver los acontecimientos históricos de un modo arquetípico. Vista así la cuestión, Moctezuma, “el señor de la voz”, comprende que la venida de Cortés marcaba “el acabamiento interno de una era cósmica y el principio de otra”. Esa interpretación hizo más fácil la victoria de los españoles.¹²

Resulta evidente que Fuentes coteja esta visión paradigmática del Nuevo Mundo con su narrativa de la corte y de la era de los Austrias de España. La organización sociopolítica del pueblo mexicana legitima los mismos agravios que sufrían los ibéricos. La pirámide, igual que El Escorial en España, simboliza la jerarquía del poder en el Nuevo Mundo. Además, representa y consagra el pacto entre el hombre y sus creadores que sostiene el fatalismo circular del mundo entre los nahuas:

díjeme que esta tierra entera poseía la forma de un templo, podrido y vegetal en su basamento, humeante y pétreo en su cima, y que por las gradas de esa gigantesca pirámide yo había ascendido, y que la nación que adoraba al sol y se nombraba luna era como una serie de pirámides, una incluida dentro de la otra, la menor rodeada por la mayor, pirámide dentro de la pirámide, hasta hacer de la tierra entera un templo dedicado al frágil mantenimiento de una vida alimentada por las artes de la muerte (TN, 437).

Además de los paralelos entre los dos sistemas de poder, la presencia de una corriente heterodoxa reprimida sirve de otro eslabón entre la segunda parte (abiertamente mítica) y la narrativa cuyo asunto queda arraigado en la historia occidental. La figura mitológica de Quetzalcóatl constituye el paradigma del protagonista de *Terra nostra* y sus variaciones comparten la misma esencia arquetípica: Clemente, los trillizos, Osiris, el guerrero mexicano y Polo Febo. Encarnan los preceptos y los deseos de una edad metafórica en que se vislumbraba la cohesión de la comunidad humana. Como el Prometeo griego, el héroe-dios indígena predica y enseña el conoci-

¹¹ Alfonso Caso, *op. cit.*, p. 50.

¹² Octavio Paz, *op. cit.*, pp. 74-75.

miento y las habilidades que caracterizan los sueños utópicos del Viejo Mundo (TN, 464). Además de predicar los fundamentos de la utopía, Quetzalcóatl es el modelo del hereje y del rebelde en cuanto que se opone a los principios sanguinarios de las otras deidades. Predicó que "bastaban el trabajo y el amor para compensar la vida que nos dieron los dioses" (TN, 402).

Así, Quetzalcóatl consagra la voz de protesta frente al orden del poder opresivo y vertical de las aztecas. Ante el despojo de las tribus subyugadas por Tenochtitlan el Peregrino-Quetzalcóatl exige que se restituya todo lo que corresponde a perjudicados y vencidos (TN, 468). Debido a su oposición al Espejo Humeante (símbolo de la razón de Estado del imperio mexicana), la libertad es "una aspiración centrada en el mito de Quetzalcóatl",¹³ cuyas leyes fingen seguir respetando los déspotas (TN, 476).

En la segunda parte de *Terra nostra* el Peregrino repite el paradigma de la Serpiente Emplumada, pero con la intención de escapar del círculo vicioso de la caída mítica. A pesar de su insistencia por huir de su destino, el Peregrino comete los mismos crímenes del dios náhuatl. De esa manera cumple y repite el mito circular, iniciando el comienzo de otro orden. Pero el orden que el Peregrino ve prefigurado en un espejo mágico de Xipe Totec no es el de los indígenas, sino el de los castellanos. El Peregrino se ve a sí mismo como conquistador: "yo era el hombre blanco, rubio, barbado, a caballo, armado de ballesta, de espada armado, con una cruz de oro bordada al pecho, yo era ese hombre que prendió fuego a los templos, destruía los ídolos. . ." (TN, 477-78). En este momento, la narrativa historicista colinda borrosamente con la narrativa mítica.

Fuentes cotiza metafóricamente el Imperio Azteca con la nación española por medio de los atributos multifacéticos del Peregrino. Venus, la estrella vespertina que se asocia con Quetzalcóatl, enlaza mediante un juego lingüístico el destino de América con el de España:

mi nombre en el mundo nuevo era el nombre del Viejo Mundo, Quetzalcóatl, Venus, Hesperia, España, dos estrellas que son la misma, alba y crepúsculo, misteriosa unión, enigma indescifrable, mas cifra de dos cuerpos, de dos tierras, de un terrible encuentro (TN, 494).

El Peregrino vuelve a España, en pos de la estrella, para referir-

¹³ Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1972, p. 18.

les a todos la existencia del Nuevo Mundo. Por consiguiente, España será el factor intruso entre los dioses que luchan, y la Conquista del Estado de Moctezuma romperá el círculo ahistórico, arquetípico y atemporal del pueblo náhuatl para empujarlo al camino de la historia, historia que será parte gemela de la española.

En la esfera de la historia, el encuentro entre las dos caras gemelas del reflejo —España y el Nuevo Mundo— instaura la repetición y la consagración del mismo paradigma de formas huecas que existía en ambas civilizaciones por separado. La simbiosis entre los sistemas de poder logra suprimir el deseo y la libertad y truncar, así, la realidad americana. De este modo, el fatalismo caracterizan tanto a la América española, pasada y actual, como al imperio antiguo de los aztecas. La tragedia del orden instituido por los castellanos culmina en la muerte programada de la época moderna, en 1999:

la tradición azteca del consumo suntuario de corazones debería unirse a la tradición cristiana del dios sacrificado: sangre en la cruz, sangre en la pirámide. Teotihuacan, Tlatelolco, Xochicalco, Uxmal, Chichén-Itzá, Monte Albán, Copilco: nuevamente, están en uso (TN, 735).

Sin embargo, esta indagación sobre las raíces arquetípicas de la civilización indígena revela que en la base de la historia humana operan los mismos conflictos irresolutos cuyas consecuencias vienen conformando nuestra historia. La segunda parte de la novela no es más que el núcleo menos disimulado dentro de círculos más extensivos que llegan a su límite en los confines de la memoria y de la imaginación de Polo Febo.

Igual que el Peregrino, que es sólo una de tantas facetas del héroe fragmentado, Polo Febo cae al Sena de París en 1999 y se ve resucitado y bifurcado en tres gemelos en otro tiempo —el de los Habsburgos españoles. El viaje al Nuevo Mundo constituye una hazaña entre varias que debe cumplir antes de que vuelva a sumirse en las aguas primordiales, el camino fluvial que lo depositará en París en el último capítulo de *Terra nostra*. Su peregrinaje lo habrá preparado a inaugurar otra edad. No obstante, la edad histórica que el Peregrino presagia e inicia en el Nuevo Mundo representa una superposición análoga a las distintas transiciones entre el Imperio Romano, el de Felipe, y la dictadura mexicana del capítulo "La restauración". Constituye una suerte de rito preparatorio que presagia el desenlace apocalíptico de la novela.

Falta mencionar otra figura presente en la segunda parte que enlaza la visión mítica con la estructura principal de la novela. Este dios de la dualidad encabeza una corriente filosófica en que los sabios o *tlamatini* piensan comprender el *nóumeno* irreductible del universo:

el origen de todas las cosas es un solo principio dual, masculino y femenino, que había engendrado a los dioses, al Mundo y a los hombres. . . . Sus nombres indican esta dualidad: Ometecutli, que quiere decir "Dos Señor" y Omecihuatl, "Dos Señora" y ambos residen en "Omeyocan", "el lugar dos".¹⁴

La figura dual sugiere la multiplicidad y la diversidad operantes dentro de la unidad. Ometeotl constituye, según los estudios de León-Portilla sobre la filosofía náhuatl, "un solo principio, una sola realidad, por poseer simultáneamente dos aspectos: el masculino y el femenino, es concebido como núcleo generativo y sostén universal de la vida y de todo lo que existe".¹⁵ Deriva de lo dicho que esa pareja divina presagia la posibilidad de franquear la escisión superficial entre múltiples facetas de la realidad ya que implica la disolución de la diferencia.

El anciano del cesto de perlas le revela al Peregrino (Quetzalcóatl) la promesa de una vuelta a una unidad primordial y la restitución, también, de los principios de comunidad:

Nos confundiremos con nuestro contrario, la madre, la mujer, la tierra, que también es una sola y sólo espera que nosotros volvamos a ser uno para volver a recibirnos entre sus brazos. Entonces habrá paz y felicidad, pues ni ella nos dominará ni nosotros la dominaremos. Seremos amantes (TM, 395-96).

El Peregrino y la Señora de las Mariposas corresponden a la figura del andrógino y a la pareja náhuatl. La divinidad que iniciará el quinto sol es la Señora de las Mariposas. Las mariposas se asocian en la mitología indígena con el dios del fuego, el que rige en el quinto sol, sol del centro.¹⁶ La cópula en la selva entre el Peregrino

¹⁴ Alfonso Caso, p. 8.

¹⁵ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956, p. 100.

¹⁶ Jacques Soustelle, p. 16. "Quant au soleil d'aujourd'hui, le 5è., c'est le soleil du Centre, car cinq est le nombre du centre; la divinité du centre

no y la Señora presagia la fecundación cósmica que se expresa en el último capítulo de *Terra nostra*. Todos los contrarios se invierten y se anulan de un modo surrealista:

a ella me aferraba hasta sentir que yo desaparecía dentro de la carne de la mujer y ella desaparecía dentro de la mía y éramos uno solo, una araña enredada en sus propias babas. . . soñado bien y mal presente, libertad encarcelada (TN, 413).

La identidad de los dos amantes es tan perfecta que sus cuerpos y personalidades se confunden, representando así al dios dual o hermafrodita (TN, 413). Pero el encuentro entre los amantes no se realiza por completo hasta el fin de la narrativa. El mito del andrógino se actualiza sólo después de que Polo Febo cumple su peregrinaje y se ve reintegrado en París 1999.

Mediante la subordinación de apartados históricos —el Imperio Romano de Tiberio, la sublevación de los Comuneros, el exilio de los judíos, el descubrimiento de América— al mundo de los tres gemelos que se sueñan a sí mismos, a la existencia de lo fabuloso y a la memoria paradigmática del pasado, *Terra nostra* subordina la historia, cuestiona su primacía sobre otras percepciones vitales y la anula. La historia se convierte en mito. Se nota que los sucesos narrados resultan contaminados por un sustrato mítico. Cada uno parece ser repetición de otro o presagio de uno futuro. El caso de Tiberio y el esclavo rebelde será reiterado en la intriga de los gemelos en la corte de Felipe. Esta esfera de *ricorsi* abarca el futuro narrado también en la insurrección mexicana. Lo que sí tienen en común son los arquetipos del héroe frente a su reflejo oscuro. Los mitos se repiten y estructuran la obra. En la narrativa de Fuentes el hecho histórico pierde su esencia particular. Póngase, por ejemplo, la hazaña del descubrimiento del Nuevo Mundo: se desenvuelve dentro de un sueño y el peregrinaje es el desarrollo de los mitos cosmológicos de los nahuas. Este mismo proceso de desmitificación de la historia figura menos evidentemente por toda la novela.

est Xiutecutli, dieu du feu, représenté parfois par le même symbole que le feu, un papillon”.

Fuentes atribuye la imagen del quinto sol a la época que se inicia al final de la narrativa. Mientras Polo Febo encarna el héroe solar, la Señora de las Mariposas desempeña el papel del dios del fuego.

En *Terra nostra* Fuentes vuelve a escribir la historia a fin de restarle la hegemonía de ser la única percepción admitida del pasado. Revela un pasado que continúa suplantando las posibilidades del presente. Las formas caducas de la política castellana rigen la existencia de la América Latina y dependen de la acepción ortodoxa de la realidad. En vez de una progresión lineal hacia una sociedad más justa, la novela nos señala que no ha habido cambios radicales entre una época y otra. *Terra nostra* desenmascara una historia que sólo consagra los disfraces que la opresión adopta para dar la impresión falaz de que la raza humana va alcanzando la utopía. La solución radical de la novela de Fuentes es un apocalipsis y el rechazo de la historia.