

ELENI KEFALA, *The Conquered. Byzantium and America on the Cusp of Modernity*, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2020, 158 pp. (Extravagantes), ISBN 978-0-88402-476-7.

Los bizantinos y los mexicas son aparentemente dos pueblos muy distintos, pero que comparten la experiencia traumática de ser conquistados. El intervalo de tiempo en lo cual eso pasó fue corto: sesenta y ocho años (los otomanos tomaron Constantinopla de los bizantinos en 1453 y Tenochtitlan fue conquistada por los españoles en 1521). En función de eso, los conquistados y sus descendientes crearon sus propias interpretaciones de tales eventos en formas que pueden compararse. A pesar del interesante potencial de un estudio en esta dirección, nadie lo había hecho hasta ahora, pero la iniciativa fue tomada y llevada a cabo por Eleni Kefala. En su libro, la autora investiga algunas composiciones nahuas y griegas que plantean relatos de trauma en función de las conquistas de dos grandes capitales imperiales, Constantinopla y Tenochtitlan.

El primer capítulo trata de las coincidencias observadas en las narraciones, tanto en los modos de interpretación, como en algunos eventos relatados. Un ejemplo son los incendios de sitios sagrados: el de la basílica de Santa Sofía en Constantinopla, narrado por Nestor-Iskander, y del templo de Huitzilopochtli en Tenochtitlan, relatado por el *Codex florentino*. Ambas construcciones tenían conexiones fundacionales con las respectivas ciudades: Santa Sofía fue construida por Constantino I y reconstruida por Justiniano I. El templo de Huitzilopochtli se ha dedicado a la divinidad relacionada con la fundación de Tenochtitlan. Otra coincidencia está en los relatos sobre la observación de un águila luchando con una serpiente en el momento de la fundación de las dos urbes. A partir de tales apuntes, la autora se pregunta cuáles son las conexiones entre Bizancio y la América más allá de semióticas compartidas, coincidencias aleatorias y del hecho de que Constantinopla y Tenochtitlan fueran conquistadas en fechas cercanas.

En el inicio del segundo capítulo, Kefala contesta esas preguntas apuntando que las caídas de Bizancio y del Imperio Azteca inauguraron la “modernidad”. Ese término, que implica la superioridad del presente y la fe en el progreso, propone también la inferioridad de las historias endógenas y exógenas (12). El planteamiento de la inferioridad exógena se observa en el trato de los habitantes del continente americano y la endógena se refleja en el trato del pasado inmediato a la modernidad, la Edad Media. En ambos casos, se implican las mismas categorizaciones de barbarismo y oscuridad (que fueron

finalmente alejadas con la llegada de la modernidad). Luego, la autora demuestra que el trato de los mexicas como bárbaros y de los bizantinos como retrógrados y decadentes vienen de la misma fuente, que ella llama de “mito irracional de la modernidad” (14). Así, Kefala plantea un abordaje comparativo de las formas como los *romaioi*, el endónimo de los bizantinos, y los mexicas veían y transmitieron la caída de sus imperios. Basada en teorías de trauma cultural y memoria colectiva, ella investiga las intersecciones afectivas, cognitivas y estéticas, así como las variaciones en poesía y cantares eruditos para explorar cómo los autores comprendieron los eventos y sus consecuencias.

182

En el tercer capítulo, la autora presenta los textos investigados: el *Anakalema tes Konstantinopoles* (“El Lamento por Constantinopla”), la *Huexotzincayotl* (“La Composición de Huexotzingo”) y la *Tlaxcaltecatoytl* (“La Composición de Tlaxcala”). Todas las obras fueron compuestas de forma anónima poco tiempos después de los eventos que describen.

El *Anakalema* es parte de la tradición griega de los *threnoi*, lamentaciones por ciudades conquistadas, un género erudito, pero con bases orales. El autor anónimo tenía grande conocimiento del folclor griego y era de la élite letrada. La obra se escribió en griego koiné, con el probable objetivo de hacerla más accesible a un público más amplio, y posiblemente en Chipre, aunque no todos están de acuerdo con esa hipótesis: Creta y el Dodecaneso son también posibilidades. A pesar de la incertidumbre en relación con el origen, la autora sugiere que el *Anakalema* puede estar ligado con la elite griega de Chipre que, desde 1521, mantenía escuelas de gramática en Nicosia, Cirenia y Famagusta. Hay también otros *threnoi*, como el “Lamento por Chipre”, que pueden seguramente ser asociados a egresados de esas instituciones (15-20).

La *Huexotzincayotl* y la *Tlaxcaltecatoytl* se basan en canciones de lamentación (*icnociuatl*) y de guerra (*yaocuiatl*) de las tradiciones nahuas precolombianas. Las dos canciones forman parte de los *Cantares mexicanos*, un cuerpo de noventa y dos canciones compuestas después de 1521. Hay un fuerte debate sobre si tales obras eran producciones típicas de la América Española o producciones anteriores a la conquista, pero con alteraciones superficiales para adaptarse a la censura cristiana. Aunque no haya información directa sobre el contexto de la ejecución de esas obras, la autora se apoya en relatos como los de los misioneros cristianos que censuraban la continuidad de los llamados *areitos*, palabra taina que describe eventos que asociaban canciones, percusión y danzas. Esas canciones —*cuiatl*— también pueden estar ligadas a los *calmecac*, escuelas de retórica, poesía, filosofía y astrología nahuas. Aunque estuvieran abiertas a todos, esas academias atraían principalmente a los mexicas privilegiados, así que los cantares podrían ser considerados una producción de élite (21-23).

En seguida, en el capítulo cuatro, Kefala pasa a presentar la sustentación teórica de su investigación que es la presencia de traumas colectivos, basada en autores como Jeffrey Alexander y Neil Smelser (24-26). Según ellos, eventos traumáticos no bastarían para crear traumas culturales, es además necesario que entren en la identidad colectiva de una comunidad. Para eso, deben ser socialmente contruidos a través del “proceso de trauma”, en el cual individuos importantes, líderes e intelectuales de esa comunidad, los que la autora llama de creadores de símbolos, utilicen referencias estéticas y narraciones familiares para alentar asociaciones imaginadas y catarsis emocional. Por eso, es irrelevante si los creadores de símbolos y su público estaban presentes en los eventos traumáticos, que pueden incluso nunca haber ocurrido.

En el quinto capítulo, la autora presenta y hace un análisis literario de los textos del *Anakalema*, así como del *Huexotzincayotl* y del *Tlaxcaltecatoytl*. Para el *Anakalema*, Kefala trabaja con la edición de E. Kryaras y para los cantares mexicanos, con la traducción al inglés de J. Bierhorst con algunas alteraciones. Ella muestra cómo en esas composiciones se utilizan una serie de recursos lingüísticos, tradiciones literarias anteriores y referencias a sucesos relatados en otras crónicas históricas para crear una “experiencia de trauma colectivo de perturbación masiva” (39). Para la construcción de reivindicaciones de trauma, cuatro puntos deben ser cubiertos: el tipo de dolor, la identidad de la víctima, la relación de la víctima con el público objetivo y la naturaleza del agresor. Las composiciones estudiadas exhiben todos esos elementos.

El *Anakalema* presenta la conquista de Constantinopla por los otomanos como una ruptura, no solamente para el Imperio Bizantino, sino para toda la Cristiandad (41). En este poema, el último emperador, Constantino XI Paleólogo (1449-1453), encarna el martirio de los habitantes; y los turcos, especialmente el sultán Mohamed II, son los verdugos, tratados como “perros”. Como parte de la formación del trauma colectivo, el poema se vale de referencias escatológicas no solamente para transformar el evento en una tragedia ocurrida para la comunidad, sino también como una advertencia de que la misma catástrofe es inminente para los bizantinos y los cristianos de todos los lugares (63).

Los cantares mexicanos, *Huexotzincayotl* e o *Tlaxcaltecatoytl* surgen en otro contexto de formación de relatos de trauma. En la sociedad nahua posconquista, el pasado pagano y el presente cristiano se hallan entrelazados, desafiando la idea de que la conquista española fue una ruptura entre el México colonial y el precolonial (81). Según la autora, en contra de lo que dicen los relatos españoles, la conquista de México no fue un resultado de la excepcionalidad de Hernán Cortés, sino una rebelión abierta de las ciudades-estados indígenas contra

la hegemonía de Tenochtitlan. Aunque aliarse con el invasor suponía la pérdida de cierta autonomía, eso traía consigo la conservación del estatus, la protección y la participación en la expansión imperial. Los indígenas aliados se percibían también como conquistadores. Eso refleja parte de la realidad, ya que algunas expediciones militares presuntamente españolas estaban masivamente compuesta de indígenas (82). Por lo que las fuentes mesoamericanas, aunque pocas y escasas, no muestran a los indígenas como conquistados ni antagonizan con los españoles; esto reflejaría el enfoque temporal nahua que no privilegia las rupturas, sino los ciclos de guerras y desastres naturales, en los que se puede acomodar fácilmente la llegada de los españoles (82-85). En este sentido, los cantos como el *Huexotzincayotl* y el *Tlaxcaltecatoyotl* que lamentan la caída de Tenochtitlan se presentan como intentos únicos y fallidos de crear narrativas de trauma, ya que la tendencia en este periodo temprano del gobierno colonial era omitir la transferencia del poder a España (86-87).

El origen de esas canciones no está claro. Hacen referencia a las ciudades-estado Huexotzingo y Tlaxcala, que eran enemigas de los mexicas. Así, la autora plantea la hipótesis de que su origen se encuentra en la tradición azteca de glorificar las conquistas militares de los adversarios para así ensalzarse a sí mismos porque fueron capaces de conquistarlos. Como ese género estaba asociado a ceremonias de sacrificios humanos de adversarios capturados, su utilización en los cantares estudiados puede tener un tono jocoso. Kefala cree que ese género puede haber sido apropiado y subvertido por los autores de origen nahua que se identifican con los mexicas, pero instruidos en instituciones coloniales para lamentar la victoria de los adversarios sobre los propios aztecas (91-96). Como se observa en otras narraciones indígenas sobre la conquista española, no se considera a los españoles responsables de los eventos trágicos descritos. En el *Huexotzincayotl*, la culpa se atribuye a los mexicas que descuidaron las observancias rituales (100). En el *Tlaxcaltecatoyotl*, en cambio, los culpados son los adversarios tradicionales de los mexicas: los tlaxcaltecas y huejotzincas. Se reafirma así la interpretación de que la conquista de Tenochtitlan fue una rebelión contra la hegemonía mexicana (113).

En el quinto y último capítulo se trata de la recepción de los textos estudiados y de las narraciones de traumas que estos intentarían plantear. En el *Anakalema* y otras obras que transmiten el trauma causado por la conquista de Constantinopla por los otomanos, resuena todavía con mucha fuerza la concepción del pasado de los griegos y de su identidad helénica. Aunque en un principio se produjo un acomodo entre la élite bizantina y los otomanos, las narraciones poéticas han permanecido vivas en la tradición folklórica griega, siendo retomada durante el movimiento de creación del estado-nacional

helénico en 1821, como signo de la continuidad de la identidad griega bajo una presumida opresión de la *turkokratia*. Más tarde, se apropiaren de esos relatos para legitimar la *Megale Idea*, un proyecto de un estado helénico ampliado con capital en Constantinopla. Incluso hoy en día, las canciones populares sobre la “caída” de Constantinopla forman una parte importante de los libros didácticos y compendios escolares en Grecia (117-128).

El *Huexotzincayotl* y el *Tlaxcaltecatoytl* tuvieron un destino distinto. Es-tuvieron olvidados por mucho tiempo. Según Kefala, la censura colonial a las expresiones culturales precristianas de los indígenas influyó en ello, además el lenguaje de los cantares es hermético, y la sociedad colonial nahua no era especialmente proclive a narraciones de trauma. Eso se podría aclarar por el sistema sociopolítico de estos pueblos que veían rotaciones periódicas de poder en lugar de rupturas, la narración de continuidad como estrategia de supervivencia y el hecho de que la conquista fue en gran medida una iniciativa indígena. Como se mencionó anteriormente, los creadores de símbolos tenían un papel destacado para la formación de reivindicaciones de trauma. Son figuras de liderazgo e influencia en una sociedad. En el caso de la mexicana, estos venían de la elite criolla, descendentes de colonos ibéricos. Estos percibieron la conquista de Tenochtitlan no de un modo traumático, sino como un punto de fundación del México en el que nació una nación fruto del mestizaje. Aunque los grupos indígenas podrían haber creado una cultura del trauma basada en la conquista de Tenochtitlan, no tenían espacio como creadores de símbolos dentro de la sociedad mexicana. Así, intentos en esa dirección, como los cantares investigados en el libro, no tuvieron el mismo éxito que los lamentos sobre la toma de Constantinopla tienen en la Grecia moderna (128-136).

Kefala plantea un perspicaz estudio comparativo sobre las composiciones literarias producidas en dos sociedades que, a primera vista, nada tiene en común, sino que comparten la experiencia de ser conquistadas por dos imperios que serán dominantes en el periodo moderno, los Habsburgo y los Otomanos. A partir de esas experiencias análogas, ambas sociedades crearon discursos y abordajes que divergen en la misma medida de sus valores e historias. Los bizantinos bajo dominio otomano produjeron y transmitieron discursos de ruptura y trauma, claramente expresados en el *Anakalema*. Por otro lado, los mexicas y nahuas en general intentan encuadrar la conquista en sus formas de comprender la historia, marcada por constantes ciclos de conquistas militares y tragedias naturales. Así, los cantares investigados no se muestran tradicionales y, por eso, no tuvieron el mismo éxito en plantear traumas culturales como el *Anakalema* y otras obras similares producidas en el contexto posbizantino. La autora debe ser elogiada por hacer un estudio comparativo a profundidad

sobre sociedades tan distintas, lo que exigió familiaridad con dos campos distantes y que comparten pocos elementos (a la excepción de la proximidad física de su estudio en Dumbarton Oaks). Su esfuerzo es extremadamente exitoso, pues Kefala logró mantener una línea argumentativa muy clara basada en su aparato teórico y conceptual. Aplaudo esta iniciativa que debería servir de modelo para otros estudios que comparen lo que a primera vista difícilmente se podría comparar.

JOÃO VICENTE DE MEDEIROS PUBLIO DIAS
Universidad Nacional Autónoma de México
joaov.dias@gmail.com