



Fragmentos de Antropología Histórica



Miguel Ángel Segundo Guzmán

COORDINADOR

AUTORES



Miguel Ángel
Segundo Guzmán



Bernardo Axel
Sanabria García



José Tomás
Falcón Gutiérrez



Mario Balam
Rodríguez Martínez



José Manuel
Trujillo Diosdado



Jesús Alberto
Márquez Rodríguez



María de Guadalupe
Suárez Castro

FRAGMENTOS DE ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rectora General

DRA. CLAUDIA SUSANA GÓMEZ LÓPEZ

Secretario General

Dr. Salvador Hernández Castro

Secretaria Académica

Dra. Diana del Consuelo Caldera González

Secretaria de Gestión y Desarrollo

Dra. Graciela Ma. de la Luz Ruiz Aguilar

Coordinadora General del
Programa Editorial Universitario

Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón

CAMPUS GUANAJUATO

Rector del Campus Guanajuato

Dr. Martín Picón Núñez

Secretario Académica

Dr. Artemio Jimenez Rico

Directora de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades

Dra. Krisztina Zimányi

Director del Departamento
de Historia

Dr. Gerardo Martínez Delgado

FRAGMENTOS DE
ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

MIGUEL ÁNGEL SEGUNDO GUZMÁN
Coordinador

Fragmentos de antropología histórica, Miguel Ángel Segundo Guzmán (coordinador),
-1.^a ed.- Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2025, 598 pp.

D.R. De los autores

D.R. De la presente edición:

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Campus Guanajuato

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Historia

Lascuráin de Retana núm. 5, zona centro,

C.P. 36000, Guanajuato, Gto., México.

Corrección de estilo: Ernesto Sánchez Pineda

Diseño editorial y portada: Fabian López Murillo

Cuidado de la edición: Sonia Karina Aguirre Flores

Imagen de portada: Detalle de “Desmembramiento del cuerpo...”, Theodor de Bry,
Americæ Tertia Pars, Frankfurt, 1592, p. 127. [Grabado en cobre].

ISBN de la versión electrónica: 978-607-580-179-7

La presente obra fue dictaminada por expertos en el área con la modalidad de evaluación por pares a doble ciego y avalada por el Comité Editorial del Campus Guanajuato de la Universidad de Guanajuato.

Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los textos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando siempre la fuente y otorgando los créditos autorales correspondientes.

CONTENIDO

Introducción: Hacia una antropología histórica <i>Miguel Ángel Segundo Guzmán</i>	9

CARTOGRAFÍAS IMAGINARIAS

Las navegaciones de Américo Vespucio: una genealogía del paraíso americano <i>Bernardo Axel Sanabria García</i>	25

Los conquistadores, y los reales y fantásticos mundos que habitaban en las Indias Occidentales, siglo XVI <i>José Tomás Falcón Gutiérrez</i>	73

Interpretaciones ocultas del cielo: semántica histórica de la astrología en el siglo XVII novohispano <i>Mario Balam Rodríguez Martínez</i>	121

<i>Imago urbis</i> : la construcción retórica de la ciudad en la <i>Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas...</i> (1732) <i>José Manuel Trujillo Diosdado</i>	157

CRÓNICAS DE LA ALTERIDAD, RETÓRICAS DE LO MISMO

Gigantes por las Indias Occidentales. Estructuras de replicación en el Nuevo Mundo <i>Miguel Ángel Segundo Guzmán</i>	183

Tradición y demonología en la escritura de fray Andrés de Olmos. <i>El Tratado de hechicería y sortilegios</i> (1553) <i>Jesús Alberto Márquez Rodríguez</i>	241

Guardianes, adivinos y rebeldes. Profetas en las
informaciones inquisitoriales de México y Yucatán 289
María de Guadalupe Suárez Castro

Palimpsestos americanos: borrar e inscribir la 323
locura en la textualidad del siglo xvi
Álvaro Miguel Canseco Acosta

Los primeros mártires de la Nueva España. 365
El caso de los franciscanos entre 1540-1586
Leticia Fuentes Vera

ESCRITURA LIMINAR DE LO RACIONAL

Monstruos disponibles para escribir América 407
Guy Rozat Dupeyron

Espejos retóricos sobre la alteridad: 445
la *América* de Theodor de Bry
Irving Jaramillo García

De imágenes sacras y manos profanas: la contradicción 485
cognitiva en la resignificación y apropiación social de la
imagen numinosa en la Nueva España, siglos xvii-xviii
Iliana Tintori Reyes

De la pena de muerte al sistema penitenciario: 519
el cuerpo como objeto e instrumento de castigo en
Guanajuato durante el siglo xix
Ana Regina Solorzano Alderete

Re-construcción histórica de un género narrativo 555
contemporáneo: el *fanfiction*
Erika Chávez Palacios

INTRODUCCIÓN: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Muchas cosas hablan a favor de la hipótesis de que el descubrimiento de un pasado completamente distinto es la experiencia peculiar de nuestra propia historia hermenéutica y social.

Reinhart Koselleck,
Los estratos del tiempo

Las siguientes páginas versarán sobre la *extrañeza* en tanto que condición de legibilidad del pasado. Estratagema que nos guía sobre las falsas certezas de la lectura automática que posibilita la historicidad de la comprensión. Una forma de enfrentarse a las representaciones del tiempo, al desciframiento del misterio de su pervivencia. Aproximaciones para pensar la *diferencia* del pasado en el presente. Fragmentos que *historizan* las representaciones y los ecos de añejas temporalidades. Por las miradas que este volumen ofrece, se aprecia lo disímil que resulta la historicidad, cuando se enfrenta cara a cara. La presente investigación colectiva intenta abrir un espacio para la reflexión epistemológica y metodológica sobre las formas de representación del tiempo. El libro busca acercarse a la producción textual desde un lugar diferente: bajo la premisa del trazado de *distancia* que permita ver la alteridad de prácticas intelectuales de otras épocas.¹

¹ La genealogía intelectual en donde se inscribe este libro se puede trazar a partir de lo que O'Gorman enuncia como la condición de posibilidad de la revolución científica y filosofía que ocurría ante sus ojos y que se alejaba de la idea monolítica de la inmutabilidad ahistórica: "(...) esa antigua manera substancialista de concebir la

El texto es un intento por delinear desplazamientos de lugar que, como señala Michel de Certeau, nacen en la necesidad de distanciarse para comprender de nuevo lo que ha cambiado:

El libro de historia empieza con un presente. Se construye a partir de dos series de datos: por un lado, las “ideas” que tenemos sobre un pasado, las que aún transmiten los materiales antiguos, pero en los circuitos establecidos por una nueva mentalidad; por el otro, los documentos y “archivos”, residuos clasificados por azar, congelados en fondos que les determinan un significado también nuevo. Entre los dos, una diferencia permite detectar una *distancia histórica*, de la misma manera que la observación, a partir de dos puntos distantes (...).²

Esa distancia es posible construirla desde varias esferas. La antropología estudia la otredad, la historia la identidad en el tiempo. Saberes que se operan en los límites, que trabajan entre las fronteras de la cultura y la temporalidad. Conocimientos que en su andar se lanzan a la caza de diferencias, hacia la emergencia de *distinción* para el espacio de legibilidad del yo-narrativo. En esos

realidad es insostenible, porque se ha llegado a comprender que el ser —no la existencia— de las cosas no es sino el sentido o significación que se les atribuye dentro del amplio marco de la imagen de la realidad vigente es un momento dado (...)", *La invención de América*, p. 48. Pensar históricamente la alteridad de esos mundos, visibilizar los contenidos instituidos en el *Zeitgeist*. Una ruptura del realismo histórico al enfrentarse al misterio de la temporalidad y sus atribuciones de sentido. En esa tónica, la obra de Guy Rozat mostró la posibilidad de desmenuzar las certezas de esas construcciones que le otorgan una significación colonizada a los relatos de indios imaginarios, véase *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México* y la obra de Alfonso Mendiola que tematizó lo *ausente* en una lectura historiográfica de los conquistadores, con su *Bernal Díaz del Castillo*. Desde esos *hombros*, se puede apreciar lo que produce la toma de distancia, para comprender de forma diferente, los fragmentos que la presente obra reinterpretará.

² Michel de Certeau, *La posesión de Loudun*, p. 22. Las cursivas son mías.

campos se logra vislumbrar el punto de encuentro de lo distinto: ahí irrumpe lo otro, lo indecible para la *mismidad*, espacio de emergencia de la alteridad.³ La reflexión histórica implica una búsqueda de diferencias para *matizar* los efectos de identidad que produce la comprensión. Por ello apunta Mendiola:

Pero la historia comienza cuando uno descubre que esos hombres del pasado son distintos a uno. ¿*Cómo producir esa alteridad?* Para De Certeau consiste en descubrir los límites de la racionalidad del presente. Sólo cuando el historiador se da cuenta que sus modelos actuales no pueden pensar ese mundo que se ha perdido para siempre, nace la historia.⁴

La antropología histórica busca trazar esa *distancia* para ganar en *perspectiva* de esos mundos perdidos en la temporalidad. Posibilita una forma de comprensión y legibilidad de aquello que vive bajo otras lógicas, en los territorios de lo ausente: del pasado como un espacio de alteridad a desentrañar.⁵ Busca hacer emerger el significado histórico, aquello que se encuentra atesorado en la *fuentes*. Desmenuzar la representación, ir más allá de la *grafía*.

³ La obra de Roger Bartra, *El mito del salvaje*, es un ejemplo de la posibilidad de historizar, desde una “antropología a la inversa”, la construcción de otredades europeas en el marco de su expansión, como condición necesaria para entender la forja de la compleja identidad de Occidente. En el presente volumen se visibilizará, cuestionará o historizará ese sistema de identidades emergente depositado en las crónicas de América y otros *documentos de cultura*, en el sentido de Walter Benjamin.

⁴ Alfonso Mendiola, *La ficción: escuchar la voz del otro*, p. 97. La cursiva es mía.

⁵ Más allá de los diferentes *giros* historiográficos o de la toma de la palabra decolonial, estas interpretaciones surgen desde el lugar de la etnohistoria, en su condición originaria de análisis de fuentes. Pero es una crítica radical: en todos los capítulos del presente texto se *historiza* un corpus a través de encontrar la genealogía que le da sentido y sostiene sus representaciones, la condición de distancia se presenta para entender esos mundos de significaciones otorgadas en el momento de su inscripción. Pensar históricamente fuentes de naturaleza diversa.

En ese sentido, el historiador se convierte en un *traductor* de los tiempos: visibiliza la alteridad del lenguaje del pasado, lo vuelve comprensible. Sobre el *corpus* elegido despliega su inteligibilidad para encontrar su procedencia: tematizarlos al interior de sus genealogías intelectuales y tratar de hacer brotar su otredad, el signo de lo distinto que se *compacta* por el paso del tiempo. La apuesta de esta comprensión implica entender las distintas capas de significación que se han depositado sobre el acontecimiento. Hacer notar su extrañeza. Solo desde la distancia es posible admirar esa *estratigrafía* del saber que reviste al hecho histórico.

Poner en perspectiva esos fragmentos del tiempo implica *historizarlos* en sus *términos*, pensar desde el presente una añeja significación: la idea es plantear mecanismos de *exotización* como formas de aproximación a los textos, preguntas guía para enfrentar esas manifestaciones de la racionalidad envejecidas. En la novel visibilidad emergida por su manifestación como diferencia, es posible *historizar* los simbolismos que la sostienen. Estrategias que tematicen los marcos del saber que organizaron el mundo de las crónicas americanas. Solo desde la alteridad, esas prácticas se pueden *repensar*: en modelos para resaltar diferencias, que a su vez deriven en formas de observación historiográfica. Buscar esas ficciones que articularon los discursos del pasado, límite racional que permitió la escritura. Una estrategia intelectual para acercarse a esos mundos de alteridad, a la lógica que armonizó los simbolismos del mundo y la otredad.

El libro propone realizar una analítica a partir de una serie de axiomas, ideas que se han trabajado como condición de visibilidad a lo largo de los textos:

- 1) *Exotización radical del pasado*. Postular un sistema de diferencias constitutivas que permitan comprender los parámetros de alteridad que están organizando la lógica de los textos. Hacerlos visibles, que emerjan para mostrar

su naturaleza histórica y su capacidad para significar el acontecimiento. Una vez identificadas, la tarea consistió en tematizar esas diferencias que permiten la comprensión y la emergencia de *ruido* del pasado en el presente. Ese ruido, esa voz de alteridad es la distancia histórica, que solo desde la exotización se puede visibilizar. El punto es mostrar la extrañeza del pasado que emerge en un horizonte de alteridad. La antropología histórica muestra lo otro, lo ausente, la ficción que construyó la textualidad del pasado.

- 2) *Historización de las diferencias surgidas del análisis.* Desarrollar horizontes de legibilidad para presentar históricamente la constitución de esos conceptos y prácticas que sostuvieron esas representaciones del mundo. Transmutarlos en una *historia* que muestre la emergencia y caducidad del pasado en sus simbolismos, que otorgue legibilidad a esas metáforas de lo real que increpan a las aproximaciones realistas sobre el tiempo. Trazar historias que cobijen las diferencias y las expliquen la lógica de los mundos desaparecidos. Una historia que bosqueje los horizontes de significado de los temas elegidos. *Genealogías* para pensar la procedencia de la otredad, artificiales horizontes que la vuelven inteligible.
- 3) *Problematización desde un corpus documental* que sea legible desde la propuesta historiográfica. Plantear un nuevo significado a la producción discursiva de la época: ya sea como colonización, invención, resignificación o institución de modelos de presentar el acontecimiento, la diferencia o el pasado. Para generar productos académicos que aspiren a reinterpretar, desde una antropología histórica, la historia a contrapelo. Trazar *contra-historias* de las crónicas americanas.

La antropología histórica formula perspectivas y modelos de visualización para que emerja lo extraño del pasado. Con esas *tácticas* se intentará delinear miradas emergentes sobre textos fundamentales en la historia de la representación de la alteridad americana entre el siglo XVI y XVIII. Pero también se propone como una metodología con capacidad de aplicarse sobre disímiles corpus documentales y lograr abrir el horizonte de las posibles lecturas en la reactualización de sentido de la historiografía.

**

El presente libro tiene una larga historia. Se desarrolló en diferentes tiempos y lugares. El seminario de antropología histórica nace como una materia optativa para la licenciatura de Etnohistoria, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, por los ya lejanos días del 2012. Posteriormente, en 2015 se convierte en *Proyecto de Investigación Formativa*, para darle seguimiento a búsquedas intelectuales que se empezaron a realizar en el marco de su influencia. Después se desplaza a la Universidad de Guanajuato en donde se reinicia con materias impartidas en el posgrado, espacio que logró continuar la reflexión sobre esa tradición interpretativa. Los lugares cambiaron, pero en el fondo persistió una lógica para pensar: exotizar el tiempo, analizado bajo la categoría de diferencia, artificio metodológico para hacer lecturas complejas de las crónicas americanas. El seminario vio nacer y desarrollarse varias tesis de grado. En el 2022 se inscribe el proyecto *Antropología histórica de las crónicas americanas* en la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guanajuato, con la finalidad de publicar un libro que diera cuenta de estas perspectivas analíticas.

El núcleo del proyecto consistió en montar un seminario, que bajo el *paradigma de lo virtual* que logró imponer la pandemia, sería el espacio ideal para regresar a pensar esa historia en común. Por un lado, producir investigaciones que lograsen mostrar

las vetas emergentes y los caminos interpretativos para pensar el acontecimiento que ofrecen estos esquemas teórico-metodológicos. Por otro lado, regresar a esas investigaciones surgidas en el camino trazado, repensarlas y actualizarlas bajo las directrices que se fueron trabajando a lo largo de las sesiones del Seminario, perspectivas valiosas, pero que aún se encontraban en el limbo de lo inédito.

Las directrices del seminario fueron los siguientes para trabajar los textos: 1) Desarrollar investigaciones derivadas del principio de exotización en tanto que aproximación diferente al conocimiento histórico. 2) Rescatar a los participantes en la historia del seminario, ex-alumnos y colegas, para poder trabajar con ellos y lograr presentar un libro donde se vean los frutos de este trabajo colectivo. Las propuestas, juntas, se presentan como un crisol de fragmentos para pensar el tiempo en alteridad.

Las investigaciones que se presentan bajo el signo de la antropología histórica intentan ser propuestas de aproximación a *corpus* documentales que resguardan los añejos signos del pasado. Espacios del saber que se pueden trabajar bajo el principio de la exotización temporal y el trazado de diferencias artificiales para poder historizarlas. El volumen se integra de tres partes que articulan intereses de investigación compartidos. En la *Primera parte: Cartografías imaginarias*, se historizan las representaciones del discurso americano desde una reflexión que dialoga con la cartografía e historia para entender lo extraño de los saberes que le dieron forma al Nuevo Mundo.

El escrito de Bernardo Axel Sanabria García, titulado *Las navegaciones de Américo Vespucio: una genealogía del paraíso americano*, trata de abordar un problema fundamental para el estudio de la historia temprana de América y su relación con la

imaginación geográfica europea: ¿qué papel jugaron los antiguos relatos acerca del paraíso terrenal y los viajes a Oriente en las navegaciones de Américo Vespucio al Nuevo Mundo? y quizás más específicamente, ¿cómo esa genealogía literaria que se remonta al mundo antiguo y medieval fue condicionando, en la escritura del navegante, las descripciones y el sentido que se le otorgaba a los espacios americanos? A través de la revisión de las antiguas concepciones sobre el paraíso, tomando como punto de partida un análisis del mito del jardín edénico en el marco de la imaginación judeocristiana y grecolatina, el presente capítulo intenta aportar profundidad en el análisis de ese proceso, en donde una vieja historicidad mítica se despliega sobre las nuevas realidades geográficas de la expansión ultramarina. Se busca, por tanto, un acercamiento a una de esas tradiciones genealógicas de la exégesis paradisiaca, que asimilaba la novedad del mundo americano con los marcos geográficos conocidos por la Europa cristiana.

La contribución de José Tomás Falcón Gutiérrez, *Los conquistadores y los reales y fantásticos mundos que habitaban en las indias occidentales (siglo XVI)*, intenta bosquejar un guión sobre los procesos intelectuales y sociales que permitieron que la exploración del mundo, su conocimiento y reconocimiento a partir del descubrimiento de las Indias Occidentales. El autor intenta demostrar que para pensar históricamente es necesario empaparse de los antiguos saberes. La gran pregunta es ver cuál era la imagen del mundo que tenían cartógrafos, marineros y soldados, en una época en la que la Ecúmene se hacía demasiado pequeña ante los ojos azorados de portugueses y castellanos, que abriendo nuevas rutas en la Mar Océano, nos mostraron nuevas tierras, pero también, a pesar de ser tierras ignotas, sus descubridores, les otorgaron la capacidad de albergar a seres cuya extrañeza competía con lo que se leía en los textos de Marco Polo, o de Mandaville, realizando una *traslatii* o transferencia de contenidos, del Viejo al Nuevo Mundo, incluidas las tierras y los seres fantásticos, tales como amazonas o

cinocéfalos, ciudades míticas, etc. Un rico imaginario que tenían a su disposición para pensar el Nuevo Mundo.

El texto de Mario Balam Rodríguez Martínez, intitulado *Interpretaciones ocultas del cielo: semántica histórica de la astrología en el siglo XVII novohispano*, es un intento de trabajar históricamente las semánticas del cielo: como un espacio de significado en el cual se construyen discursos que ordenan, estructuran y dan sentido a la vida de los hombres. Muestra como la astrología, con su larga tradición en Occidente, llega a la Nueva España como el saber o “la ciencia del cielo” que funcionaba como sistema interpretativo de los signos celestes, pero que, con la irrupción de los grandes descubrimientos astronómicos en el siglo XVII, será despojada de toda autoridad epistémica y colocada en el abismo del olvido por la historia de la ciencia moderna. La contribución del autor radica en el rescate de ese saber oculto, buscando reconstruir su semántica, su tradición, el lugar en la sociedad y la importancia de este saber en la estructura de la realidad novohispana del siglo XVII. A través de algunos ejemplos como el imaginario celeste, el lenguaje matemático y la organización del tiempo se muestra el grado de alteridad con el que, desde el presente, se observan los saberes alternativos a la ciencia moderna.

José Manuel Trujillo Diosdado en su aportación *Imago urbis: la construcción retórica de la ciudad en la Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas (1732)* tiene como eje articulador tratar de pensar históricamente la *Descripción breve de la...*, para desarrollar cuestiones referentes a la experiencia de lo urbano en la Nueva España y su expresión en el discurso corográfico propio de las primeras décadas del siglo XVIII. Este trabajo está conformado por dos vertientes que, en conjunto, buscan abonar a los estudios de antropología histórica: la primera trata de reconocer a esta descripción como producto de una serie de preceptos retóricos que la dotan de validez en el horizonte intelectual de su tiempo, muy especialmente aquellos que se refieren a sus fundamentos visuales

y su potencial generador de imágenes narradas; el segundo eje de análisis pone el énfasis en la manifestación de recursos y metáforas que permiten vislumbrar las bases morales e ideológicas de la *Descripción breve*, para entenderla no solo como un texto que representa una realidad material, sino que es la proyección de lo que debía ser una ciudad en el seno de la monarquía hispánica.

En la segunda parte *Crónicas de la alteridad, retóricas de lo Mismo* se trazan perspectivas para historizar las crónicas americanas desde la visualización de las sutiles colonizaciones incrustadas en el saber de los *vencidos*. Se ubican e historizan para entender su procedencia y funcionamiento en el proceso de construcción de las *memorias emergentes para el Nuevo Mundo*:

En el capítulo escrito por Miguel Ángel Segundo Guzmán, se bosqueja una perspectiva para reflexionar sobre la existencia de alteridades imaginarias en el mundo americano. En su *Gigantes por las Indias Occidentales. Estructuras de repetición en el Nuevo Mundo* el autor intenta pensar históricamente esos personajes que habitan en la historia del saber y que se utilizaron para darle significado a los contenidos instituyentes de la historicidad americana. Los gigantes en la tradición occidental son seres imaginarios con gran peso, el texto muestra su evolución en las *autoridades* para pensar América. Se busca *historizar* la forma en que se construyeron significaciones con ellos, en los diferentes ensamblajes históricos que les sirvieron como ecosistemas para su replicación cultural. El uso de estos fragmentos de cosmovisión fue capital a la hora de enfrentarse a lo extraño: en esas zonas de lo *diferente*, el gigante emerge como un elemento más para apropiarse de lo extraño, para resignificar lo nuevo en lo antiguo, pero principalmente para darle verosimilitud a los relatos de viaje y a las historias de los indios al interior de las certezas de la tradición cristiana.

La perspectiva de Jesús Alberto Márquez Rodríguez bosquejada en su texto *Tradición y demonología en la escritura de fray Andrés de Olmos. El Tratado de hechicería y sortilegios* (1553), señala

que en consecuencia de la conquista de América, se produjeron *escrituras colonizadas*, en las cuales se reconfiguró y domesticó la historia, y la memoria de los indios. En este contexto de dominación cultural sobre el *otro* se halla la obra de fray Andrés de Olmos, el *Tratado de hechicería y sortilegios*, escrita a mediados del siglo xvi. Un texto colonizador que afirmaba que el diablo se hallaba en las idolatrías de los indios; una interpretación que se nutría más de las certezas cristianas que de la experiencia de un trabajo misionero. El autor señala que esos textos lograron satanizar la cultura de los nahuas e imponer una memoria demoniaca en el Nuevo Mundo. Propone una nueva lectura de dicha fuente histórica, para mostrar que el discurso demonológico del fraile Olmos obedeció a una *traducción* de los saberes cristianos en el marco de la experiencia evangelizadora en América. Para ello, se busca *comprender* y recuperar el *horizonte cultural* del texto, con la intención de descifrar la tradición que le permitió representar el mundo del otro como diabólico.

En el estudio *Guardianes, adivinos y rebeldes. Profetas en las informaciones inquisitoriales de México y Yucatán*, escrito por María de Guadalupe Suárez Castro, se identifican los vocablos indígenas que componían los nombres de los profetas que fueron registrados en el proceso inquisitorial seguido por el arzobispo fray Juan de Zumárraga, en contra de Miguel Puchtecatlaylotla (1539). Se proponen las funciones que uno de ellos desempeñaba (Culoa Tlapisque) y se sugiere, a partir de la información contenida en crónicas como la de Durán y en otros juicios inquisitoriales practicados por el mismo arzobispo, los motivos por los cuales fueron caracterizados como “profetas”. La autora parte de que la categoría de profeta fue imaginada por los franciscanos a partir de su tradición o bagaje cultural y de ahí que fuera utilizada no sólo por ellos, también por los primeros indios evangelizados para referirse a quienes desempeñaban cargos religiosos o formaban parte de los sectores involucrados en la adivinación en la ciudad de México y

posteriormente, en regiones como Yucatán. En este último lugar, se inicia el análisis a partir de investigaciones realizadas previamente en torno a los especialistas rituales perseguidos por fray Diego de Landa y castigados por idolatría a mediados del siglo xvi. Para el trabajo se adopta una metodología de investigación a nivel micro y se establecen analogías para visibilizar el sistema de comparaciones entre regiones.

En *Palimpsestos Americanos: borrar e inscribir la locura en la textualidad del siglo xvi*, Álvaro Miguel Canseco Acosta señala que, dentro de la historiografía de la locura en la Nueva España, la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún se ha pensado como un documento que permite el acceso al pasado de los pueblos prehispánicos nahuas. Mediante su lectura, se ha pretendido reconstruir el sistema médico, religioso y moral que los nahuas prehispánicos se formaron en torno al concepto de locura, antes de la llegada de los españoles; omitiéndose la tradición occidental que el término locura tenía en la escritura del franciscano. Sin embargo, el autor propone otra lectura para distanciarse de esa certeza: en el presente capítulo retoma la *Historia...* de Sahagún para proponer una lectura diferente sobre el término locura que aparece en ella. En esta observación de segundo grado se busca dilucidar el lugar de producción y recepción de la obra, el mundo desde el cuál se escribió y las influencias que tuvo el fraile franciscano al construir su pensamiento. A través de este despliegue hermenéutico, el autor pretende mostrar la función y operatividad que tuvo el proceso de locura en el proceso de conversión de la otredad americana.

Leticia Fuentes Vera, en su capítulo titulado *Los primeros mártires de la Nueva España. El caso de los franciscanos entre 1540-1586*, tiene el objetivo de analizar los relatos del martirio de 18 franciscanos, que tuvieron lugar en la Nueva Galicia entre 1541 y 1586, con base en el capítulo v de la *Historia Eclesiástica Indiana*

de Mendieta, e identificar los elementos distintivos de la escritura martirial en el Nuevo Mundo. Para ello, esta investigación se compone en primer lugar, de una caracterización de la facción de la orden franciscana que arribó al nuevo territorio en 1524, esto con la finalidad de contextualizar la situación en la que se encontraron los frailes que murieron en el ejercicio de la evangelización del reino de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya; después se presenta una breve discusión en torno al contexto de escritura de la Historia de Mendieta y finalmente se analizan los martirios relatados a la luz del desarrollo de conflictos como la Guerra del Mixtón y la Guerra Chichimeca, que se dieron de la mano con una crisis al interior de la orden franciscana derivada de pugnas con otras órdenes y el ascendente clero secular, así como el desencanto derivado de algunas empresas fallidas y el duro trabajo misional en el Nuevo Mundo.

En la tercera parte *Escritura liminar de lo racional*, se trabajan los *umbrales* como condición de posibilidad para la enunciación de lo extraño. Las escrituras elegidas muestran esos espacios límites: de la humanidad y sus otredades, la lógica de las representaciones, herejías y represiones en la historia, los usos de la escritura digital. Formas para hacer comprensibles esos espacios oscurecidos por la pátina del tiempo:

La propuesta de Guy Rozat Dupeyron, *Monstruos disponibles para pensar América*, es un texto que enseña la riqueza del imaginario que existía el siglo XVI para concebir los límites y posibilidades de la humanidad. Es una contribución que demarca una *genealogía* sobre las autoridades que en Occidente mostraron y pensaron lo monstruoso, esos seres necesarios para la lógica de la Creación. Una *etnografía histórica* que captura a esos seres imaginarios en el marco de su tradición, bajo sus principales variantes. El autor trabaja ese enorme *background* que los conquistadores traían en su desembarco en América. El texto es un intento por construir

los horizontes de significado que una época tenía a su disposición, como capital cultural, para enunciar y pensar la diferencia cultural, ya sea real o imaginaria, en este caso, lo monstruoso.

La propuesta de Irving Jaramillo García expuesta en *Espejos retóricos sobre la alteridad: la América de Theodor de Bry*, propone reflexiones críticas sobre las formas de representación que ha construido Occidente sobre los mundos colonizados. Esas formas de vida ajenas a su experiencia, en donde se trasladan elementos del imaginario europeo para interpretar diferencias y realidades que escapan a su marco limitado de comprensión del mundo. La obra *América* del grabador Theodor de Bry, conformada por texto y sobre todo imágenes, es el material que se inspecciona y se lee entre líneas con la intención de ubicar tanto sus lugares de producción como su horizonte desde el cual se forja la obra. Por medio de los grabados el autor muestra la *tergiversación* que le da a la otredad, ya que de Bry, exagera, distorsiona y manipula las figuras de acuerdo con su imaginario, por lo que se analizan las variables condiciones de posibilidad que le permiten generar cuadros de alteridad sobre el mundo americano. El texto realiza una lectura a la *distancia*, para poder observar y analizar, la simbólica discursiva que envuelve a las representaciones precolombinas para develar mundos fantásticos que responden más a la historia fantástica de Europa que a las realidades de los pueblos en América.

Iliana Tintori Reyes, en su escrito, *De imágenes sacras y manos profanas: la contradicción cognitiva en la resignificación y apropiación social de la imagen numinosa en la Nueva España, siglos XVII-XVIII*, pretende acercar al lector al estudio de las distintas formas en las que una sociedad determinada, comprende e interpreta la cultura visual desde las trincheras del contexto histórico, social y cultural que la enmarca. Su propuesta de investigación se realizó a partir del análisis de un corpus documental conformado por denuncias, procesos y edictos inquisitoriales que dan razón del fenómeno social derivado de la estrecha vinculación, entre la contradicción

cognitiva y la apropiación social de las imágenes religiosas en el mundo novohispano (siglos xvii y xviii). El capítulo se encuentra dividido en tres apartados: el primero aborda lo concerniente al marco teórico y conceptual que se utilizó para poder explicar dicho fenómeno social. El segundo, analiza el papel que desempeñó la institución eclesiástica, así como su ojo censor, en lo que respecta al control y censura aplicadas a las imágenes. Finalmente, el tercer apartado muestra la compleja relación desarrollada entre la imagen religiosa y el espectador, destacando el proceso de reinterpretación y apropiación social que derivó de la propia contradicción cognitiva, desafiando las normas y expectativas impuestas por la autoridad clerical llevando a ciertos individuos a cometer actos circunscritos en los límites de la heterodoxia.

Ana Regina Solorzano Alderete observa que, en el siglo ocurre una decisiva mutación del castigo corporal en Guanajuato, pues de manera gradual la pena de muerte comenzó a ser reemplazada por la pena de prisión en penitenciaría. El capítulo visibiliza esa transición: la emergencia de un nuevo sistema carcelario que buscaba enmendar a los delincuentes a través del trabajo, la instrucción y la administración de sus cuerpos. En su contribución, *De la pena de muerte al sistema penitenciario: el cuerpo como objeto e instrumento de castigo en Guanajuato durante el siglo xix*, la autora trata de entender esa mutación institucional que implicó un cambio de significado en la historia: concebir al cuerpo como el objeto de castigo y convertirlo en un instrumento para tal fin, se enmarca en un complejo contexto político, económico, intelectual y social, que convive paralelamente con los imaginarios religiosos y culturales sobre la muerte de la población guanajuatense. El capítulo busca historizar esa transformación, así como explicar de qué forma el indulto fungió como un recurso intermedio entre las intenciones del Estado por abolir la pena de muerte y apostar a castigos corporales más humanitarios, que permitieran reintegrar a los delincuentes a la sociedad como fuerza de trabajo. No

obstante, la infraestructura carcelaria de Guanajuato lo imposibilitaba. Desde la distancia de la enunciación, se busca comprender la mutación paulatina de esas formas del castigo.

El texto de Erika Chávez Palacios es un ejemplo de reflexión a partir del trazado de la distancia para comprender un corpus documental. Una forma de delinear desde el posicionamiento de su extrañeza, el funcionamiento en el mundo virtual de esos discursos. Su contribución, *Re-construcción histórica de un género narrativo contemporáneo: el fanfiction*, es una apuesta por intentar generar contextos de significado y así comprender la lógica de esa escritura digital. El análisis de un corpus literario novedoso se realizó desde la demarcación de genealogías intelectuales, para proponer contextos de legibilidad e interpretación. Con la intención de comprender el trabajo sobre el acontecimiento en esos escritos: reescribir sobre ficciones existentes, trabajarlas en los imaginarios del intérprete que reactualiza y potencia los universos que instituye las escrituras canónicas. Una lógica de la escritura extraña, su texto muestra el funcionamiento de esos cuentos posmodernos y las heréticas prácticas frente al mundo del autor y las falsas certezas de una obra terminada.

Lector: prepárate para enfrentar una búsqueda de la alteridad en la historia. De cara al trazado de distancia, ante tus ojos aparecerán transmutados viejos relatos de lo Mismo: perspectivas, historias de la otredad.

Miguel Ángel Segundo Guzmán
Peñolera, Guanajuato, Gto.

PRIMERA PARTE



CARTOGRAFÍAS IMAGINARIAS

LAS NAVEGACIONES DE AMÉRICO VESPUICIO: UNA GENEALOGÍA DEL PARAÍSO AMERICANO¹

Bernardo Axel Sanabria García²

Algunos restos de textos van a la deriva arrastrados por la corriente del acontecer de la tradición [...] Un pobre historiador está afincado en la orilla de este río o se figura estar allí y escoge entre esos restos aquellos que le sirven para continuar navegando en el río del acontecer, bien provisto de nuevos aparejos teóricos.

Reinhart Koselleck,
Historia y hermenéutica

1. INTRODUCCIÓN

Toda historiografía sobre la tradición es por fuerza fragmentaria. Seguir las huellas de una tradición implica sostener una lucha contra el tiempo porque el tiempo de las fuentes es tanto el tiempo de su composición (*poiesis*) como el de su interpretación (*aisthesis*), es decir, el de los distintos actos de apropiación que, a costa de quebrar el cristal perfecto de la unicidad del texto, consiguen mantenerla viva como un acto social de comunicación (*catharsis*), en el que intervienen con sendos poderes la imaginación y el olvido.

¹ Producto académico inédito derivado de mi tesis de maestría, *El Nuevo Mundo en los márgenes del paraíso. Literatura, representación y cartografía de su inestabilidad (1492-1570)*. La presente versión fue trabajada y reescrita bajo las directrices del proyecto de investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la Universidad de Guanajuato en 2022-2023.

² Tesista doctoral en el posgrado en Historia de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Este trabajo intenta, precisamente, reflexionar sobre los fragmentos de una tradición de textos grecolatinos y medievales cuya interpretación, en el contexto de las navegaciones de Américo Vespucio a las Indias, permite construir un horizonte de sentido en el que la geografía del Nuevo Mundo y su primera historicidad fueron organizadas por el navegante en sus cartas de 1500, y en la célebre *Mundus Novus* como un correlato del paraíso terrenal. Esta identificación de América con el paraíso fue construida por Vespucio en las cartas a través de su experiencia empírica como navegante, pero también con una fuerte presencia de elementos provenientes de la tradición.

La genealogía literaria de este movimiento fue provista por la recepción vespuciana de los textos de Dante y de Petrarca bajo la figura de la *poesía de lo invisible*.³ A estos textos provenientes del contexto italiano medieval, deben añadirse las referencias geográficas aportadas por la tradición veterotestamentaria judeocristiana, y el conjunto de elementos provistos por el mundo griego, que están relacionados con la experiencia del viaje a Oriente.⁴ Esta compleja genealogía antropológica y literaria se corresponde con lo que en este trabajo se ha denominado *alteridad oceánica*,⁵ y que como se verá, permitió la codificación de la experiencia vespuciana en el mar, y condicionó directamente las descripciones que este navegante realizó de la *forma* y del *contenido* de América.

³ Véase Hans Robert Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*.

⁴ Juan Gil, "De los mitos de las Indias", pp. 266-288.

⁵ Utilizo este concepto para referir los marcos de alteridad en los que se mueve la escritura sobre el Nuevo Mundo desde la perspectiva de los navegantes al servicio de la corona española en el siglo xvi. Tal como se apunta más adelante, el océano como entidad histórica ha sido pensado y representado por la tradición occidental de diferentes maneras. Para el caso americano propongo una lectura histórica desde la alteridad generada por la esquiva posición de las Indias en el mapa, junto con la antropología "fantástica" que los europeos asignaron a los habitantes del Nuevo Mundo y con los monstruos, amazonas, caníbales, etc. Véase, por ejemplo, Jesús Paniagua Pérez, "Animales y mitos clásicos en Indias", pp. 753-775.

Sostengo entonces que restablecer el lugar de producción cultural de las cartas vespucianas en particular, pero también de otras crónicas y relatos de viaje que han sido tomadas por la historiografía de los descubrimientos como fuentes de primera mano, para pensar el proceso de asimilación del Nuevo Mundo en el marco de la imaginación geográfica occidental, es un ejercicio necesario para contrarrestar los efectos del naturalismo historiográfico desde el que se han leído estos documentos; y que asumen, por ejemplo, que a diferencia de las “fantasías medievales” de Cristóbal Colón, la escritura vespuciana “renacentista” es la que inaugura un capítulo más “moderno” o científico en la historia de las descripciones americanas.⁶

Las consecuencias historiográficas de este tipo de análisis están aún por construirse. Se han hecho, no obstante, y desde hace tiempo, importantes esfuerzos en este sentido⁷. Sin embargo, desde el principio es posible advertir con claridad que en los textos de Américo Vespucio —y en esto se debe ser muy enfático— no hay lugar todavía para pensar incontrovertiblemente lo “americano” en su especificidad civilizatoria, geográfica o etnológica. La invención de América como un ente geohistórico particular no se da a los ojos de la conciencia espacial europea sino hasta la década de 1570, con el proyecto de las Relaciones Geográficas de Indias

⁶ La bibliografía sobre esta polémica es inmensa. Para un balance historiográfico accesible y en español recomiendo el de Juan Gil, “Historiografía española sobre el descubrimiento y descubrimientos”, pp. 779-816.

⁷ La posibilidad de entender el hecho histórico de la invención de América en múltiples escenarios dio pie a importantes trabajos que se inscriben en esta tradición historiográfica. Véase, por ejemplo: Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*; Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: Verdad romanesca y verdad historiográfica*; Miguel Ángel Segundo Guzmán, *Historia y mirada en las crónicas de América*; Salvador Álvarez, “Tierras imaginadas, tierras en imágenes: La geografía asiática del Nuevo Mundo en la cartografía del descubrimiento”, y los trabajos y reflexiones emanadas del seminario de historiografía de Xalapa, *Repensar la conquista*, y de *La simbólica de la conquista del Nuevo Mundo*.

del rey Felipe II⁸ y el traslado del saber cosmográfico desde los marinos de Sevilla a los funcionarios del Consejo de Indias.⁹

La hipótesis desde la que se trabaja es la siguiente: en el corazón de la cosmografía vespuciana se encuentra una tradición de textos de la exégesis paradisiaca que arropa y que incluso llega a subordinar los elementos matemáticos y cosmológicos que componen el conjunto del saber cosmográfico. Esta tradición se articula en una genealogía que atraviesa la Antigüedad tardía, y que tiene como punto culminante la poesía de Dante Alighieri y de Francesco Petrarca. La lectura vespuciana de estos autores funcionó como una mediación de sentido, que en buena medida, articuló la experiencia empírica de la navegación con los marcos de autoridad vigentes a finales del siglo xv.

Las cartas de Vespucio son, entonces, la respuesta a una experiencia de primera mano (el saber social de los navegantes), pero profundamente cincelada por la autoridad del mundo de los textos leídos. Como se verá más adelante, la tradición poética del paraíso en la que se inscriben las “descripciones” que hace Américo del Nuevo Mundo exigen una nueva hermenéutica sensorial, principalmente olfativa, para acometer su lectura.

Adicionalmente, y como se indicó más arriba, en este trabajo se busca proponer un acercamiento genealógico a la crítica documental de la época de los descubrimientos en función del mar como espacio de alteridad. Se tomará como referencia un *corpus* compuesto por algunas de las cartas que Américo Vespucio escribió entre 1500 y 1504, con motivo de los distintos viajes que realizó a las Indias. Se trata de la *Carta de 1500 desde Sevilla* a Lorenzo

⁸ María Portuondo, *Ciencia secreta. La cosmografía española y el Nuevo Mundo*.

⁹ Sin duda, este fue un proceso complejo que exigió constantes revisiones a los marcos de referencia de la geografía en esta época, y produjo distintas interpretaciones por parte de eruditos, funcionarios, viajeros, etc. Un estudio detallado y reciente sobre el tema se encuentra en Arndt Brendecke, *Imperio e información*.

de Medici que contiene el relato del segundo viaje vespuciano, cuando participó de la flota española capitaneada por Alonso de Ojeda; la famosa *Mundus Novus* de 1503, correspondiente al viaje portugués de 1501, a las órdenes de Gonzalo Coelho, y la *Lettera*, o *Las cuatro navegaciones*, relación fechada en Lisboa a 4 de septiembre de 1504 y que narra los cuatro viajes del florentino.

Comenzar a pensar la experiencia oceánica en la historia de occidente implica acercarse a una paradoja: el mar “como un bien primitivo de todos los hombres, al tiempo que su perpetuo enemigo mortal desde el comienzo de la historia”¹⁰. Siguiendo esta doble lógica se puede ver que existe una amplísima bibliografía compuesta desde múltiples disciplinas que ha estudiado el mar en su “vertiente positiva”, esto es: como fuente de alimentos, como espacio para comerciar, como medio difusor de estilos y culturas, como parte del paisaje y de la geografía humana, y como el gran protagonista de la expansión europea por el mundo.¹¹ Del mismo modo, pero en fechas más recientes la historia cultural, la historia de la vida cotidiana y la arqueología subacuática han puesto la mira en los espacios en los que el hombre interactúa con el mar:¹² la costa, los puertos y los barcos, tanto en los aspectos materiales, como en las formas en que la vida y la muerte, condensadas en la experiencia límite del naufragio, se desarrollan dentro de ellos.¹³

¹⁰ “El gran oceanógrafo Karl Haushofer nos describe el mar como un bien primitivo de todos los hombres, al tiempo que su perpetuo enemigo mortal desde el comienzo de la historia de la humanidad. Una fuerza perenne que educa y disciplina, sustenta y derriba, vivifica y destruye, que se ejerce sobre el mundo entero, y que desde la aparición del género humano favorece e impide, a la vez, la peregrinación de éste por la tierra”. Mario Hernández Sánchez-Barba, *El mar en la historia de América*, p. 11.

¹¹ Rafael Bernal, *El Gran Océano*.

¹² Flor Trejo y Guadalupe Pinzón (coords.), *El mar: percepciones, lectura y contextos. Una mirada cultural a los entornos marítimos*.

¹³ Vera Moya Sordo, “Miedo en el navío inestable. Navegaciones atlánticas hispánicas, siglos xv-xvii”, pp. 116-130.

Más escasos son, por el contrario, los estudios que intentan pensar el mar como un ente histórico. Trazar las líneas de su historicidad implica alejarse de él para devolverlo al tiempo, comenzar a mirarlo con distancia hasta generar un grado suficiente de extrañeza que permita realizar ese gesto distintivo de todo historiador que es el de *poner aparte*. Así procede, por ejemplo, Alain Corbin en su libro *El territorio del vacío*, estudio que tiene por objetivo mostrar cómo, a mediados del siglo XVIII, Occidente modifica su relación con el mar y comienza a construir la idea de la playa como un espacio positivo y saludable del que puede disfrutarse.

Corbin muestra cómo antes de esa “invención de la playa” los autores europeos, cosmógrafos y navegantes incluidos, desde la Antigüedad hasta el Barroco habían puesto en circulación una serie de representaciones negativas del océano que lo relacionaban con la muerte, lo podrido, la enfermedad, lo monstruoso y con una forma de *contranaturalidad* derivada de la idea de que el mar en su conjunto era un recordatorio del Diluvio Universal, las ruinas líquidas de la furia de Dios. Quizás el concepto central que haga comprensible la distinción entre uno y otro período sea el de *genealogía*. Una genealogía “negativa” del mar antes del siglo XVIII, y una genealogía “positiva”, del XVIII hasta nuestros días.

Evidentemente, las representaciones del océano y sus costas están influidas por las prácticas de la navegación moderna; pero no debemos caer, a este respecto, en la exageración. Hasta 1770 por lo menos, los recuerdos extraídos de la literatura antigua y la lectura de la Biblia influyen más en lo imaginario que los relatos de viajes exóticos. Algo que se comprende fácilmente sólo con pensar en el número de horas que un individuo culto dedica entonces a las lecturas edificantes y a las obras griegas y latinas, en comparación con las que pueda dedicar a los libros de viaje, cuya aportación aparece por lo demás integrada en esquemas más antiguos, fuertemente arraigados. Paradójicamente, la

historia de las gentes del mar y la de la navegación, por mucho prestigio que tengan, no constituyen la mejor vía de acceso a la comprensión y análisis de las imágenes del mar y sus riberas.¹⁴

El método genealógico, introducido en la historia por Nietzsche, permite analizar de forma no lineal tanto las fuentes como la cronología. Una genealogía puede estar conformada por materiales de distinta naturaleza: textos, imágenes, cartografía, prácticas, saberes, etc. La relectura que hace Michel Foucault de este método en la *Microfísica del poder* es muy útil para comprender sus ventajas sobre otras aproximaciones.¹⁵

Debido a la economía de este trabajo se presentarán aquí solamente las generalidades de un tipo de genealogía que textualiza el contacto del mundo occidental con su experiencia oceánica. Siguiendo a Corbin, sostengo que, desde la tradición homérica de la Grecia arcaica hasta la época de Vespucio, el mar fue pensado y representado como un espacio “de lo Otro”, como un “contraespacio” o *heterotopía* usando el lenguaje de Michel Foucault. Estos espacios son “reales” y pueden localizarse geográficamente. Sin

¹⁴ Alain Corbin, *El territorio del vacío. Occidente y la invención de la playa (1750-1840)*, p. 28.

¹⁵ “La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas. De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir las singularidades de los sucesos fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos—; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles. La genealogía exige, por tanto, el saber minucioso, gran cantidad de materiales apilados, paciencia. La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al *despliegue metahistórico de las significaciones ideales* y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del origen”. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, pp. 7-8.

embargo, impugnan e invierten como un espejo todos los demás espacios que la sociedad ha delimitado.¹⁶

Llevado a términos antropológicos se intenta trazar en la tradición de textos antes referida, una genealogía de la alteridad oceánica organizada en dos temas principales: el canibalismo, como una inversión de los códigos alimenticios; y la geografía paradisiaca, como una amplificación moral del mundo. Remontando los siglos, estos temas se verán expuestos a las experiencias de la expansión de Europa y al proceso de la invención de América, según el término acuñado por Edmundo O’Gorman, en el conocido libro que lleva ese título.¹⁷

Por ahora, es momento de comenzar el recorrido genealógico sobre el paraíso que se ha propuesto en esta investigación. El punto de partida está dado por un análisis del mito del jardín edénico en el marco de la tradición judeocristiana, seguido de algunos apuntes sobre las auríferas comarcas del rey Salomón. El plan de la exposición continúa con las referencias geográficas y antropológicas aportadas por los textos de tradición griega y romana sobre los confines del océano. Posteriormente se expondrán los caminos que condujeron hacia la síntesis de las ideas sobre el paraíso terrenal en los comentarios cristianos medievales, finalizando con

¹⁶ Foucault define las heterotopías como: “lugares reales, lugares efectivos, lugares que están diseñados en la institución misma de la sociedad, que son especies de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales que se pueden encontrar en el interior de la cultura están a la vez representados, cuestionados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sean sin embargo efectivamente localizables”. Michel Foucault, “Des espaces autres”, Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967, publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, no. 5, octubre de 1984. Versión en línea tomada de: http://yoochel.org/wp-content/uploads/2011/03/foucault_de-los-espacios-otros.pdf (consultada el 20 de junio de 2023).

¹⁷ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*.

la apropiación de estos elementos por parte de Américo Vespucio para asignarle un sentido y un lugar a su particular proceso de “descubrimiento”, o mejor dicho, de *rememoración* del mundo.

2. EL MITO JUDÍO DEL EDÉN.

ELEMENTOS SIMBÓLICOS DEL PARAÍSO

Para presentar las características del mito del jardín edénico es necesario recurrir a los libros del Antiguo Testamento, fundamentalmente al *Génesis*; y es aquí en donde es pertinente una precisión: los textos de la tradición judía, al igual que los cristianos, no son uniformes en cuanto a sus contextos de producción o sus contenidos. Es por esto por lo que se decidió apegarse a la versión bíblica o yahvista para generar mayor coherencia con la tradición edénica que triunfó al ser recuperada por el cristianismo romano, y que fue reinterpretada con los siglos. El historiador francés Jacques Le Goff ofrece un contraste elemental sobre este particular.

En el Antiguo Testamento, es decir, en el judaísmo antiguo, y luego en el cristianismo, se encuentra una edad de oro primitiva, la del paraíso, del *Génesis*, bajo una forma un poco diversa en la versión de los yahvistas y del código sacerdotal. Según los yahvistas, Yahvé, después de haber creado el cielo y la tierra, fertiliza el desierto haciendo llover y crea al hombre para trabajar el *humus*. Lo coloca en un jardín donde hay plantas de toda clase, placenteras para ver y buenas para comer, incluidos el Árbol de la vida, en medio del jardín, y también el Árbol del discernimiento del bien y del —mal—. El jardín está surcado por un río que se divide en cuatro brazos, hay allí un país de oro, los animales son compañeros del hombre, y el hombre y la mujer (Adán y Eva) están desnudos. Según el código sacerdotal, en el inicio está la ceremonia de la luz, el caos primitivo es acuático y no terrestre,

los animales son creados antes del hombre, la economía es de arbustos y de pastos y se reproduce naturalmente.¹⁸

Debe advertirse desde ahora que el contenido mitológico que proporciona el *Génesis* sobre el paraíso es escueto y fundamental. Hará falta que este *depositum* simbólico¹⁹ se comuniquen en forma de tradición impulsado por el cristianismo romano para que se ajuste y se enriquezca. No debe perderse esto de vista porque en el silencio del texto cerrado se extingue la potencia del mito, y desde el momento de su circulación, como apunta Jon Juaristi:

Comenzó un proceso de revisión que se complicaría de modo extraordinario con la aparición del cristianismo y la consiguiente lectura de la Biblia por gentes ajenas a la cultura hebrea. Como observa Momigliano, ni los griegos ni los romanos se tomaron la molestia de leer los textos sagrados de los judíos hasta que comenzaron a producirse las conversiones al cristianismo. [...] La conversión implicaba, de hecho, una aculturación.²⁰

Según dice la Biblia, el Edén quedó cerrado para los humanos al consumarse el pecado de la desobediencia por parte de Eva y

¹⁸ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, pp. 30-31.

¹⁹ “Entendemos que la interpretación tiene una historia y que esa historia es un segmento de la interpretación misma; siempre se interpreta desde algún lugar, para explicar, prolongar y, de ese modo, mantener viva la tradición misma en la cual estamos. Así el tiempo de la interpretación, pertenece, en cierta forma, al tiempo de la tradición. Pero, como contrapartida, la tradición, aun entendida como transmisión de un *depositum*, es tradición muerta si no interpreta continuamente ese depósito: una “herencia” no es un paquete cerrado que pasa de mano en mano sin ser abierto, sino más bien un tesoro del que se extrae a manos llenas y que se renueva en la operación misma de agotarlo. Toda tradición vive por la gracia de la interpretación; perdura a ese precio, es decir, permanece viva. Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, p. 31.

²⁰ Jon Juaristi, *El bosque originario. Genealogías míticas de los pueblos de Europa*, p. 112.

Adán. Una de las consecuencias es que el Paraíso se hará presente en el mundo de manera *indirecta*. Sus bondades se medirán en el grado de proximidad que alguien pueda alcanzar con respecto de él; el Paraíso se manifiesta en la *convenientia*.

Este fenómeno de la proximidad será con el pasar de los siglos un tópico que se proyectará en diferentes empresas y en diferentes contextos intelectuales que evidencian un trabajo mitológico sobre el espacio. Pensar el paraíso como tradición implica apuntarlo cosmográficamente; esto equivale a concederle un lugar dentro del mundo. Como se decía más arriba, la expulsión del jardín edénico cierra para los hombres el Paraíso, y con él se obtura para siempre, o hasta el Juicio, por lo menos, la Edad de Oro primitiva, y comienza el decurso de la historia humana en la tierra de las lágrimas. Esta dinámica de la caída genera a su vez un primer poblamiento del mundo que permite ver las señales de proximidad a las que se hizo referencia, pero ahora de manera retrospectiva. A través de dos cualidades, que podemos llamar *espirituales*, los hombres que habitan en las cercanías —entiéndase geográfica y espiritualmente— del Edén, evidencian su efecto vital: la gente de la proximidad paradisiaca se distingue del resto por su estatura gigantesca, y por su exacerbada longevidad.

En efecto, de ese porte descomunal son las zancadas que dan los dioses o los hombres divinos, como corresponde a su desaforada estatura: de Atenea se dice que llegaba al cielo con la cabeza aun teniendo los pies en el suelo. Según la doctrina de quienes situaban el Paraíso allende el Océano que circundaba la tierra, Adán, al ser expulsado del Paraíso, atravesó a pie las aguas marinas, dado su colosal tamaño, para entrar en nuestro mundo. Su hijo Set fue asimismo un gigante, «a semejanza de Adán»; y otro gigante más fue Nembrot.²¹

²¹ Juaristi, *El bosque originario*, pp. 58-59.

Pensar en hacer un balance valorando a los gigantes bíblicos con la información que aporta la Escritura es una tarea difícil. Un ejemplo de ello son las batallas que conduce el rey David en contra de los gigantes, que permanecieron en la tierra y que pelean entre los filisteos.²² Esto complejiza el panorama que se desprende de la edad de oro judía, puesto que existen casos en los que el gigantismo denota virtud, como en el caso de Set y los bienaventurados, o puede ser también el signo de un antagonismo con el pueblo elegido.

Algunos exégetas cristianos pretendieron que tales gigantes constituían una raza anterior a la humanidad, con la que habrían coexistido durante algún tiempo, hasta ser exterminados todos ellos por el diluvio. La tradición mayoritaria los identificó con el fruto de las uniones de los “hijos de Dios” —fueran éstos lo que fueran— y las “hijas de los hombres”. De ahí que, durante la Edad Media, se atribuyera la condición de gigantes a Noé, a sus hijos e incluso a sus nietos. Los gigantes, en general, habrían sido gente malvada: sólo Noé y su familia temían a Dios y por eso fueron puestos a salvo durante la inundación universal. Pero la virtud no se transmite de padres a hijos y así, los nietos de Noé (algunos al menos) recayeron en los excesos propios de su naturaleza gigánteas.²³

²² Así relata el *Segundo libro de Samuel*: “Volvieron los filisteos a hacer la guerra a Israel, y descendió David y sus siervos con él, y pelearon con los filisteos; y David se cansó. E Isbi-benob, uno de los descendientes de los gigantes, cuya lanza pesaba trescientos siclos de bronce, y quien estaba ceñido con una espada nueva, trató de matar a David; mas Abisai hijo de Sarvia llegó en su ayuda, e hirió al filisteo y lo mató. Después hubo otra guerra en Gat, donde había un hombre de gran estatura, el cual tenía doce dedos en las manos, y otros doce en los pies, veinticuatro por todos; y también era descendiente de los gigantes”. 2 Samuel, 21:15-22, Biblia de Jerusalén, versión Reina Valera <https://www.biblegateway.com/passage/?search=2%20Samuel%2021%3A1522&version=RVR1960> (consultado el 15 de junio de 2023).

²³ Juaristi, *El bosque originario*, pp. 114-115.

Otro de los puntos críticos en la historia mitológica judía es el Diluvio. Después de esta crisis de la virtud, el mundo comienza de nuevo, renovado con la estirpe de Noé. Es posible encontrar en este momento una nueva repartición de la tierra que será fundacional para los pueblos judíos históricos, y también para que el cristianismo pueda pensar el espacio mediante una *topología* humana que dispersa retóricamente las características espirituales de los tres hijos de Noé: de Cam serán las primeras ciudades como Nínive y Babel, aunque su signo será la maldición eterna²⁴ y la corrupción como en Sodoma y Gomorra; de Sem será la estirpe elegida, de aquella de la que habrá de brotar el pueblo de Dios o los judíos de Israel²⁵; a Jafet le pertenecen las costas y será el aliado de Sem.²⁶

Tras este repartimiento del mundo y la dispersión que trajo consigo, se pone en marcha el gran drama de la historia judía, que tendrá como resorte la tensión entre los hijos de Cam y de Sem, marcados estos últimos por el pacto con Dios, el establecimiento de la Ley y la Revelación. Se entrará de lleno en la vida de los patriarcas, esos elegidos por Dios que, en tiempos de Jacob, el que sería llamado después Israel, conformarían las doce tribus, entrando a Egipto por la gracia de un faraón, y teniendo que salir de él como desposeídos en el Éxodo conducido por Moisés.

Hay en esta época una nueva tematización del espacio. Al presentar un cuadro de los sujetos en movimiento, la Escritura permite mirar, siempre muy finamente, algunas señales que identifican los lugares al Oriente, y contraponen sus efectos con el resto del mundo. Un ejemplo de esto es un versículo del *Génesis*,

²⁴ *Génesis* 9, 25: “Maldito sea Canáan; Siervo de siervos será a sus hermanos”. Biblia de Jerusalén, versión Reina Valera.

²⁵ *Génesis* 9, 26: “Bendito por Jehová mi Dios sea Sem, y sea Canáan su siervo”. Biblia de Jerusalén, versión Reina Valera.

²⁶ *Génesis* 9, 27: “Engrandezca Dios a Jafet, y habite en las tiendas de Sem, y sea Canáan su siervo”. Biblia de Jerusalén, versión Reina Valera.

apenas un guiño cosmográfico que se revela cuando los hermanos de José (los que juntos conforman las doce tribus de Israel) cegados por los celos se disponen a venderlo a unos comerciantes que iban *con rumbo a Egipto provenientes del Oriente*: “Y se sentaron a comer pan; y alzando los ojos miraron, y he aquí una compañía de ismaelitas que venía de Galaad, y sus camellos *traían aromas, bálsamo y mirra*, e iban a llevarlo a Egipto”²⁷.

Se encuentra también una recurrencia a esa proximidad de las bondades de Oriente en uno de los bellos pasajes derivados de la descripción de la tierra prometida, la tierra que abandonaron los israelitas para ingresar a Egipto y que ahora pretenden, con ayuda de Dios, recuperar de los cananeos, aquellos malditos por Noé; una tierra que se opone a todas luces al desierto, espacio infértil y deshabitado:

Porque Jehová tu Dios te introduce en la buena tierra, tierra de arroyos, de aguas, de fuentes y de manantiales, que brotan en vegas y montes; tierra de trigo y cebada, de vides, higueras y granados; tierra de olivos, de aceite y de miel; tierra en la cual no comerás el pan con escasez, ni te faltará nada en ella; tierra cuyas piedras son hierro, y de cuyos montes sacarás cobre. Y comerás y te saciarás, y bendecirás a Jehová tu Dios por la buena tierra que te habrá dado.²⁸

3. RIQUEZAS Y FAMA DE SALOMÓN.

LAS MINAS DORADAS DEL REY

Habiendo superado el Éxodo, los judíos se extienden por la tierra de Canaán. Después de largos años de luchar contra el desierto

²⁷ Génesis 37, 25. Biblia de Jerusalén, versión Reina Valera.

²⁸ Deuteronomio 8, 7-9.

y contra sus enemigos, las tribus pueden asentarse en Jerusalén y erigir allí una ciudad magnífica gobernados por el rey Salomón, hijo de David.

Con el gobierno de Salomón, se inaugura entonces otra etapa de la historia judía. Los dos reyes, David y Salomón, representan dos proyectos distintos: mientras que David es el rey guerrero por antonomasia, la época salomónica se define como una era de paz y de sabiduría, en la que la estabilidad ganada tras las constantes guerras contra los cananeos permite la edificación del templo, un gran anhelo de los patriarcas y del mismo Jehová, que está cansado de vivir errante en las tiendas de los judíos y en el tabernáculo de reunión.²⁹

A diferencia de la ocupación del territorio mediante la guerra —modelo vigente desde Moisés hasta David— la expansión de Salomón se explica a través de la alianza: en primer lugar, con Egipto; recuérdese que la primera mujer del rey es la hija de Faraón;³⁰ después se alía con Hiram, rey del Tiro libanés, rico en madera y oro; y también expande su influencia con la ayuda de la reina de Sabá. Por lo pronto puede hacerse un intento por esbozar “geográficamente” los supuestos dominios del rey de Jerusalén con la información bíblica: “Y Salomón señoreaba sobre todos los reinos desde el Éufrates hasta la tierra de los filisteos y el límite con Egipto; y traían presentes, y sirvieron a Salomón todos los días que vivió”.³¹

²⁹ Así lo presenta el propio Salomón cuando pacta una alianza con Hiram, rey de Tiro: “Tú sabes que mi padre David no pudo edificar casa al nombre de Jehová su Dios, por las guerras que le rodearon, hasta que Jehová puso sus enemigos bajo las plantas de sus pies. Ahora Jehová mi Dios me ha dado paz por todas partes; pues ni hay adversarios, ni mal que temer. Yo, por tanto, he determinado ahora edificar casa al nombre de Jehová mi Dios...” *Reyes* 5, 3-5.

³⁰ *Reyes* 3, 1.

³¹ *Reyes* 4, 21.

Como se apunta arriba, la edificación del templo es el gran tema del reinado salomónico. Las exigencias rituales y arquitectónicas de su Dios demandaban grandes cantidades de oro, metales, joyas y maderas preciosas de las que el rey debía abastecerse. Las fuentes de estos recursos provenían —siempre según la Escritura— de por lo menos cuatro fuentes principales: la madera de cedro, de ciprés y buena parte del oro las recibía por mar desde el Líbano que gobernaba Hiram, antiguo aliado de la casa de David;³² las especias, los aromas, las maderas aromáticas, el oro y las piedras preciosas fueron otorgadas en gran cantidad a Salomón por parte de la reina de Sabá después de que ésta fuera a consultar al rey y comprobase su legendaria sabiduría;³³ Otra de las fuentes de riqueza provenía de las rentas, cuyo peso en oro era de seiscientos sesenta y seis talentos de oro, y del tráfico con Egipto y Arabia, ricos en especias y plata.³⁴

Especial mención requiere la última forma que Salomón tuvo para allegarse riquezas que excedían a las de todos los principales de la tierra en aquellos días de la nueva edad de oro judía. Se trata de la legendaria flota que armó junto con Hiram para rescatar oro y especias de Tarsis y Ofir, quizás las comarcas de oro más famosas en la historia de la imaginación judeocristiana. La Biblia relata en el libro de los *Reyes*³⁵ los medios, las indicaciones geográficas, las

³² *Reyes* 5, 9-11.

³³ “Y vino a Jerusalén con un séquito muy grande, con camellos cargados de especias, y de oro en gran abundancia, y piedras preciosas; y cuando vino a Salomón, le expuso todo lo que en su corazón tenía. Y dio ella al rey ciento veinte talentos de oro, y mucha especiería, y piedras preciosas; nunca vino tan gran cantidad de especias, como la reina de Sabá dio al rey Salomón”. *Reyes* 10, 1-10.

³⁴ *Reyes* 10, 26-29.

³⁵ El *Salmo* 72, 10-11 ofrece también un pequeño guiño a este respecto. “Los reyes de Tarsis y de las costas traerán presentes; Los reyes de Sabá y Seba ofrecerán dones. Todos los reyes se postrarán delante de él; todas las naciones le servirán”. Según Juan

formas y los productos que la flota de naves de Tarsis traía cada tres años a los pies de Salomón:

Hizo también el rey Salomón naves en Ezión-geber, que está junto a Elot en la ribera del Mar Rojo, en la tierra de Edom. Y envió Hiram en ellas a sus siervos, marineros y diestros en el mar, con los siervos de Salomón, los cuales fueron a Ofir y tomaron de allí oro, cuatrocientos veinte talentos, y lo trajeron al rey Salomón. [...] La flota de Hiram que había traído el oro de Ofir traía también de Ofir mucha madera de sándalo, y piedras preciosas. [...] Porque el rey tenía en el mar una flota de naves de Tarsis, con la flota de Hiram. Una vez cada tres años venía la flota de Tarsis, y traía *oro, plata, marfil, monos y pavos reales*.³⁶

Estas son, en resumidas cuentas, las maravillas de Ofir, Tarsis y el Oriente judío, siempre en las proximidades del paraíso. Como se verá más adelante, estos lugares pasarán a formar una tradición en el imaginario cristiano y europeo, complejizando el panorama que la Antigüedad había establecido, y que se referirán más adelante en este trabajo. Antes de pasar a eso, es pertinente proporcionar un colofón con visos en la “cosmografía bíblica” de esta época. Se trata de uno de los pasajes del libro de *Job*, el hombre en busca de la sabiduría en el que metafóricamente se aclara que las virtudes del espíritu superan con creces a las bondades de la tierra, representadas aquí en forma de gemas y metales preciosos asociados con las regiones paradisiacas:

Gil este salmo proporcionará en la época cristiana una orientalización del espacio indicando claramente que se trata de regiones asiáticas. Juan Gil, *Mitos y utopías del descubrimiento: I. Colón y su tiempo*, pp. 21-56.

³⁶ Reyes 9, 26-28; 10, 11; 10, 22. Las cursivas son mías e indican una clave de lectura de autores posteriores que identificaron estos animales y productos con las regiones tropicales de Asia, y de América posteriormente.

Ciertamente la plata tiene sus veneros, y el oro lugar donde se refina. El hierro se saca del polvo, y de la piedra se funde el cobre. A las tinieblas ponen término, y examinan todo a la perfección. Las piedras que hay en oscuridad y en sombra de muerte, abren minas lejos de lo habitado, en lugares olvidados, donde el pie no pasa. Son suspendidos y balanceados, lejos de los demás hombres. De la tierra nace el pan, y debajo de ella está como convertida en fuego. Lugar hay cuyas piedras son zafiro, y sus polvos oro. [...] Mas ¿dónde se hallará la sabiduría? ¿Dónde está el lugar de la inteligencia? No conoce su valor el hombre, ni se halla en la tierra de los vivientes. El abismo dice: No está en mí; Y el mar dijo; Ni conmigo. No se dará por oro, ni su precio será a peso de plata. *No puede ser apreciada con oro de Ofir*, ni con ónice precioso, ni con zafiro. El oro no se le igualará, ni el diamante, ni se cambiará por alhajas de oro fino. No se hará mención de coral ni de perlas; la sabiduría es mejor que las piedras preciosas. No se igualará con ella topacio de Etiopía; no se podrá apreciar con oro fino. [...] He aquí que el temor del Señor es la sabiduría, y el apartarse del mal, la inteligencia.³⁷

4. EL APOORTE GRECOLATINO: REGIONES DE ALTERIDAD EN LA ODISEA Y EN LA TRADICIÓN ALEJANDRINA

Ulises, el jefe aqueo que tras la toma de Troya vagó por el mar intentando volver a su óikos, se inscribe dentro la tradición de grandes viajeros al confín que había inaugurado el divino Dionisio en el espacio de la India.³⁸ Es posible valorar al héroe de la *Odisea* como un *triumphator*, como el *Resistente* que retorna a casa después de rechazar la inmortalidad ofrecida por Circe y

³⁷ Job 28, 1-28. Las cursivas son mías.

³⁸ Walter F. Otto, *Dionisio. Mito y culto*.

habiendo pasado por las más duras pruebas. A diferencia de los viajes dionisiacos, en donde el mundo de lo *Otro* se revelaba en la epifanía, el de Ulises establece el principio del ojo como modo predilecto del mundo griego para conocer. El *yo vi* retórico que a partir de este momento será el núcleo organizativo del principio de autoridad en la escritura de Occidente comienza a operar en las páginas de la *Odisea*.

Debe comprenderse desde el principio que el viaje de Ulises no reviste un auténtico sentido geográfico. La materialidad efectiva del viaje queda eclipsada por su carácter de esquema narrativo; por su posibilidad de plantear una pregunta y responderla en términos antropológicos.³⁹

En sus viajes y por el movimiento mismo de ese retorno sin cesar contrariado y diferido, Ulises traza los contornos de una identidad griega. La rodea. Marca fronteras (entre lo humano y lo divino, por ejemplo) o, mejor, él, el Resistente, las experimenta y las prueba, a riesgo de perderse totalmente en ellas. Móvil, sacudido por las olas y siempre obligado a volver a partir, es en sí mismo un hombre-frontera y un hombre-memoria. Llega hasta lo más remoto, el punto más allá del cual ya no habría retorno posible: los límites extremos del mundo de Abajo, donde reina Hades, y lo más cerca posible de la orilla de la isla de las Sirenas. [...] Entre los lotófagos, e incluso con Circe, la maga, no olvida pese a todo el día del regreso, y en la isla de Calipso, “sentado sobre las piedras de la playa”, “lloraba al mirar el mar sin mieses”.⁴⁰

La *Odisea* será entonces el texto que soporta buena parte de las categorías antropológicas y la referencia de las prácticas sociales del mundo griego antiguo. Debido a su carácter narrativo, que

³⁹ François Hartog, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, p. 17.

⁴⁰ Hartog, *Memoria de Ulises*, p. 13.

gravita alrededor del viaje de retorno de Ulises, estas categorías no serán solo estructurales o estáticas, sino dinámicas. Se pondrán en juego una serie de coexistencias espaciales que se fijarán de una vez por todas en la escritura de Homero.

En la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, Hesíodo relata cómo Prometeo, en lucha con Zeus, instituye el primer sacrificio cruento. Este *mýthos* etiológico (casi teológico) elabora un modelo muy fuerte que explica y justifica las divisiones fundamentales y definitivas entre hombres, bestias y dioses. En un registro muy distinto, el del relato de los vagabundeos de Ulises, Homero ya pone en acción o, mejor, en movimiento, las mismas grandes categorías antropológicas. Allí donde Hesíodo es estático y normativo, Homero es dinámico y narrativo. Las divisiones se ponen en movimiento y se ilustran mediante las aventuras de Ulises y sus compañeros en su travesía de espacios sucesivos, recortados según el juego de aquellas categorías: espacio de los “hombres comedores de pan”, el de las lejanías y, por último, un espacio totalmente inhumano, donde moran monstruos pero también seres divinos.⁴¹

La distinción antropológica primordial de la *Odisea* se da entre el mundo de los “comedores de pan” y el mundo de lo *otro*, con una serie de lugares intermedios en donde la proximidad y la fuerza de los elementos civilizatorios definirá el campo al que pertenece. La naturaleza que separa a uno y otro mundo puede comprenderse en dos niveles que hunden sus raíces en el trayecto antropológico de Occidente. Por un lado, las reglas alimentarias que tienen como principio fundamental la ingesta de carne y de cereales que estén cocidos al fuego. Instituidas en la Edad de Oro por Zeus y

⁴¹ *Ibid.*, p. 36.

Prometeo,⁴² son por excelencia el signo de la humanidad civilizada. Allí en donde no se observan se puede hablar sin duda de un lugar que no participa del mundo de los hombres. “Los cereales, alimento específicamente humano, implican el trabajo agrícola. Representan por ello, a los ojos de los griegos, el modelo de las plantas cultivadas, que a su vez simbolizan la vida civilizada, en contraste con la existencia salvaje.”⁴³

Por otro lado, el segundo nivel de distinción es el del espacio socializado. El mundo de los hombres en sociedad les hace participar del *óikos*, una estructura de poder que engloba la casa y el sistema familiar mientras que el principio de comunidad le es propio. En este espacio se practican distintas formas de intercambio como la guerra y la circulación de mujeres; la hospitalidad, el festín y el don son representativos de la nobleza.⁴⁴

Como se mencionó anteriormente, existen distinciones internas en el propio mundo de los hombres que los hacen alejarse o acercarse a los dioses o a las bestias según sea el caso. Estos puntos intermedios pueden pensarse en función de un esquema que delimita en la distancia las zonas de la humanidad, con sus luces y sus sombras, y del cual Hartog nos dará los fundamentos:

En primer lugar, la más familiar, señalizada por el viaje de Telémaco desde Ítaca hasta Esparta y el regreso de Néstor desde Troya hasta Pilos. Más lejos, en un segundo círculo, la de los viajes de Menelao y Ulises. Esta región abarca a Creta, situada “en medio del vinoso mar”, y se extiende hasta las costas de Fenicia, con sus marinos rapaces y bribones, Libia, “donde los corderos nacen con cuernos”, y Egipto, un país “del que no hay esperanzas de volver / una vez que os arrastran las tempestades / más allá de

⁴² Hesíodo, *Teogonía*, pp. 34-37.

⁴³ Jean-Pierre Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, p. 59.

⁴⁴ Hartog, *Memoria de Ulises*, p. 38.

un mar que, de tan peligroso y vasto, / las aves no pueden pasar dos veces en un año". Más lejos aún, tocamos la zona de los confines, morada de los "últimos" hombres (éschatoi): los etíopes, visitados por Poseidón pero también por Menelao; los cimerios, ocultos en las brumas del Océano, y los feacios, los de las mágicas naves, que sólo Ulises puede reconocer. Estos hombres de los límites son sin duda mortales, pero gozan de un *status* un poco singular: aún están cerca de los dioses y conservan ciertos rasgos de la vida de la edad de oro.⁴⁵

Así expuestas las condiciones que hacen de un lugar un espacio de los hombres, puede procederse por *inversión* a definir el campo de lo *otro* como: no cultivado, aislado y sin instituciones que sociabilicen el medio. Los seres que habitan este espacio llevan sus prácticas alimentarias al límite, pues se nutren en la prohibición de los humanos. Por un lado, figuras como Calipso y Circe disfrutan del incorpóreo néctar y de la ambrosía, y por el otro practican la antropofagia como el famoso cíclope Polifemo o los lotófagos, que bien pueden degustar flores o devorar humanos, siempre que la ocasión se presente.

En la *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, texto ampliamente difundido en el mundo helenístico y medieval, y obra de un autor de Alejandría que se conoce como Pseudo Calístenes, se narran dos pasajes situados en el extremo Oriente del mundo que son de vital importancia por sus resonancias futuras como elementos de autoridad aprovechados, como se verá, por Américo Vespucio en sus cartas. El primero es el encuentro con un gigante caníbal.

Marchamos y avanzamos hasta el país de los Melófagos (*los comedores de manzanas*), y allí vimos a un hombre con todo el

⁴⁵ *Ibid.*, p. 39.

cuerpo cubierto de vello, de gran tamaño y nos asustamos. Al punto mando apresarlos. Al ser hecho prisionero nos miraba con expresión salvaje. Entonces ordené que le acercaran una mujer desnuda. Y él la agarró y comenzó a devorarla⁴⁶.

El segundo relato es el famoso descenso al fondo del mar que realizó el príncipe macedonio después de derrotar a un enorme cangrejo cuyo caparazón escondía siete perlas magníficas. Esta es una de las hazañas alejandrinas más difundidas y ampliamente representadas de la Antigüedad tardía y el medievo (Figura 1).

Figura 1. Miniatura sin título



Nota. Iluminador desconocido. *Alexander the Great under Water*, circa 1400-1410, colores al temple, pintura dorada, plateada y tinta. The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, Ms. 33, fol. 220v, 88.MP.70.220v

⁴⁶ Pseudo Calístenes, *Vida y hazañas*, p. 158.

Sospechando el origen marino de aquellas preciosas perlas, Alejandro manda a construir una jaula de hierro en la que se introducía una enorme tinaja de resistente cristal que le permitiría explorar las profundidades marinas descendiendo con la ayuda de una cadena de 308 brazas. En plena inmersión, el héroe se ve atacado por un pez grandísimo” que lo remolcó tierra adentro junto con trescientos sesenta de sus hombres.

Mientras nadaba velozmente quebró con sus dientes la jaula y luego me arrojó sobre tierra firme. Yo arribé exánime y muerto de terror. Allí me eché de rodillas y me postré en acción de gracias a la Providencia de lo alto que me había salvado con vida del terrible monstruo. Y me dije a mí mismo: “Desiste, Alejandro, de intentar imposibles, no sea que por rastrear el abismo te prives de la vida”⁴⁷.

Carlos García Gual, en un comentario sobre este episodio, insiste en resaltar el elemento *subversivo* que conlleva adentrarse en las profundidades del océano. Es interesante notar cómo el helenista hace una separación entre los distintos tipos del confín explorados por el príncipe macedonio, y le asigna un valor especial al elemento oceánico como frontera y fuente primordial de alteridad para los hombres, oponiendo lo antrópico al binomio Dios/Naturaleza:

Pero ese viaje a lo encubierto revela el afán investigador sin límites del explorador principesco, y suscita la condena de Dios y la Naturaleza; es el detonante para que los poderes celestes tomen cartas en el asunto, aliándose con los infernales para detener al macedonio de inusitada audacia. Ni el viaje aéreo ni los encuentros con seres monstruosos y maravillosos tienen tanto peso en su condena como esa penetración en las aguas marinas. Si Alejandro ha ido hasta allí, piensa dama Natura, podría bien llegarse

⁴⁷ *Ibid.*, p. 162.

hasta los mismos infiernos y desvelar los más íntimos secretos del mundo natural. No son los prodigios técnicos y mágicos que le permitieron hundirse en su bola de vidrio lo que impresiona a los poderes divinos; sino la arrogancia ilimitada del joven explorador, que desafía así los límites impuestos al conocimiento de los humanos, eso es lo que irrita a la Naturaleza y la subleva.⁴⁸

5. HACIA LA SÍNTESIS MEDIEVAL: EL CAMINO DE LA EXÉGESIS BÍBLICA SOBRE EL PARAÍSO TERRENAL

Como es lógico, la exégesis del paraíso terrenal, que con el tiempo operará sobre un *corpus* amplísimo de textos, toma como base el libro judío del *Génesis*. Si se le observa en su extensión podría concluirse que es un texto elemental, e inclusive, escueto. Sin embargo, interpretaciones como las del cognitivista canadiense David R. Olson, en su libro *El mundo sobre el papel* postulan que no existe en la historia de la lectura occidental un texto de mayor trascendencia que el *Génesis* en función de lo extensiva que fue su lectura, sus procesos de recepción, y de los comentarios que fue produciendo a lo largo de los siglos⁴⁹. La descripción del Jardín, tal como se presenta en la Biblia es la siguiente:

Y Jehová Dios plantó un huerto en Edén, al oriente; y puso allí al hombre que había formado. Y Jehová Dios hizo nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer; también el árbol de la vida en medio del huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Y salía de Edén un río para regar el huerto, y de allí se repartía en cuatro brazos. El nombre del uno era Pisón;

⁴⁸ Carlos García Gual, "Alejandro entre la historia y el mito", p. 43.

⁴⁹ David R. Olson, *El mundo sobre el papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*.

éste es el que rodea toda la tierra de Havila, donde hay oro; y el oro de aquella tierra es bueno; hay allí también bedelio y ónice. El nombre del segundo río es Gihón; éste es el que rodea toda la tierra de Cus. Y el nombre del tercer río es Hidekel; éste es el que va al oriente de Asiria. Y el cuarto río es el Éufrates.⁵⁰

A partir de este fragmento fundacional, se desarrollará una actividad exegética que dará como resultado el establecimiento de un canon sorprendentemente estable en sus elementos constitutivos. El primer gran ciclo de exégesis, que incluía también comentarios al *Apocalipsis*, fue llevado a cabo por los Padres de la Iglesia y los autores cristianos de la Antigüedad Tardía (Tertuliano, Lactancio, Teófilo de Antioquía, Irineo de Lyon, Orígenes, etc.).

Una generación posterior de autores basados en el *Stromata* de Clemente de Alejandría sancionará su lectura a través de la alegoría y algunos elementos simbólicos como la relación entre los cuatro ríos-evangelios-virtudes cardinales. En este registro se encuentran san Cipriano, san Ambrosio con su *Liber de Paradiso*, san Jerónimo, quien tradujo la biblia y la comentó en la *Glosa Ordinaria*, san Agustín, en *De Genesi ad litteram*, Beda, Isidoro de Sevilla y muchos otros.⁵¹

A pesar de los múltiples autores y genealogías del Jardín, (mesopotámica, grecolatina, hebraica, o islámica posteriormente)⁵², el paraíso terrenal cristiano posee un núcleo estable de elementos constitutivos: el Jardín regado por los cuatro ríos tradicionalmente identificados con el Ganges, Éufrates, Tigris y Nilo; el Árbol de la Vida, y el Árbol de la Ciencia en el centro, la condición de

⁵⁰ Génesis 2, 8-14.

⁵¹ Andrea Gómez Mayordomo, "Los ríos del paraíso: iconografía y valor sacro en el cristianismo", pp. 55-86.

⁵² R. Olmos, P. Cabrera y S. Montero (coords.), *Paraíso cerrado, jardín abierto: el reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*.

una eterna primavera diurna, el bondadoso clima templado, la ausencia de enfermedades y de vicios, la vegetación exuberante en forma de frutas y plantas medicinales, las magníficas riquezas, especialmente oro, esmeraldas y carbunclos, el aroma del bedelio, las resinas y perfumes. Estas cualidades “irradian” del Paraíso y afectan mediante los juegos de la semejanza a la tierra circundante. Debido a la localización del jardín en un extremo de Asia, las regiones orientales del mundo expresan con mayor intensidad las bondades paradisiacas, como afirma Juan Gil:

No es privilegio baladí vivir cerca del Jardín de las delicias. En una Geografía anónima del siglo iv d.C. se ordenan los diferentes pueblos por su mayor o menor grado de proximidad al Paraíso; las ventajas de estar en sus aledaños saltan a la vista: la bondad del clima y del suelo va empeorando conforme las diversas tierras se alejan del Edén, de la misma manera que el metal de las generaciones humanas se deteriora y envilece según estas se distancien de la Edad de oro, o como el movimiento de los cielos se acelera o se retrasa en razón de su cercanía o apartamiento del *primum mobile*. Al decir de la *Caverna del tesoro*, una obra escrita en Siria en el siglo vi, los bienaventurados Set y sus hijos, hasta Noé, no tuvieron trabajo ni preocupaciones, ni conocieron las faenas de la siembra ni de la cosecha, sino que se alimentaron de frutos de árboles de todas suertes y disfrutaron del aroma que les llegaba del Edén, que se erguía sobre ellos treinta palmos «según la medida del Espíritu». ⁵³

Este elemento espiritual ofrece la clave hermenéutica que distingue al paraíso cristiano de las formas desarrolladas por las culturas paganas. Como es sabido, los paganismos implican una presencia masiva de lo sagrado en el mundo. En el caso del culto dionisiaco

⁵³ Juan Gil, “Las señales del paraíso”, pp. 49-50.

en Grecia, por ejemplo, el acceso a lo divino se da a través de los sentidos. La epifanía dionisiaca altera el funcionamiento normal del mundo. Según Walter Otto, la súbita revelación de la presencia de Dioniso transforma el espacio y abre las honduras de un mundo encantado en el que los humanos se encuentran cerca de los dioses, pero también de las bestias.

«El suelo está anegado de leche, que mana, de vino, de néctar de abejas, y en el aire vibra una brisa como de incienso sirio» Las *Bacantes* de Eurípides nos ofrecen la imagen más vívida del maravilloso estado en el que, como dice Platón en su *Ión*, las arrebatadas recogen leche y miel de los ríos. Golpean con los tirso las rocas, y de pronto surge el agua clara. Tócan con ellos la tierra y se abre un surtidor de vino. Si apetecen leche, arañan el suelo con las uñas y recogen el blanco bebedizo. De la madera del tirso gotea la miel. [...] Del barco de los piratas que conducen a Dioniso mana de pronto el vino, vides cargadas de uvas henchidas se enroscan en las velas, la hiedra rodea el mástil y de los remos penden coronas.⁵⁴

Con la cristianización del imperio romano este mundo de la *inmediatez de los sentidos* va a colapsar bajo el proyecto ascético cristiano de negación del cuerpo.⁵⁵ En su lugar, se impuso un reino espiritual, en el que las antiguas potencias de la naturaleza fueron confinadas. Tal y como lo ha estudiado Peter Brown, este proceso puede verse en la transmutación de los dioses grecolatinos en planetas, u otros elementos astronómicos, así como en el surgimiento de la filosofía neoplatónica en la Antigüedad Tardía.⁵⁶

⁵⁴ Walter F. Otto, *Dionisio. Mito y culto*, pp. 73-74.

⁵⁵ Michel Onfray, *El cristianismo hedonista*.

⁵⁶ Peter Brown, *El mundo en la antigüedad tardía. (De Marco Aurelio a Mahoma)*, pp. 74-83.

Para el filólogo alemán, Hans Robert Jauss, los nuevos textos cristianos, al desplegarse fundamentalmente sobre un mundo espiritual perdieron toda capacidad para referir los antiguos temas del cuerpo y el placer. La única estrategia de mediación posible es tratar de acercarse a ellos mediante retóricas y metáforas de lo trascendente. En este proceso se da un uso extensivo de la función alegórica del lenguaje para *decir* aquello que se ha perdido.

Dado que, para la poesía cristiana, la verdad de lo representable residía en las tres esferas de lo invisible [1) en la belleza oculta del Reino de Dios, a la que sintomáticamente remite el mundo de los sentidos con todas sus cosas; 2) en el trascendente mundo intermedio (entre el cielo y la tierra) de las instancias religiosas, y 3) en el trascendente mundo interior de la lucha del alma] necesitaba el discurso alegórico (o tipológico) para mantener siempre abierta la diferencia en la correspondencia entre figura (o acontecimiento) y significación. Esta diferencia entre figura y significación implicaba, para el destinatario, una invitación a imaginar algo más que lo dicho.⁵⁷

Como se vio más arriba, la dilatada práctica de la exégesis bíblica desde la Antigüedad Tardía enfrentaba a los autores cristianos con aquello que habían intentado proscribir. De esta forma,

La alegoría del paraíso ocupa el rango más alto entre los temas preferidos por la nueva poesía de lo invisible. La necesidad de explicar el *paradisus voluptatis* del Génesis justificaba la vuelta al catálogo de los antiguos *topoi* del placer, fundiendo la tradición exegética y la poética. Esa fusión originó —sobre todo a partir del siglo XII— una serie de obras en las que poetas religiosos y profanos rivalizaban por introducir la visión del mundo dichoso

⁵⁷ Jauss, *Experiencia estética*, p. 128.

en aquél lugar que había dejado *vacío* la destrucción del antiguo mundo sensorial [...] En ella se da la paradoja de que la aisthesis de lo sobrenatural necesita la alegoría para hacer accesible a los sentidos humanos todo aquello que supera su experiencia presente.⁵⁸

El siglo XII es también el escenario en el que aparecen algunos comentarios al *Génesis* que exigieron una hermenéutica de los sentidos, principalmente la del olfato, para hacer comprensible la experiencia paradisiaca. Jauss ofrece el ejemplo de Erinaldo, abad de Bonneval, y autor cercano a san Bernardo de Claraval, quien en su comentario al *Hexamerón* utiliza los cinco sentidos como hilos conductores hacia la alegoría de la vida en el paraíso:

Los arbustos aromáticos goteaban, y el líquido del balsamero, al rezumar de la corteza, humedecía la tierra de modo suficiente. A través de las praderas fluía un un aromático y oleoso aceite de nardos. Toda la región estaba llena de los innumerables aromas de los goteantes eucaliptus sin necesidad de prensarlos. Todas las plantas de aquel jardín extendían el aroma de la perfección de su jardinero y predicaban la grandeza de la gloria celestial. El perfume que representaba los sentidos corporales era, por así decirlo, un éxtasis, pero no un éxtasis que apartara al hombre de sus deberes, sino uno que agudizaba y purificaba la sagacidad y la finura del espíritu para cada trabajo y estudio.⁵⁹

Esta nueva hermenéutica de los sentidos se expresó también en la literatura de viajes, aspecto capital para este trabajo, pues permitirá inscribir más adelante los textos vespucianos bajo esta lógica de sentido. En el *Iter ad Paradisum*, texto independiente del corpus

⁵⁸ Jauss, *Experiencia estética*, p. 128.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 129.

del Pseudo Calístenes, que circuló en Europa a partir del siglo XII, se narra el viaje de Alejandro Magno al paraíso. El macedonio, después de conquistar la India remonta las aguas del río Ganges en una nave que alberga a quinientos soldados. El viaje está guiado por la fragancia de unas hojas provenientes del paraíso que los pobladores de la región utilizan para techar sus casas. Después de un mes de ardua navegación Alejandro llega a una ciudad amurallada en donde los justos aguardan por el Juicio. Ahí se le entrega una piedra prodigiosa, con un valor incalculable, pero también con un peso imposible de movilizar. Con esta lección de humildad implícita, el macedonio tiene que marcharse sin que pueda seguir su curso hacia la fuente del Edén.⁶⁰

Esta versión del viaje alejandrino se corresponde con el análisis referido más arriba acerca de los límites del poder del monarca, y por extensión, de la separación manifiesta que impera entre el mundo de los hombres y el mundo del paraíso. Lentamente, este *depositum* de textos y experiencias se van espesando y ganando tracción en la imaginación geográfica occidental. Revisemos ahora cómo se entretienen estos elementos en el marco de la cultura humanista tardomedieval, importante antecedente para los viajes de exploración ultramarina.

6. LA 'POESÍA DE LO INVISIBLE' EN DANTE Y PETRARCA

En el ámbito literario florentino del siglo XIV, precedente inmediato de la formación intelectual vespuciana, se encuentra la obra de dos autores normativos de la poesía de lo invisible. Dante y Petrarca aprovechan la tradición que se ha reseñado hasta ahora, pero su reinterpretación fue tan poderosa que permitió *a posteriori* la mediación de la experiencia vespuciana en el Nuevo Mundo.

⁶⁰ Howard Rollin Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, pp. 165-166.

La influencia de Petrarca en la tradición paradisiaca se presentará muy brevemente en función de dos elementos principales: en primer lugar, su contribución canónica en términos estilísticos a la poesía paradisiaca moderna. En el *Trionfi*, obra de 1351, aparecen algunos ecos clásicos modificados por la tradición medieval. Allí se describe la visita de los cautivos del amor a la isla de Venus en el mar Egeo, en donde aparecen las fuentes, los aromas dulces y los pájaros asociados con el paraíso.⁶¹ Pero como se vio, en el marco de la cultura cristiana occidental, es necesario imponer una distancia al placer de los sentidos. En una obra anterior, el famoso ascenso al Mont Ventoux en 1336, Petrarca confronta la experiencia sensorial dictada por el cuerpo, y en una especie de ejercicio espiritual la subordina a la grandeza divina.⁶² En este proceso lo acompaña la lectura del libro x de las *Confesiones* de san Agustín

Los hombres van y ven, asombrados, las cimas de las montañas, el oleaje de los mares infinitos, los inmensos ríos, las márgenes del océano y las órbitas de los astros, y así, se desentienden de sí mismos. Toda la naturaleza exterior no puede superar por sí misma el admirable valor del mundo interno del espíritu. En el interior y en su memoria puede encontrar no sólo toda la naturaleza exterior, sino también encontrarse a sí mismo y, a la vez, a su Dios [...] De este análisis se deduce que, en la historia de la aisthesis, el interés estético por el mundo —tal y como se abre por primera vez con Petrarca— está unido, desde un doble punto de vista, a la comprensión agustinianomedieval del cosmos.⁶³

Dante, por otro lado, aporta una versión cosmográfica particular que será copiosamente citada y leída hasta nuestros días. Un

⁶¹ Francesco Petrarca, *Triunfos*.

⁶² Francesco Petrarca, *La ascensión al Mont Ventoux*.

⁶³ Jauss, *Experiencia estética*, p. 134.

aspecto que no suele tomarse mucho en cuenta es la deuda del poeta florentino con las cosmologías neoplatónicas, en particular con la *Jerarquía celestial*, obra escrita en griego muy probablemente a finales del siglo v por un sirio neoplatónico convertido al cristianismo, y que hoy conocemos como Pseudo Dionisio.

Esta obra fue muy conocida en la Edad Media y se convirtió en fuente de autoridad en los comentarios de Alberto Magno, san Buenaventura y Tomás de Aquino, entre otros, llegando a ser enseñada en el siglo xvii por el jesuita Francisco Suárez.⁶⁴ En este texto se dividió la corte celestial en nueve coros repartidos en tres jerarquías superpuestas, el primero más próximo a Dios y el último cerca de los hombres. El Pseudo Dionisio cristianizaba así el tema neoplatónico de la “emanación” del Bien trascendente. Las tres jerarquías, y en éstas, las nueve órdenes son como anillos de una cadena que comunican la pureza y la perfección divina de lo más alto a lo más bajo donde se encuentra los hombres.

Según Jean Delumeau, el *Paraíso* de Dante está construido por la conjunción de la *Jerarquía celestial* y la cosmografía heredada del matemático griego del siglo ii, Claudio Ptolomeo. Esta cosmografía fue completando su estructura durante la Antigüedad tardía y la Edad Media, antes de quedar fijada como autoridad para los navegantes de los descubrimientos. A las esferas originales que aparecen en la obra de Ptolomeo, que del interior al exterior son las de la Luna, de Mercurio, de Venus, de Sol, de Marte, de Júpiter y de Saturno, se añadieron dos, o tres esferas más según la tradición cosmológica que se siguiera: el círculo de las estrellas fijas, el “primer móvil” y el empíreo, este último, al ser asociado con un lugar más espiritual que físico, podía no considerarse dentro de los círculos o esferas cosmológicas.⁶⁵

⁶⁴ Pseudo Dionisio Areopagita, *Sobre la jerarquía celeste. Texto latino castellano y catálogo de figuraciones de la tradición angelológica*.

⁶⁵ Véase Stephen F. Mason, *Historia de las ciencias, 1. Desde la Antigüedad hasta la*

Las esferas celestiales están hechas de un material transparente e inalterable y su volumen está lleno de una sustancia que no se descompone, ni es pesada, ni liviana: el éter o “quintaesencia”. Al sistema de Ptolomeo, la Antigüedad tardía y la Edad Media agregaron las esferas del cielo “cristalino” que debía supuestamente rodear y hacer mover las esferas inferiores. En cuanto al empyreo, donde la mitología había situado el hábitat de los dioses, se convirtió para la cosmografía cristiana en la morada inmóvil de Dios, de los ángeles y de los elegidos. El Paraíso de Dante está diseñado siguiendo este esquema.⁶⁶

7. AMÉRICO VESPUICIO Y LAS ESTRELLAS DEL ‘PARAÍSO’

Después de este largo recorrido se hace posible pensar los textos producidos en el contexto de las navegaciones a las Indias. En este sentido, el segundo viaje vespuciano, que quedó registrado en la *Carta desde Sevilla del 18 de julio de 1500*, así como el tercero, del que derivó la famosa *Mundus Novus* forman parte de la tradición de viajes al paraíso de la cual se han trazado hasta aquí las líneas generales. El tema del paraíso como amplificación moral del mundo aparece con claridad en la escritura vespuciana desde el relato del segundo viaje. El relato de estos acontecimientos quedó fijado en la *Carta de 1500 desde Sevilla a Lorenzo di Pier Francesco de Medici*.

El navegante florentino veía la oportunidad de embarcarse hacia las Indias gracias a la Real Provisión del 10 de abril de 1495, que autorizaba las expediciones privadas, derivadas de la pérdida del monopolio de los viajes colombinos. En este marco legal, el

revolución científica de los siglos XVI y XVII, pp. 178-180.

⁶⁶ Delumeau, *En busca del paraíso*, p. 191.

rey Fernando acordó con Alonso de Ojeda una capitulación para navegar a las Indias. Este sería el segundo viaje vespuciano, puesto que primero se habría llevado a cabo entre 1497 y 1498, muy probablemente capitaneado por Juan Díaz de Solís. Si bien Ojeda era el capitán de la flota, lo más probable es que Vespucio navegara en otro navío, junto con el nauta santoñés Juan de la Cosa, que participó también de la expedición. La armada zarpó de Cádiz el 16 de mayo de 1499 y enfilando hacia las Canarias navegó con rumbo lebeche hasta una tierra firme desde la cual prosiguieron la derrota hacia el mediodía, hasta atravesar por seis grados la línea del Ecuador, ya en el hemisferio sur. En este contexto, Vespucio, al intentar ejercer la navegación astronómica en el desconocido cielo austral, proporciona una idea de la distribución epistemológica del campo de la cosmografía renacentista, que como se verá, integra elementos empíricos y tradicionales.

Y deseoso de ser yo el autor que señalara la estrella del Firmamento del otro polo, perdí muchas veces el sueño de noche en contemplar el movimiento de las estrellas, para señalar cuantas de ellas tuviesen menor órbita y se hallasen más cerca del Firmamento, y no pude con tantas malas noches que pasé, y con cuantos instrumentos usé, que fueron el cuadrante y el astrolabio.⁶⁷

Vespucio no es capaz de encontrar una estrella fija, puesto que todas las órbitas que observa exceden los diez grados de movimiento respecto al polo Antártico: “y mientras que en esto andaba, *me acordé de un dicho de nuestro poeta Dante*, del cual hace mención en el primer capítulo del Purgatorio, cuando finge salir de este hemisferio, y encontrarse en el otro, y queriendo describir el polo Antártico dice”:

⁶⁷ Américo Vespucio, “Carta del 18 de julio de 1500”, p. 103.

*Y a la derecha vuelto, alcé la mente al
otro Polo, y vide cuatro estrellas que sólo
vio la primitiva gente.*

*¡Qué alegre el cielo de sus chispas bellas!
¡Oh viudo Septentrión que estás privado eternamente de
la vista de ellas!*⁶⁸

Los versos de Dante funcionan como una mediación para la experiencia vespuciana. En efecto, el navegante dice observar “cuatro estrellas formando como una almendra, que tenían poco movimiento, y si Dios me da vida y salud, espero volver pronto a aquel hemisferio, y no regresar sin señalar el polo”⁶⁹.

Por lo demás, Vespucio está convencido de estar navegando costas de tierra firme en “los confines de Asia por la parte de Oriente, y el principio por la parte de occidente”⁷⁰. Esta convicción se fortalece cuando Vespucio y los demás tripulantes son golpeados por el relámpago de la proximidad. Al igual que en el tercer viaje colombino, en donde el almirante y sus hombres probaron el agua dulce del golfo de Paria, los marinos de Vespucio se pasman ante el majestuoso caudal del Maraón (nombre dado por Vespucio a uno de los afluentes el Amazonas, no debe confundirse con el río al norte de Perú que actualmente lleva ese nombre), que en una violenta demostración de alquimia transmutaba el salado océano en un delta de agua dulce y potable. El embrujo

⁶⁸ Américo Vespucio, “Carta del 18 de julio de 1500”, p. 103. En la traducción de Ángel Crespo de la *Comedia* de Dante Alighieri se lee: “Me volví a la derecha y me hallé enfrente/ del otro polo, y vi en él cuatro estrellas/ que sólo ha visto la primera gente. / Gozaba el cielo de sus llamas bellas: / ¡oh viudo Septentrión, pues que privado/ tú por siempre jamás has de estar de ellas!”. Dante Alighieri, *Comedia*, p. 234.

⁶⁹ Vespucio, “Carta del 18”, pp. 103-105.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 111.

opera enseguida. Se da la orden de proseguir la navegación hacia el mediodía siguiendo la costa, “porque mi intención era ver si podía dar vuelta a un cabo de tierra, que Tolomeo llama el Cabo Cattegara, que está unido con el Gran Golfo, ya que, mi opinión no estaba muy lejos de ello, según los grados de la longitud y latitud”⁷¹. Vespucio, como cualquier otro nauta europeo de su época, está navegando en las cercanías del Paraíso Terrenal, que como las escrituras enseñan, se encuentra al este y la fragancia de los árboles en Oriente y en la India delatan su proximidad.

Lo que aquí vi fue, que vimos una feísima especie de pájaros de distintas formas y colores, y tantos papagayos, y de tan diversas clases que era maravilla. [...] Y el canto de los otros pájaros que estaban en los árboles, era cosa tan suave y de tanta melodía que nos ocurrió muchas veces quedarnos suspensos por su dulzura. Sus árboles son de tanta belleza y de tanta suavidad que pensamos estar en el Paraíso terrenal.⁷²

El bestiario paradisíaco se complementa con los “leones, ciervos, cabras, puercos salvajes, conejos, culebras y animales ferocísimos y grandes serpientes”. Siguiendo el canon literario, las riquezas de Oriente se manifiestan en la escritura del florentino de esta manera:

Trajimos perlas, y oro nativo en grano: trajimos dos piedras, una de color esmeralda y la otra de amatista, durísimas, de una media cuarta de largo y gruesas como tres dedos. Estos Reyes las tienen en gran estima, y las han guardado entre sus joyas. Trajimos un gran trozo de cristal, que algunos joyeros afirman que es berilo,

⁷¹ *Ibid.*, p. 99.

⁷² *Ibid.*, p. 101.

y según nos decían los indios, tenían gran copia de ello. Trajimos 14 perlas encarnadas, que contentaron mucho a la Reina, y muchas otras cosas de pedrería, que nos parecieron bellas.⁷³

Retomando la genealogía de los viajes de Alejandro y su encuentro con los gigantes caníbales, se puede ver cómo desde el relato de la navegación de 1499, la tradición alejandrina se hace presente en la escritura de Américo Vespucio. En ella se narran episodios que guardan cierto parecido con los temas, e incluso con las formas de contar los acontecimientos en la *Epístola de Alejandro a Aristóteles sobre las maravillas de la India*, que como ya se ha referido, forma parte del corpus de textos del Pseudo Calístenes. Se ven en el texto vespuciano los temas de los gigantes, las perlas y los caníbales.

Ya en la tercera navegación, es decir, el viaje portugués de 1501, el tema del canibalismo reviste la escritura vespuciana con un refinamiento retórico que estaba ausente en el relato previo. Del mismo modo en el que Alejandro, en el país de los melófagos (comedores de manzanas), manda a una mujer desnuda para conocer las intenciones de un gigante que habían apresado, y que termina por devorarla salvajemente, el florentino, al narrar un intento habitual de rescatar riquezas y especiería, un grupo de naturales salieron a la costa acompañados por sus mujeres, las cuales parecían tener recelo de los europeos, lo que dificultaba la recaudación de los materiales preciosos.

Advirtiéndole que todavía estaban bastante desconfiadas, acordamos enviar hacia ellas un mancebo nuestro muy valiente y ágil; y para que aquellas mujeres tuviesen menos recelo, nos entramos en nuestras barcas. Saliendo dicho joven se mezcló entre ellas,

⁷³ *Ibid.*, p. 121.

y todas comenzaron a tocarle y a palparle, maravillándose de él extraordinariamente. Pero he aquí que saliendo del monte una mujer con una grande estaca en la mano, se llegó adonde estaba el mozo, y le dio por la espalda tan fuerte golpe con la estaca que inmediatamente cayó al suelo muerto. Al instante las otras mujeres le arrebataron y llevaron al monte arrastrándole por los pies. [En donde las mujeres] destrozaban y descuartizaban a nuestra vista aquel joven que habían asesinado; y enseñándonos los pedazos los asaban en una gran lumbre que habían encendido, y después se los comían.⁷⁴

Vespucio finaliza la carta de 1500 informando a Lorenzo de Medici la posibilidad de zarpar nuevamente bajo la bandera castellana, con una flota de tres navíos con el claro objetivo de “traer grandes nuevas y descubrir la Isla Taprobana, que se halla entre el mar

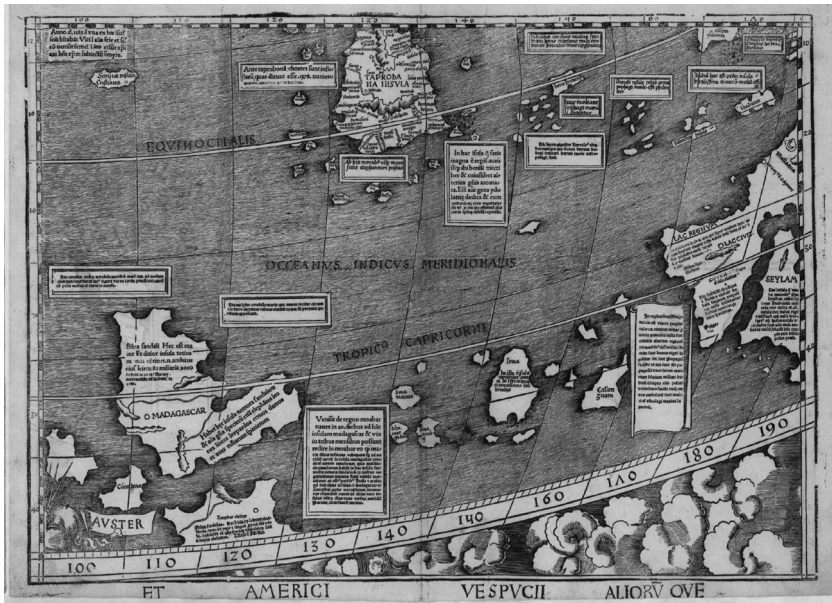
Índico y el mar Gangético”⁷⁵. Como de inmediato se advierte, la referencia a la Isla Taprobana, (la actual Sri Lanka) no es casual. Se trata de uno de los lugares centrales en los imaginarios asiáticos, famosa por sus piedras preciosas y por las bestias que la habitan, y cuyos perfiles fueron ampliamente representados en los mapas medievales de tradición ptolemaica, y conservando su forma y ubicación, en numerosos ejemplos de la cartografía asiática en el siglo xvi. Los más conocidos son los de Waldseemüller (1507), y Miguel Servet (1522), entre otros⁷⁶ (Figuras 2 y 3).

⁷⁴ Amerigo Vespucio, “Tercera navegación”, p. 138.

⁷⁵ Vespucio, “Carta del 18”, p. 123.

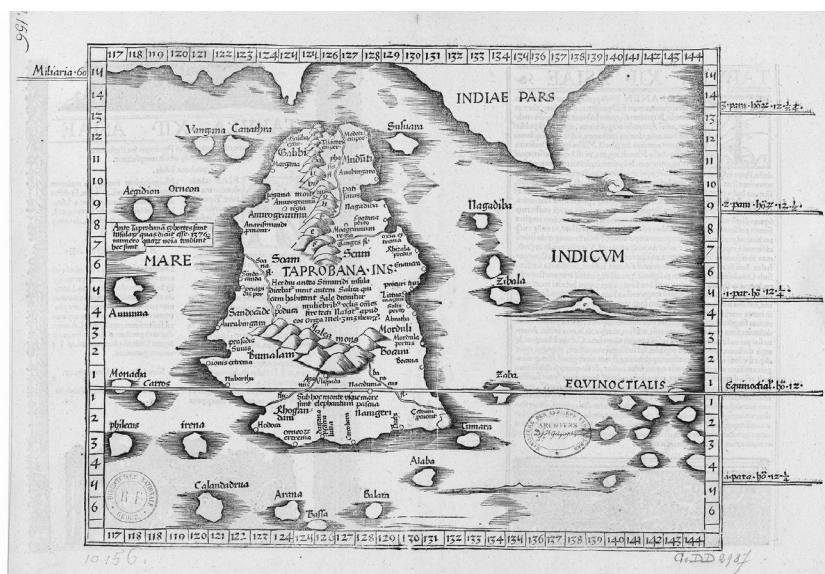
⁷⁶ Agustín Hernando Rica, “La reforma de la mirada: Logos y retórica en la Geographia de Ptolomeo”, pp. 533.

Figura 2. *Universalis cosmographia secundum Ptholomaei traditionem et Americi Vespucii alioru[m]que*



Nota. Martin Waldseemüller, 1507, Strasbourg, France? Repository: Library of Congress Geography and Map Division Washington, D.C. 20540-4650 USA dcu, Disponible en: <https://www.loc.gov/resource/g3200.ct000725>

Figura 3. *Tabula XII Asiae*



Nota. Laurentius Phrisius., Estrasburgo, 1522, mapa impreso en xilografía acompañando la edición del mismo año de la *Geographia* de Ptolomeo. Servicio de Documentación Geográfica y Biblioteca, Instituto Geográfico Nacional, España. Disponible en: <https://www.ign.es/web/catalogo-cartoteca/resources/html/031343.html>

8. 'AMÉRICA ASIÁTICA'. UNA REFLEXIÓN A MODO DE CONCLUSIÓN

Sirvan las referencias cartográficas anteriores para imaginar el Nuevo Mundo en la escritura de Américo Vespucio, a través de la metáfora de un gran mapa en el que distintas fuerzas (tintas, punzones, prensas, metales, disolventes) se involucran para delimitar sus enigmáticos perfiles. Estas fuerzas se componen por la repetición, la exclusión, la borradura, la huella, la invención, la

sustitución. Estos elementos, a fin de cuentas, tomaron cuerpo en el repertorio imaginario de Occidente en forma de geografías paradisíacas, piedras y metales preciosos, gigantes y amazonas que habitan los confines del mundo físico y espiritual. Esta amalgama escrituraria puede ser pensada, ya no como la respuesta caótica, fantasiosa y retrógrada de un Occidente que salía dando tumbos de la larga noche medieval, sino como un refinado dispositivo cultural que les permitió a los agentes de este complejo proceso histórico navegar por un cielo y una tierra desconocidas, sirviéndose de los reflejos de su mundo interior, de la experiencia acumulada por siglos en Oriente, y de una biblioteca que, pensada de esta forma, nos ayuda a entender que eso que hoy conocemos por literatura antigua fue en su momento mucho más que un conjunto de narraciones inverosímiles. La antropología histórica nos ayuda a restituir los márgenes de un mundo intelectual que, de otra forma, estarían perdidos en la actualización y en el presentismo historiográfico.

La gran interrogante que queda abierta es la de la forma en que el saber social de los navegantes se relacionó con la tradición y la autoridad. Desde mi punto de vista, y esto sin duda es polémico, la capacidad que marinos como Vespucio tuvieron durante los dos primeros tercios del siglo xvi para resquebrajar la imagen del mundo fue bastante limitada. Esto, más que desde el sentido común, puede entenderse en un retorno a las fuentes, fundado en una crítica documental que muestre las distintas genealogías intelectuales de las que abrevan los autores estudiados.

En el caso de los documentos de la época de los *descubrimientos*, la tarea es enorme. Lo que Edmundo O'Gorman tuvo a bien llamar *La invención de América* es ese proceso en donde se encarna una vieja historicidad índica y paradisíaca en las nuevas realidades geográficas de la expansión ultramarina. En este esfuerzo inaugural, se buscó simplemente un acercamiento a una de esas vetas genealógicas de la exégesis paradisíaca, que incorporaba la novedad del mundo americano con los esquemas conocidos por

la Europa cristiana. Como se dijo en la introducción, una de las grandes mutaciones en la representación de América, dentro de la conciencia espacial europea, se da más bien a partir de la década de 1570 dentro del saber cosmográfico, y dentro de este sobre un lugar de producción muy específico: el proyecto de las Relaciones Geográficas de Indias de Felipe II y el traslado del saber cosmográfico de los marinos de Sevilla a los funcionarios del Consejo de Indias, que como parte del consejo asesor del monarca, buscaron con distintos medios la construcción de un conocimiento más estable sobre América que apoyase la legislación y el dominio burocrático sobre el nuevo continente. La pregunta por la esquividad historicidad temprana de América continúa abierta.

BIBLIOGRAFÍA

- Alighieri, Dante, *Divina comedia*, Barcelona, Círculo de lectores, 1981.
- Álvarez Suárez, Salvador, “Tierras imaginadas, tierras en imágenes: La geografía asiática del Nuevo Mundo en la cartografía del descubrimiento”, *Relaciones. Estudio de Historia y sociedad*, Michoacán, Colegio de Michoacán, vol. 19, núm. 75, 1998, pp. 60-109.
- Arndt, Brendecke, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2012.
- Bernal, Rafael, *El Gran Océano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Brown, Peter, *El mundo en la antigüedad tardía. (De Marco Aurelio a Mahoma)*, Madrid, Taurus, 2012.
- Corbin, Alain, *El territorio del vacío. Occidente y la invención de la playa (1750-1840)*, Barcelona, Mondadori, 1993.
- Delumeau, Jean, *En busca del paraíso*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2014.

- Gil, Juan, “De los mitos de las Indias”, *Descubrimiento, conquista y colonización de américa a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 266-288.
- , “Historiografía española sobre el descubrimiento y descubrimientos”, *Revista de Indias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España, vol. 49, núm. 187, 1989, pp. 779 - 816.
- , “Las señales del paraíso”, *Cuadernos del CEMyR*, Sevilla, Universidad de La Laguna, vol. 21 febrero de 2013, pp. 49-76.
- , *Mitos y utopías del descubrimiento: I. Colón y su tiempo*, Madrid, Alianza editorial, 1989.
- Foucault, Michel, “Des espaces autres”, *Architecture, Mouvement, Continuité*, núm. 5, octubre de 1984. Disponible en: http://yoochel.org/wpcontent/uploads/2011/03/foucault_de-los-espacios-otros.pdf (consultado el 20 de junio de 2023).
- , *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- García Gual, Carlos, “Alejandro entre la historia y el mito”, *Literatura y fantasía en la Edad Media*. Edición de Juan Paredes Núñez, Granada, Universidad de Granada, 1989.
- Gómez Mayordomo, Andrea, “Los ríos del paraíso: iconografía y valor sacro en el cristianismo”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. 11, núm. 21, 2019, pp. 55-86.
- Hartog, François, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Hesíodo, *Teogonía*, Madrid, Gredos, 2015.
- Hernández Sánchez-Barba, Mario, *El mar en la historia de América*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- Jauss, Hans Robert, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1986.
- Juaristi, Jon, *El bosque originario. Genealogías míticas de los pueblos de Europa*, Madrid, Taurus, 2000.
- Koselleck, Reinhart y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Mason, Stephen F., *Historia de las ciencias, 1. Desde la Antigüedad hasta la revolución científica de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Alianza editorial, 2012.
- Mendiola, Alfonso. *Bernal Díaz del Castillo, Verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 1995.
- Moya Sordo, Vera, “Miedo en el navío inestable. Navegaciones atlánticas hispánicas, siglos XV-XVII”, *Traversea. The Journal of Transatlantic History*, vol. 2, 2012, pp. 116-130.
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Olmos, Ricardo, Paloma Cabrera y Santiago Montero (coords.), en *Paraíso cerrado, jardín abierto: el reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*, Madrid, Polifemo, 2005.
- Olson, David R., *El mundo sobre el papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Onfray, Michel, *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía, II*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Otto, Walter F., *Dioniso. Mito y culto*, Madrid, Siruela, 1997.
- Paniagua Pérez, Jesús, “Animales y mitos clásicos en Indias”, *Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico*, vol. 2, 2015, pp. 753-775.
- Patch, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Petrarca, Francesco, *La ascensión al Mont Ventoux*, España, La Línea del Horizonte Ediciones, 2019.
- _____, *Triunfos*, Madrid, Cátedra, 2003.
- Portuondo, María, *Ciencia secreta. La cosmografía española y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana - Vervuert, 2013.
- Pseudo Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, Madrid, Gredos, 1977.

- Pseudo Dionisio Areopagita, *Sobre la jerarquía celeste. Texto latino castellano y catálogo de figuraciones de la tradición angelológica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Rica, Agustín Hernando, “La reforma de la mirada: Logos y retórica en la *Geographia* de Ptolomeo”, *Ería*, vol. 69, 2006, pp. 5-33.
- Ricœur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Ediciones Navarra, 2018.
- Sanabria García, Bernardo Axel, *El Nuevo Mundo en los márgenes del paraíso. Literatura, representación y cartografía de su inestabilidad (1492-1570)*, México, 2018. Tesis (maestría en historia), Universidad Iberoamericana.
- Segundo Guzmán, Miguel Ángel, *Historia y mirada en las crónicas de América*, México, Universidad de Guanajuato, 2018.
- Trejo, Flor y Guadalupe Pinzón (coords.), *El mar: percepciones, lectura y contextos. Una mirada cultural a los entornos marítimos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.
- Vespucio, Américo, “Carta del 18 de julio de 1500”, en *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*, Buenos Aires, Nova, 1951, pp. 94-125
- , “Tercera navegación”, *Introducción a la cosmografía y las cuatro navegaciones de Américo Vespucio*. Edición de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

LOS CONQUISTADORES Y LOS REALES Y FANTÁSTICOS MUNDOS QUE HABITABAN EN LAS INDIAS OCCIDENTALES (SIGLO XVI) ¹

José Tomás Falcón Gutiérrez²

1. INTROITO

En las siguientes páginas bosquejaremos un guión sobre los procesos intelectuales y sociales que permitieron que la exploración del mundo, su conocimiento y reconocimiento a partir del descubrimiento de las Indias Occidentales. Una oportunidad para pensar históricamente cuál era la imagen del mundo que tenían cartógrafos, marineros y soldados, en una época en la que el mundo se hacía demasiado pequeño ante los ojos azorados de portugueses y castellanos, que abriendo nuevas rutas en la Mar Océano, nos mostraron nuevas tierras, pero también, a pesar de ser tierras ignotas, sus descubridores les otorgaron la capacidad de albergar a seres cuya rareza competía con lo que se leía en los textos de Marco Polo, o de Mandaville, realizando una *traslatii* o transferencia de contenidos, del Viejo al Nuevo Mundo, incluidas las tierras y los seres fantásticos, tales como amazonas o cinocéfalos, ciudades míticas, etc.

Si a este planteamiento agregamos, que los conquistadores de estas latitudes creían verdaderamente en la imagen del mundo que habían construido en su *imaginario*, entonces tenemos el escenario puesto, para que, a partir de las andanzas de los hombres

¹ Producto académico desarrollado en el marco del proyecto de investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la UG en 2023.

² Doctorando en Historia, UG, profesor investigador Titular C, Centro INAH Guanajuato, y PTP del Departamento de Historia, y del de Lenguas Hispánicas de la UG.

de fortuna, que desde finales del siglo xv y hasta muy entrado el siglo xvii, se encargaron de incorporar las tierras nuevas a la nueva *imago mundi* de estos siglos.

El descubrimiento y conquista de nuevas tierras no era una novedad para la corona de Castilla a finales del siglo xv, al momento en que el almirante Cristóbal Colón regresó de su primer viaje de descubrimiento en febrero de 1493. No olvidemos que los europeos de finales del siglo xv experimentaron mucha curiosidad con respecto a las partes del mundo que no conocían, pero que las referencias de viajeros musulmanes y mongoles que podemos identificar desde el siglo xiii, incendiaban las mentes de los eruditos y viajeros de Occidente, cuyo *imago mundi* no sólo querían enriquecer con testimonios de viajeros de otros tiempos y regiones, sino con experiencias propias.

Viajeros por cuenta propia, o bien, viandantes que recorrían las tierras y los mares en nombre de sus señores, religiosos o laicos, nos muestran una ecúmene cristiano-musulmana, bien dispuesta para agregar tierras, gente, cosas extrañas o desconocidas, incluyendo animales, en los *mapa mundis* o portulanos, que por entonces iban recogiendo la suma de experiencias de estos viajeros³ (Figura 1).

Viajar por tierras parcialmente conocidas o ignotas, no solo suponía el desplazarse en pequeño número y sufrir mil y una penalidades ante la escasez de caminos o de infraestructura material que permitiese incorporar las tierras recién descubiertas o poco conocidas, al imaginario de Occidente. Recordemos que, en estos tiempos, se creía que la tierra, constaba de tres partes: África, Europa y Asia, y que aún, estando unidas las tres tierras,

³ Solo recordemos, a modo de ejemplo, el *mapamundi* de Fra Mauro, el cartógrafo y monje italiano, que se encargó de añadir a su mapa, las últimas noticias recabadas por los nautas lusitanos, que, por entonces, 1459, aún bogaban a tientas por las regiones ecuatoriales del África Occidental.

Figura 1. Fragmento del mapamundi de Fra Mauro, mostrando las islas del Oriente, ca. 1459.



Autores: Falchetta, Piero, Fiorentino, Mauro, Bianco, Andrea, ca. 1460.
Biblioteca Nazionale Marciana, Venecia, Italia.

cuyos núcleos respectivos eran Jerusalén y Roma, según aparecen orientados de esta forma los mapas y portulanos de los siglos ix al xv, existían tierras marginales y gran cantidad de islas, cuyo conocimiento era fragmentario, incompleto, o inventado.⁴

⁴ Recordemos la tradición de escalonar islas a través del ignoto Mar Océano, que hipotéticamente podría permitir la navegación desde el occidente europeo hasta Catay o Cipango, proyecto que Cristóbal Colón consolidaría en la década de 1480,

Para el caso europeo de estos tiempos, las Islas Afortunadas o Canarias, cumplirían con esa función de islas puente. En este caso, hay que recordar que desde las primeras décadas del siglo xv y a lo largo de la segunda mitad de ese siglo, la ocupación y conquista de las Islas Canarias había supuesto la creación de un dispositivo legal que le permitiera a la Corona de Castilla regular los mecanismos de cooperación con los particulares que invirtieron sus recursos pecuniarios y materiales para realizar dicha empresa.⁵ Lo mismo podemos decir de la etapa final de la conquista del reino nazarí de Granada en los últimos meses de 1491.

Basta recordar que la genuina organización feudal imperante en Castilla, en estos últimos tiempos de la reconquista, suponía una economía orientada a la guerra, lo que implicaba la existencia de arreglos paritarios que garantizaran un adecuado reparto de los botines y despojos entre los diversos participantes de estas empresas bélicas. Es menester tomar en cuenta, que a estas alturas, la organización y centralización estatal estaban en sus fases iniciales, por lo que era fundamental que el rey contara con los recursos necesarios para emprender la guerra, sobre todo, con la capacidad de armar un pequeño ejército real, de un contingente de fuerzas mercenarias, caras y de dudosa lealtad, así como del concurso de los nobles para que participaran con sus mesnadas,⁶ y sobre todo, de las huestes municipales, fuerzas de carácter

en oposición al derrotero portugués de bordear una desconocida África. N. A. véase a Carla Lois, "Cartografías de un Mundo Nuevo. Las geografías de Cristóbal Colón", p. 4, a Daniel Boorstin, *Los descubridores*, p. 226, y a Emelina Martín Acosta, "Las islas el mito que guio a Colón", p. 258.

⁵ Miguel Ángel Ladero Quesada, "Los señores de Canarias en su contexto sevillano (1403-1477)", p. 2.

⁶ La mesnada es el conjunto de hombres de armas que dependían de un señor, el cual se ocupaba de su armamento, caballos y el resto del avituallamiento. Generalmente estos hombres cobraban un salario y eran recompensados con parte del botín obtenido por su señor. Para la guerra de Granada de 1487-1492, la nobleza andaluza, castellana y aragonesa, concurrió al frente de batalla con sus respectivas mesnadas. N. A.

cívico que eran convocadas por sus autoridades distritales, y que peleaban bajo las banderas del rey con carácter de voluntarios, en espera de que la gracia real les redituase privilegios y fueros para su terruño.⁷

En este sentido, cada uno de los contingentes participantes reclamaban a la corona una participación por los servicios otorgados a la misma durante la guerra, de acuerdo con su condición y calidad. Sin embargo, a lo largo del siglo xv irá apareciendo una nueva figura jurídica en el complejo panorama de las conquistas territoriales castellanas y sus negocios inherentes. Esta figura será la del *capitulante*. En términos concretos, un capitulante era un particular o una corporación que, en calidad de prestatario de un servicio a la corona, realizaba un contrato con el rey para la realización de una empresa que redituaria ganancias en metálico o especie a ambos participantes, guardando las respectivas proporciones de la calidad de los contratantes.⁸

Como señalábamos más arriba, durante la conquista de las Islas Canarias, algunos nobles normandos establecieron contratos o capitulaciones con la corona de Castilla para realizar la conquista y ocupación de las islas a nombre de la misma, a cambio de retener cierto porcentaje de ganancias en los negocios resultantes de tal empresa (tráfico de esclavos guanches, pesquerías, extracción de metales preciosos, comercio de la sal, cobro de impuestos, establecimiento de molinos, peajes, pontazgos, así como cualquier tipo de rescate o intercambio). Lo mismo podemos decir de la conquista y posterior ocupación y repoblación del reino de Granada,

⁷ Miguel Ángel Ladero Quesada, "Los señores de Canarias...", p. 3.

⁸ Milagros Del Vas Mingo, *Las Capitulaciones de Indias en el siglo XVI*, p. 83. Por otro lado, a la corona, por costumbre y ley, le correspondía el llamado quinto real (20% de todas las ganancias), sin que, realizara alguna aportación a la empresa, aunque ocasionalmente si lo llegó a hacer, véase el ejemplo de la capitulación de Valladolid de 1518 otorgada a Fernando de Magallanes y Ruy Falero. En este sentido, el quinto era considerado una regalía o derecho real per se. N. A.

en la cual, la nobleza cristiana andaluza, a través de sus titulares convinieron con la corona la realización de empresas de extracción de metales y de venta de esclavos moriscos, explotación de maderas, etc.

En estos términos, podemos asegurar que los capitulantes poseían el carácter de empresarios, y las condiciones de sus empresas se expresaban en conjunto con la corona a través de contratos que se llamaban capitulaciones.⁹ Aquí cabe una pregunta puntual, ¿en qué consiste una capitulación en el contexto de las empresas descubridoras y conquistadoras castellanas de finales del siglo xv y principios del xvi?

Desde el punto de vista económico y en función del desarrollo que a finales del siglo xv y principios del xvi tenía la economía mercantil, podemos decir que la capitulación suplía las limitaciones de los nacientes estados en cuanto a disposición de recursos financieros, humanos e infraestructura. En este sentido, la Corona de Castilla daba concesiones a particulares con los cuales suscribía un contrato para llevar a cabo servicios productivos específicos, tales como viajes de descubrimiento, exploración, conquista, rescates de minas, granjerías, captura y venta de esclavos indios (de guerra), venta de piezas de Guinea (esclavos negros), etc.

En este sentido, debemos aclarar que las capitulaciones a pesar de su esencia contractual, no son exclusivamente tales, pues al tratarse de una negociación entre dos personas jurídicamente no iguales (el rey y un particular, vasallo natural de sus reinos, o bien, un extranjero residente en los dominios del rey, y por lo tanto, obediente a sus leyes), por lo que el dispositivo documental debería incluir amén del citado contrato, un documento anexo con carácter de merced real, en el cual se hacían concesiones y se

⁹ Véase a Horst Pietschmann, "Estado y conquistadores: las capitulaciones" p. 251, y a Antonio Muro Orejón, "Las capitulaciones de descubrimiento, conquista y población" p. 149.

otorgaban privilegios por parte de la corona, y que baste aclarar, si el beneficiado de la concesión no se apegaba a lo que le marcaban las leyes en la materia o lo que establecían las ordenanzas emitidas *ad hoc*, la corona tenía la prerrogativa de retirar estos derechos y entregarlos a algún otro particular. La ganancia económica estaba asegurada de cualquier manera, puesto que la corona no invertía un solo celemin o maravedí en tales negocios, puesto que solo se establecía que en caso de que el solicitante alcanzase el éxito prometido en la capitulación, este podía comenzar a cobrar sus dividendos. En caso de que el negocio no fructificase o terminase en un sonado fracaso, simple y sencillamente, la corona no perdía un solo maravedí.

Las capitulaciones otorgadas entre finales del siglo xv (la de Santa Fe, otorgada a Cristóbal Colón ha visto correr ríos de tinta por su singularidad, y carácter atípico),¹⁰ y las otorgadas a lo largo del siglo xvi, para diversos exploradores y conquistadores, vistas en retrospectiva, configuraron en buena medida la conquista y ocupación de las Indias occidentales y las islas Filipinas, y como señalan varios autores, a un costo económico muy bajo por parte de la corona de Castilla. Como veremos más adelante, la capitulación en su carácter contractual no solamente involucraba al monarca que la otorgaba y al capitulante que la ejercía y desempeñaba, sino que en su innumerable despliegue documental secundario, envolvía a una gran cantidad de personas dependientes en lo económico del capitulante, puesto que había la necesidad de firmar gran cantidad de contratos secundarios, desde los aportantes de la pecunia necesaria para la adquisición de naves, transportes menores, vituallas, instrumentos de navegación, caballos, forrajes, instrumentos de hierro, armas y hasta ropa y calzado en grandes cantidades.¹¹

¹⁰ Rodrigo Sazo Soto, "Sobre la naturaleza jurídica de las capitulaciones de Santa Fe: una aproximación al estado actual de la cuestión", p. 3.

¹¹ Rafael Diego-Fernández Sotelo, "El sistema de capitulaciones en el descubrimiento

Ya confirmada la capitulación, venía el caso de que el capitulante tenía que celebrar los contratos secundarios que a su vez tenía que celebrar con otros proveedores una vez que conseguía la capitulación y el financiamiento (generalmente banqueros genoveses o alemanes, como señala Rafael Diego-Fernández, los cuales obtenían además de intereses de la deuda, contraprestaciones abusivas) eran cuantiosos: con los dueños de los barcos, los proveedores de bastimentos, desde las armas hasta la galleta y el agua que se embarcaba, los hombres de armas, los caballeros, los distintos oficiales especialistas, etc.¹²

Uno de los aspectos más importantes de las capitulaciones otorgadas para las Indias occidentales era el de la especificación de dos elementos de explotación económica que siempre se procuraba encontrar y comercializar, tales eran el oro y las perlas, pues *per se*, redituaban con su explotación una parte considerable de la inversión realizada y ayudaban a amortizar en buena medida las múltiples deudas contraídas con los financieros europeos.

En este sentido, podemos establecer que una capitulación de aquellos siglos de descubrimiento, conquista y población, en nuestros días podría equipararse a una *join venture*, con un riesgo e inversión diferenciadas, y con ganancias, en caso de éxito de la empresa, diferidas.

Tenemos el caso paradigmático de las capitulaciones de Valladolid, otorgadas a Fernando de Magallanes y a Ruy Falero, ambos portugueses, estantes en Sevilla, en 1518, por el rey-emperador Carlos V, que, a diferencia de las otorgadas a Pánfilo de Narváez, en 1527, son generosas en cuanto a información de carácter económico y logístico:

y conquista del Nuevo Mundo”, p. 32-33.

¹² *Idem.*

En ellas, se especificaba que durante diez años se les reservaba la exclusiva de la exploración y el descubrimiento del paso entre los dos océanos y la llegada a las Molucas, todo ello lo harían dentro de la demarcación castellana. Aparte de otras condiciones económicas futuras, en esta primera expedición, recibirían la quinta parte de los beneficios y a cambio el rey armaría cinco barcos con su correspondiente personal, pertrechos y artillería, así como aprovisionados para una travesía de dos años y dotados, en principio, con 239 personas, reservándose el rey los nombramientos de un factor, un tesorero, un contador y escribanos para que «lleven cuenta y razón de todo, y ante quien deberá asentarse todo lo que en dicha Armada se hubiere».¹³

Del mismo modo, se cuenta con los montos del gasto pormenorizado de la inversión, incluidos tanto las naos como todos los elementos de bastimento y los instrumentos de marear, y de cálculo cartográfico, considerados como parte valiosa de los activos de la expedición:

...cinco naos con sus aparejos, pertrechos, artillería, pólvora y armamento ligero (ballestas, espingardas lanzas, etc.): 3.912.241 maravedíes. —Viveres, despensa, enseres, cartas e instrumentos náuticos, regalos, etc.: 415.060 maravedíes. — bizcocho, vino, aceite, conservas, toneles, botas, pescado, carne y legumbres: 1.589.551 maravedíes. — sueldo de cuatro meses para 237 personas: 1.154.504 maravedíes. — Mercaderías, ropas de seda y paño y regalos: 1.679.769 maravedíes.

Lo que hace un total de 8.751.125 maravedíes, de los que hubo que descontar algunas cantidades de artículos que no

¹³ Enrique Martínez Ruíz, "Las capitulaciones de Valladolid. Génesis, financiación y misión de la expedición", p. 232.

se necesitaron, por lo que el costo final de la armada fue de 8.334.335 maravedíes, de los que la corona asumió 6.454.209 y Cristóbal de Haro 1.880.126.¹⁴

—Veintitrés cartas de marear.

—Seis pares de compases.

—Veintiún cuadrantes de madera.

—Seis astrolabios de metal.

—Un astrolabio de madera (algún autor afirma que era enorme y construido por Martin Behaim) (sic).

—Treinta y cinco agujas de marear.

—Cuatro cajas grandes para cuatro agujas.

—Dieciocho relojes de arena o ampolletas.¹⁵

De manera atípica, en este caso de la capitulación de Valladolid concedida a Magallanes y Ruy Falero, se advierte que la corona sí aporta y arriesga una considerable parte de la inversión total de la empresa, tal como lo señala Martínez Ruiz, pero en esta oportunidad, el rey Carlos y su consejo sabían de antemano que, de consolidarse la empresa, la corona tendría el dominio de las islas de la Especiería o Maluco, un negocio al cual no podían arriesgarse a perder una participación de tal importancia.

Para el caso de la capitulación de Pánfilo de Narváez no se dispone al momento de tantos detalles técnicos como en la de Magallanes,¹⁶ sin embargo, tanto en el texto de la capitulación,

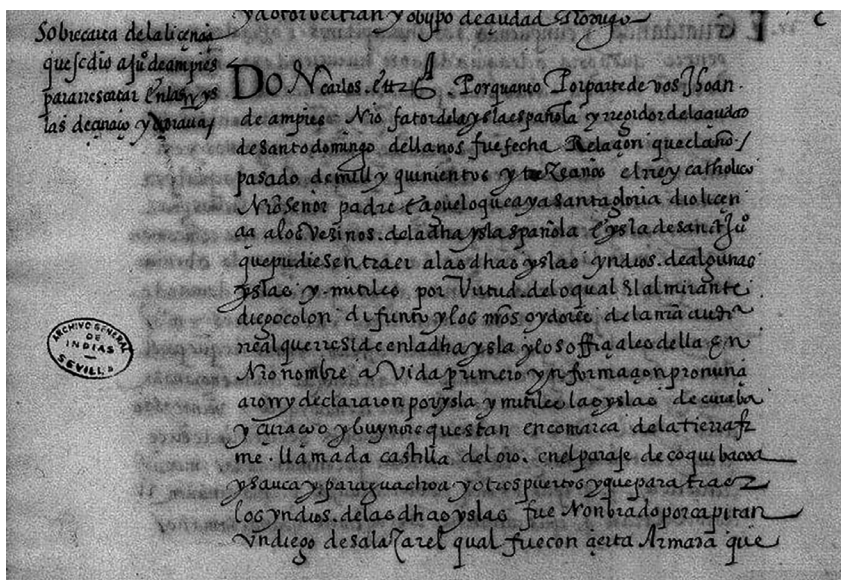
¹⁴ Enrique Martínez Ruíz, “Las capitulaciones de Valladolid...”, p. 236.

¹⁵ *Capitulación con Pánfilo de Narváez*, Granada, Archivo General de Indias, INDIFERENTE, 415, L.1, F.98V-105V, 1526-1527, véase también a Enrique Martínez Ruíz, “Las capitulaciones de Valladolid...”, p. 236.

¹⁶ Esto no significa que no exista una cauda documental similar a la de Magallanes y Falero, sino que es necesario hacer una búsqueda documental exhaustiva en el Archivo General de Indias, específicamente en el ramo Contratación, y en algunos otros archivos particulares, situación que no ha lugar para esta investigación en particular. N. A.

así como en la crónica posterior de Alvar Nuño Cabeza de Vaca se van entresacando informaciones de carácter económico, quizá muy generales de la envergadura de la empresa.

Figura 2. Fragmento de la capitulación de Pánfilo de Narváez.



Capitulación con Pánfilo de Narváez, 1526-1527, Granada, Archivo General de Indias, INDIFERENTE, 415, L.1, F.98V-105V.

En la Capitulación otorgada a Pánfilo de Narváez en 1527 y firmada por el rey-emperador Carlos V y su consejo en la corte de Granada, dado que la expedición sí se realizó, y llegó al citado Río de Las Palmas en la Florida, se sabe que los hombres de armas y los vecinos que ocuparían las *Tierras Nuevas*, después de haber sido maltratados por una tempestad y haber sufrido graves pérdidas en las naos y sus tripulaciones, estuvieron casi un año en dicho

territorio sufriendo penalidades, casi sin provisiones de boca y acosados por los indios. Baste decir que las granjerías y los rescates, así como la atracción de los indios, su conversión, y mucho menos el disfrute de su trabajo, jamás se llevaron a cabo. Se sabe que a finales de 1528 decidieron abandonar la empresa y regresar por mar a la Nueva España, a través del impreciso territorio de Pánuco, bordeando las aguas del Golfo de México. (Figura 3) El naufragio, la desaparición y muerte de casi la totalidad de los expedicionarios, incluidos el mismo Capitán y Adelantado Pánfilo de Narváez, puso punto final a esta empresa malograda.

Figura 3. *Expedition Cabeza de Vaca Karte*



LENCER MAP, *Expedition Cabeza de Vaca Karte*, 1528 bis 1536, January, Generic Mapping Tools and SRTM30-files for relief, CC BY-SA 3.0., 2008.

Todos los infortunios se conocieron a través del veedor de la expedición, Alvar Nuño Cabeza de Vaca, quien, junto a un puñado de naufragos y sobrevivientes, vagaron durante años por la Tierra Adentro, hasta que finalmente lograron llegar a tierras de Sinaloa donde contactaron a los españoles de la región y pudieron ser rescatados. Años después, Cabeza de Vaca, ya de nuevo en

España, pudo escribir las memorias que surgieron de la malograda empresa de Narváez y de su periplo de miles de kilómetros por territorios ignotos y hostiles.¹⁷

En este caso de Pánfilo de Narváez, como soldado viejo del rey, y participante de muchas empresas y jornadas en Italia y en las Indias, junto con su generación de compañeros de armas y aventuras, tenían una idea *sui generis* del vasto mundo que estaban en proceso de incorporar tanto a los *mapa mundis* como a la corona de Castilla.

Para entender un poco la visión y concepción de estas Tierras Nuevas, basta con sumergirnos un poco en el análisis documental de la capitulación arriba mencionada y otorgada por el rey-emperador Carlos al citado Narváez en 1527, en la cual, en síntesis, se establecía un contrato con la corona de Castilla para la exploración, conquista y poblamiento del Río de las Palmas, en la actual península de la Florida. Narváez solicitó tanto la capitulación como su merced real anexa con la esperanza de encontrar entre el río Pánuco y la península de la Florida un imperio tan rico y grande como el que Cortés había conquistado en la Nueva España.¹⁸

Baste recordar que la península de la Florida había sido señalada como una isla desde los primeros años del siglo XVI, y que varios pilotos y exploradores castellanos, portugueses y genoveses, navegando bajo bandera castellana, portuguesa, e incluso inglesa, en sus recorridos por el litoral de Norteamérica habían ya delineado *grosso modo* esta nueva tierra.

La expedición del ya designado gobernador del Río de Las Palmas, Pánfilo de Narváez, partiendo de Santiago de Cuba, en la isla Fernandina (Cuba), desembarcó en abril de 1528 en la bahía de Tampa, en la Florida, en un territorio que había sido

¹⁷ Ricardo Piqueras Céspedes, "Sin oro y muertos de hambre: fracaso y alimentación en la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida", p. 175.

¹⁸ *Ibid.*, p. 182.

ya descubierto desde 1513 por Juan Ponce de León, el día de la Pascua Florida, de ahí el nombre del territorio, que durante mucho tiempo había sido considerado una isla, pero que hasta el momento, dados los fracasos anteriores, su conquista y ocupación habían quedado pendientes. Ante la imposibilidad de avanzar al interior, dadas las condiciones de permanente humedad, y de que los caballos resultaban casi inútiles en ese medio tan hostil, deciden seguir avanzando por la costa.¹⁹

Los primeros y escasos contactos que se dan con los naturales de la costa de la Florida se redujeron a meros trueques y rescate, lo cual no alivió en mucho el padecimiento por falta de alimentación de gran parte de los hombres de armas y vecinos que conformaban la expedición, pues hay que recordar que las naves en su salida del puerto de Santiago de Cuba no pudieron hacer escala en La Habana, sita al extremo occidental de la isla, para rellenar sus bodegas de bastimentos y agua, pues el temporal los arrastró directamente a la península floridana, reduciéndose su magra dieta a galleta, bizcocho y tocino.²⁰

Para septiembre del mismo año, ya se habían desplazado siguiendo el contorno de la península hasta llegar a la llamada bahía *Apalache*, pero ante la falta de puertos naturales donde resguardar los barcos, estos se vieron siempre dañados por los temporales,²¹ y para noviembre, después de que un huracán destrozó lo que quedaba de la flota, la mayor parte de los sobrevivientes, incluido Narváez, quienes ya para entonces bogaban en balsas, se perdieron en el mar, salvo unos pocos entre los que se encontraba Cabeza de Vaca, que lograron llegar a la costa. A la luz de la distancia de casi cinco siglos, Piqueras establece que el fin último de esta

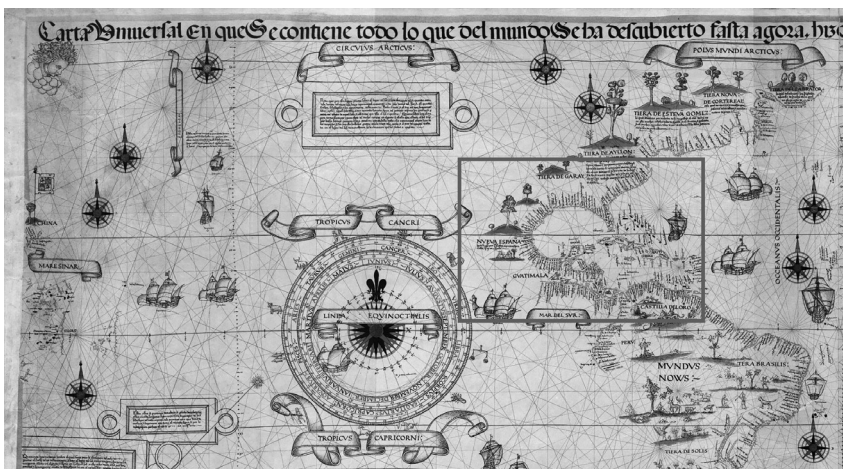
¹⁹ Alvar Nuño Cabeza de Vaca, *Relación del viaje de Pánfilo de Narváez al Río de Las Palmas desde la punta de La Florida, hecha por el tesorero Cabeza de Vaca (Año 1527)*.

²⁰ Ricardo Piqueras Céspedes, "Sin oro y muertos de hambre...", p. 178.

²¹ *Ibid.*, p. 177.

expedición era la de la consecución de riquezas, es decir, la búsqueda de oro, tan escaso en las islas, pero, ante la hambruna del grupo de exploradores, que erosionó el ánimo de los miembros de la expedición durante el largo año que permanecieron en el territorio, sin saber adaptarse a las condiciones climatológicas y de recursos aprovechables para la alimentación, se tradujeron en un rotundo fracaso que se saldó con la muerte de 293 de los 300 hombres de la expedición que lo habían hecho por tierra.²²

Figura 4. Carta Universal, Diego de Ribero, ca. 1529



Detalle de la Carta Universal, Diego de Ribero, ca. 1529, Reproduced from the original in the Museum of the 'Propaganda' in Rome, lent by His Holiness Pope Leo XIII, by W. Griggs, London. En este mapa se observan con gran detalle los ríos y accidentes topográficos de la península de La Florida.

²² *Ibid.*, p. 175-176.

Como ya se ha dicho más arriba, en su relación posterior, Alvar Nuño especifica que cuando dejan los barcos en Tampa y se internan en la tierra, la comida era tan escasa, tan difícil de encontrar maíz, que a cada expedicionario se le entregaron tres libras de tocino y galleta para 15 días. Ya para agosto de 1528, los hombres desesperados, se habían comido incluso a sus caballos, de los cuales habían embarcado originalmente 40 en la expedición, consumiéndolos a un ritmo de uno cada tres días²³ (Figura 4, detalle del Río de las Palmas en *mapamundi* de Ribeiro).

El balance de pérdidas que se hace antes del naufragio final, en el delta del gran río Mississippi, en noviembre de 1528, arroja la cifra de 58 muertos españoles, y los cientos de indios porteadores que los acompañaban a lo largo de la caminata por la costa floridana, amén de los 40 caballos consumidos como parte de su deficiente dieta.²⁴

En virtud a que los españoles atosigaron a los indios con su insistencia de que indicaran el lugar donde podrían encontrar mayores cantidades de oro, los naturales señalaban una y otra vez la región de *Apalache*.²⁵ Narváez, sin considerar posibilidades más sensatas, como por ejemplo, mandar una partida de exploración para localizar los barcos hacia el norte, y a su vez buscar una zona idónea para establecer un real, y asentar a los hombres de la expedición, prefirió seguir la marcha a pie hacia el norte de la península, hacia la referida *Apalache*,²⁶ donde estaba el oro, lo cual, a la postre, condenaría su empresa a un fracaso absoluto.²⁷

Quizá el más claro epílogo de esta empresa condenada al fracaso, lo aporta Piqueras, cuando parafraseando a Fernández

²³ *Ibid.*, p. 180.

²⁴ *Ibid.*, p. 181.

²⁵ *Ibid.*, p. 183.

²⁶ A esta tierra, Cabeza de Vaca la llama *Palachen*, Alvar Nuño Cabeza de Vaca, *Relación del viaje de Pánfilo de Narváez al Río de Las Palmas...*, p. 8.

²⁷ Ricardo Piqueras Céspedes, "Sin oro y muertos de hambre...", p. 183.

de Oviedo, señala de manera lapidaria el torpe proceder que como empresario, explorador, conquistador y poblador tuvo Pánfilo de Narváez:

...la de Narváez es el más claro ejemplo de fracaso a todos los niveles: fracaso físico porque supuso la práctica aniquilación de los hombres que la componían, comercial porque no supuso ningún tipo de beneficio económico ni para sus componentes ni para la corona, y moral por el hecho de que no se demostró la existencia de ningún imperio o territorio digno de explotar y conquistar.²⁸

Sin embargo, a pesar de que Narváez sintetiza la naturaleza y razón de ser de los conquistadores de las Indias occidentales, en cierto sentido Pánfilo se sale un poco del guión que a lo largo de los siglos se ha construido como arquetipo del osado conquistador/cruzado.

Así, podemos decir, que el motor que impulsaba a los soldados y hombres de fortuna, amén del oro y las riquezas que pretendían conseguir, era el sueño que los trajo a las tierras lejanas, conquistarlas y establecer señorío en ellas. En Italia y el norte de África había ya sucedido, en las islas del Caribe, con fortuna irregular, pero la Tierra Firme los acercaba más a la realidad de llegar a los dominios del Gran Khan.²⁹

2. LOS CONQUISTADORES

Inmersos ya en sus empresas, y con las adversidades encima, solían creer en la voluntad de Dios y de los hombres, en sus ansías de aventura, no en augurios, aunque ocasionalmente Hernán Cortés

²⁸ *Ibid.*, p. 184.

²⁹ Salvador Álvarez, "Tierras imaginadas, tierras en imágenes: la geografía asiática del Nuevo Mundo en la cartografía del descubrimiento".

no los desoía. Como no son nobles de nacimiento, de manera casi general sus recursos son limitados, apostando a sus empresas lo ganado en las islas en los años previos a la conquista de la Tierra Firme. Casi siempre apoyan sus pretensiones en una delgada línea que separa la traición de la lealtad al rey, y en ocasiones, sin empacho alguno, desdeñan las órdenes de los agentes del monarca en las Indias, para invocar una suprema obediencia a la corona. Así lo hizo Cortés y posteriormente lo harán Pizarro y Almagro.

En el segundo volumen de la *Historia General de las Indias*, Francisco López de Gómara asienta que, en los primeros tiempos de la conquista del Perú, vemos a un doliente Almagro extrañarse del mal proceder de Francisco Pizarro cuando se dirigió a la corte real a pedir al rey emperador una gobernación y un adelantamiento para poder cristalizar su proyecto conquistador. Almagro se quejaba a la sazón de que Pizarro había olvidado mencionarle al emperador que él había aportado la mayor parte de sus bienes para la empresa, amén de que, en medio de tantas batallas por alcanzar el reino del Perú, había perdido un ojo.³⁰ Reclamaba que quería más honra que hacienda.³¹ De ahí nacería una enemistad que los llevaría a enfrentarse pocos años después para hacerse con el reino, pues Almagro siempre tuvo por cierto que Francisco Pizarro omitió sus hazañas, por lo cual el rey no le otorgó casi nada. Es curioso que, entre conquistadores de la misma procedencia extremeña, con pocos latines y recursos muy mermados se disputasen los favores del rey a costa de omisiones, cuando lo único que buscaban, amén de la riqueza, era ser reconocidos por sus hazañas para obtener nombradía en la corte y a los ojos del rey.

“...En todas las revueltas e diferencias de los gobernadores que ha habido en aquella tierra, lo peor parece es el poco

³⁰ Matthew Restall, *Los siete mitos de la conquista*, p. 50.

³¹ Francisco López de Gómara, *Historia General de las Indias*, pp. 8-9, Vol. II.

conocimiento que tienen los unos e los otros de lo que han hecho, habiéndose habido con aquella tierra como si la heredaran de sus antepasados, e unos contra otros peor que moros e cristianos, e como si no toviesen a quien dar cuenta de lo que hacían”.³²

El conquistador, según Mathew Restall, se siente un enviado especial de Dios, un personaje señalado, y al cual ha creado paralelamente, el contexto histórico castellano del último siglo, a saber, la conquista de Las Canarias, las guerras de la nobleza contra el rey o reina en turno, las guerras fronterizas con el reino de Granada, las guerras de Italia y, sobre todo, la elevación sin parangón de hidalgos y nobles empobrecidos, que, en virtud a las guerras han crecido como grupo, y que, al diferenciarse de la nobleza titulada, defienden sus logros a través de las probanzas y méritos.³³

Aquí cabría matizar que el hombre de armas castellano, se había ido fraguando en el crisol de la guerra permanente contra el islam, luchando con sus escasos recursos, con la esperanza de obtener el reconocimiento del rey. Pizarro analfabeto, más dado a la acción que a la política, aunque con grandes aspiraciones señoriales como todo hidalgo con antepasados guerreros, mientras que Cortés, con un poco más de latines, sabía tocar en sus cartas al rey, las fibras sensibles de éste.³⁴

En el caso de Cortés, hidalgo de nacimiento, la nobleza le vino de las hazañas realizadas para conquistar a los señoríos de la Triple Alianza, pasando por encima de las convenciones de la obediencia a su señor inmediato que era Diego Velázquez, el gobernador de Cuba, y teniente del rey en las islas. Cortés apeló a la obediencia

³² Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias*, p. 208.

³³ Matthew Restall, *Los siete mitos...*, p. 41.

³⁴ Matthew Restall-Felipe Fernández Armes, *Los conquistadores: una breve introducción*, p. 70.

superior al rey, entregando el mando de la expedición al recién creado cabildo de Veracruz, representante por antonomasia de la autoridad real, superior a la autoridad ejercida por un ambicioso gobernador sito a mil kilómetros de distancia.

Según Bernal Díaz del Castillo, un ejemplo claro de cronista puntual, asistente de primera hora a grandes hazañas como la conquista de Tenochtitlan, o la conquista de los reinos de Guatemala, el dar constantemente cuenta de quien eran los conquistadores al rey en las frecuentes cartas y relaciones que se hacían llegar a la corte, daba clara idea de que a pesar de las concesiones que el rey tenía a bien darles, su esfuerzo y sacrificio como ariete y punta de lanza de la monarquía hispánica en tierras lejanas e ignotas, nunca estaría suficientemente recompensada.³⁵ Aquí cabe, como apunta Marialba Pastor, señalar la insistencia de Bernal Díaz, en dar a conocer constantemente, los testimonios y hechos de valor que realizaron otros soldados, no solamente Cortés y su cercano círculo de capitanes.³⁶ Como podemos ver, esta referencia constante a las hazañas de otros soldados, permitirá que con el tiempo, la soldadesca pueda aferrarse a estos testimonios al momento de solicitarle rentas y reconocimiento de honores al rey.

Del mismo modo, un par de lustros después, y en otras tierras de las Indias, más meridionales, uno de los cronistas de la conquista del Perú, Pedro Cieza de León, en su doble carácter de cronista y conquistador, no resiste la tentación de reflejarse a sí mismo en un pasaje de su crónica:

“En la versión de Cieza, basta herir (nótese que el narrador se cuida de no decir matar) a unos indios, para que éstos, impresionados por el valor de los cristianos, huyan dejando vencedores

³⁵ Matthew Restall-Felipe Fernández Armes, *Los conquistadores...*, p. 69.

³⁶ Marialba Pastor, “En torno a la construcción y conservación del mito de la Conquista de México”, p. 101.

a los dos mancebos (cuyos «ligeros pies» recuerdan los epítetos de los héroes homéricos). La escena es, por tanto, en mi opinión, la auto inserción de Cieza en el discurso legendario de la conquista”.³⁷

Los conquistadores, social y económicamente hablando, procedían de entornos similares, y tenían objetivos similares,³⁸ de ahí la ambición de los conquistadores por mejorar su posición económica y social.³⁹ Italia, Flandes y la corte real estaban demasiado congestionadas por una nobleza de cuna, demasiado apaleada por los reyes y reinas castellanas de finales del siglo xv, en el momento en que Castilla iniciaba su ascenso como gran potencia europea, por lo que las Indias significaban un lugar más promisorio, aunque no por eso menos peligroso e incierto, para encontrar el encumbramiento personal como conquistador y soldado del rey.

Tal como lo mencionan Restall y Fernández: “... así pues, era la esperanza de adquirir riqueza y consideración social —y no unos pagos concretos— lo que motivaba a los españoles a unirse a estas expediciones de conquista, que se conocían como «compañías»”.⁴⁰

Sin entrenamiento militar formal, los conquistadores en activo a principios de 1520, casi ninguno de ellos había estado en Italia o Flandes,⁴¹ se convirtieron en veteranos en las Indias, donde adquirieron la pericia de las armas. No había jerarquías militares,

³⁷ Luis Millones Figueroa, *Pedro Cieza de León y su crónica de Indias. La entrada de los incas en la historia universal*, pp. 52-53.

³⁸ Matthew Restall-Felipe Fernández Armes, *Los conquistadores...*, p. 82.

³⁹ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁴¹ Recordemos que, en Italia, la intensidad de las guerras contra Francia y sus estados feudales aliados en la península, va de 1494 a 1512, por lo que las nuevas generaciones de conquistadores conocieron a pocos veteranos de las guerras anteriores, a excepción de Gonzalo Fernández de Oviedo, muy activo en Italia, en Cuba, en la Española, y sobre todo en la corte real, entre 1503 y 1540, en una vida de conquistador excepcionalmente larga. N. A.

salvo la de capitán, que cualquiera podía serlo en virtud de los valores militares de esta época, propia de aventureros y de gente de baja estofa, la única que supo asumir el papel de protagonistas a la hora de internarse en el océano o en tierras ignotas abarrotadas de enemigos, solamente había “gente de a caballo”, o “gente de a pie”, y esto no dependía de la nobleza, sino de la disposición de recursos para adquirir un caballo y armarse como era debido para el caso.⁴² El armamento de ambos grupos era muy variable, diríamos heterogéneo, y dependía mayoritariamente de los recursos personales para adquirirlo, o bien como el producto del hurto, saqueo, o las buenas manos en los juegos de azar.

Como la experiencia les enseñó en sobradas ocasiones, no bastaba quedarse languideciendo como encomendero en las insalubres selvas del Darién o en la tierra de Paria, o en las granjerías que tenían en las islas, ya fuese en la isla Fernandina o en la Española, conquistar Nueva España o el Perú eran grandes bocados, así que valía la pena apostar todo para obtener licencias, o en el mejor de los casos, capitulaciones, tal como lo hicieron Alvarado y Cortés, para buscar tierras más lejanas o las míticas Islas de la Especiería.⁴³

Tanto para Pedro de Alvarado, Hernán Cortés y Francisco Vázquez Coronado, cada campaña era un eslabón que construía una cadena de éxitos o fracasos que los llevaría a tener nombradía. Esto mismo es lo que nos muestra Cortés y su ambición nunca abandonada de luchar en Italia, África y Tierra Santa.⁴⁴ Participar en las campañas de Túnez y Argel, a modo de santa cruzada fue el pináculo del reconocimiento real, a la par de los grandes de España, aunque nunca terminó por ser del entero agrado del

⁴² Matthew Restall, *Los siete mitos*, p. 67.

⁴³ *Registro de Capitulaciones, Pedro de Alvarado*, ca. 1535, Archivo General de Indias, Indiferente, 417, L.1

⁴⁴ Matthew Restall-Felipe Fernández Armes, *Los conquistadores...*, p. 70.

Emperador. Para algunos afortunados, conseguir un matrimonio ventajoso, e incluso obtener un título de nobleza, quedaría marcado como el gran destino de unos pocos conquistadores, tal como sería el caso de Hernán Cortés, quien murió como marqués del Valle, amén de que generaciones posteriores, emparentaron con la nobleza de la Italia meridional.⁴⁵

3. UNA TIERRA MARAVILLOSA

Regresando a las latitudes equinocciales, conforme los españoles avanzaban primero hacia el poniente y luego hacia el septentrión, ¿de qué manera imaginaban o conceptualizaban las tierras del norte o del poniente? El mapa de Diego Ribeiro ca. 1529 puede darnos una idea no exacta, pero sí bastante aproximada a la visión que los españoles y portugueses tenían de las Indias Occidentales, aun parcialmente conocidas, cuyos límites permanecían ignotos, y en sus mapas y representaciones, buena parte de la información estaba bajo el influjo de la especulación.⁴⁶ Esta información, como hemos dicho más arriba, todavía era subsidiaria de la que había emanado de los portulanos de los dos siglos anteriores, imbuida en las descripciones de Marco Polo y Mandeville.

Una vez que se descubrió la Mar del Sur por parte de Vasco Núñez de Balboa en 1512, quedó abierta la cuestión de la separación entre las Indias Orientales y Occidentales, es decir, comenzó a tomar forma la idea de la existencia de otro mar distinto a la mar del Norte.⁴⁷ Sin embargo, aún quedaba en el aire la distancia que las separaba, cuestión no menor, ya que involucraba el

⁴⁵ Matthew Restall-Felipe Fernández Armes, *Los conquistadores...*, p. 77.

⁴⁶ *Orden sobre la realización de una carta de navegar y mapamundi*, 1526, Archivo General de Indias, INDIFERENTE, 421, L.11, F.234R-234V.

⁴⁷ Salvador Álvarez, "Cortés, Tenochtitlan y la otra mar...".

tamaño mismo del orbe, dato incierto sujeto a especulaciones, y que atormentaba tanto a pilotos como a cartógrafos.⁴⁸ Del mismo modo quedaban también varios cabos sueltos. ¿Qué islas o tierras había en el incierto Mar del Sur? ¿Qué distancia separaba a las ricas y populosas ciudades del Asia de las costas del poniente de Las Indias?

A estas preguntas solo se podía anteponer una serie de especulaciones y suposiciones asentadas desde siglos atrás: ¿sería factible localizar y conquistar la mítica isla California, hogar de la escurridiza reina Calafia?, o bien, ¿si se navegaba hacia el norte de la Mar del Sur, sería posible encontrar el sospechado paso de Anían,⁴⁹ ese supuesto estrecho que permitiría conectar el Nuevo Mundo con las vastedades asiáticas?

El viaje de circunnavegación proyectado e iniciado por Hernando de Magallanes en 1519, en buena medida prometía encontrar la ruta a la especiería por una ruta alterna,⁵⁰ es decir, buscando un paso por el sur del llamado, por él mismo, Océano Pacífico, en contraposición del Estrecho o Paso de Anían, cuya existencia Sebastián Caboto no había podido demostrar pocos años antes.⁵¹

Para muestra de lo anteriormente dicho, presentamos el extracto de una carta enviada por un representante de Hernán Cortés al Consejo de Indias, quejándose de las arbitrariedades perpetradas por Nuño de Guzmán, presidente de la Audiencia Real de la

⁴⁸ Gudrun Lenkersdorf, “La carrera por las Especias”, pp. 16-17.

⁴⁹ Desde las descripciones de la China, vertidas por Marco Polo, quien describe la llamada provincia de *Anian*, se habla de un paso que podía permitir la apertura de una ruta entre Europa y esa parte de la China. Una vez descubiertas las Indias Occidentales, se le buscó incansablemente. En 1542, Juan Rodríguez Cabrillo, navegando desde La Barra de Navidad (Nueva Galicia), navegó por la Mar del Sur, intentando encontrarlo. N. A. Mapa de Hugo Allard, 1685.

⁵⁰ *Capitulación con Fernando de Magallanes y Ruy Falero encomendándoles la Armada para el descubrimiento de la Especiería*, Archivo General de Indias, Indiferente, 415, L.1, F.18V-20R.

⁵¹ Gudrun Lenkersdorf, “La carrera por las...”, p. 18.

Nueva España, en ausencia del marqués de Valle. Lo curioso de las referencias geográficas que señala Cortés sobre ciertos lugares de la Mar del Sur (hoy en día, y de acuerdo a los puntos de referencia mencionados en el documento de marras, podríamos ubicar esta posición entre la cuenca del Balsas y Cihuatlán, es decir, abarcaba la actual costa de Colima, y unas pequeñas partes de Jalisco y Michoacán),⁵² en los cuales tenía navíos construidos listos para bogar en pos de las Tierras del Poniente, señalan, y aquí hay que tomarlo con atención, pues para ellos era de lo más común, identificar en las Indias, y en variadas locaciones, la ubicación aproximada de las *amazonas*, cuyo hábitat ha mudado de las lejanas regiones euroasiáticas, a las Indias Occidentales, y del supuesto paso del noreste, que también presumiblemente, debería encontrarse a pocos días de navegación desde la provincia de Colima:

“...e por le dañar, el cual dicho Nuño de Guzmán so estar color anda ausentado de la cibdad de Méjico é aunque le a sido mandado, no ha querido venir a hacer residencia so color que anda en la dicha conquista en la cual tierra agora no ha descubierto cosa nueva ni la ha conquistado ni poblado porque por las partes que él anda y ha andado que es por los tebles y chichimecas y lo que confina con las amazonas ya estaba andado y descubierto por el dicho marqués y por sus capitanes Sandoval y Pedro de Alvarado, y en Colima que es una provincia cercana a las amazonas, ha estado y al presente estaba con Francisco Cortés, capitán del dicho marqués...”⁵³

⁵² Nota del autor.

⁵³ *Descubrimiento de la Especiería: Hernán Cortés. Petición de Juan de Villanueva, en nombre del Marqués del Valle, por la que solicita del Consejo de Indias comisión para continuar su conquista, sin la intromisión de Nuño de Guzmán, así como el pago de todos los gastos de dicha conquista. Relación de lo que sucedió al Marqués del Valle. Petición de Juan de Villanueva, en nombre del Marqués del Valle, en la que solicita, del Consejo de Indias, se haga justicia contra Nuño de Guzmán, 1530, Archivo General de Indias,*

Debemos aclarar, que este testimonio, deslizado de manera rutinaria por un colaborador y representante de Hernán Cortés en la Mar del Sur, hace girar su misiva, no en función de las amazonas, sino de los pleitos, más reales y crudos, con Nuño de Guzmán y sus secuaces, orientados a obstaculizar el progreso del marqués del Valle, en la obtención de capitulaciones para alcanzar, descubrir y conquistar la especiería, a partir del establecimiento de puertos en la Mar del Sur. Cortés, al haber llegado a dicho litoral en época más temprana, tenía territorios bajo su control, entre Colima y Oaxaca, en la década de 1530, al haber explorado la Tierra de San Fernando (nuestra moderna Península de la Baja California), obtuvo franjas litorales en el norte de la Nueva Galicia, mientras que Nuño de Guzmán, mantenía mesnadas en amplias fajas litorales de Nueva Galicia. En ambos casos, su objetivo era la fundación y aprovechamiento de puertos de altura, que les permitiese construir naos y bergantines en astilleros y bosques propios, para de esa manera, integrar una flota que les permitiese ir en la búsqueda de la Especiería o Islas del Poniente.⁵⁴

Para tal efecto, las exploraciones emprendidas por Cortés, una vez habilitados puertos en la Mar del Sur, tenían como objetivos

PATRONATO,16,N.1,R.2, y véase también *Carta de Hernán Cortés al Rey*, 1530, Archivo General de Indias, PATRONATO,16,N.1,R.7.

⁵⁴ *Real cédula a [Hernán Cortés], marqués del Valle y capitán general de Nueva España, rogándole y encargándole que no se entrometa en ir ni enviar ni proveer cosa alguna en lo que toca a la región de los teules chichimecas, que Nuño de Guzmán presidente que fue de la Audiencia de México, ha descubierto y conquistado, y para la que se le ha nombrado gobernador; que entretanto, él se ocupe de los descubrimientos del Mar del Sur que particularmente está a su cargo, 1531-2-17, Ocaña, Archivo General de Indias, MEXICO,1088,L.1BIS, F.55V-56R, véase también: Propuesta de Hernán Cortés al rey ofreciéndose ir al descubrimiento del Mar del Sur, a su costa, con armadas completas por primera y segunda vez. Dice que tenía descubiertas algunas tierras y había enviado a Su Majestad oro, plata y otras producciones de aquellas partes. Pide ciertas mercedes para él y sus sucesores, en atención a las grandes utilidades que producirá a Su Majestad dicho descubrimiento. Sin fecha, Archivo General de Indias, MEXICO,1088,L.1,F.92V-94R*

prioritarios buscar la ruta a las Molucas, ya visitadas por la expedición de Magallanes, a la vez que el propio Cortés despachó tres naves desde la Mar del Sur, en busca de la expedición de Jofre de Loaysa, perdidas las naves y capturados los hombres por los lusitanos en *la especiería*.⁵⁵

Tanto esta expedición, para la cual construyó una armada dirigida por su primo Álvaro de Saavedra Cerón, y que:

“se componía de tres naos: ‘Nuestra Señora de la Florida’, capitana ‘San Juan’ y el bergantín ‘San Cristóbal’. Salió de Aguatanejo (Zihuatanejo) el 1 de noviembre de 1527. Llegó al Maluco sólo la capitana pues se perdieron las otras dos: allí estuvo dos meses y medio aproximadamente, y salió con especiería para Nueva España. Arribó transcurridos seis meses otra vez al Maluco, y entonces perdió a Saavedra. Volvió a salir y a arribar por tercera vez, perdiéndose todo”.⁵⁶

Del mismo modo, la búsqueda de la ruta del paso del noroeste (1526 y 1532), ambas con resultados muy pobres, y que, como conclusión, ni siquiera pudieron confirmar la condición insular de la tierra de San Fernando (California). Como lo subraya Guadalupe Pinzón, el interés por la Especiería y la búsqueda del estrecho del Norte (más tarde conocido como estrecho Anían), había sido

⁵⁵ *Expedición Hernán Cortés. Nueva España a Maluco, 1527*, Archivo General de Indias, PATRONATO,43,N.1,R.1

⁵⁶ *Ibid*, véase también *Testimonio presentado por Hernán Cortés en la Audiencia de México, en el que se incluyen la instrucción que le dio Su Majestad para que dispusiese una armada para ir al Maluco. La instrucción que Cortés dio al capitán general Saavedra, y a otros individuos de dicha armada; copia de cartas que Cortés envió a los reyes de Cebú, Tidore, y a otros. Relación de los buques que componían la armada, su cabida, bastimentos, nombres y apellidos y empleos de los que iban al Maluco. Cortés pide se le satisfagan los gastos que suplió en el almacén y despacho de la armada, 1532*, Archivo General de Indias, PATRONATO,43,N.2,R.8

ya expresado por letras de Cortés al rey Carlos en la Segunda y Terceras Cartas de Relación, pero con mayor énfasis en su Cuarta Carta en los siguientes términos:

[...] y siendo Dios Nuestro Señor servido que por ahí se topase el dicho estrecho sería la navegación desde la Especiería para esos reinos de vuestra majestad muy buena y muy breve; y tanto, que cada vez que alguna necesidad tuviesen se podrían reparar, sin ningún peligro, en cualquier parte que quisiesen tomar puerto, como en tierra de vuestra alteza [...].⁵⁷

Este interés de Cortés, lo llevaría a realizar cuatro viajes en la búsqueda de California, la cual finalmente se pudo reconocer en 1535.⁵⁸

Lo mismo podría decirse de Nuño de Guzmán, quien, entre 1529-1530, salió rumbo al norte novohispano, buscando afanosamente la Isla de Calafia o California, aunque estuvo a unos pocos kilómetros en la Mar del Sur, de poder ver desde tierra la silueta de la mítica isla.⁵⁹

A pesar de que esta mención que los hombres de Cortés hacen, líneas atrás, de las amazonas en la costa de Colima, pueda parecernos poco apasionada y muy rutinaria, debemos agregar que al menos treinta años atrás, cuando el aún almirante Colón realizaba expediciones en la búsqueda de Cipango y Cathay, encontrar mujeres guerreras o lugares habitados por lo que parecen ser exclusivamente mujeres, a los ojos de los españoles les parecía extremadamente notorio. Inmediatamente lo relacionaban con el

⁵⁷ Hernán Cortés, *Cartas de Relación de la conquista de México* pp. 221-222, véase también a Guadalupe Pinzón Ríos, "Descubriendo el Mar del Sur de los puertos novohispanos en las exploraciones del Pacífico (1522-1565)", p. 754.

⁵⁸ *Mapa de la Tierra de Santa Cruz*, 1535, Archivo General de Indias, MP-MEXICO,6, véase también Guadalupe Pinzón Ríos, "Descubriendo el Mar del Sur...", p. 755.

⁵⁹ *Idem*, p. 755.

Figura 5. *Atlas minor Gerardi Mercatoris a I. Hondio plurimis aeneis tabulis auctus atque illustratus...* Amsterodami: excusum in aedibus Iudoci Hondii



Este mapa de la Guayana es obra de Jodocus Hondius, el patriarca de una de las más famosas familias de cartógrafos holandeses. Es un mapa pintado a mano que comprende la actual Guayana Francesa, Surinam y Guyana. Incluye anotaciones en holandés sobre los pueblos indígenas del norte de América del Sur. Las figuras humanas que lo decoran, un acéfalo y una amazona tienen un acusado componente fantástico. También dibuja animales propios de América del Sur con características más imaginarias que reales. Los ríos Amazonas y Orinoco están representados en el mapa, en *Atlas minor Gerardi Mercatoris a I. Hondio plurimis aeneis tabulis auctus atque illustratus...* Amsterodami: excusum in aedibus Iudoci Hondii, ..., 1610. Citado en *Biblioteca Complutense Jodocus Hondius, 1563-1612 y sus hijos Jodocus Hondius, 1594-1629 y Henricus Hondius, 1587-1638 :: BUCM.*

mito de las amazonas, o al menos, con mujeres guerreras similares a las amazonas.⁶⁰

Esa misma cotidianeidad de lo fantástico, asumida y presentida, dará a los hombres de Francisco Vázquez Coronado, pocos años más adelante, el coraje y la voluntad de seguir avanzando en medio del desierto, persiguiendo el sueño de las esquivas *Cíbola* y *Quivira*.

Los viajes correlacionados a esta última fallida empresa, entre ellos el de Alvar Nuño Cabeza de Vaca, sobreviviente junto con el esclavo negro Estebanico de la jornada de Narváez, y que años después apareció por las costas de Culiacán, andrajoso y envejecido; junto con el negro, que desvariando contaba a cualquiera que quería escucharlo, de la existencia de ciudades de oro y plata, identificadas como *Cibola* y *Quivira*, dos legendarios e ignotos lugares, supuestamente vistos y visitados por los pocos sobrevivientes de la expedición narvaetiana, después de un periplo que los llevó a viajar miles de kilómetros, desde las costas del Golfo de México hasta el Mar del Sur, en la entrada del Golfo de California.

Estos relatos fantásticos, nunca bien aclarados por un Alvar Nuño Cabeza de Vaca, generaron altas expectativas en el ánimo del virrey novohispano Antonio de Mendoza, quien dispuesto a encontrar las tierras míticas que se escondían en la frontera extrema del septentrión novohispano, promovió y buscó financiamiento para que un religioso tan reputado por su estancia en los reinos del Perú, fray Marcos de Niza, realizara la búsqueda y localización de los lugares fabulosos arriba mencionados.⁶¹

⁶⁰ Para mayor información véase a Remedios Mataix, "Amazonas áureas: un viaje a América de ida y vuelta".

⁶¹ Michel Nallino, and William K. Hartmann, "A Supposed Franciscan Exploration of Arizona in 1538: The Origins of a Myth", véase también *Relación de Fr. Marcos de Niza a la provincia de Culiacan en Nueva España, 1539*. Archivo General de Indias, Patronato, Legajo 20, N.5, R.10. Transcription by Jerry R. Craddock in *Romance Philology* 53 (Fall 1999):69-118.

De la misma época data la exploración de Francisco Vázquez Coronado, gobernador de la Nueva Galicia.⁶² Afortunadamente, para esta jornada existen diversos testimonios a lo largo de más de medio siglo, ofrecidos por una gran cantidad de soldados y gente de fortuna que acompañó a Vázquez Coronado en este viaje de exploración buscando y persiguiendo las visiones del negro Estebanico.⁶³

Para el caso de la Nueva España, entre 1540 y 1542, se dan por concluidos los viajes de exploración al extremo norte, a las llamadas *Tierras Nuevas* (la provincia de Tiguex),⁶⁴ en la búsqueda de las Siete Ciudades de *Cíbola* y la mítica *Quivira*, que a la postre resultaron en un rotundo fracaso. Ingentes recursos humanos y materiales tirados por la borda ante la disolución del espejismo. Cientos de hombres de armas y aventureros de toda laya, con las manos vacías, la mayor parte de ellos endeudados a niveles mayúsculos, desde comerciantes, inversores, burócratas y religiosos, que andrajosos y sin haber, retornan los que pueden al corazón de la Nueva España, para reclamar al rey, al virrey, la Audiencia de México o a quien quisiera escuchar sus reclamos, compensaciones, rentas y reembolsos ante el evidente fracaso o la invalidez adquirida por los hechos de armas. Ante el panorama desolador de no haber encontrado lo que suponían que existía, muchos de ellos se dispersaron por el territorio novohispano, buscando establecerse en la tierra para criar ganados, ser comerciantes, cazadores de indios nómadas y esclavizarlos para venderlos, mineros, rescatadores o labradores.⁶⁵ Finalmente, ante la dispersión de los exploradores

⁶² CARTAS DE AUDIENCIA, 1540-2-27. *Compostela*, AGI, GUADALAJARA, 5, R.1, N.7.

⁶³ *Francisco Vázquez Coronado: descripción provincia de Tiguex, 1541*, AGI, PATRONATO, 184, R.34, véase también, *Méritos y servicios: Juan de Paladinas: Cíbola, 1560-6-6*, Archivo General de Indias, PATRONATO, 63, R.5.

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ Chantal Cramaussel, *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*.

y conquistadores, la conversión a colonizadores, es decir, su establecimiento en las regiones fronterizas, desde las más extremas y alejadas como la Nueva Vizcaya y Nuevo México, hasta la creación de espacios intermedios de frontera como la Nueva Galicia y la Chichimeca, que a pesar de estar más próximas a los centros urbanos novohispanos, representaron focos de revuelta, pacificación y colonización hasta bien entrado el siglo xvii.

Como colofón, podemos concluir con una cita de Ramírez Alvarado, quien en pocas líneas nos describe y sintetiza la *dramatis personae* de los conquistadores, sin dejar de tocar, aunque sea breve y fugazmente, los aspectos exóticos que todo conquistador adquiriría al enrolarse en las aventuras y penalidades que el Nuevo Mundo le deparaba:

“Las tierras míticas y fantásticas poseían algunos elementos que las caracterizaban en términos generales. Muchas veces constituían el escenario en el que se desarrollaban las hazañas y aventuras de dioses, semidioses, héroes y exploradores. En el caso de viajes reales, era común que los viajeros que decidían narrar las experiencias vividas retomasen elementos de viejas tradiciones y, además, enriqueciesen sus andanzas con un abigarrado conjunto de maravillas, portentos naturales y curiosidades diversas para reforzar así la condición fabulosa de los lugares visitados”.⁶⁶

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Vladimir, *El continente prodigioso. Mitos e imaginario medieval en la conquista americana*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1992.

⁶⁶ Ramírez Alvarado, 1998: 1.

- Álvarez, Salvador, "Cortes, Tenochtitlan y la otra mar. Geografías y cartografías de la conquista", *Historia y Geografía*, núm. 47, julio de 2016, pp. 49-90.
- Añón, Valeria, "Aquellas escaramuzas por mí memoradas: Experiencia y memorias de batalla en las crónicas de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo", *Olivar. Memoria Académica*, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, vol. 10, núm. 13, 2009, pp. 31-53.
- , "La caída de Tenochtitlan: narrar la destrucción", *IX Congreso Argentino de Hispanistas*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2010.
- Arciniega, Rosa, *Dos rebeldes españoles en el Perú. Gonzalo Pizarro ("El gran rebelde") y Lope de Aguirre ("El cruel tirano")*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1946.
- Arellano, Ignacio, "La Breve relación de Tipuane y Paitite de Juan Recio de León (1623). Edición anotada", *Hipogrifo*, vol. 2, núm. 7, 2019, pp. 173-199.
- Baena Zapatero, Alberto, "La mentalidad del conquistador español en las crónicas de Nueva España", *GRIETA. Estudios y Narraciones Históricas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara / Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. vol. 1, núm. 2, mayo-octubre 2006, pp. 4-13.
- Boorstin, Daniel, *Los descubridores*, Barcelona, Grijalbo / Mondadori, 1986.
- Benzoni, Girolamo, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza editorial, 1989.
- Buxton, R., *El imaginario griego: los contextos de la mitología*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.
- Cabeza de Vaca, Alvar Nuño, *Vida y "naufragios" de Cabeza de Vaca*, Buenos Aires, Editorial Atlántida / Biblioteca Billiken, 1940.

- Cabeza de Vaca, Alvar Nuño, *Relación del viaje de Pánfilo de Narváez al Río de Las Palmas desde la punta de La Florida, hecha por el tesorero Cabeza de Vaca (Año 1527)*, Alicante, Editorial del Cardo (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes), 2004.
- Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos*, Madrid, Alianza editorial (Edición de Consuelo Varela), 1989.
- Cué, María Eugenia, “El mito de las Siete Ciudades”, *Anuario de Antropología*, 1994, núm. 31, pp. 167-201.
- Cuesta Domingo, Mariano, “Las islas Molucas en la cartografía”, *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, Génova – Thilger, Roma – Génova, 3-10 septiembre 1974, pp. 1-22.
- , Mariano, *Descubrimientos y Cartografía en la época de Felipe II*, Valladolid, Seminario Iberoamericano de Descubrimiento y Cartografía, 1999.
- , Mariano, “Del pergamino al papel. Lo real, lo verosímil, lo imposible”, *Catálogo Imago Mundi. Mapas & Imprenta*, Biblioteca Histórica “Marqués de Valdecilla”, Madrid, 2010, pp. 25-46.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias*, Madrid, Atlas, 1959.
- , *Sumario de la natural historia de las Indias*, Madrid, Universidad Iberoamericana, 2010.
- Del Vas Mingo, Milagros, *Las Capitulaciones de Indias en el siglo XVI*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica / Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986.
- De Pizan, Christine, *The Book of the City of Ladies*, London, Penguin, 1999.
- Diego-Fernández Sotelo, Rafael, “El sistema de capitulaciones en el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo”, *Universidad de México, Revista de la UNAM*, México, vol. 44, núm. 465, octubre de 1989, pp. 28-32.
- Gil, Juan, *Mitos y utopías del descubrimiento: I. Colón y su tiempo*, Madrid, Alianza Universidad, 1989.

- Gómez Espelosín, F. Javier, Pérez Lagarcha, Antonio y Vallejo Girvés, Margarita, *Tierras fabulosas de la antigüedad*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares, 1994.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Los señores de Canarias en su contexto sevillano (1403-1477)”, *Anuario de Estudios Atlánticos*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Madrid, núm. 23, 1977, pp. 125-164.
- Lois, Carla, “Cartografías de un Mundo Nuevo Las geografías de Cristóbal Colón”, *Terra Brasilis* (Nova Série), Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica, Brasil, núm. 6, 2004, pp. 3-28.
- López de Gómara, Francisco, *Historia General de las Indias. tomo II*, Madrid, Calpe, 1922.
- Lorandi, Ana María, *Ni Ley, ni Rey, ni Hombre Virtuoso Guerra y Sociedad en el Virreynato del Perú Siglos XVI y XVII*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras / Universidad de Buenos Aires, 2002.
- Mandavila, Juan de, *Libro de las maravillas del mundo*, Madrid, (Edición de Gonzalo Santoja), 1984.
- Martín Acosta, María Emelina, “Las islas: el mito que guió a Colón”, en *Coloquio de historia canario-americano*, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular de Gran Canaria, 2006, pp. 557-571.
- Martínez Ruiz, Enrique, “Las capitulaciones de Valladolid. Génesis, financiación y misión de la expedición”, *Revista General de Marina*, tomo 277 (V Centenario de la primera vuelta al mundo de Magallanes y Elcano), Ministerio de defensa, Madrid, agosto-septiembre 2019, pp. 229-240.
- Mataix, Remedios, “Amazonas áureas: un viaje a América de ida y vuelta”, *Edad de Oro*, 2010, vol. 29, pp. 185-219.
- Millones Figueroa, Luis, *Pedro Cieza de León y su crónica de Indias. La entrada de los incas en la historia universal*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

- Muro Orejón, Antonio, “Las capitulaciones de descubrimiento, conquista y población”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México, Instituto de Investigaciones J-Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 147-152.
- Nallino, Michel, Hartmann, William K, “A Supposed Franciscan Exploration of Arizona in 1538: The Origins of a Myth”, *Kiva* 68, 2003, núm. 4, 2003, pp. 283-303.
- Nallino, Michel, *Fray Marcos de Niza 1495-1558. Frère Marc de Nice. À la poursuite de l'utopie franciscaine aux Indes Occidentales*. Édition intégrale, Electronic book, Nice, France, 2012. Disponible en: <http://www.archive.org/download/FrayMarcos-DeNizaInt/>
- Pastor, Marialba, “Hernán Cortés y sus fieles repetidores”, *Historia y Grafía*, núm. 47, 2016, pp. 91-114.
- , “Cuatro testigos oculares de la Conquista de México: una comparación de sus testimonios”, *Memoria del 56º Congreso Internacional de Americanistas, Historia y patrimonio cultural*, Universidad de Salamanca, 2018, pp. 264-270.
- , “En torno a la construcción y conservación del mito de la Conquista de México”, *Oficio. Revista de Historia e Interdisciplina*, núm. 6, enero-junio 2018, pp. 41-54.
- Pietschmann, Horst, “Estado y conquistadores: las capitulaciones”, *Historia*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, vol. 22 (homenaje a Mario Góngora), 1987, pp. 249-262.
- Pinzón Ríos, Guadalupe, “Descubriendo el Mar del Sur de los puertos novohispanos en las exploraciones del Pacífico (1522-1565)”, *El mundo de los conquistadores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas / Silex Ediciones, 2015, pp. 749-773.
- Piqueras Céspedes, Ricardo, “Sin oro y muertos de hambre: fracaso y alimentación en la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida”, *Boletín Americanista*, núm. 39-40, 1989, pp. 175-184.

- Real Cédula, *Real Cédula de Capitulación con Panphilo de Narváez, vecino de la isla Fernandina, para la conquista y población del Río de Las Palmas*, Archivo General de Indias, Indiferente, 415, L. 1, F. 98v-105v, 1526-12-11, Granada, Inédita, 1526-1527.
- Ribero, Diego. *Carta universal en que se contiene todo lo que del mundo se ha descubierto fasta agora, hizola Diego Ribero cosmographo de su magestad, año de 1529, e[n] Sevilla / La cual se divide en dos partes conforme A la capitulacion que hizieron los catholicos Reyes de españa y el rrey don Juan de portogual En Tordesillas Año de 1494 Facsímil realizado en Londres por W. Griggs, hacia 1887 1 mapa en 2 hojas: col.; 58 x 140 cm., hojas 61 x 79 cm y 61 x 66 cm. ("Reproduced from the original in the Museum of the 'Propaganda' in Rome, lent by His Holiness Pope Leo XIII, by W. Griggs, London")*, 1529.
- Polo, Marco, *Viajes, Libro de las cosas maravillosas del Oriente*, Madrid, Akal, 1983.
- Restall, Matthew, *Los siete mitos de la conquista*, Barcelona, Paidós, 2010.
- Restall, Matthew y Fernández Armes, Felipe, *Los conquistadores: una breve introducción*, Madrid, Alianza editorial, 2013.
- Rodríguez, Jimena, *Escribir desde el océano. La navegación de Hernando de Alarcón y otras retóricas de andar por el Nuevo Mundo*, Iberoamericana - Vervuert, 2018.
- Sardiñas, José Miguel y Luz Elena Zamudio (eds.), *Lo fantástico y sus fronteras*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Facultad de Filosofía y Letras / Dirección General de Fomento Editorial, 2003.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro, *Historia de los Incas*, Madrid, Miraguano Ediciones / Ediciones Polifemo (Biblioteca de viajeros hispánicos), 1988.
- Sazo Soto, Rodrigo, "Sobre la naturaleza jurídica de las capitulaciones de Santa Fe: una aproximación al estado actual de la cuestión", *Tiempo y Espacio*, núm. 24, 2010, pp. 1-18.

ANEXOS DOCUMENTALES

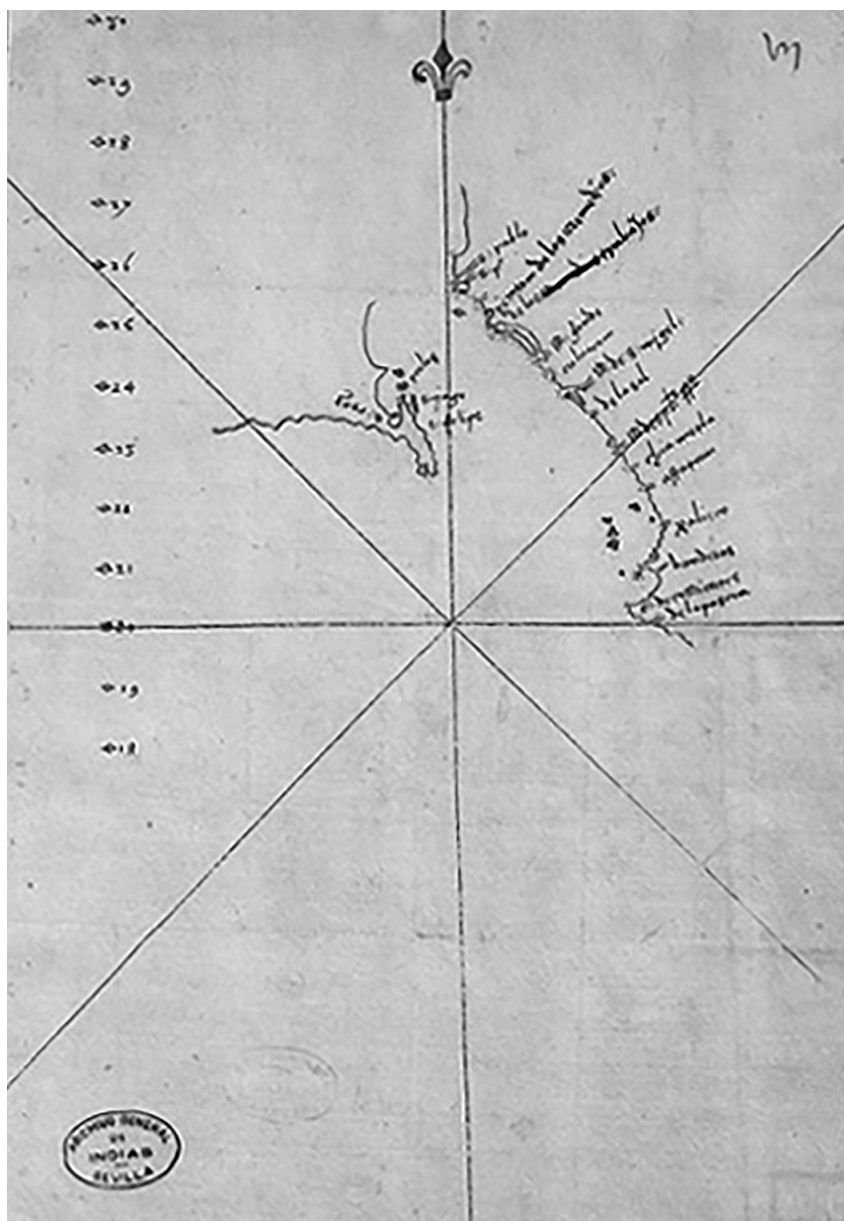
1. Petición de Juan de Villanueva, en nombre del Marqués del Valle, por la que solicita del Consejo de Indias comisión para continuar su conquista, sin la intromisión de Nuño de Guzmán, así como el pago de todos los gastos de dicha conquista. Archivo General de Indias, PATRONATO,16,N.1,R.2.

Muy poderosos señores= Joan de Villanueva, en nombre del marqués del Valle, dice que ya vuestra Alteza sabe cómo le hizo su Capitán General de la Nueva España y de la Costa y Provincias de la Mar del Sur, tiene capitulado con vuestra Alteza para el descubrimiento de la Especiería, para lo cual él tenía hechos cuatro navíos en *Teguante[pe]* que para proseguir su viaje, y cuando fue de estos reinos en servicio de vuestra Alteza, llevó quinientos hombres y más caballeros y hombres hijosdalgo para la Armada que entendía hacer, y así mismo, en la isla de Santo Domingo, compró más de cien caballos y flotó navíos para los llevar, en lo cual todo gastó de su hacienda más de cien mil castellanos, y cuando el dicho marqués llegó a la Nueva España, halló los navíos perdidos y desbaratados, los cuales se habían desbaratado por mandado e industria de Nuño de Guzmán al tiempo que era presidente de la Chancillería, por odio y mala voluntad que tenía al dicho marqués, y para que no tuviese aparejo para proseguir su viaje y servir a vuestra Alteza, en lo cual el dicho marqués recibió gran daño y pérdida, y así mismo el dicho Nuño de Guzmán al tiempo que supo que el dicho marqués estaba de camino con el descubrimiento y cargo de Capitán General, so color de una armada o entrada que dijo que quería hacer, sacó de la Ciudad de México y de la tierra

mucha gente de pie y a caballo, entre los cuales llevó todos los deudos y criados y amigos que el marqués tenía en la tierra, a fin que cuando llegase no hallase con quien poder proseguir su viaje, todo de industria e por le dañar, el cual dicho Nuño de Guzmán so esta color anda ausentado de la ciudad de México, y aunque le ha sido mandado no ha querido venir a hacer residencia, so color que anda en la dicha conquista, en la cual hasta ahora no ha descubierto cosa nueva, ni la ha conquistado ni poblado, porque por las partes que él anda y ha andado, que es por los *Tèbles* y *Chichimecas* y lo que confina con las *amazonas* ya estaba andado y descubierto por el dicho marqués y por sus capitanes Sandoval y Pedro de Alvarado, y en Colima que es una provincia cercana a las *amazonas*, ha estado y al presente estaba un Francisco Cortés capitán del dicho marqués, por manera que hasta ahora no se podrá con verdad decir que ha descubierto, ni conquistado, ni pacificado cosa nueva para vuestra Alteza, por lo cual todo y porque la dicha conquista entra en el capitulado con el dicho marqués, y está en los límites y parajes de su descubrimiento y capitanía general, no es presto que le sea hecho agravio; por tanto a vuestra Alteza pide y suplica que pues el dicho marqués quiere proseguir su viaje y conquista usando de su capitulación y capitanía general, y él, mejor que otro ninguno como por experiencia se ha visto hasta ahora, tiene mejor aparejo y destreza en las dichas conquistas, y Dios nuestro Señor hasta ahora siempre le ha favorecido en las dichas conquistas y población y conversión de infieles, y si el dicho Nuño de Guzmán se entremetiese en ello, él no tendría el aparejo y recaudo conveniente por la gente de caballo y de pie que le falta y ha estado dividida en diversas partes, y para que el dicho Nuño de Guzmán así mismo no tuvo poderes ni comisión

de vuestra Alteza para entender en lo suso dicho, que le mande dar su cédula y provisión real, mandando al dicho Nuño de Guzmán que no se entrometa en su conquista y viaje, y le deje libremente entender en ello, mandándole con penas que derrame la gente que así trae consigo acaudillado y contra su voluntad, y por fuerza la mas de ella, mandándole así mismo pagar todo lo que valían los cuatro navíos que así en Teguantepeque para la dicha armada y conquista, con sus aparejos y jarcias y pertrechos y artillería, sobre lo cual pide serle hecho cumplimiento de justicia, y para en lo necesario el Real Oficio de vuestra Alteza imploro.

2. Carta muy sencilla que comprende la costa entre el cabo Corrientes y los ríos San Pedro y San Pablo y el extremo meridional de la península de California. Se identifican las islas de Perlas [del Espíritu Santo y Partida] y Santiago [Cerralvo]., Archivo General de Indias, MP-MEXICO, 6.



3. *Carta a su Majestad de Francisco Vázquez Coronado, en que hace relación del descubrimiento de la provincia de Tigüex (20 de octubre de 1541)*, Archivo General de Indias, PATRONATO, 184, R.34, versión paleográfica de Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004.

S. C. C. Majestad:

A veinte de abril deste año escribí a Vuestra Majestad desta provincia de Tigüex, en respuesta de una letra de Vuestra Majestad, hecha en Madrid a once de junio del año pasado, y le di particular cuenta y razón desta jornada que el Visorrey de la Nueva España me mandó hacer en nombre de Vuestra Majestad a esta tierra que descubrió fray Marcos de Niza, provincial de la Orden del Señor San Francisco, y de lo que es toda ella y de la calidad de la gente, como Vuestra Majestad lo habrá mandado ver por mis cartas; y que entendiendo en la conquista y pacificación de los naturales desta provincia, ciertos indios, naturales de otras provincias adelante de éstas, me habían dado relación que en su tierra había muy mayores pueblos y casas mejores que las de los naturales de esta tierra, y que había señores que los mandaban, y que se servían en vasijas de oro, y otras cosas de mucha grandeza; y aunque, como a Vuestra Majestad escribí, por ser relación de indios y más por señas, no les di crédito hasta que por los ojos lo viese, pareciéndome la relación muy grande y que importaba al servicio de Vuestra Majestad que se viese, me determiné con la gente que aquí tengo de ir a ver; y partí de esta provincia a veinte y tres del mes de abril pasado, por donde los indios me quisieran guiar, y a los nueve días que caminé llegué a unos llanos, tan grandes, que por donde yo anduve no les hallé cabo, aunque caminé por ellos más de trescientas leguas;

y en ellos hallé tanta cantidad de vacas, de las que a Vuestra Majestad escribí que había en esta tierra, que numerallas es imposible, porque ningún día caminé por los llanos, hasta que volví donde las hallé, que las perdiese. Y a los diez y siete días de camino topé una ranchería de indios que andan con estas vacas, que les llaman querechos, los cuales no siembran, y comen la carne cruda y beben la sangre de las vacas que matan; éstos adoban los cueros de las vacas de que en esta tierra se viste toda la gente della; tienen pabellones de cueros de vacas, adobados y ensebados, muy bien hechos, donde se meten, y andan tras las vacas mudándose con ellos; tienen perros que cargan en que llevan sus tiendas y palos y menudencias; es la gente más bien dispuesta que yo he visto en Indias; éstos no me supieron dar razón de la tierra a donde me llevaban los guías, y por donde me quisieron guiar caminé otros cinco días, hasta llegar a unos llanos, tan sin seña, como si esto viéramos engolfados en la mar; donde desatinaron, porque en todos ellos no hay una piedra, ni cuesta, ni árbol, ni mata, ni cosa que lo parezca; hay muchas y muy hermosas dehesas de buenas yerbas, y estando perdidos en estos llanos, ciertos hombres de caballos que salieron a caza de vacas toparon unos indios que también andaban a caza, los cuales son enemigos de los que topé en la ranchería pasada, y otra nación de gente que se llaman los teyas, todos labrados los cuerpos y rostros, gente asimismo crecida, de muy buena disposición; también comen éstos la carne cruda como los querechos, viven y andan por la misma manera que ellos con las vacas; destos tuve relación de la tierra donde me llevaban los guías, que era no como me habían dicho, porque éstos me hicieron en ella la casa de paja y de cueros y no de piedra y de altos como me las hacían los guías que llevaba, y en

ellas poca comida de maíz, y con esta nueva recibí harta pena, por verme en aquellos llanos sin cabo, donde tuve harta necesidad de agua y hartó la bebí tan mala, que tenía más parte de cieno que de agua. Allí me confesaron los guías que en sola la grandeza de las casas no me habían dicho verdad, porque eran de paja, que en la muchedumbre de gente y otras cosas de policía la decían; y los teyas estaban contra esto, y por esta división que había entre los unos indios y los otros, y también porque ya había algunos días que mucha de la gente que conmigo llevaba no comían sino sola carne, porque se nos acabó el maíz que de esta provincia sacamos, y porque desde donde topé estos teyas hasta la tierra donde me llevaban los guías, me hacían más de cuarenta días de camino, aunque se me representó el trabajo y peligro que en la jornada habría por la falta de agua y maíz, me pareció, por ver si había en que servir a Vuestra Majestad, pasar adelante con solos treinta de caballo, hasta llegar a ver la tierra para hacer verdadera relación a Vuestra Majestad de lo que en ella viese; y envié toda la demás gente que conmigo llevaba a esta provincia, y por caudillo a don Tristán de Arellano, porque, según la falta hubo de aguas, de más que habían de matar toros y vacas con que se sustentar, que no tenía otra comida, era imposible dejar de perecer mucha gente, si todos pasaran adelante; y con solos los treinta de caballo que tomé para mi compañía caminé cuarenta y dos días después que dejé la gente, sustentándonos en todos ellos de sola carne que matábamos de toros y vacas, a costa de algunos caballos que nos mataban, porque son, como he escrito a Vuestra Majestad, muy bravos y fieros animales, y pasando muchos días sin agua y guisando la comida con freza de vaca, porque no hay ningún género de leña en todos estos llanos, fuera de los arroyos y ríos,

que hay bien pocos; plugo a Nuestro Señor que, al cabo de haber caminado por aquellos desiertos setenta y siete días, llegué a la provincia que llaman *Quivira*, donde me llevaban los guías, y me habían señalado casas de piedra y de muchos altos, y no solo no las hay de piedra, sino de paja, pero la gente dellas es tan bárbara como toda la que he visto y pasado hasta aquí, que no tienen mantas ni algodón de qué las hacer, sino cueros que adoban de las vacas que matan, porque están poblados entre ellas, en un río bien grande, comen la carne cruda como los querechos y teyas, son enemigos unos de otros, pero toda es gente de una manera, y estos de *Quivira* hacen a los otros ventajas en las casas que tienen y en sembrar maíz en esta provincia, de donde son naturales los guías que me llevaron; me recibieron de paz, y aunque cuando partí para ella me dijeron que en dos meses no la acabaría de ver toda, no hay en ella y en todo lo demás que yo vi y supe más de veinte y cinco pueblos de casas de paja, los cuales dieron la obediencia a Vuestra Majestad y se pusieron debajo de su Real señorío; la gente dellos es crecida y algunos indios hice medir, y hallé que tenían diez palmos de estatura; las mujeres son de buena disposición, tienen los rostros más a manera de moriscas que de indias; allí me dieron los naturales un pedazo de cobre que un indio principal traya colgado del cuello; enviolo al Visorrey de la Nueva España, porque no he visto en estas partes otro metal sino aquel, y ciertos cascabeles de cobre que le envió, y un poquito de metal que parecía oro, que no he sabido de dónde sale, más de que creo que los indios que me lo dieron le hubieron de los que yo aquí traigo de servicio, porque de otra parte yo no le puedo hallar el nascimiento, ni de donde sea; la diversidad de lenguas que hay en esta tierra y haber tenido falta de quien los

entienda, porque en cada pueblo hablan la suya, me ha hecho daño, porque me ha sido forzado enviar capitanes y gentes por muchas partes, para saber si en esta tierra habría donde Vuestra Majestad pudiese ser servido, y aunque con toda diligencia se ha buscado, no se ha hallado ni tenido relación de ningún poblado, si no es destas provincias, que es harto poca cosa; la provincia de *Quivira* está de México novecientas y cincuenta leguas; por donde yo vine está en cuarenta grados. La tierra en sí es la más aparejada que se ha visto para darse en ella todas las cosas de España, porque demás de ser en sí gruesa y negra y tener muy buenas ganas de arroyos y fuentes y ríos, hallé ciruelas como las de España y nueces y uvas dulces y muy buenas y moras; a los naturales de aquella provincia y a los demás que he topado, por do pasé, he hecho todo el buen tratamiento posible, conforme a lo que Vuestra Majestad tiene mandado, y en ninguna cosa han recibido agravio de mí ni de los que han andado en mi compañía; en esta provincia de *Quivira* me detuve veinte y cinco días, así por ver y pasear la tierra, como por haber relación si adelante había alguna cosa en que pudiese servir a Vuestra Majestad, porque los guías que llevaba me habían dado noticia de otras provincias adelante de ella; y la que pude haber es que no había oro ni otro metal en toda aquella tierra, y las demás de que me dieron relación no son sino pueblos pequeños, y en muchos de ellos no siembran ni tienen casas, sino de cueros y cañas, y andan mudándose con las vacas; por manera, que la relación que me dieron fue falsa porque me moviese a ir allá con toda la gente, creyendo que, por ser el camino de tantos desiertos y despoblados y falto de aguas, nos metieran en parte donde nuestros caballos y nosotros muriéramos de hambre, y así lo confesaron los guías, y que

por consejo y mandamiento de los naturales de estas provincias le habían hecho; y con esto, después de haber visto la tierra de *Quivira*, y habida la relación que arriba digo de lo de adelante, volví a estas provincias a poner recaudo en la gente que envié a ella y a hacer relación a Vuestra Majestad de lo que es aquella tierra, porque en viéndola escribí a Vuestra Majestad que se la haría: yo he hecho todo lo a mí posible por servir a Vuestra Majestad y descubrir tierra donde Dios Nuestro Señor fuese servido y ampliado el Real patrimonio de Vuestra Majestad, como su leal criado y vasallo; porque desde que llegué a la provincia de *Cíbola* a donde el Visorrey de la Nueva España me ynvioó en nombre de Vuestra Majestad, visto que no había ninguna cosa de las que fray Marcos dijo, he procurado descubrir esta tierra ducientas leguas y más a la redonda de *Cíbola*, y lo mejor que he hallado es este río de *Tigüez*, en que estoy, y las poblaciones dél, que no son para poderlas poblar, porque, hemos de estar cuatrocientas leguas de la mar del norte, y de la del sur más de ducientas, donde no puede haber ninguna manera de trato, la tierra es tan fría como a Vuestra Majestad tengo escrito, que parece imposible poderse pasar el invierno en ella, porque no hay leña, ni ropa con que se puedan abrigar los hombres, sino cueros de que se visten los naturales y algunas mantas de algodón en poca cantidad: yo envió al Visorrey de la Nueva España relación de todo lo que he visto en las tierras que he andado, y porque don Garci López de Cárdenas va a besar las manos a Vuestra Majestad, el cual en esta jornada ha trabajado mucho y servido muy bien a Vuestra Majestad y dará razón a Vuestra Majestad de todo lo de acá como hombre que lo ha visto, a él me remito; y guarde Nuestro Señor la S. C. C. persona de Vuestra Majestad, con acrecentamiento de

mayores reinos y señoríos, como sus leales criados y vasallos deseamos. Desta provincia de *Tigüez*, 20 de octubre de 1541 años.

Humilde criado y vasallo de Vuestra Majestad, que sus Reales pies y manos besa.

Francisco Vázquez de Coronado

INTERPRETACIONES OCULTAS DEL CIELO: SEMÁNTICA HISTÓRICA DE LA ASTROLOGÍA EN EL SIGLO XVII NOVOHISPANO ¹

Mario Balam Rodríguez Martínez²

(...) el empeño de no poner a la historia de la filosofía, de las ciencias o de las formas simbólicas al servicio de la autoafirmación de ningún presente, no someterla al criterio del éxito.

Hans Blumenberg,
Las realidades que vivimos

1. INTRODUCCIÓN

Hablar de astrología en el siglo XXI configura un mundo de significados mayoritariamente negativos a los ojos de la sociedad occidental: pseudociencia, adivinación, charlatanería que se puede encontrar en revistas de espectáculos y periódicos amarillistas, que no son más discursos entremezclados de tradiciones mágicas, curanderías, esoterismo y cualquier otro saber de orden popular en que el fin último es la correlación determinista de los cielos con la existencia de los hombres. Desde el siglo XIX, con el surgimiento del empirismo científico, los saberes especulares como la astrología fueron relegados a simples interpretaciones

¹ Producto académico inédito derivado de mi tesis de maestría en Historia *Del tiempo del cosmos al tiempo de los hombres: aproximaciones historiográficas al concepto de astrología en el siglo XVII novohispano*. La presente versión fue trabajada y reescrita bajo las directrices del proyecto de Investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la UG en 2023.

² Maestro en Historia por la Universidad Iberoamericana, CDMX.

banales del destino de los hombres, sin tomar en cuenta que, detrás de esta palabra, existía un mundo de significados que el devenir de la sociedad occidental ha buscado ocultar.³

La astrología es un concepto que contiene una profundidad semántica que no podemos alcanzar con una simple mirada del entorno donde la evocamos, se necesita una mirada histórica con la cual podamos reconstruir esas experiencias lejanas que albergan los conceptos.⁴ Las raíces de la astrología son muy largas y profundas, han tenido diferentes usos a lo largo de la historia occidental, ha sido exaltada y perseguida, practicada y olvidada, de modo que el presente capítulo intenta mostrarle al lector una entrada a ese mundo de significados pasados, reconstruyendo el campo semántico del concepto de astrología en el siglo XVII novohispano, esto con la intención de que emerja la extrañeza del pasado evocado en una sola palabra pero con un carga de alteridad inmensa.

2. ALTERIDADES EPISTÉMICAS

El curso de la historia de la ciencia es un camino que ha sido marcado por los grandes acontecimientos que dieron forma no solo a la ciencia misma, sino a un modo particular de construir la realidad: desde los griegos, donde la filosofía y la ciencia formaban una amalgama de conocimiento, pasando por los textos medievales en que la teología y la ciencia estrecharon lazos, llegando a la consolidación de la razón como el principio del mundo cognoscible e inaugurando lo que durante siglos se conocerá como la ciencia moderna, el despertar del conocimiento verdadero, el alumbramiento de la humanidad.

³ Edgar Morin, *El retorno de los astrólogos*, pp. 9-10.

⁴ Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre historia*, p. 49-56.

Casos como el de Copérnico y el surgimiento del heliocentrismo, Galileo y el movimiento uniforme acelerado, Newton y la gravitación universal se vuelven paradas obligatorias que todo ser humano, partidario del pensamiento científico, tiene que conocer. Esos momentos fundacionales en donde se cimienta la ciencia moderna occidental forman un *corpus* de saberes comunes, que no solo influyen en los practicantes de la ciencia, también se vuelven conocimientos de uso común en las sociedades en donde este saber tiene lugar, de modo que surge una relación recíproca entre ciencia y sociedad, una relación en donde los valores de un nuevo conocimiento operan más allá de sus límites epistemológicos y se vuelven un discurso organizador de la sociedad.

Este orden de la sociedad también implica un orden temporal. Los grandes acontecimientos que dieron forma a la ciencia moderna indican el tortuoso camino que se tuvo que transitar para lograr el perfeccionamiento del conocimiento científico: las grandes batallas que la razón tuvo que librar contra otros saberes para alzarse con la victoria y dominar la “cima” de los conocimientos posibles. El proceso de conformación de la ciencia implica un cúmulo de experiencias, acontecimientos y hechos que forman la *historia de la ciencia*. Ahora bien, esta historia indica lo que debe ser recordado, lo que es importante para la ciencia, las batallas que se deben relatar y los descubrimientos que se deben celebrar: indican los modos de ir al pasado, ordenarlo, mostrarlo y por supuesto ocultarlo.

Esta selección que la ciencia hace del pasado es lo que nos interesa resaltar en las siguientes líneas, por un sencillo motivo: si el triunfo de la razón indicó el comienzo de la ilustre historia de la ciencia moderna, ¿contra qué triunfó? ¿Quién es el derrotado? ¿Por qué perdió? Si la ciencia moderna iluminó a la humanidad con la razón, ¿qué ocurrió con lo que quedó en oscuridad? ¿Qué pasa con la parte del pasado que no fue iluminada, sino que, por el contrario, fue eclipsada por fanfarrias epistemológicas de la

ciencia moderna? “El cambio histórico se alimenta de los vencidos”⁵ y esta reflexión apuesta por ir a buscar esos saberes olvidados por la ciencia moderna, puesto que, en ellos podemos encontrar una historia diferente de lo que se ha contado durante siglos de hegemonía epistemológica, en dichos sitios de oscuridad yacen cúmulos de saber que fueron “antagónicos” en la formación de la ciencia moderna.

Ahora, ¿cómo podemos rastrear o vislumbrar esos olvidos de la historia de la ciencia? En primer lugar, debemos tener claro cuál es la política del olvido en que se sustenta esta historia. Desde el surgimiento de la ciencia moderna, los grandes bastiones que organizaron su epistemología fueron el racionalismo y el realismo: ambos buscaban dar cuenta de lo *real*, pretendían ser ese sistema diáfano en el cual lo real se manifestaba ante el hombre, sin ninguna pretensión teológica, espiritual o social, de modo que el conocimiento hablase por sí mismo aislándolo de toda mácula ideológica. Para desgracia de tales empresas, desde el siglo xvii y hasta el siglo xx, sus postulados los llevaban a callejones sin salida: encontrar un sistema que tuviera una correspondencia exacta con la realidad era imposible, ya sea porque las tesis racionalistas circunscribían todo el problema del conocimiento a la mente y la lógica, o que las tesis realistas dieran mayor peso a la experimentación y la observación sobre la teoría; de cualquier manera, en ninguno de los casos se llegaba a una solución satisfactoria sobre los problemas que implica dar cuenta de lo *real* en la ciencia moderna.⁶

La historia de la ciencia realizó sus pesquisas del pasado en función de estos paradigmas: el pasado solo tenía sentido para dar cuenta sobre cuál de los dos modelos era el más adecuado para la ciencia, si racionalismo o realismo, de modo que se convertía en una empresa historiográfica aporética: los acontecimientos nunca

⁵ Koselleck, *Los estratos del tiempo...*, p. 92.

⁶ Ian Hacking, *Representar e intervenir*, p. 158.

serían suficientes para resolver la disputa entre ambos sistemas, por lo tanto, el racionalismo y el realismo indicaban que acontecimientos del pasado eran relevantes o dignos de recordar y cuáles deberían ser echados al olvido.

El primer paso que deberíamos realizar para hacer una historia distinta es guardar los presupuestos que motivaban la historia de la ciencia desde el siglo xvii y comenzar a pensar más allá de lo real: dejar a un lado el racionalismo o el realismo como las únicas formas de hacer referencia a lo real, ir más allá de lógicas binarias o polarizantes y abrir nuestro mundo a una gama de *mundos posibles* donde lo real es fluctuante y se determina por diferentes variantes: mundos donde la multiplicidad y la contingencia son el sustrato de lo real; donde las explicaciones no operan bajo lógicas racionales, donde el encuentro con el mundo va más allá de las observaciones y los experimentos; mundos donde lo real se fragmenta en *realidades*.⁷

Para poder captar los distintos componentes de esas realidades debemos apostar por una nueva teoría, en la que podamos vislumbrar las complejidades que se encuentran más allá de las concepciones clásicas de la ciencia, donde los problemas de la concordancia, la razón y su referencia a lo real puedan ser subjetivadas en función de una *epistemología de lo latente*, esto es, los puntos ciegos de las historias posibles⁸ que hacen emerger las alteridades del conocimiento en un determinado momento del devenir del hombre. Las realidades necesitan una antropología en la cual sustentar su complejidad, una teoría en la que el conocimiento científico no sea el objeto, sino el producto del devenir de los hombres en relación a sus realidades.⁹

⁷ Hans Blumenberg, *Las realidades que vivimos*, p. 29.

⁸ Alfonso Mendiola, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", p. 189-194.

⁹ Hacking, *Representar...*, p. 158.

Si buscamos hacer una historia de la ciencia basada en una antropología que pueda captar la complejidad de las realidades pasadas, emerge la ganancia de observar las alteridades del pasado, que para nuestro caso, no son más que esos terrenos oscuros que la racionalidad científica dejó en el olvido: *regiones epistemológicas* en donde el carácter heteróclito de los saberes cruza las fronteras de la racionalidad,¹⁰ espacios limítrofes donde las lógicas se vuelven difusas, donde los conocimientos se vuelven contradictorios pero que están ahí, son parte de la historia, conviven, luchan, se unen, mas no son lo mismo. Una antropología histórica busca llegar a esos espacios oscuros, zonas limítrofes, territorios donde habitan las *alteridades epistémicas*: formas alternativas de experimentar y ordenar el mundo.

3. UN TRINOMIO SEMÁNTICO

Esos saberes heteróclitos, fronteras epistémicas, y realidades complejas requieren de una heurística que permita encontrar los fenómenos en las fuentes con las que pensamos el pasado, de modo que podamos visualizar una suerte de *retícula epistemológica*, un marco de referencia general desde el cual partir a la búsqueda de saberes alternativos, por ello me gustaría desplegar a grosso modo el *topos* semántico en el cual germina el concepto de astrología en la Nueva España para ejemplificar el carácter heteróclito de los saberes concernientes a los cielos durante el siglo xvii.

La cosmología occidental durante todo el medioevo y hasta finales del siglo xvi, se entendió de manera geocéntrica, esto es, que la Tierra se encontraba en el centro del universo y los cuerpos celestes giraban de manera concéntrica en torno a ella. El más

¹⁰ Gastón Bachelard, *Epistemología*, p. 31-34.

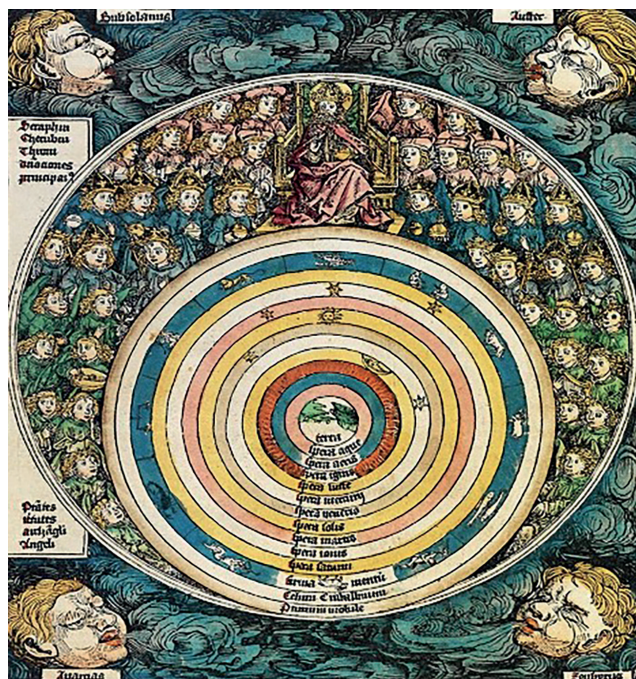
grande compendio de los saberes astrológicos se dio en el 148 en Alejandría, hecho por Claudio Ptolomeo, astrólogo egipcio, quien en su *Almagesto* retoma los cálculos de Euxodo para plantear una respuesta al problema del movimiento retrógrado de los planetas. Dentro del modelo ptolemaico encontramos una clara definición de las regiones celestes donde se suponía que los cielos estaban compuestos por nueve círculos concéntricos en torno a la Tierra: en el primero de los círculos después de la Tierra se encontraba la Luna, en el segundo, Mercurio; en el tercero, Venus; en el cuarto, el Sol; en el quinto, Marte; en el sexto, Júpiter; en el séptimo, Saturno; en el octavo, las estrellas fijas; y en el noveno círculo, el firmamento o lo que se conocería como el *primer móvil*.¹¹

La concepción del universo de Ptolomeo fue copiada en su versión astronómica, esto es, en lo tocante a las medidas, ubicaciones y cálculos del cosmos, mas fue desechada la tradición especulativa del zodiaco, la astrología mundana y sustituida por un nuevo orden interpretativo, esto es, el orden teológico del mundo cristiano. San Agustín ejemplifica muy bien esta transición. Dentro del pensamiento del obispo de Hipona, el modelo geocéntrico de Ptolomeo era perfecto, solo le hacía falta agregar un factor de suma importancia: el décimo cielo o empíreo. Este décimo cielo era un círculo después del primer móvil ptolemaico (noveno círculo celeste), en donde habitaba Dios y toda su corte celestial. El sentido de agregar un círculo concéntrico más al modelo ptolemaico estaba en función de la doctrina agustiniana de las dos ciudades. El tiempo de los hombres, ese tiempo natural y medible, estaba basado en los movimientos entre las estrellas fijas (octavo círculo celeste) y el primer móvil (noveno círculo celeste), regiones cósmicas que comprende la ciudad terrena, puesto que

¹¹ Stephen F. Mason, *Historia de las ciencias* 1. De la Antigüedad hasta la revolución científica de los siglos XVI y XVII, pp. 84.

son precederas como todo lo que hay en el mundo material. El décimo círculo celeste es lo que hay más allá del tiempo, esto es, lo eterno, que para san Agustín era la *Ciudad de Dios*, de modo que con este agregado la cosmología ptolemaica adquiriría una interpretación teológica cristiana.

Figura 1. Séptimo día de la creación



Crónica de Nuremberg, Título original *Liber Chronicarum Registrum huius operis libri cronicarum cu figuris et ymagibus ab inicio mudi*, Autor Hartmann Schedel, El ilustrador Michael Wolgemut y Wilhelm Pleydenwurff. Publicado en 1493 por Anton Koberger, Idioma Latino; Alemán, Páginas 336, München, Bayerische Staatsbibliothek. Disponible en: <https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb00034024?page=80,81>

Este modelo del cosmos se podía entender de tres maneras: la primera, vinculada al orden natural o empírico que abarcaba todo lo tocante a la materia, los movimientos y las observaciones de los cuerpos celestes en el firmamento, denominada como *La ciencia del cielo*.¹² Esta interpretación se circunscribía a lo que se conocía como *astrología natural*. La segunda era un orden interpretativo del cosmos, la inferencia de los astros en la vida de los hombres, el sistema de elecciones y los pronósticos o vaticinios del futuro. Este tipo de saber fundamentado en la interpretación simbólica de mitos paganos, tradiciones mágicas y hermetismo se le denominaba *astrología judiciaria* o especulativa.¹³ Ambas concepciones se encontraban inscritas en lo que se conocía como astrología, un saber perteneciente al *Quadrivium* (saberes lógicos-matemáticos) que junto con el *Trívium* (saberes literarios) conformaban las siete artes liberales impartidas en las universidades medievales.¹⁴ La tercera forma de interpretación cosmológica surge de la revolución copernicana, que aparte de desplazar a la tierra del centro del universo, también hace inteligible un modo de representación del cosmos basado en la medida, el lenguaje matemático, la evidencia y la demostración, que al pertenecer a un nuevo orden del saber, generó un paradigma interpretativo novedoso el cual fue definido como *astronomía*. En resumidas cuentas podemos decir que: la astrología natural describe; la astrología judiciaria interpreta y; la astronomía calcula.

En lo que respecta al caso de la monarquía hispánica, podemos rastrear que la distinción entre astrología natural, astrología judiciaria y astronomía no era muy visible o poco entendida a principios del siglo xvii. Desde obras como el Vocabulario de

¹² Fernando R. de la Flor, *La península metafísica. Arte, literatura, y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, p. 92.

¹³ Juan Vernet, *Astrología y astronomía en el renacimiento*, p. 5-11.

¹⁴ Jacques Paul, *Historia intelectual del occidente medieval*, p. 191-192.

Nebrija (1494), o el de Alcalá en (1505), el vocablo *Astrología* se encontraba asociado a los astros.¹⁵ Pero será hasta el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Covarrubias (1611) en que se defina a la astrología como “ciencia que trata del movimiento de los Astros, y los efectos que ellos proceden, cerca de las cosas inferiores, y sus impresiones, que por otro nombre dicen Astronomía, son nombres Griegos.”¹⁶ definición en que se puede notar una unidad semántica entre los dos tipos de astrología, pero no se encuentran indicios de influencias copernicanas o astronómicas. Esta definición se modificará para principios del siglo XVIII cuando en el *Diccionario de autoridades* (1726) se dirá de la astrología:

Tratado, o sermocinación de los Astros: la facultad que discurre y trata de sus influencias y predicación de lo venidero. Divídase en dos partes: la que solo se emplea en el conocimiento de las influencias celestes por observaciones de cosas naturales: como el cortar la madera en ciertas lunas, para que no se carcoma, y otras cosas semejantes, tiene el nombre de Astrología natural, y es lícito usar de ella: la que quiere elevarse a la adivinación de los casos futuros y fortuitos se llama Astrología judiciaria, y está en todo o la mayor parte es incierta, ilícita, vana, y supersticiosa. Es voz griega.¹⁷

En el transcurso de un siglo —ciento quince años que hay entre cada diccionario— el significado de la palabra astrología cambió, o más específicamente, se desintegró, y, aunque en vocabularios

¹⁵ *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*, entrada: “Astrología” <https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUILoinNtlle>

¹⁶ Sebastián Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, entrada “Astrología”.

¹⁷ *Diccionario de autoridades*, entrada “Astrología”, disponible en: <https://apps2.rae.es/DA.html>

anteriores como el de Oudin 1607 se mencionara a la astrología como “science qui traite des astres” pero también a la *astronomía* como una palabra distinta, no se encontraba una definición clara que dividiera semánticamente la una de la otra, más bien estaban relacionadas, pero no quedaba claro cómo. Este mismo fenómeno ocurrirá en el vocabulario de Vitorri (1609) en que se ocupa la misma definición de Oudin aunque agregando su versión italiana “la scienza de gli astri”; caso parecido será el de Minsheu (1617) en que solo existen las palabras astrología y astronomía sin valor semántico; lo mismo en el de Franciosini (1620), el de Mez Braidenbach (1670), el de Henriquez (1679), el de Sobrino (1705), en que también se copia la misma definición de Oudin, y en el de Bluteau (1721) el cual es contemporáneo del *Diccionario de autoridades*.¹⁸ Todos estos vocabularios solamente indicaban la diferencia entre astrología y astronomía como palabras diferentes mas no se dirá qué significa cada una, de modo que solo se limitarán a indicar las diferencias lexicográficas pero no semánticas.

Será hasta 1726 que en el *Diccionario de autoridades* aparece una definición de astronomía: “La ciencia que trata del movimiento de los Cielos y los Astros prediciéndolos en lo futuro, en que procede por cálculos matemáticos aritméticos y trigonométricos, fundados en las repetidas observaciones de los Phenomenos, o apariencias que suceden. Es voz Griega que significa de los astros, que significa ley de los astros.”¹⁹ La unidad semántica de la astrología se trifurca a lo largo del siglo XVII en astrología natural (lo tocante al mundo natural y de corte tradicional), astrología judiciaria (la interpretación especulativa de los astros) y la

¹⁸ *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*, entrada: “Astrología” diccionario siglos XVI-XVIII, disponible en: <https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUILOinNtll>

¹⁹ *Diccionario de autoridades*, entrada “Astronomía”, disponible en: <https://apps2.rae.es/DA.html>

astronomía (el cálculo y observación de los cuerpos celestes y de corte más moderno), dando como resultado un trinomio semántico en que convergen distintas tradiciones del saber para describir el mundo celeste. Este campo semántico será el eje de nuestras reflexiones, ya que es en el ámbito de los conceptos “científicos” donde encontraremos algunos indicadores que puedan hacer inteligibles las zonas limítrofes del conocimiento.

4. ASTROLOGÍA EN LA NUEVA ESPAÑA

La polifacética aptitud discursiva de la astrología y su amplio campo semántico eran un problema para la iglesia católica: la lectura de los cielos, que en un principio era un saber perteneciente al orden teológico, al ser impartido por las universidades a los laicos, propiciaba que surgieran astrólogos por donde quiera, con la capacidad no solo de medir o leer los signos celestes, sino que algunos se atrevían a predecir los eventos venideros. Por ende, en el Concilio de Trento se decreta:

Todos los libros o escritos geomancia [adivinación por la tierra], hidromancia [adivinación por el agua], aeromancia [adivinación por el aire], piromancia [adivinación por el fuego], oniromancia [adivinación por los sueños], quiromancia [adivinación por las manos], necromancia [adivinación por los muertos], así como también aquellos que tratan de sortilegios, fabricación de ponzoñas, augurios, auspicios, fórmulas mágicas, son absolutamente rechazados. Además los obispos deben proveer con diligencia que no se lean ni posean los libros, los tratados, los catálogos e astrología judiciaria, los cuales, en relación con acontecimientos futuros fortuitos, o con casos eventuales o aquellas acciones que dependen de la voluntad humana, osan afirmar que algo bueno ocurrirá. En cambio, están permitidas las determinaciones y

las observaciones naturales que estén escritas para el bien de la náutica, la agricultura o la farmacia.²⁰

El embate de la iglesia católica contra los astrólogos era muy claro: se sentenció la astrología judiciaria pero se permite la astrología natural. Pese a que ambos modos de astrología se encontraban señalados por la iglesia católica —ya sea como ortodoxa o herejía— no implicó que la una o la otra desaparecieran. La astrología natural, que era aceptada por la iglesia se siguió practicando dentro de los confines eclesiásticos y laicos situándose como un saber que da cuenta del devenir natural del mundo. Este tipo de discurso comulgaba con las *profecías* que la Iglesia había trabajado durante mucho tiempo: un discurso sobre el porvenir circunscrito a la voluntad divina. La astrología natural podía dar cuenta del devenir del mundo natural en función de la teología y cosmogonía cristiana, por ello fue permitida y practicada por la Iglesia.

Por su parte, la astrología judiciaria, después del Concilio de Trento fue tachada como herejía puesto que el fin principal de su empresa era la *adivinación*. La especulación del porvenir era una práctica que desde el inicio del cristianismo se entendió como reminiscencias de prácticas paganas: la capacidad de poder dar cuenta de lo venidero era un ámbito del saber que solo le concierne al infinito conocimiento de Dios, por ello el hombre no está en condiciones ni siquiera de intentar saber lo que puede pasarle en su futuro inmediato y mucho menos los planes que Dios tiene preparados para la humanidad. La *adivinación* era un discurso que se estaba vinculado a tradiciones paganas y mitológicas que desde la época carolingia se encontraba presente en textos astrológicos, de modo que la astrología judiciaria se impregnó durante todo el

²⁰ Von Stuckrad, *Astrología. Una historia de los inicios hasta nuestros días*, p. 291.

siglo xvi de una tradición mágica/adivinatoria incompatible con el proyecto contrarreformista de la península ibérica.²¹

En lo que respecta a la Nueva España, este campo semántico se transfirió de manera muy similar, buscando su adaptación al contexto de la cristiandad incipiente que surgía en tierras americanas. El desarrollo de la astrología natural en la Nueva España, en un principio, se dio a la par del proceso de evangelización y alfabetización de la élite indígena. Con la instauración de instituciones del saber que buscaban educar a la nueva cristiandad americana, la astrología natural fue transmitida a los indios y mestizos e impartida con el objeto de formarlos en las siete artes liberales a la usanza de las universidades medievales y teniendo como ejemplo el modelo educativo de la universidad de Salamanca.²² Con la conformación de la Real y Pontificia Universidad de México en 1553, la instrucción sobre las artes liberales tomó mayor seriedad: en un principio se comenzó con gramática, retórica y dialéctica (*Trivium*) y posteriormente se agregaron aritmética, geometría, astrología y música (*Quadrivium*), y sería hasta 1637 que se inauguraría formalmente la cátedra de astrología por orden del virrey don Lope Diego de Armendáriz, quien fuera persuadido por el sabio astrólogo fray Diego Rodríguez y que sería consolidada por las constituciones palafoxianas a la Real Universidad en 1642.²³

Con la implementación del Concilio de Trento y la reforma de las costumbres en tierras ibéricas, muchos de los saberes censurados llegaron a la Nueva España: tradiciones judaicas, protestantismo, prácticas herméticas y por supuesto la astrología judiciaria, eran algunos de los saberes que no tenían lugar en el proyecto de la contrarreforma, lo cual los llevó a buscar nuevos espacios

²¹ Jean Seznec, *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, p. 127.

²² Luís Weckmann, *La Herencia medieval de México*, p. 478.

²³ Gerardo Martínez Hernández, “La repercusión de las reformas palafoxianas en la formación de los bachilleres médicos de la Real Universidad de México”, p. 93.

donde poder desenvolverse. Las tierras recién descubiertas eran un destino idóneo puesto que la incipiente cristiandad americana no conocía ni tenía juicio alguno sobre los debates teológicos en que estaban inmiscuidos estos saberes. La llegada de españoles a América no solo implicaba una migración demográfica sino también epistémica. La astrología judiciaria llegó a tierras americanas siendo perseguida y censurada, tanto que en el *Índice de libros prohibidos* de 1612, el de Sandoval y Rojas, tendría un apéndice para incluir las nuevas obras que comulgaban como prohibidas y el cual fue hecho público en el edicto del 8 de Marzo de 1616, en el cual se reprobaba toda obra de astrología judiciaria en los territorios de la Monarquía hispánica, haciendo énfasis en el caso de la Nueva España donde la fe católica era aún endeble y estaba en formación:

[...] sin embargo de que por los índices y cathalogos de libros prohibidos, publicados por la Santa Sede Apostólica, y por el Santo Oficio de la Inquisición, están mandados recoger los libros que tratan de la dicha Astrología judiciaria: y todos los demás tratados, índices, cartapacios, memoriales y papeles impresos, o de mano que traten en cualquier manera destas genetes, y que nadie los tenga, lea, enseñe, ni venda, muchas personas menospreciando las penas y censuras contenidas en dichos edictos y cathalogos; retienen los dichos libros y papeles y los leen y comunican a otras personas, siendo gravísimo el daño que de la dicha lección y enseñanza resulta.²⁴

El problema de la adivinación, los pronósticos, las supersticiones, la magia y todo el cúmulo de saberes que rodeaban a la astrología judiciaria sería la piedra de choque con la cual la Contrarreforma

²⁴ José Abel Ramos Soriano, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, p. 80.

se alzaría en contra de este saber. La represión sobre este tipo de astrología se mantendría durante todo el siglo xvii y a principios del siglo xviii con el caso del edicto del 17 de diciembre de 1712, de modo que la astrología judiciaria no dejaría de ser perseguida y, para finales de siglo xvii, comenzaría a ser desacreditada por la naciente astronomía.

Como ya hemos mencionado, la astrología, en su versión natural como judiciaria, contaba con campos semánticos medianamente definidos tanto en el nivel del lenguaje como en el nivel de las prácticas: el desarrollo de los conceptos estaba delimitado por las instituciones en que circulaban, ya sea en universidades —para el caso de la astrología natural— o en de la inquisición —para el caso de la astrología judiciaria—, de modo que los significados mantuvieron cierto grado de estabilidad a lo largo del siglo xvii.

Caso contrario fue el de la astronomía, el cual se encontraba íntimamente ligado a la astrología natural, a tal grado que no se podía hablar de una diferencia clara entre cada una: algunos autores entendían a la astronomía como una ciencia menor o auxiliar de la astrología natural y otros la entendían como mera herramienta aritmética o arte para el cálculo del cosmos, de modo que no se podía definir claramente a la astronomía como un campo particular del saber puesto que aún formaba parte de un cúmulo homogéneo de saberes como lo era la filosofía natural.

Uno de los factores fundamentales por los cuales la astronomía no pudo independizarse de la astrología natural, como sí pasó en Europa, sería el problema del heliocentrismo en la Nueva España. Del mismo modo que en el mundo ibérico, los postulados de Copérnico no tuvieron una gran importancia, puesto que los problemas teológicos del mundo novohispano (la idolatría, luteranismo, etc.) no necesitaban discutir el orden del cosmos puesto que la incipiente cristiandad americana podría confundirse con dichos postulados.

Pese a que en la Universidad de Salamanca fueron discutidas las tesis heliocéntricas y algunos autores optaron por sustituir las *Tablas alfonsíes* por los cálculos copernicanos, con el juicio y retractación de Galileo, el heliocentrismo pasó a ser un tema proclive a la herejía, por lo tanto, dejó de discutirse en las universidades, en las cuales podemos incluir a la Real Universidad de México.²⁵ Esto no quiere decir que el heliocentrismo no llegó a la Nueva España. Es bien sabido que Fray Diego Rodríguez conocía muy bien los textos de Copérnico, Kepler, Galileo y Brahe, de modo que el fraile agustino estaba actualizado en materia de astronomía europea (astronomía en el sentido moderno del concepto) y no era ajeno a los postulados heliocéntricos.²⁶ El impulso que las tesis heliocéntricas dieron a la astronomía moderna permitió que emergiera como un concepto independiente de la ya vieja astrología natural, cosa que no pasó en la Nueva España.

5. SUBJETIVACIONES DEL SABER: HERMENÉUTICA DE LOS CIELOS, LENGUAJE UNIVERSAL Y DOMINIO DEL TIEMPO

La semántica de la astrología así, como sus ámbitos de operatividad en la sociedad novohispana, nos sirven para plantear nuestro objetivo principal: la emergencia de saberes alternativos en las fronteras epistemológicas de las incipientes ciencias modernas del siglo XVII novohispano, esos modos de referirse al cosmos que no se pueden circunscribir a una historia lineal de la ciencia moderna, sino que, por sus particularidades, se vuelven saberes híbridos, anfibios que surgen de las profundidades de la tradición astrológica y que repetidamente arriban a las costas de la astronomía moderna.

²⁵ Marco Arturo Moreno Corral, *Las ciencias exactas en México. Época colonial*, 2007, p.95.

²⁶ Elías Trabulse, *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630-1680)*, p. 73.

Para el mundo del siglo xvi, conocer era encontrar las semejanzas entre las cosas, por tanto, “el mundo se enrollaba en sí mismo”, conocía la misma cosa a través de diferentes signos. Partiendo de los análisis de Michel Foucault, la episteme de la semejanza estaba constituida al menos por cuatro tipos: *convenientia* (semejanza de formas contiguas), *aemulatio* (semejanza de formas distantes), *analogía* (semejanza por ligadura) y *sympathia* (semejanza por compatibilidad),²⁷ las cuales se encontraban presentes en el pensamiento astrológico: la *convenientia* mostraba la semejanza entre las cosas cercanas, como era el caso de la forma de los planetas, los cuales todos eran esféricos, de modo que eran semejantes por la vecindad en que se encontraban unos con otros; la *aemulatio* era una semejanza entre distancias lejanas de modo que se reproducían las formas como si fueran vistas a través de un espejo, caso claro de este tipo de semejanza era la simetría de los círculos del infierno con los del cielo; la *analogía* era un tipo de semejanza a la distancia que se enfocaba en crear relaciones entre detalles o particularidades de las cosas, tal como eran el brillo de las estrellas equivalente a el brillo de los ojos en el rostro humano; por último la *sympathia* era más bien un espacio libre en que todas las cosas encontraban su similar por características afines o compatibles que se atraían unas con otras, ejemplo de ello era la semejanza del planeta Venus con todo lo relacionado al amor, que están unidos por compatibilidad y se afectan el uno al otro.

La astrología era un saber que funcionaba bajo estos parámetros epistémicos, buscaba conocer el cosmos a través de los signos que daban cuenta de él. Ahora bien, los modos de semejanza antes mencionados no se encontraban a flor de piel, el astrólogo tenía que buscarlos, saberlos identificar, diferenciar entre un signo cósmico y una cosa inerte, de modo que el mundo astrológico era

²⁷ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 36-43.

un mundo marcado.²⁸ El pensamiento astrológico se desenvuelve de manera natural en la episteme del siglo XVI puesto que su trabajo es encontrar los signos universales del mundo, descifrarlos y ejercerlos, de modo que la astrología no solo implica el orden del cosmos, sino que, a su vez, es un sistema lógico para interpretar los signos del cosmos. El principio rector del conocimiento astrológico es la interpretación, de modo que la astrología desarrolla una *hermenéutica de los cielos*, generando así un discurso de las semejanzas entre el cosmos y los hombres. Lo particular tiene que estar relacionado con lo general a través de las semejanzas, marcas que fueron colocadas por Dios en el mundo, la astrología interpreta la signatura del cosmos desplegada en el mundo natural.

Ejemplo de esta hermenéutica de los cielos son las observaciones celestes del *Repertorio de los tiempos* de 1606 del cosmógrafo real de la Nueva España Enrico Martínez, donde los fenómenos tienen un grado de misticismo o significado interpretativo extra natural o cualitativo:

El planeta Saturno se le llama malo e infortuna mayor porque influye en estas cosas inferiores frialdad y sequedad, y como estas calidades no son acomodadas para la generación de individuos, antes destruyen los vegetales, dicen que es planeta malo, y así le pintan viejo, porque en los viejos predomina la frialdad y sequedad. [...] Y esto mismo que se ha dicho de Saturno se ha de entender de los demás planetas, los cuales influyen sus calidades en los elementos y cosas elementadas...²⁹

Los signos celestes adquieren su significado y uso en función de sus elementos cualitativos que por medio de la semejanza generan

²⁸ Foucault, *Las palabras y las cosas...*, p. 44.

²⁹ Enrico Martínez, *Repertorio de los tiempos e Historia Natural de esta Nueva España*, pp. 96-97.

correlaciones entre las cosas materiales y los significados o palabras. En el texto citado, el cosmógrafo real construye el significado de Saturno con base en sus cualidades, no por sus características materiales u observadas, de modo que los significados se estandarizan por medio de la semejanza y correlación entre las cosas y las palabras. Pese a que Enrico sabía cómo medir y determinar ciertas posiciones celestes con base en cálculos matemáticos, el principio de su conocimiento son las cualidades, las analogías, circunscritas en la lógica de micro y macrocosmos, situando a la astrología como una hermenéutica de los signos temporales:

Es el tiempo un cierta cuenta y medida que comprende el entendimiento humano del curso y continuo movimiento de la décima esfera, de donde se colige ser el tiempo pasión del movimiento. Y aunque al tiempo midan los movimientos de todos los cuerpos celestes ninguno de ellos es tan acomodado para este efecto como el del primer móvil [...] Tuvo el tiempo principio cuando Dios creó los cielos y fenecerá el día del universal juicio, porque entonces cesará el movimiento, del cual, como dicho queda, dependen del tiempo, de donde se infiere ser el tiempo la duración de las cosas de este mundo.³⁰

Para Enrico Martínez el tiempo no es definido por su duración, extensión o medida, sino por su relación con Dios y el gran orden de la salvación, de modo que los astros operan como signos del gran proyecto salvacionista cristiano. Que la astrología sea entendida como “ciencia de los cielos y las estrellas”³¹ implica que los signos celestes deben ser interpretados por una hermenéutica que ordene el discurso del cielo en función del tiempo cristiano.

³⁰ Martínez, *Repertorio de los tiempos...*, p. 55-56.

³¹ *Ibid.*, p. 52.

Ahora bien, este tipo de verdad (*hermenéutica de los cielos*) que operaba bajo la lógica de las semejanzas, se concretaba en la relación del lenguaje y el mundo que describe, de modo que las estructuras de conocimiento necesitan un lenguaje particular con el cual referirse al mundo. Si en la astrología el conocimiento se estructuraba a través de la semejanza, esta estructura cognitiva necesitaba un lenguaje de primicia retórica en donde se diera mayor importancia al ejercicio de interpretación de los signos, al uso de analogías o las libertades semánticas.

Con la irrupción de la astronomía como ciencia moderna de los cielos, la estructura cognitiva de las semejanzas de los signos se transforma en la comparación de los signos. Este orden cognitivo se denomina *Mathesis* conocida como “ciencia universal de la medida y el orden”.³² Esta nueva forma de ordenar la realidad se fundamentaba en dos procesos de organización de los signos: en primer lugar, la medida implica una comparación entre unidades o magnitudes continuas o discontinuas que se sustraen del todo, como una suerte de partición del mundo, en que cada intervalo, medida o magnitud indica una particularidad o signo comparable con otros. El mundo se divide en unidades y es la medición la que determina sus límites y ya no la semejanza entre los signos. Al descomponerse el mundo en medidas, el análisis emerge como comparación entre los signos, de modo que la operación que surge de este modo de relación entre los signos es la de igualdad o desigualdad, que no es más que una operación aritmética. La medida segmenta el mundo en unidades determinadas por su igualdad o desigualdad.

Por otra parte, el orden se inserta como una serie en que las unidades cobran sentido. El orden es una comparación entre los distintos tipos de unidad y su lugar dentro de una serie, de modo que se puede intuir el sentido de las unidades mas no se puede

³² Foucault, *Las palabras y las cosas...*, p. 73.

saber completamente sin conocer el lugar que ocupan dentro del orden o serie. Un “5” no tiene el mismo sentido aislado que en una escala decimal. De ahí que la causalidad adquiera un estamento epistemológico importante para el mundo occidental puesto que obedece al orden aritmético de la naturaleza. Ambas formas de comparación tienen el objetivo de reorganizar el mundo de los signos a través de un orden aritmético en el cual, todo lo que hay en el mundo se pueda analizar dentro de una lógica comparativa, ya sean las unidades mesurables y las no mesurables o cualitativas, de modo que la *Mathesis* busca circunscribir el mundo al análisis de la medida y el orden.³³

Con la *Mathesis* operando como principio epistémico del mundo, los valores interpretativos de los signos comienzan a perder impacto, de modo que los atributos supernaturales, mágicos, adivinatorios, comienzan a ser relegados por una nueva forma de conocer en que la interpretación de los signos ya no depende de la condición espiritual, divina o ultrasensorial del usuario, sino de un método que se puede ejercitar por cualquiera que conozca la lógica de la medición y el orden: la *mathesis* estandariza los significados, los signos o unidades así como los órdenes tienen un significado concreto, sin variación de un usuario a otro, como sí lo era en la lógica de la semejanza donde el significado de los cielos dependía del grado de iluminación, autoridad o misticismo del astrólogo. La *mathesis* se comienza a extender como una urdimbre de unidades que describen el mundo de manera aritmética, bajo una lógica causal que busca reducir los grados de complejidad en los fenómenos.³⁴

³³ *Ibid.*, pp. 69-74.

³⁴ Como bien lo ha demostrado Godfrey Guillaumin, la noción de medida en el la revolución científica no solo implica un cambio de paradigma cosmológico sino un cambio cognitivo en las formas en que los hombres de ciencia se relacionaron con el mundo. La *medida astronómica* es la gran invención que marca un antes y un después en la historia de la cosmología y las ciencias modernas. Godfrey Guillaumin Juárez

Esta transformación tuvo un impacto sustancial en las representaciones del conocimiento de los cielos, puesto que, bajo el espíritu de la ciencia moderna, se buscaba un lenguaje que diera cuenta de esta nueva forma de entender el cosmos. Las nuevas lenguas “expresaban los valores de las nuevas comunidades”.³⁵ Estas formas de entender la realidad, se manifiestan en las nuevas formas de hablar, de modo que una nueva ciencia necesita un nuevo lenguaje. Las comunidades de estudiosos del cosmos, después del quiebre epistemológico (heliocentrismo), necesitaban un lenguaje que hiciera justicia a sus avances cognitivos y que fuera “espejo fiel” de la nueva ciencia que tenían ante sus ojos, por ello, las matemáticas emergen como este nuevo lenguaje con el cual se podía expresar de manera “diáfana” la nueva configuración epistemológica de los contempladores del cielo.³⁶ Este lenguaje, si bien no era nuevo, sería retomado con la intención de circunscribir el mundo a un lenguaje *universalis*, que desde tiempos antiguos se había buscado pero sin obtener resultados positivos. Las matemáticas emergerían de un espíritu contranominalista, como el lenguaje homogéneo con el cual se puede decir todo de manera exacta y económica, sin ambigüedades ni interpretaciones. Las matemáticas se vuelven el vehículo de la nueva ciencia.³⁷

Como se mencionó anteriormente, pese a que los postulados fundamentales de la astronomía europea casi no circularon por tierras novohispanas, no por ello podemos decir que no había un “espíritu científico” en estas tierras, caso claro de ello sería la *Libra astronómica y filosófica* de Don Carlos de Sigüenza y Góngora en donde se hace manifiesto la crítica la lógica de las semejanzas:

“La revolución silenciosa o la ignorada función de la medición en la revolución científica”, pp. 7-30.

³⁵ Peter Burke, *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*, p. 105.

³⁶ De Certeau, *La fábula mística*, p. 154.

³⁷ Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, p. 228-246.

Y aunque yo le dé a Don Martín el que cada planeta tiene una sola y propia cualidad, solo una Inteligencia puede saber perfectamente la astrológica. No se hará difícil de creer esto al que con el arte combinatoria [*hermenéutica de los cielos*] hallare que las variaciones entre solos los planetas y la Tierra son 402, 364, 368, 000; y si para cada una de estas variaciones hubiese un aforismo y cupiesen en una hoja 500 (que es imposible) y se redujesen a libros de a 1000 hojas, que son demasidamente grandes, se compusieran 804, 728; y no habiendo en cuantas librerías hay en la Nueva España ni aun la quinta parte, véase como puede estar cabal por todas partes la astrología, o ya por la multitud de requisitos, o ya por la falta de observaciones, o por lo limitado del juicio humano, o por todo junto.³⁸

Criticando el principio astrológico de Don Martín, Sigüenza y Góngora resalta la problemática que implica las “cualidades” planetarias como principio interpretativo, demostrando que los significados de los cielos aumentarían exponencialmente y que sería imposible registrar todas las posibles combinaciones que resultarían de un “arte combinatoria” como ésta. Esto nos indica la poca fiabilidad que el astrónomo criollo tenía en este lenguaje tan variable en donde los signos celestes se ordenan en función de semejanzas. Su postura es clara cuando citando a Ptolomeo nos dice:

¡Oh, santo cielo! ¡Es posible que Claudio Ptolomeo, autor del *Almagesto*, príncipe de la astronomía, aquel que en el capítulo 1 de esta grande obra afirma haberse aplicado al estudio y especulación de las matemáticas por la indefectibilidad de estas ciencias, y no a la de la teología y filosofía, por tener una y otra por fundamento las congruencias y conjeturas: aquélla por lo

³⁸ Sigüenza y Góngora, *Libra Astronómica y filosófica*, p. 175.

incomprensible de la naturaleza divina, que es su objeto, y ésta por la inestable y no bastante averiguada materia de lo que trata...³⁹

Claramente, Don Carlos opta por utilizar las matemáticas como lenguaje predilecto de sus observaciones astronómicas puesto que este es indefectible, y evita las ambigüedades que la teología o la filosofía puedan dar. Las matemáticas se alzan como el lenguaje del cosmos, la manera más diáfana con que los astrónomos podían representar el orden del cosmos, puesto que reducía la complejidad de los fenómenos, estandarizaba los significados, circunscribía el tiempo al reino de las cantidades, las unidades, los órdenes, de modo que las matemáticas hacen del cosmos un cúmulo de unidades y no una totalidad homogénea de orden divino.

El lenguaje matemático inserta la *representación* entre las palabras y las cosas, una nueva forma de construir y comunicar la realidad, en la cual los números se convierten en las unidades mínimas con que se puede cuantificar la bóveda celeste. Ahora bien, este proceso, que comenzó a principios del siglo xvii, tardó por lo menos un siglo en tomar forma e incorporarse al pensamiento astronómico, de modo que es interesante rastrear cuales fueron las formas como las representaciones fueron variando, los modos como cambiaron las unidades de medida temporal, la tipología de las formas de medir el tiempo, las representaciones ya no solo mentales sino empíricas con que el tiempo se manifestaba en la vida de los hombres: el modo en que el orden del cosmos se unió al orden temporal de los hombres.

Desde la tradición medieval, los parámetros para determinar intervalos de tiempo siempre partieron del concepto de hombre: este era el principio para determinar las medidas del mundo, ya sean terrestres o cósmicas, espirituales o sociales, el hombre

³⁹ Sigüenza y Góngora, *Libra Astrnómica...*, p. 166.

siempre se ubicó en el centro del universo, y con base en él, el mundo adquiriría forma y límite.⁴⁰ El modelo geocéntrico y su lógica de microcosmos y macrocosmos era ejemplo claro de ello. La realidad humana era entendida con base en aproximaciones, no existía una necesidad de exactitud,⁴¹ y lo mismo se aplicaba a la experiencia del tiempo: “El tiempo, más allá de la vida individual, se concebía no como una línea recta marcada con cuantos iguales, sino como un escenario donde se representaría el mayor de todos los dramas, el de la salvación contra la condenación”⁴², de modo que la primicia retórica del lenguaje medieval impregnaba la construcción del tiempo, donde no existía una cronología exacta que determinara el devenir de los hombres, sino una orientación narrativa y metahistórica (historia de la salvación) como sustrato temporal que se conectaba con el mundo de los hombres a través de representaciones naturales o básicas como el día y la noche, las estaciones del año o los ciclos agrícolas.⁴³

El tiempo se manifestaba a través de las necesidades de las instituciones imperantes de las sociedades,⁴⁴ de modo que la experiencia temporal de los hombres, desde la alta edad media hasta los comienzos de la modernidad, estuvo marcada por representaciones teológicas aproximadas que permitieran una correlación cualitativa entre el gran relato de la salvación y la experiencia cotidiana del cambio.

La representación idónea para este fenómeno fue el reloj mecánico. Para el siglo xv el desarrollo del reloj mecánico en occidente comienza a crecer y a generalizarse como una forma clara y

⁴⁰ Alfred W. Crosby, *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental, 1250-1600*, p. 31.

⁴¹ Marc Bloch, *La sociedad feudal*, pp. 95-100.

⁴² Crosby, *La medida de la realidad...*, p. 34.

⁴³ Harald Kleinschmidt, *Comprender la edad media. La transformación de las ideas y actitudes en el mundo medieval*, p. 26-27.

⁴⁴ Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, p. 134.

sencilla de representar el paso del tiempo: los relojes de pesas, en concordancia con el desarrollo astronómico, empiezan a generar representaciones temporales que abarcaban tanto las horas del día como los ciclos astronómicos de los planetas. Tal sería el caso del aún funcional *Reloj astronómico de Praga* en el cual se muestra la cuenta de las horas del día, los días que conforman un mes, los meses que conforman el año y su relación con el cinturón zodiacal que ubica la posición de los planetas en el cosmos (Figura 2).

Figura 2. Reloj Astronómico de Praga



Nota: El reloj astronómico se fabricó en 1490 y está ubicado en el Ayuntamiento de la ciudad vieja de Praga, Rep. Checa. Disponible en: <https://www.prague.eu/es/objeto/lugares/188/ayuntamiento-de-la-ciudad-vieja-con-el-reloj-astronomico-staromestska-radnice-s-orlojem>

Este tipo de relojes lograba representar tanto el tiempo civil —el tiempo del trabajo y la iglesia— como el tiempo del cosmos, logrando una de las representaciones más acabadas de la temporalidad, que, como bien dice Jacques Attali: “Europa vive, en el siglo xiv, con un doble sistema de horas, las 24 horas romanas y las 7 horas canónicas. Nadie tiene necesidad de más.”⁴⁵ El éxito de estos instrumentos es que logran generar unidades de medida que abarcan, tanto la organización cotidiana de las unidades aproximadas (las 7 horas canónicas) como unidades de medida exactas o astronómicas (las 24 horas del día natural), de modo que el reloj, en su versión astronómica, logra sintetizar la experiencia del tiempo humano y cosmológico, dando como resultado un orden del tiempo estandarizado en todos los niveles de la realidad humana y natural.

Ahora bien, pese a que el mundo novohispano se encontraba en un constante vaivén epistemológico —elementos de tradición antigua y ciencia moderna— el reloj mecánico, una de las máximas representaciones de la modernidad, no se desarrolló en tierras novohispanas sino hasta el último tercio del siglo xviii.⁴⁶

El hecho de que el reloj mecánico no tuviera un protagonismo en la organización del tiempo de la sociedad novohispana no quiere decir que no hubiera modos de computar el tiempo. En las fronteras de los saberes mecánicos del tiempo, en la Nueva España, emerge la *gnomónica* (ciencia de fabricar relojes de sol), un saber muy antiguo pero que estaba íntimamente vinculado con la astrología natural. Fray Diego Rodríguez, mentor de Don Carlos de Sigüenza y Góngora, fue un experto en la fabricación de relojes de sol, ya sean horizontales o verticales, con inclinación

⁴⁵ Jacques Attali, *Historias del tiempo*, p. 109.

⁴⁶ Juan Manuel Espinoza Sánchez “Diego de Guadalajara y la física newtoniana en la construcción de relojes novohispanos del siglo xviii”, pp. 47-63.

o sin inclinación, dejando tratados sobre su fabricación así como una amplia obra astronómica en la cual basaba sus creaciones.⁴⁷ Fray Diego definía la gnomónica como:

La materia de los relojes de sol no es otra cosa que una artificiosa perspectiva con que los círculos horarios del cielo y demás círculos de él, así máximos como menores, se demuestran en los planos o paredes, así perpendiculares al horizonte como inclinados, con la variedad de inclinaciones la meridiano y a otros círculo, de tal suerte que demuestren perfectamente lo mismo que [sucede] en el cielo.⁴⁸

Para el fraile agustino el arte de hacer relojes no es más que la representación de los cielos en un plano o superficie fija, en pocas palabras, es la representación del movimiento del sol con la cual se determinaban las horas del día. Los relojes solares que Fray Diego Rodríguez creaba mostraban que la experiencia del tiempo novohispano había llegado a tal punto de refinamiento que la unión entre el tiempo natural, astronómico o del cosmos y el tiempo artificial, vulgar o de los hombres comenzaba a marchar de manera uniforme, no como una completa armonía sustancial, sino como órdenes temporales paralelos, donde poco a poco el tiempo el cosmos se va introduciendo en el núcleo de la experiencia temporal humana como condición sustancial de todos los tiempos posibles.

Estas temporalidades paralelas, correlativas pero distintas, pese a compartir representaciones y espacios de producción comunes, también tenían sus discrepancias o particularidades nucleares. Como hemos mencionado anteriormente, los saberes que rodeaban a la astrología, ya sean tradicionales, (la hermenéutica

⁴⁷ Trabulse, *Los orígenes de la ciencia...*, p. 64-90.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 237.

de los cielos), modernos (el lenguaje matemático) o híbridos (la gnomónica) propiciaron un fenómeno muy particular en la Nueva España, un *dominio del tiempo* en que convergen la astrología natural, judiciaria y la naciente astronomía.

La concepción del tiempo en la astrología se circunscribe a solo un estrato del mundo: lo terrenal. Lo que se entiende por tiempo vendría a ser la duración de las cosas terrenales que se delimita por la creación edénica y el fin de los tiempos, que en términos de la espacialidad ptolemaica vendría ser las nueve esferas celestes antes del cielo empíreo que es eterno; la unión del *microcosmos* y el *macrocosmos* en uno solo. El tiempo de la astrología es un tiempo empírico, existe en el contexto de lo material y afecta directamente al hombre. El movimiento de los cuerpos celestes pertenecientes a la región supra lunar (el sol y los planetas) afecta el ámbito terrenal de las cosas perecederas en las cuales se encuentra el hombre. De modo que, en lo que refiere al tiempo en la astrología, este se encuentra mediado por las tres grandes regiones cosmológicas: lo temporal se entiende como lo perecedero de la región terrenal, que se rige por el movimiento de los astros de la región celestial, la cuales se unirán con lo eterno que es la región de lo *empíreo*.

Es el tiempo una cierta cuenta y medida que comprende el entendimiento humano del curso y continuo movimiento de la décima esfera, de donde se colige ser el tiempo pasión del movimiento, de cuyo conocimiento depende el conocimiento del tiempo. Y aunque el tiempo mida los movimientos de todos los cuerpos celestes ninguno de ellos es tan acomodado para este efecto como el primer móvil, cuyo movimiento tiene las condiciones y partes convenientes para ser medida de otra cosa, conviene a saber sea universal, conocida invariable y cierta en cuanto ser pudiera. Tuvo el tiempo principio cuando Dios creó los cielos y fenecerá el día del universal juicio porque entonces

cesará el movimiento, del cual, como dicho queda, depende el tiempo, de donde se infiere ser el tiempo la duración de las cosas de este mundo.⁴⁹

A la astrología le importaba mucho el tiempo porque uno de sus principales propósitos era poder describir qué podría pasar en lo venidero, ya sea como una predicción climática o como una carta astral, de modo que este saber, en su núcleo epistémico, tenía un coeficiente de predictibilidad. El medio para hacer estas descripciones eran los pronósticos, discursos de corte más moderno que se basaban en cálculos aritméticos de los cielos (astronomía), los cuales, al unirse en el trinomio semántico de la astrología, se convertían en una forma de adivinación sobre el futuro, que, en la ortodoxia católica, es un campo del saber que solo puede tener acceso Dios mismo en su infinita sabiduría, de modo que estos discursos rayaban los límites de la herejía.

Los pronósticos —tanto en su versión natural (pronósticos sobre el clima) como en su versión judiciaria (los pronósticos sobre enfermedades y vaticinios malignos)— eran relatos donde se discutía el devenir inmediato de los hombres en el mundo terrenal, que, a diferencia de las predicciones eclesiásticas o profecías, no necesitaban de elementos especiales, extraordinarios o mágicos para realizarse, los pronósticos los podía generar cualquier persona que conociera el sistema de cálculos y, aún más importante, se basaban en hechos objetivos de la realidad.⁵⁰ La materialidad del tiempo astrológico y su vínculo con la existencia de los hombres abre la puerta para nuevos discursos sobre el futuro, los cuales ya no estarán completamente determinados por la voluntad divina.⁵¹

⁴⁹ Enrico Martínez, *Repertorio de los tiempos*, Tratado I, Cap. VII.

⁵⁰ David R. Olson, *El mundo sobre el papel...*, p. 200.

⁵¹ Hans Blumenberg, *Tiempo de la vida tiempo del mundo*, p. 102.

El espacio de tiempo, previo al fin del mundo cristiano, se convierte en el germen de nuevas formas de futuro, en que la existencia del hombre determina qué es lo que puede acontecer antes del fin de los tiempos. El hombre se posesiona de su futuro inmediato.⁵²

6. COMENTARIOS FINALES

La exposición que hemos hecho de la astrología en el siglo xvii novohispano es una historia que pretende dar cuenta de esas formas alternativas de ordenar el mundo que, si bien, en un principio parecen contradictorias —¿cómo puede la hermenéutica coexistir con la matemática?, o ¿cómo puede existir una interpretación inmediata del futuro dentro de la lógica determinística de la salvación?, o peor aún, ¿cómo puede haber elementos de ciencia moderna coexistiendo con presupuestos teológicos del tiempo?— bajo la óptica de una antropología histórica, nos hacen evidente la complejidad epistémica/semántica que ronda un saber fundamental del siglo xvii novohispano.

La historia de la ciencia en México constantemente ha buscado a los paladines de la razón astronómica en tierras novohispanas,⁵³ dejando de lado los saberes de donde abrevaron los grandes discursos de la ciencia en la Nueva España, los cuales eran elementos constitutivos de las realidades pasadas. El rescate de estos espacios perdidos en las cumbres del pasado de la ciencia es una historia que aún falta por hacerse, pero que tiene que dejar de

⁵² Lucien Hölscher, *El descubrimiento del futuro*, p. 33-46.

⁵³ Caso claro de esta historiografía es la magna obra de Elías Trabulse *Historia de la ciencia en México*, 5 vols. en donde se recopilan los textos más representativos del pensamiento científico novohispano en función de su racionalidad y conexión con la ciencia moderna occidental.

lado los fantasmas epistemológicos del presente e ir al encuentro con las alteridades del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- Attali, Jacques, *Historias del tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Bachelard, Gastón, *Epistemología*, Barcelona, Anagrama, 2006. .
- Bloch, Marc, *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 2012.
- Blumenberg, Hans, *Las realidades que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999.
- _____, *Tiempo de la vida tiempo del mundo*, Madrid, Pre-Textos, 2007.
- Burke, Peter, *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*, Madrid, Akal, 2006.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, Horta, 1943.
- Crosby, Alfred W., *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental, 1250-1600*, Barcelona, Crítica, 1998.
- De Certeau, Michel, *La fábula mística siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- De la Flor, Fernando R., *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Eco, Umberto, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 1994.
- Elias, Norbert, *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Espinosa Sánchez, Juan Manuel, “Diego de Guadalajara y la física newtoniana en la construcción de relojes novohispanos del siglo xvii”, *Legajos*, México, núm. 2, Abril-Junio de 2014, pp. 47-63.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo xxi, 2010.

- Guillaumin Juárez Godfrey, “La revolución silenciosa o la ignorada función de la medición en la revolución científica”, *Oficio Revista de historia e interdisciplina*, núm. 7, Julio-Diciembre, 2018, pp. 7-30.
- Hacking, Ian, *Representar e intervenir*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Hölscher, Lucian, *El descubrimiento del futuro*, Madrid, Siglo XXI, 2014.
- Kleinschmidt, Harald, *Comprender la edad media. La transformación de las ideas y actitudes en el mundo medieval*, Madrid, Akal, 2009.
- Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Martínez, Enrico, *Repertorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1991.
- Martínez Hernández, Gerardo. “La repercusión de las reformas palafoxianas en la formación de los bachilleres médicos de la Real Universidad de México”, p. 93, en Enrique González González, Mónica Hidalgo Pego, Adriana Álvarez Sánchez, *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México /Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2015, pp. 87-106.
- Mason, Stephen F., *Historia de las ciencias 1. De la Antigüedad hasta la revolución científica de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Alianza editorial, 2012.
- Mendiola, Alfonso, *La Historiografía: una observación de observaciones*, México, Ediciones Navarra, 2019.
- Moreno Corral, Marco Arturo, *Las ciencias exactas en México. Época colonial*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007.
- Morin, Edgar et. al., *El retorno de los astrólogos*, México, Extemporáneos, 1972.
- Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*
- Olson, David R., *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Paul, Jacques, *Historia intelectual del occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2003.

- Ramos Soriano, José Abel, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Libra Astronómica y Filosófica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1984.
- Seznec, Jean, *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1983.
- Trabulse, Elías, *Historia de la Ciencia en México*, 5 vols., México, Fondo de Cultura Económica / CONACYT Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1983-1989.
- , *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630-1680)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Vernet, Juan, *Astrología y astronomía en el renacimiento. La Revolución copernicana*, Barcelona, Ariel, 1974.
- Von Stuckrad, Kocku, *Astrología, Una historia desde los inicios hasta nuestros días*, Barcelona, Herder, 2005.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 1996.

***IMAGO URBIS: LA CONSTRUCCIÓN RETÓRICA DE LA CIUDAD
EN LA DESCRIPCIÓN BREVE DE LA MUY NOBLE Y LEAL
CIUDAD DE ZACATECAS (1732)***¹

José Manuel Trujillo Diosdado²

*Que yo, señora, nací
en la América abundante
compatriota del oro
paisana de los metales.*

Sor Juana Inés de la Cruz

*Así —dice alguien— se confirma la hipótesis de que cada hombre
lleva en la mente una ciudad hecha sólo de diferencias, una ciudad
sin figuras y sin forma, y las ciudades particulares la rellenan.*

Italo Calvino,
Las ciudades invisibles

1. INTRODUCCIÓN

José Luis Romero, en su notable obra *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, señala que Latinoamérica se comprende de una mejor manera a partir de la historia de sus ciudades; su propuesta destaca la particularidad de las ciudades hispánicas en los territorios

¹ Producto académico desarrollado en el marco del proyecto de investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la UG en 2023.

² Doctorando en Historia por la Universidad de Guanajuato.

americanos como un modelo no solo de poblamiento y beneficio colonial, pues las ciudades fueron un instrumento que permitió la consolidación del poder monárquico, en la medida en que más que fundar ciudades en el sentido material del término, el movimiento urbano impulsado desde el siglo xvi en estos territorios buscó la creación y la consecución de una sociedad regida por directrices específicas. En el fondo de esta visión urbana, señala Romero, descansaba “una teoría de la sociedad y la cultura y una experiencia práctica que España tradujo en una política.”³

El marco general de esta visión se centra en el papel de la sociedad urbana construida desde la Antigüedad en Occidente, definida por una realidad elaborada a partir de la modificación del entorno natural, así como la integración o separación de otros grupos humanos, pero que tenía por motor el papel militante de esa misma sociedad que se establecía y se replicaba gracias a la creación de una red de ciudades. Enfocado en el ámbito virreinal, dentro de este panorama y en el centro de tales efectos se encontraba la estructura jerárquica y la fundamentación monárquica cristiana que encausaba la experiencia de la ciudad a partir de los antecedentes de la reconquista y la Reforma.⁴

En general, este es el panorama cultural e ideológico que enmarca la publicación de la *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*⁵ en 1732, obra de José Rivera de Bernárdez, quien fue un notable hombre de letras de su tiempo, vecino de esta ciudad desde 1710 y conde de Santiago de la Laguna a partir de 1735. En esta descripción se plasma un fenómeno ampliamente reconocido por la historiografía y la crítica literaria especializada en el periodo novohispano, se trata de los elogios de ciudades o

³ José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, p. 13.

⁴ *Idem.*

⁵ En adelante, en el cuerpo del texto, será mencionada como *Descripción breve...*

*laus urbi*⁶, a la vez que se han reconocido puentes con las relaciones de sucesos, el discurso epidíctico e, incluso, se han señalado sus conexiones con las relaciones de viajes, sin dejar de recordar que las descripciones y relaciones de sucesos conforman el antecedente de las primeras publicaciones periodísticas en las Américas.⁷

El propósito general de este trabajo es explorar los aspectos que distinguen a la *Descripción breve* como ejemplo de un discurso que combina los saberes retóricos de su época, bajo el entendido de que este tipo de textos no son solo una descripción de la ciudad, sino que son la expresión de un cúmulo de elementos imaginarios surgidos de la vivencia del espacio urbano y que son verbalizados dentro de los límites textuales propios de su tiempo. La propuesta es leer este documento como un discurso que muestra el “deber ser” de la ciudad; así, la *Descripción breve* ayudaría a entender la manera en la cual se concebía la imagen urbana propia de la premodernidad.

Son dos los momentos en los que se aborda esta propuesta de lectura, el primero de ellos se centra en los aspectos relacionados con la *Descripción breve* y sus lineamientos retóricos, es decir, en cómo esta obra es producto de una serie de postulados que rigen la producción textual de su época; en este primer momento se remarca la forma en la que la descripción se rige por preceptos visuales, puesto que una de las bases de la descripción corográfica es ser una “pintura” de la ciudad o el sitio del que trata. El segundo momento aborda los imaginarios urbanos como un conjunto de fundamentos morales e ideológicos que pueden ser percibidos en la descripción de la ciudad, entendida más allá de su materialidad

⁶ Sobre este tema vale la pena referirse a los trabajos de Sergio Francisco Rosas Salas, “Patriotismo urbano. La memoria de Juan de Palafox en Puebla (1734-1788)”, así como “Patriotismo urbano, aguas y fiestas en el Querétaro del siglo XVIII”.

⁷ En torno a estos temas, resulta interesante el acercamiento crítico-literario que hace Carmen F. Galán en su estudio preliminar a la edición crítica de la *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas* de José de Rivera Bernárdez.

y del urbanismo, por lo que la atención se pone en los recursos metafóricos por medio de los cuales el autor intenta hacer visible la manera en la cual la sociedad virreinal pensaba y estructuraba de forma imaginaria la ciudad dentro del contexto confesional de la monarquía hispánica.

2. CON RETÓRICOS MUROS DEFENDIDA: LINEAMIENTOS RETÓRICOS DEL DISCURSO COROGRÁFICO EN LA DESCRIPCIÓN DE ZACATECAS

Para el momento en el que se escribe y publica la *Descripción breve*, las descripciones y demás textos corográficos no tenían por función ser una imagen exacta de la ciudad de la que hablaban, sino que buscaban construir una ciudad imaginaria que se ajustara a los esquemas de ordenamiento y estructuración de los valores sociales, políticos y morales propios de la monarquía hispánica y del contexto virreinal. La obra de Rivera de Bernárdez involucra aspectos concurrentes de la cultura escrita de su tiempo: texto, metáfora y signo, que toman forma en lo que David R. Olson llama “el mundo sobre el papel”, que describe una concepción de la realidad y los saberes mediados por la escritura.⁸ En este caso, nos encontramos frente a una sociedad en la que la mayor parte de los aspectos de la vida estaban regidos por los ideales cristianos; en tal contexto la imagen de la ciudad propuesta por las narrativas que la describen tenía como principio cumplir con tales exigencias, es decir, debía reflejar la devoción cristiana y la fidelidad monárquica.

En cuanto a la corografía, esta se entiende como la descripción de un país o una región, según la definición más breve del

⁸ David R. Olson, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, p. 221.

término; sin embargo, la aparición de esta disciplina se da en un contexto en el cual otras ciencias y artes estaban viviendo una transformación profunda a la luz de la expansión del mundo conocido, tal fue el caso de la cosmografía y la geografía, lo cual hacía necesaria una concepción más precisa de estas disciplinas y su papel dentro de los saberes de la época. Alonso de Santa Cruz, cosmógrafo de Felipe II y autor del conocido *Islario general de todas las islas del mundo*, hace la distinción entre la geografía y corografía en el *Libro de las longitudes* (1567):

Geografía es una demostración o figura de toda la tierra conocida con las partes más principales que de ella depende, y difiere de la Corografía, porque esta, dividiendo todos los lugares particularmente, manifiesta cada uno por sí y lo que en ellos se contiene, describiendo hasta las más pequeñas partes que en ellos se hallan, como son puertos, aldeas, vueltas de ríos y cosas de esta cualidad.⁹

Y dice también: “Porque el fin de la Chorografía consiste en representar sucesivamente una parte del todo, como queriendo pintar o remedar un ojo o una oreja.”¹⁰

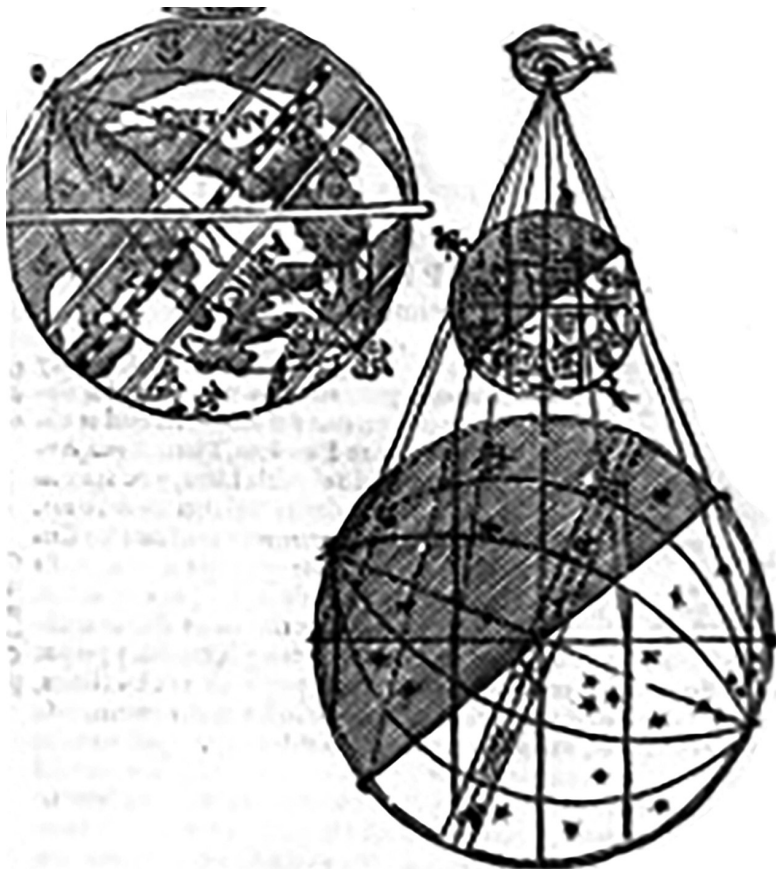
Quizá una de las descripciones más detalladas sobre las diferencias entre la cosmografía, la geografía y la corografía la ofrece Pedro Apiano en su *Cosmografía* (1575), para este personaje la cosmografía considera el estudio de los círculos imaginarios que constituyen la esfera celeste (polos, paralelos y meridianos), los astros y planetas, así como la proyección de todo ello sobre la tierra en los sitios, las medidas y los climas. Para Apiano, la diferencia principal con la geografía estriba en que “la Cosmografía describe

⁹ Alonso de Santa Cruz, *Libro de las longitudes*, p. 119.

¹⁰ Santa Cruz, *Libro de las longitudes*, p. 119.

la tierra por los círculos del cielo, debajo de los cuales está, y no por los montes, mares, ríos, ni otras particularidades como hace la Geografía”¹¹ (Figura 1).

Figura 1. *La Cosmografía*



Representación de la Cosmografía, en Pedro Apiano,
La Cosmographia (1575)

¹¹ Pedro Apiano, *La Cosmographia*, f. 1 v.

Apiano ofrece una descripción de la geografía similar a la de Santa Cruz, pues habla de cómo esta se encarga de la imitación de la tierra y de sus partes principales o más señaladas, frente a la corografía que se ocupa de describir lugares precisos con todas sus particularidades: pueblos, vertientes de ríos, edificios y casas, etc. Entra en consideración cómo se compara a estas disciplinas con la pintura, pues Apiano señala que la geografía vendría a ser como si alguien pintara una cabeza entera, mientras que la corografía sería el pintar un sitio particular de ella, como un ojo o una oreja (Figuras 2 y 3).¹² Por lo demás, de San Cruz resalta que, mientras que para la geografía hacen falta saberes más específicos como las matemáticas, para la corografía “hay necesidad de la pintura de los lugares, y así ningún hombre será corógrafo si no fuere pintor.”¹³

Figura 2. *La Geografía*



Representación de la Geografía en Pedro Apiano,
La Cosmographia (1575)

¹² *Ibid.*, f. 1 v., 2 r.

¹³ Santa Cruz, *Libro de las longitudes*, p. 120.

Figura 3. *La Corografía*



Representación de la Corografía en Pedro Apiano,
La Cosmographia (1575)

Lo que nos permiten inferir estas definiciones sobre el papel de la corografía en la premodernidad es que se trata de una disciplina que, enmarcada por el saber cosmográfico, se diferencia por un interés cualitativo de aquello que se encarga de describir, esto quiere decir que la corografía no se regía necesariamente por los cálculos y medidas exactas de aquello que describe, sea una ciudad, sus edificaciones o los accidentes geográficos, sino que se trataba de una actividad que se interesaba por crear una imagen de aquello que describía. La corografía, entonces, se ofrecía como un cierto arte discursivo que pintaba los lugares y las ciudades; esta calidad la colocaba en el campo de los saberes retóricos, específicamente en el del saber histórico como era entendido en la época.

Para entender cómo se inscribe la *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas* dentro del discurso corográfico —esto es dentro del universo textual desde y para el que fue elaborado— hace falta aclarar que lo que concebimos ahora como

una clara división entre las ciencias y la literatura era, en realidad, casi inexistente para ese periodo. El universo intelectual de esta descripción y dentro del cual se hallaban personajes como José Rivera de Bernárdez se puede describir a partir de la lógica de la deferencia y el honor cortesanos, modos de ser en el mundo que se dirigían por normas de etiqueta y en las que las formas de expresión corporal y de la palabra se veían necesariamente atravesadas por la retórica como una forma de colocación y aceptación dentro de un sistema social estructurado jerárquicamente, conformando así lo que Alfonso Mendiola denomina una sociedad con primacía retórica.¹⁴

La escritura del saber en sociedades como la del virreinato era monopolio de las élites letradas y como tal su producción debía responder no solo a necesidades intelectuales, sino que debía ser muestra de los valores que se buscaba proyectar desde esta posición, especialmente porque la finalidad del saber retórico no era como tal describir la realidad, sino construir una imagen de la realidad que se ajustara a las aspiraciones morales y políticas de quienes ostentaban la primacía de la palabra. Se trataba, pues, de lo que Ángel Rama describe como la “ciudad letrada”, construida a partir del orden de los signos y cuya elocuente edificación correspondía a quienes poseían rangos y posiciones de prestigio y honor dentro del entramado de ciudades hispánicas: religiosos, administradores, jueces y demás funcionarios en el seno de la amplia estructura del poder monárquico y virreinal.¹⁵

Por otro lado, como discurso atravesado por la retórica, el saber corográfico debía demostrar el dominio de técnicas encaminadas a volver a la escritura una imitación de la pintura. Quien escribía, al igual que el pintor, debía desarrollar su texto a partir

¹⁴ Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, p. 126.

¹⁵ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, p. 25.

de la lógica visual¹⁶, por tanto, siguiendo a la antigua retórica, la lógica de la producción discursiva se basaba en el ordenamiento de imágenes para buscar conmover y mover al ánimo a través de la elocuencia y la persuasión moral. La fórmula horaciana *ut pictura poesis* y sus derivaciones a lo largo de los siglos XVI al XVIII, en los saberes retóricos, muestra la preocupación por una unidad y decoro estructural en toda clase de escritos, fuesen poéticos, históricos, etc.; unidad referente al carácter imitativo de las artes, el discurso epidíctico, así como la disposición y la integración de *exempla* bíblicos o de la Antigüedad clásica como autoridad o simplemente con fines estilísticos.¹⁷

Por lo demás, la manera en la que la descripción de Zacatecas da muestra de ser tanto una manifestación de esa ciudad letrada y un texto propio de una sociedad con primacía retórica es a través, por ejemplo, de la aprobación que sobre ella escribe el doctor Pedro Alarcón, descrito en el impreso como presbítero y profesor de matemáticas, quien en los últimos dos tercetos del soneto para elogiar a Rivera de Bernárdez menciona:

La que en peñascos hondos escondida
recató orgullosos, mirase elevada
con retóricos muros defendida.
Ya elocuente el buril bien dibujada,
y con preciosas piedras esculpida
describe a esta Ciudad, joya labrada.¹⁸

¹⁶ Carlos Alberto González Sánchez, *El espíritu de la imagen. Arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma*, p. 360.

¹⁷ José Luis González García, *Imágenes sagradas y predicación visual en el Siglo de Oro*, p. 66.

¹⁸ Joseph Rivera de Bernárdez, *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*, f. 3 v. Las cursivas son mías.

Igualmente, el mismo Rivera de Bernárdez describe en términos pictóricos su trabajo, en este caso cuando se dirige a Juan de Oliván Rebolledo, oidor de la Audiencia de Guadalajara y a quien está dedicada la obra, pues describe su obra como un “corto bosquejo”, que quiere decir, tal vez por modestia, que se trata de una obra imperfecta debido a que no tiene la práctica suficiente en la escritura de esta clase de textos.

El principio visual de la obra se resume de manera elocuente al inicio de la misma descripción:

No admire no, el que lo que por agigantado es preciso objeto de la vista, a él se dirijan las visuales líneas, y sistán (*sic*) en él, como ineluctable aparato: sea sí, motivo a las admiraciones, que se sublime, ostente y levante erguida, levantada y empinada se manifieste una ciudad, como esta, en su misma fábrica sepultada y en las entrañas de la tierra escondida.¹⁹

Lo que parece proponer en este momento, y que será retomado en otros lugares de la obra, es a la ciudad de Zacatecas como un espacio definido por dos ámbitos: por un lado, la urbe como tal y, por otro lado, su rasgo característico que es la riqueza de minerales. Sumado a esto, la lógica visual del discurso corográfico le permite a Rivera de Bernárdez formular ciertos símiles que dan una idea al posible lector sobre cómo se hallaba dispuesta la ciudad y cómo el orden urbanístico se veía influido por la geografía del sitio, que no permitía una disposición regular de los edificios. De esta manera lo relata el autor: “(...) siendo de tan extraordinaria figura [la organización urbanística], que vista la Ciudad desde lo alto de su Bufo, representa un frondoso Árbol, cuyo tronco nace desde el Convento del Señor San Francisco (...). De aquí corre

¹⁹ Rivera de Bernárdez, *Descripción breve...*, p. 1-2.

dividida en muchos ramos, que en continua primavera coge los opimos frutos de Árbol tan florido.”²⁰

Por un lado, lo que se puede destacar hasta ahora es cómo opera el orden retórico virreinal en el discurso corográfico; primero porque en el texto se constituye una dinámica de relaciones cortesanas que puede percibirse tanto en la dedicatoria del impreso como en la aprobación de este. La ciudad letrada queda plasmada en los diversos lazos de poder, subordinación y deferencia que se registran en los paratextos y a lo largo de la descripción; por ejemplo, cuando se dedican dos capítulos a los varones y personajes ilustres que con sus obras y virtudes constituyen una especie de orden cívico-moral siempre pretendido por las ciudades hispánicas.

Por otro lado, se tiene la lógica visual que prevalece durante la narración, de ahí que se hagan alusiones a la conformación pictórica de la descripción. Lo que se debe tener en cuenta es que para este efecto no se trata de creer que el autor tuvo a bien servirse de este recurso por elección, sino porque esta era la base de toda producción verbal de este periodo. La aspiración de Rivera de Bernárdez es incorporar su obra al orden discursivo del saber histórico: “Esta, pues, Ciudad de Dios insigne, (...): intenta describir mi rudeza, si la Cantora de envejecidos asuntos me suministra su auspicio, para retrotraer las memorias de lo pretérito a lo presente.”²¹ Para tal efecto, no se concebía otra forma de lograrlo que siguiendo los preceptos del saber histórico a principios del siglo XVIII, cuya función era la de ser memoria, recuerdo y ejemplo, y cuya estructuración debía seguir los preceptos retóricos ya descritos para la edificación moral.²²

²⁰ *Ibid.*, p. 4.

²¹ Rivera de Bernárdez, *Descripción breve...*, p. 2. Cuando Rivera de Bernárdez se refiere a “la Cantora de envejecidos asuntos”, se refiere a la musa de la Historia: Clío.

²² Guillermo Zermeño Padilla, “historia/Historia en Nueva España/México (1750-1850)”, p. 1735.

3. CIUDAD DE DIOS Y CIUDAD DE UN REY GRANDE: ZACATECAS Y SUS IMAGINARIOS URBANOS

Al hablar de imaginario nos referimos a una serie de elementos que concurren a nivel simbólico y que contribuyen en la elaboración perceptible de un esquema de ordenamiento del mundo; los imaginarios componen la estructuración de los valores, normas y esquemas a través de los cuales una sociedad se imagina a sí misma, sus relaciones internas y las interacciones con el entorno que la rodea. De esta manera, lo imaginario abarca las formas abstractas que se extienden hacia las habilidades y los saberes que permiten actuar en la realidad, mismos que lo hacen patente y entre los cuales están, por supuesto, los medios lingüísticos que posibilitan la transmisión de dichas normas y esquemas mentales.²³

Los saberes y formas de expresión son fundamentales para entender cómo se da el desplazamiento entre lo imaginario y la realidad, pues en dicho desplazamiento surgen las imágenes simbólicas que dirigen la manera a través de la cual una sociedad percibe e interpreta el mundo. Este proceso, que Gilbert Durand llama “trayecto antropológico”, toma en cuenta el hecho de que lo simbólico no se reduce a meras representaciones de la realidad, sino a su manipulación y a las conexiones de significación capaces de ser puestas en marcha al momento de generar las metáforas que permiten entender y expresar el mundo.²⁴

La dedicatoria de la *Descripción breve* dice, por ejemplo: “Porque no puede menos que ser grande una República de quien se descubre su fertilidad, riquezas, los fundamentos de la Fe, piedad, Religión, Justicia, gobierno Christiano y político que mantiene.”²⁵

²³ Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, p. 165.

²⁴ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arque-tipología general*, p. 43.

²⁵ Rivera de Bernárdez, *Descripción breve...*, f. 2 v.

Esto parece indicar que, para José Rivera de Bernárdez, la ciudad trascendía el mero acto de construir pues, tanto la acción fundacional urbana como la conquista y ocupación de territorio que igualmente se elogia en la descripción, se centraban en la consolidación de valores políticos y religiosos manifiestos a través de narrativas específicas, entre ellas el discurso corográfico.

Lo que muestra este ejemplo es que Zacatecas era llamada ciudad no solo porque se componía de edificios o porque convivían en ella cierta cantidad de personas, era ciudad porque era también la manifestación material de un proyecto político-religioso y porque volvía experimentables formas de ordenamiento y jerarquización de la vida social. El imaginario urbano mostrado por Rivera de Bernárdez pone de manifiesto la elaboración de una cartografía urbana que operaba en dos niveles, el primero de ellos se centraba en la ubicación física de la ciudad, localizada en la Nueva Galicia, en un clima, latitud y longitud específicos, incluso regida por un signo zodiacal y un planeta que determinaba su temperamento, explicación propia de los saberes cosmo-gráficos y geográficos, combinados con la astrología judiciaria: “En una hoya, o barranca yace la ciudad de Zacatecas (...)”²⁶ Además menciona:

Está, pues, esta Ciudad situada, casi en el medio del segundo Clima, llamado *Dia Sienes*, cuyo vocablo se compuso de *Dia*, que significa *Per*, y *Sienes* Ciudad de Egipto (...). Porque su medio pasa por Siene, como pasa también por Zacatecas.

La elevación del Polo, o latitud de esta Ciudad es de veinte y tres grados; pues tanto dista del círculo de la Equinoccial, observado con exactos instrumentos (...).

²⁶ *Ibid.*, p. 2.

(...) la longitud de Zacatecas son doscientos setenta y siete grados, según mis exactas observaciones (...)²⁷

La descripción cosmográfica de Zacatecas se completa con la relación de estrellas que pasan por su cénit, entre ellas algunas de las Pléyades.

El segundo nivel de esta cartografía es aquel que se refiere más a una construcción imaginaria del espacio urbano, pues aquí la ubicación de la ciudad no solo se ofrece en un sentido cosmográfico o geográfico, sino que se centra en su elaboración metafórica y en la que se condensan los elementos simbólicos que constituyen a Zacatecas. El trayecto antropológico expuesto en la *Descripción breve* permite a su autor unir la materialidad de los elementos urbanísticos y sociales con la imagen idealizada de Zacatecas, es decir, se presenta la manera en la que la estructuración ideológica de la época era percibida a través del espacio para dar pie a las metáforas propias del discurso corográfico.

El simbolismo urbano de Zacatecas a través de su descripción podría explicarse en tres vertientes que se relacionan entre sí: la primera de ellas trata sobre cómo Rivera de Bernárdez inscribe a la ciudad dentro de un universo de ciudades construido imaginariamente; la segunda vertiente trata de la ciudad como parte del orden político y religioso del cristianismo en la monarquía católica; y, finalmente, la ciudad como producto humano fruto del acto fundacional y su permanencia a lo largo del tiempo gracias a que es, en general, un espacio de congregación humana. La forma en la que estas líneas de análisis se conjuntan nos habla de aquello que Fernando R. de la Flor explica como una *imago mentis*, o bien, recurriendo a términos mucho más adecuados para el asunto, una “(re)construcción imaginal”, que es capaz de “levantar mundos subjetivos y dotados de una gran capacidad performativa

²⁷ *Ibid.*, pp. 6-8.

de la realidad y de una eficacia reconocida a la hora de ‘mover los ánimos’ con sus ‘imágenes agentes’.”²⁸

La manifestación de estas tres líneas de abordaje puede verse, primero, en cómo Zacatecas es vista en una especie de genealogía urbana en la que el orden temporal importaba menos que el orden ideológico. Aquí aparecen, por ejemplo, las menciones a ciudades y construcciones antiguas o bíblicas, como Babilonia, Rodas y Egipto por sus pirámides, con las cuales se formaba una línea temporal que desembocaba en Zacatecas:

Yace, digo, en la Nueva Galicia, puerta, o principal entrada de la tierra adentro, segunda Siene, celebrada Ciudad de Egipto, por hallarse una y otra situadas en el mismo paralelo: y porque si aquella es puerta del Río Nilo; es esta, no solo puerta, sino también un *Mare magnum*, donde con bonanza entran y navegan cuantos sus argentadas ondas buscan.²⁹

Y dice también: “Y, si a la gran Jerusalén, por altísimos fines, la colocó Dios en medio de la tierra, no menos privilegio goza esta en su situación, para que todos acudan a beber y participar de lo grande, de lo rico, de lo docto, de lo urbano y de lo noble.”³⁰

La mención de estas ciudades es relevante puesto que la finalidad no se reduce a hacer una comparación por el hecho de que sean ciudades, sino que se busca destacar un conjunto de signos que son funcionales desde el punto de vista del autor y de la sociedad de la que forma parte. La comparación con Siene, llamada puerta del Nilo, tiene como finalidad resaltar el lugar de Zacatecas en la dinámica minera y territorial de su tiempo, al ser vista como uno de los límites de la civilización hispánica en

²⁸ Fernando Rodríguez de la Flor, *Imago: la cultura visual y figurativa del barroco*, p. 20.

²⁹ Rivera de Bernárdez, *Descripción breve...*, p. 3.

³⁰ *Idem*.

el norte virreinal. La mención de Jerusalén resulta un poco más clara, pues en la antigüedad cristiana se tenía como centro del mundo conocido, pero también por algunas de las características distintivas que debía presentar toda ciudad: grandeza moral y política, así como riqueza.

Para los fines metafóricos del discurso corográfico, la ciudad debía colocarse en un *continuum* modelado por este cúmulo de ciudades y necesario para justificar la grandilocuencia de su descripción. Hay que notar también que, para esta clase de textos, la grandeza urbana no se definía por el número de habitantes ni el tamaño de la ciudad, sino por su relevancia ideológica, es decir, el discurso corográfico se constituye desde la plena convicción de que lo que se presenta en él constituye y modela la realidad. Cuando Rivera de Bernárdez dice sobre Zacatecas: “Es, cuando no Corte de la Nueva Galicia, la primera y mayor de sus Ciudades (...)”³¹, el efecto buscado era precisamente elevar su calidad al rango de las ciudades más importantes de la Nueva España, como Guadalajara, Puebla o la Ciudad de México.

A partir de estas bases retóricas, lo metafórico constituía lo real; el papel performativo operaba de manera que las estructuraciones sociales expresadas a través de los textos servían para reafirmar las jerarquías y rangos existentes como imagen mental. Saber esto es clave para comprender el segundo momento de la explicación de los imaginarios urbanos, puesto que esta convicción plena del papel performativo de los discursos metafóricos se vivía en la manera en la que las ciudades se veían incluidas en el orden cósmico y político.

Las cualidades que Rivera de Bernárdez enlista no son exclusivas de Zacatecas, pues con ellas no trata de hacerla ver como un caso especial, sino que son los rasgos propios de aquello que en la época se consideraba una república cristiana: “Esta, pues,

³¹ *Idem.*

Ciudad de Dios insigne, ya que (como hemos visto) manifiesta a sus ojos, gozando del especialísimo título de Nuestra Señora de los Zacatecas, y por eso granjeándose el renombre de Ciudad de Dios y Ciudad de un Rey grande (...).”³²

El título de “Ciudad de Dios” debe comprenderse como un rasgo moral al que todo centro urbano debía aspirar por ser ahí en donde se conjuntaban los esfuerzos de la religión y la devoción de sus habitantes. Por este motivo, una descripción corográfica no debía prescindir de incluir un detallado inventario de los templos y conventos: “Así Zacatecas, que con más ventajas que los Atenienses guardaban sus tesoros en el Templo de Delfos, deposita hasta los suyos en los dedicados a Dios, su Santísima Madre, y Santos. Porque teniendo todo su corazón en los Templos, allí solo se encuentra su tesoro (...).”³³

Además, se ponía especial énfasis en la conquista y en el proceso de fundación de la ciudad como un hecho clave en la legitimación del gobierno civil y en el derecho divino del rey sobre los territorios. En el apartado dedicado al “descubrimiento y conquista de esta Ciudad” se narra cómo Juan de Tolosa consiguió que los indios de la región abrazaran la fe católica y reconocieran el gobierno del rey: “(...) haciéndoles saber lo pacífico de su venida, franqueándoles liberal el mayor tesoro, sacándolos de las obscuridades y tinieblas en que se hallaban encenegados, por la ignorancia de la verdadera Ley y del único e infalible Dios; subyugándose a los preceptos de nuestro Rey y Señor natural.”³⁴

Desde luego que la relación ofrecida por Rivera de Bernárdez no puede ser menos que una versión idealizada de tal acontecimiento, pues dice:

³² *Ibid.*, p. 2.

³³ *Ibid.*, p. 68.

³⁴ *Ibid.*, p. 22.

Oh qué bien desempeñaron su empleo aquellos cuatro valerosos Caballeros Conquistadores de estos países, por quienes se puede decir, lo que S. Pablo, por aquellos grandes Generales Gedeón, Barac, Sansón, Jefté, David y Samuel, que con la Fe se hicieron fuertes y valerosos, conquistando Reinos, sin que les pudiesen resistir las Naciones (...)»³⁵

Y añade: “(...) y ya adunados [los indios] con obsequio, y sin renuncia, dando placenteros la obediencia al Católico Rey de las Españas, cuyo nombre divulgaba ya la Fama por todo el mundo.”³⁶

Por lo demás, resulta ilustrativa la construcción de este relato como antecedente de la creación del gobierno político, con el cual se obtuvo posteriormente el nombramiento de ciudad por la Real Cédula de 1580 dada por Felipe II y en la que se otorgaba el escudo de armas donde, precisamente, se condensa la imagen fundacional de Zacatecas, colocando a los cuatro personajes clave de este pasaje como protagonistas: Juan de Tolosa, Baltasar Temiño de Bañuelos, Cristóbal de Oñate y Diego de Ibarra (Figura 4). El imaginario urbano de Zacatecas, por lo tanto, era fruto de un diálogo constante con la historia y con la conformación de relatos sobre los que se buscaba legitimar el orden político y religioso que era expresado por la ciudad una vez fundada.

De tal manera se llega al tercer momento de este breve análisis del imaginario urbano, pues la conformación y el establecimiento de los gobiernos locales hace patente no solo ese diálogo con la historia y con la formación de mitos de fundación, sino la manera en la que era concebido el fenómeno urbano de la premodernidad, mismo que se determina a partir de la congregación humana que hace que las comunidades se integren en el ideal civilizatorio. Al respecto, menciona Rivera de Bernárdez: “Es el Hombre en

³⁵ *Ibid.*, p. 20.

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

Figura 4. Escudo de la ciudad de Zacatecas



Escudo de armas de la ciudad de Zacatecas otorgado por Felipe II, en José Rivera de Bernáñez, *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de de Zacatecas* (1732).

el mundo espectral la criatura más digna, de cuantas Dios ha creado, y esta no solo se define animal racional (...), sino también Sociable, Político y Civil, según doctrina asentada de Aristóteles y Cicerón (...)." Se ve ahora cómo la noción del hombre político tiende sus horizontes históricos en una concepción de larga data que permite ver el imaginario urbano que ofrece la *Descripción*

breve; en parte porque se fundamenta en las teorías aristotélica y ciceroniana que definen la existencia social a partir del mandato de la vida en la *polis* y la necesaria existencia de leyes o del derecho que asegure la convivencia armónica de quienes conforman la república.

Visto esto, resulta comprensible la definición que el autor ofrece de la ciudad:

Esta (...) una perfecta congregación de hombres, que esparcidos antes en chozas por las selvas, se juntaron en uno. De aquí resulta la consecución de muchos y loables afectos, que ministra esta vida sociable y política, mucho mejor que la solitaria³⁷, como lo enseña Santo Tomás, explicando el dicho de Aristóteles: Que el solitario, o ha de ser bestia o Dios (...).³⁸

Los beneficios o “loables afectos” que se derivan de la vida urbana eran pensados a partir de la idea del bien común por el que debían regirse quienes se dedicaran al gobierno de una república cristiana. La base de esta concepción, apuntalada por la teoría de la *polis*, la *res publica* y la patrística cristiana, era que la ciudad constituía el espacio en el que el género humano tenía a bien desarrollarse “por naturaleza” y en el que se alcanzaba la vida feliz y honesta, producto del perfeccionamiento moral de quienes habitan en ella. Así, la construcción imaginaria de la ciudad de Zacatecas se debe a dos movimientos, tal como lo describe Rivera de Bernárdez, por

³⁷ En el texto original dice: “las solicitaria”; en la edición de Carmen F. Galán se corrigió la ortografía y dice “las solitaria”; por mi parte, considero que se trata de una errata, ante lo cual he creído pertinente modificar el texto escribiendo “la solitaria”, ya que mantiene coherencia con el discurso que desarrolla José Rivera de Bernárdez, quien habla de los beneficios de la vida en común frente a la vida solitaria, reflexión que se puede intuir de la cita en la que habla del hombre sociable, político y civil, así como de la explicación que hace a partir de Santo Tomás comentando a Aristóteles.

³⁸ *Ibid.*, p. 40.

un lado, el primero de ellos engloba la fundación de la ciudad a través de la creación del gobierno político y la institución de las leyes que incorporaron a los nativos del lugar al imperio hispánico, a fin de alcanzar la salvación o el “celestial tesoro”, “la Cristiana civil comunicación, Policía, trato y verdad”, y, por otro lado, el segundo movimiento fue el de la disposición de medidas para el beneficio minero en la región.³⁹

La imagen de Zacatecas construida en la *Descripción breve* tiene a bien conformarse por el relato de la conquista territorial que incluye en ella elementos característicos de la región, especialmente la riqueza minera, así como su ubicación geográfica y cosmográfica, sin olvidar la importancia que tenía para la época la astrología judiciaria, que deja su marca como parte de los variados intereses intelectuales del autor de la descripción. Sin embargo, esta *imago urbis* se constituye, sobre todo, por las cualidades ideológicas que se expresan a través de los diferentes recursos metafóricos de la corografía pues, por lo demás, han ayudado a entender el imaginario de la ciudad, que podría resumirse en la visión y el impulso urbanístico de la corona hispánica y que Rivera de Bernárdez concebía como parte del orden natural y deseable para toda sociedad: “ver reducido a política lo bárbaro; tratable lo montaraz; doméstico lo rústico; poblado lo desierto; el comercio en corriente; y esta Ciudad, sin tener por sí nada, de todo abastecida.”⁴⁰

4. CONCLUSIONES

El punto *clave*, con el cual se cierra este somero análisis, es el justo señalamiento de que la *Descripción breve*, como cualquier otro

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 40-41.

discurso y producción textual que deriva del orden virreinal, está lejos de representar de forma fidedigna la realidad experimentada por las sociedades de la premodernidad en lo referente a la vida social urbana. Al ser producto de una sociedad con primacía retórica, la descripción corográfica edifica su propia versión de la ciudad a partir del orden discursivo dentro del que se encuentra y dentro de los límites políticos e ideológicos a los que debe ajustarse para existir como manifestación legítima del saber de su tiempo. En otras palabras, la descripción de la ciudad de Zacatecas es parte del cúmulo de discursos corográficos porque se ajusta a los preceptos retóricos propios de su horizonte histórico, pero también porque a través de ella se manifiestan las estructuraciones imaginarias del orden urbano que solo pueden ser vistas tras un análisis más detallado.

El trayecto trazado ha permitido delinear algunos elementos constitutivos de este imaginario urbano, como la incorporación de Zacatecas al universo de ciudades en las que se cristalizan los ideales de grandeza y devoción; Siene, Jerusalén, Atenas o Roma, entre otras urbes de notable renombre que dejan de ser solo imágenes lejanas en el espacio geográfico o temporal, lo que sucede gracias a su evocación en la descripción corográfica es que pasan a ser parte del conjunto de significaciones que llenan con su poder metafórico el espacio de experiencia de la ciudad.

Además, el relato sobre la conquista del territorio, el establecimiento del gobierno y los poderes político y religioso hace patente cómo el orden civilizatorio del Occidente cristiano fluctuaba entre el mito de origen y la recopilación de carácter histórico. El necesario recorrido sobre la exploración y la conversión de los indígenas de la región trascienden la finalidad informativa que se suele dar a la historia o a las relaciones y descripciones de sucesos, en cambio, se coloca como el centro fundacional que señala un antes y un después en el orden espacial y político de Zacatecas,

ayuda a entender y reafirmar entre las élites letradas de la Nueva España las razones por las cuales fue necesaria la conquista y la creación de la ciudad.

Con esto se podría afirmar que la ciudad, como imaginario, requería de una reactualización constante de sus fundamentos ideológicos, entre ellos la formación urbana como una realidad virtual que conjuntaba tres ejes de expresión: tiempo, espacio y congregación. La descripción de Zacatecas muestra los alcances de un imaginario urbano de larga data que no se limita a las necesidades más inmediatas —económicas y administrativas— de la casa de Borbón en el siglo XVIII; el discurso corográfico, con todo su arsenal de expresión retórica de abundante riqueza en imágenes creadas a partir de la textualidad, solo constituye una ventana de acceso a un campo poco explorado de la historia cultural del virreinato, una historia que Fustel de Coulanges describiría más enfocada en comprender y explicar las creencias, pensamientos y sentimientos de la humanidad.⁴¹

BIBLIOGRAFÍA

- Apiano, Pedro, *La Cosmographia*, Amberes, por Juan Bellerio, al Águila de Oro, 1575.
- Durand, Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Fustel de Coulanges, Numa Denys, *La ciudad antigua: estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, México, Porrúa, 2020.
- Godelier, Maurice, *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, Madrid, Taurus, 1989.

⁴¹ Numa Denys Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua: estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, p. 85.

- González García, José Luis, *Imágenes sagradas y predicación visual en el Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2020.
- González Sánchez, Carlos Alberto, *El espíritu de la imagen. Arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma*, Madrid, Cátedra, 2017.
- Mendiola, Alfonso, *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Olson, David R, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.
- Rivera de Bernárdez, Joseph, *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*, México, Joseph Bernardo de Hoyal, 1732.
- Rivera de Bernárdez, José, *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*, (ed. Carmen F. Galán), Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 2018.
- Rodríguez de la Flor, Fernando, *Imago: la cultura visual y figurativa del barroco*, Madrid, Abada Editores, 2009.
- Romero, José Luis, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.
- Rosas Salas, Sergio Francisco, "Patriotismo urbano, aguas y fiestas en el Querétaro del siglo XVIII", en Francisco Antonio Navarrete, *Relación peregrina del agua corriente que para beber y vivir goza la muy noble, leal y florida ciudad de Santiago de Querétaro*, Querétaro, Municipio de Querétaro, 2013.
- _____, "Patriotismo urbano. La memoria de Juan de Palafox en Puebla (1734-1788)", *Letras Históricas*, núm. 6, 2012, pp. 71-93.
- Santa Cruz, Alonso de, *Libro de las longitudes* (ed. Antonio Perianes Rodríguez), Getafe, : No Viomago, 2021.
- Zermeño Padilla, Guillermo, "historia/Historia en Nueva España/México (1750-1850)", en *Historia Mexicana*, vol. 60, núm. 3, 2011, pp. 1733-1806.

SEGUNDA PARTE



**CRÓNICAS DE LA ALTERIDAD,
RETÓRICAS DE *LO MISMO***

GIGANTES POR LAS INDIAS OCCIDENTALES. ESTRUCTURAS DE REPLICACIÓN EN EL NUEVO MUNDO ¹

Miguel Ángel Segundo Guzmán²

1. LEER, UNA EXPERIENCIA DE ALTERIDAD

El saber histórico comienza al ser increpado por un texto. Ahí donde surge un choque para la comprensión, cuando emerge un inesperado desencuentro. El historiador al enfrentarse a ese vestigio del tiempo, borda sobre los sucesos el signo de su lectura, interpretaciones que llenan de sentido lo que ha dejado de ser y que se atesoran en el silencio del documento. La mirada historiadora ocurre como un acontecimiento donde se enfrenta a la alteridad: el pasado y la otredad cultural. Leer implica apreciar esas *diferencias* para entender el mundo que ha desaparecido. Por ello hacemos la historia del ausente: de lo que ya no está, pero que ha dejado huella, una materialidad. El texto es la mediación por la cual comenzamos a reflexionar el hecho incontrovertible de que el pasado implica *ausencia*.³ A esa alteridad nos enfrentamos, un eco que resuena en el presente pese a la clausura de la escritura, estertor que se escucha en nuestra mente cuando evocamos el pasado. Hacer historia involucra siempre un aprendizaje para intentar leer el texto en los marcos de su especificidad, tratar de pensar el mundo al cual perteneció. Para *historizar* es necesario

¹ Producto académico desarrollado en el marco del proyecto de investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la UG en 2023.

² Profesor de Tiempo Completo del Departamento de Historia, Universidad de Guanajuato.

³ Una gran metáfora aplicada a la historia la cual es llevada a su máxima expresión en la obra de Michel de Certeau *La escritura de la historia*.

enfrentar la radical extrañeza que la lectura activa en nosotros: apreciar los murmullos del tiempo.

Dejarse atrapar por el efecto que provoca el acto lector tiene un riesgo historiográfico: hundirse en la recepción presentista del texto, una condición natural de cualquier lectura que se apropia del mundo convocado desde las dinámicas del horizonte de la comprensión. Un *cuasi* solipsismo presentista aplica su ley al texto, lo imaginario se apropia de la remembranza. Ocurre una imposibilidad de pensar en automático con categorías diferentes a las de partida: pensar históricamente implica desmenuzar esos mapas mentales que se encuentran aferrados al universo que se pierde en la evocación. Se confronta la imaginación *versus* la otredad del texto. Cuando leemos llenamos de contenido lo que se encuentra vacío, con significados y verdades de la realidad que piensa el relato. Por ello, las lecturas siempre son históricas: se mueven dentro de un bagaje que envuelve el acto del desciframiento. Es necesario desplazarse para imaginar la alteridad del texto. Un ejercicio de separación, que se lance a comprender los referentes posibles del texto: lo que su mundo *tenía a la mano*. Con ese frágil arsenal, cuestionar lo que se nos presenta *a la vista*. Los ojos están cargados de simbolismos, de formas de imaginar y sistemas para pensar el mundo que *ha dejado de ser*.

En el acto de leer ocurre una suerte de presentación de *ese* ausente. Una resurrección en el ámbito imaginario del sujeto que se deja sorprender por el texto. Bajo esa apertura *espiritual* lo otro, el pasado, recobra un nivel de presencia mental: se imbrica en el interior de la tradición textual de quien busca sentidos para bosquejarlo. En ese movimiento fundacional en pos del efecto de realidad, regresa el tema del “lugarteniente del pasado”: el texto detona lo que Paul Ricœur denomina la “deuda de reconocimiento con los muertos”. *Decir algo sensato sobre el pasado* —señala Ricœur— implica pensarlo bajo el signo de *lo mismo, lo otro y lo*

análogo.⁴ Es aquí donde adquiere significado la mirada desde la antropología histórica, como estrategia para *decir algo* sobre esos pasados y sus formas de representación del hecho. La antropología es la ciencia que estudia la diferencia cultural, al aplicarse epistemológicamente sobre los documentos permite generar tácticas para pensarlos como *otredad*. Se aplica para bosquejar el sistema de diferencia que les arroja y así tratar de escucharlos a lo lejos. Como un producto cultural que nos resulta ajeno y que tenemos que reflexionar sobre él para que nos muestre sus secretos. La forma radical para cumplir con la *deuda* implica pensar el pasado en su lenguaje de *alteridad*, como lo *otro* al momento de la reactualización, como una incógnita a *tematizar*.

Para que ocurra ese proyecto de *comprensión diferente* hay que tomar *distancia* con respecto a las tradiciones que *están* en el texto y sus simbolismos: visibilizarlas intentando pensar su lógica, trazar mecanismos para conceptualizarlas en su diferencia. Al *filósofo de la historia* le queda claro el camino para pensar el pasado bajo espejuelos de *otredad*:

La preocupación por restituir el sentido de la *distancia* temporal se vuelve contra el ideal de reefectuación, puesto que, en la idea de investigación, se subraya principalmente la toma de *distancia* respecto a cualquier tentación o a cualquier intento “empático”; la problematización prevalece entonces sobre las tradiciones recibidas, y la conceptualización sobre la simple transcripción de lo vivido según su propio lenguaje; la historia tiende, entonces, a *alejar* masivamente el pasado del presente. Puede incluso aspirar claramente a producir en efecto de extrañeza contra cualquier intento de refamiliarizar lo familiar (...) ¿Y por qué el efecto de extrañeza no llegaría hasta el de extrañamiento? Basta para

⁴ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*, particularmente el capítulo “La realidad del pasado histórico”.

que el historiador se transforme en el etnólogo de los tiempos pasados. Esta estrategia de la distanciaci3n es puesta al servicio del esfuerzo de descentralizaci3n espiritual practicada por los historiadores m1s preocupados por rechazar el etnocentrismo occidental de la historia tradicional.⁵

La antropolog1a hist3rica se inscribe en la tematizaci3n de la distancia, en las tenues vetas que se encuentran como contrafuerte de los documentos. Es una posibilidad para enfrentarse a la autoridad interpretativa que nos llega del pasado y se encuentra inherente a la lectura de los textos. Una manera de visibilizar lo que nos resulta extraño de los legajos del pasado pero que es su condici3n de verosimilitud y funcionamiento. Aquello que se encuentra en los l1mites de la racionalidad historicista, pero que en su movimiento le daba significado al mundo en el momento de su representaci3n. Es una forma de enfrentarse a la temporalidad y contrastar sus modos de producir significado en sus transformaciones. El m3todo implica *exotizar* un *corpus documental*: pensar en su naturaleza hist3rica, en la pertenencia a una tradici3n interpretativa que les da legibilidad a sus contenidos, pero que se encuentra fuera del texto y solo funciona en 3l como efecto de legibilidad, como caja de resonancia de significados de la 3poca en su capacidad para enunciar el mundo.

Exotizar ese r3gimen implica pensar las fracturas y discontinuidades de su historia, rupturas y emergencias que nos separa de 3l. Hay que enfrentar esa historicidad que lo atraviesa: remontarla al enunciarla, trazar su *procedencia*.⁶ Enfrentarse a una

⁵ *Ibid.*, p. 847. Pensar bajo el modelo de la alteridad, en el fondo, implica leer al margen de las tradiciones hegem3nicas que han construido saberes sobre los vencidos, los diferentes, los excluidos.

⁶ El concepto de genealog1a de Michel Foucault desarrollado en su *Microf1sica del poder*, en vez de buscar los 3rigenes historicistas, traza la procedencia de los saberes en las genealog1as que demarcan tradiciones intelectuales bajo el amparo de la

cosmovisión extraña solo es posible al delinear su arquitectura, los pilares del sentido que le dan sustento y verosimilitud en una época determinada. Ello implicará *historizar* las condiciones de producción de su extrañeza. Trazar las posibles circunstancias y tradiciones de lectura que se ocultan en el documento. Bosquejar los viejos caminos intelectuales que rasgaron surcos en las grafías: lugar que resguarda la alteridad del tiempo histórico, en donde esa *diferencia* nos hace ruido, ya que se nos presenta como incompreensión, inverosimilitud o falacia.

Una vez emergida la extrañeza la apuesta es entenderla en su tradición. Encontrar la lógica de los conocimientos que se establecen como los operadores lógicos para que la extrañeza se normalice en *saber*. Plantear un posible funcionamiento de esa añeja interpretación de la realidad que produjo versiones textuales. Enunciar la exotización del pasado para *ver*, entrar en su lógica para comprender ese *estilo* de pensar. Una estrategia de *visibilización* de la diferencia acumulada en esos relatos implica mostrar las *grafías* que atesoraron a los *Gigantes*,⁷ mostrarlas en extenso para ver su funcionamiento.⁸ Al leer esa instantánea de alteridad

herencia Nietzscheana. Una tonalidad *gris* que se desliza sobre los documentos. La genealogía se opone “al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del “origen”, p. 8.

⁷ En estas páginas se buscarán gigantes imaginarios. La pesquisa va más allá de ir al encuentro de las huellas del gigantismo o la *acromegalia* —que ocurren por trastornos con la hormona del crecimiento— en poblaciones indoamericanas. Se trata de mostrar el funcionamiento de otredades simbólicas en el marco del sistema de alteridades del mundo Occidental y sus replicaciones en el marco de la expansión de su cosmovisión.

⁸ Es necesario una apología de la cita larga para un ejercicio de exotización. Con ella se puede ver la alteridad del pasado. En ocasiones esos restos de cosmovisión quedan atrapados en la cocina de la escritura del historiador, quien atesora esa riqueza retórica, simbólica o conceptual para transmutarla en escritura cientificista. El historiador moderniza esos imaginarios para su comprensión, los familiariza para el presente. Esos nodos de significado resguardan la temporalidad, es lo extraño que a muchos les hace cambiar la página, aquello que se puede saltar para encontrar el *acontecimiento*.

se puede apreciar la extrañeza de esa cosmovisión y la lógica recursiva de la temporalidad.

En las siguientes páginas se escribirá una operación para mostrar fragmentos de tradiciones que permitieron la enunciación de seres imaginarios.⁹ Un ejercicio de visualización: comprender una forma de percibir y representar que nos es ajena, la producción de otredades bajo un régimen de representación dominado por símbolos religiosos. Escrituras que se desplegaron en los límites de lo real, en los rincones que permitía la otredad cultural y sus historias. Una caza furtiva de imaginarios europeos por las alteridades americanas. El peligro del naufragio es la brújula para atravesar el cuerpo del texto, condición de arrojado sobre mundos de papel extraños.

2. NAVEGAR EN EL MUNDO DEL SABER

Viajar implica una apertura a la extrañeza, expandirse en el marco del sí mismo. Caminar junto al yugo del mundo que se mueve con nosotros. Como señala Michel Onfray en su *Teoría del viaje*, el origen del desplazamiento se inscribe en un acto anterior: “el viaje empieza en una biblioteca”.¹⁰ Viajamos para *conocer*, por el deseo de disfrutar y reconocer lo que aprendimos en el previo: en la lectura, en la comunicación, en la tradición. Nos desplazamos

El tiempo histórico habita esas lagunas, se esconde en esa incompreensión. Esas citas largas, al menos pueden visibilizarlos. Al trazar su genealogía se intenta entender las procedencias y sus funcionamientos. Véase la obra de Anthony Grafton, *Los orígenes trágicos de la erudición*, para ver la evolución de los sistemas de referencia.

⁹ Un gran ejemplo de esa mirada sobre las diferencias en la historia es la obra de Roger Bartra, por ejemplo, *El mito del hombre lobo*.

¹⁰ Michel Onfray, *Teoría del viaje*, p. 29.

en el marco del saber, en el mundo de la verosimilitud de las creencias del horizonte que se traslada. Avanzamos arropados con los simbolismos y las expectativas de lo que vendrá. Navegamos en un mar que nos oculta lo esperado, entre la búsqueda y la confirmación. En una realidad deseada, ensoñada por las fábulas que producen los letrados y amalgamada en la imaginación. El viaje implica conocer, avanzar sobre el mar de saberes que atraviesa la experiencia.

Para entender la lógica cultural de las exploraciones del siglo xv y xvi es fundamental visibilizar que los viajes ocurren en el marco de una tradición que se lanza a conocer-reconocer. Se navega entre sus límites y certezas. Travesías que encuentran lo deseado: en el horizonte de las utopías Occidentales emergen los proyectos, las diferentes empresas para atravesar un mundo que se abría. Diferencias revestidas de lo *próximo*: una apropiación en el ejercicio del desplazamiento que detona un *espacio-ensañación*:

Los exploradores optimistas veían una isla en cada tramo de nubes y acribillaron los mapas del Atlántico de islas imaginarias: el Peñón del Brasil, que no desapareció de las cartas del Almirantazgo hasta 1873; la Isla de san Brendan, frente a Irlanda; la Atlántida o Antilla, que era la más famosa de todas, la isla de las siete ciudades, adonde se rumoreaba que habían emigrado siete obispos portugueses con sus greyes durante la invasión de los bárbaros, y en donde sus descendientes vivían desde entonces en piedad y gran prosperidad. Uno de los sueños de los navegantes del siglo xv era volver a descubrir esta tierra mítica, su población cristiana y su oro.¹¹

¹¹ John H. Parry, *Europa y la expansión del Mundo*, pp. 66-67.

Son espacios poblados de saber, de *tiempo-espacio* significativo. Se narra el viaje pensando en la temporalidad y el conocimiento que lo arroja; la experiencia se lee desde la verosimilitud de la tradición de la época, en sus simbolismos. Múltiples temporalidades llenan de contenido ese espacio nuevo, las épocas sedimentan conocimiento sobre el terreno. Se apilan simbolismos, la experiencia certifica lo conocido. Así el espacio se llena de historia, verdad y autoridad: ocurre una lenta porosidad cognitiva hasta que la experiencia acumulada imposibilite pensar en la cárcel de lo *Mismo*.¹²

En los albores de la empresa de Indias ocurrieron los viajes de Américo Vespucio. Los dos primeros fueron ordenados por el rey Fernando:

Porque el Rey de Castilla Fernando preparaba a la sazón cuatro naves para descubrir nuevas tierras hacia el Occidente, y su Alteza me eligió también a mi para que fuera en esta empresa. Hicimos vela el 20 de mayo de 1497 del puerto de Cádiz, y siguiendo nuestro camino por el grande seno del mar Océano, consumidos en la expedición 18 meses, hallando muchos continentes e innumerables islas, casi todas habitadas, de las cuales no hicieron mención ninguna nuestros mayores, de la manera que yo creo que los antiguos no tuvieron noticia alguna de ella.¹³

El segundo viaje salió del puerto de Cádiz el mes de mayo de 1499. El relato de la travesía muestra una tierra “(...) situada en la zona tórrida fuera de la línea equinoccial a la parte del austro, sobre el cual se eleva el polo meridional cinco grados fuera de

¹² ¿Cómo se rompe una cosmovisión? ¿cuándo se conoce el mundo de forma distinta? ¿en qué momento se colapsa un paradigma? La lógica de *pensar la historia en rebanadas* impide apreciar la larga duración de los procesos de ensoñación del espacio.

¹³ Américo Vespucio, *Cuatro navegaciones de Américo Vespucio*, pp. 103-104.

todo clima, y dista de las islas anteriormente nombradas 500 leguas”.¹⁴ En esos *tristes trópicos* Vespucio avanzó por islas repletas de alteridad:

Viendo pues que de aquí no sacábamos provecho alguno, dejamos la isla y pasamos a otra; entrando en la cual, e indagando si había agua fresca que beber, nos pareció que no estaba habitada, pues no habíamos visto persona ninguna al acercarnos a ella; pero caminando por la playa *advertimos ciertas huellas de pies grandísimos*, por la cuáles conjeturamos que, si los demás miembros correspondían a los pies, *debían de ser muy grandes los habitantes*.¹⁵

Un hallazgo realizado entre un escenario inhóspito, espacio de alteridad en los confines de un mundo por emerger:

(...) Descubrimos en una hondonada cinco casas que parecían habitadas, y entrando en ellas hallamos cinco mujeres, dos viejas y tres jóvenes; todas las cuales eran de tanta estatura, que nos causó grande admiración (...). *Todas ellas eran de estatura mayor que la de un hombre muy alto*, y tan grande como Francesco de Albicio; pero de mejores proporciones que nosotros.¹⁶

Ante lo fabuloso, nada como actuar rápido: “En vista de lo cual, acordamos todos apoderarnos por fuerza de aquellas jóvenes y traerles a Castilla, como era cosa admirable”. En esas coloniales disertaciones se encontraban los descubridores cuando:

Mas estando tratando de ello, he aquí que comienzan a entrar en la casa como unos 36 hombres, *más altos que aquellas mujeres*,

¹⁴ *Ibid.*, p. 126.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 131-132. Las cursivas son mías.

¹⁶ *Ibid.*, p. 132. Las cursivas son mías.

*y tan gallardos y apuestos que daba gusto verlos. Causonos su vista tanta turbación, que más bien quisiéramos estar en nuestras naves que con semejante gente. Tenían consigo grandes arcos y saetas, y gruesas estatuas, a manera de clavos o mazas.*¹⁷

En la soledad de los confines, frente a la alteridad y la fabulosa prestancia de esa humanidad elongada, lo mejor era hacer una graciosa huida:

En el entretanto salimos de la casa con disimulo y empezamos a tomar el camino de vuelta a nuestras naves, siguiéndonos ellos a tiro de piedra y hablando siempre entre sí, y a lo que creo con no menor miedo que nosotros. Luego que llegamos a nuestras naves y comenzamos a entrar por nuestro orden en ellas, entonces todos ellos se arrojaron al mar disparándonos muchas saetas; pero ya entonces los teníamos muy poco, y disparando hacia ellos dos piezas más para aterrarlos que para hacerles daño, apenas oyeron el estampido, todos huyeron precipitadamente a un monte cercano; y de esta suerte nos libertamos, y nos apartamos unos de otros. Todos andaban desnudos como dijimos de las anteriores.¹⁸

Una escena así solo podría tener significado si se presentaba bajo el signo de lo glorioso: “A esta *isla, por la gran talla de sus habitantes, la llamamos de los Gigantes* y continuando nuestra navegación a corta distancia de la tierra, tuvimos que pelear con ello muchas veces, porque no consentían que tomásemos cosa alguna de su país”.¹⁹ El relato de viaje de Américo Vespucio se articuló

¹⁷ *Idem.* Las cursivas son mías.

¹⁸ *Ibid.*, p. 133.

¹⁹ *Idem.* Las cursivas son mías.

para entretener por su buena pluma, pero particularmente tuvo la intención de mostrar: “Estas tierras verás en la lectura...”. Sin embargo, la escenificación de los gigantes hizo levantar la ceja a más de uno.

Uno de esos parpadeos le ocurrió a fray Bartolomé de Las Casas al leer el relato. La lógica analítica del dominico se despliega en su *Historia de las Indias* para desmontar el viaje de Vespucio. Cuestiona su credibilidad, expone sus errores y los sinsentidos que emergen en su epopeya. Ante la atenta búsqueda de verosimilitud, la lectura del fraile desarma los temas y la lógica del discurso del navegante. Para Las Casas, la obra de Vespucio usurpa la gloria destinada al *Almirante*: señala que alteró las fechas de sus viajes para tener primacía sobre Colón. Para defenestrarlo de la gloria, primeramente, territorializa el acontecimiento, ubica el espacio donde se desarrolla la aparición:

Quiero aquí referir lo que Américo de los gigantes que vido, entrado que entraron en una isla, la mayor de seis que hay e no más, desde Paria hasta Cuquibacoa, que hoy decimos Venezuela, dejada a parte la Margarita y otras isletas no de cuenta, y aquella debía ser la que llaman los indios Curaçao (...).²⁰

Posteriormente, su crítica acompaña el relato de Vespucio, haciendo un breve resumen de sus dichos. Esa isla de los gigantes es el tema fundamental para hacer emerger el diferendo:

Aquella isla, que quasi es redonda y terná de circuito 20 leguas, *está poblada hoy de indios y siempre lo estuvo, no de gigantes, sino como los otros, no cognoscí hombre en aquellos tiempos ni después acá, que hobiese visto aquellos gigantes, ni supe aquellos gigantes que se*

²⁰ Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. II, p. 212.

hayan hecho, más que desde entonces acá llamamos las islas de los Gigantes aquellas, no sé por qué, ni si en las otras cinco los había.²¹

Una crítica contundente. La autoridad de observador se impone sobre la textualidad del descubridor. Las Casas aporta la evidencia de su experiencia. Desde la lógica del conocimiento contrastado despedaza la narrativa del navegante. La primacía de la experiencia vivencial del dominico rompe totalmente la credibilidad de los gigantes de Vespucio, al menos los imposibilita. Sin embargo, se replicarán *avistamientos* en otras latitudes.

El viaje es un acontecimiento *polisémico*: ocurre por el interés del comercio, el oro y el moro. Pero también para llenarse de gloria en el proceso. Una acción compleja que permite *conocer*. Los viajes ocurridos en el siglo xvi fueron travesías dentro del saber imperante, pusieron a prueba el concepto de realidad de ese mundo.²² Viejas mitologías se atesoraron en aquellos límites, sujetos navegaron sobre esos conocimientos, a contracorriente. El viaje posibilita el diálogo entre la experiencia y el saber. Descubrir implica una aprehensión nueva de lo que solo se encontraba en los libros: someter un espacio desconocido a su correlato imaginario, entre las significaciones de un mundo que lejos estaba de encontrarse vacío. Viajar involucra apertura al *hecho*: en su trabajo para *domarlo* se produce una concordancia con la verdad, un intento por relacionar el dato con lo que habita en los extremos del *orbis terrarum*. La imagen del mundo sostiene la novedad de lo visto, los sentidos se envuelven entre sus certezas. La comprensión del viaje *fusiona*: vuelve tangible, se nomina con los imaginarios que se encuentran *a la mano*, aquello que un navegante puede esperar.

²¹ *Idem*. Las cursivas son mías.

²² Véase de W. G. L. Randles, *De la tierra plana al globo terrestre. Una rápida mutación epistemológica 1480-1520*.

Un cuadro de novedad pintado con añejos significantes.

Imágenes tradicionales de alteridad. Diferencias que *debían estar ahí...* Constituyen lo esperado, aquello que naturalmente habita los confines. Por ello, la travesía es un viaje a través del *tiempo-espacio* propio del saber: figuras, lugares, temporalidades, otredades. Imágenes que se condensaron en siglos de escritura y que se depositaron en esos lugares imaginarios. Fusión de coordenadas que resguardan la otredad. En la *liminalidad* del mundo se condensan las otredades históricas, en los extremos se ubica naturalmente la *diferencia*. Esa singular relación con la verdad se sostiene dentro de una lógica epistémica que Foucault ha llamado la episteme de la semejanza.²³ Una forma de conocer que implica trazar metáforas de proximidad y cercanía, de relaciones ocultas o manifiestas. Implica desvelar los hilos ocultos que se entretajan en el orden de las cosas. Lo propio de ese conocimiento sería *reconocer* para *domesticar el acontecimiento*, encontrar aquello que la *Autoridad* ha puesto en el mundo como huella indeleble del paso de la mano de Dios por la Creación. El viaje desvela esas verdades que están ocultas.

La empresa del portugués Fernando de Magallanes se inscribe, como las anteriores, en la búsqueda de un paso hacia esa añeja *promesa del Oriente*. En pos de esa riqueza se movilizan pueblos. En la disputa política por los caminos hacia Levante, Magallanes acude al monarca español para venderle la travesía:

El objetivo era llegar a las islas de las especias navegando hacia occidente. Esta vez el plan era más preciso que en otras ocasiones: hallar un estrecho en el extremo de Sudamérica. Magallanes y Falerio recibirían una vigésima parte de las ganancias, y les

²³ Véase Michel Foucault *Las palabras y las cosas*.

sería concedido a ellos y a sus herederos, el gobierno de las tierras descubiertas, con el título de Adelantados.²⁴

En septiembre de 1519, la expedición de Magallanes se lanza a la mar con cinco carabelas, en una de ellas un noble italiano sobreviviría a la experiencia de ese desplazamiento y contaría su epopeya. Antonio Pigafetta, *gentilhombre y caballero de Rodas*, fue otro gran ejemplo de la máxima enunciada por Onfray. Pigafetta se encuentra en la corte de Carlos V, con sed de saber y ánimo de viajar:

Ahora bien, como por los libros que había leído y por las conversaciones que había sostenido con los sabios que frecuentaban la casa de este prelado, sabía que navegando en el Océano se observan *cosas admirables*, determine de cerciorarme por mis propios ojos de la verdad de todo lo que se contaba, a fin de poder hacer a los demás la relación de mi viaje, tanto para entretenerlos como para serles útil y crearme, a la vez, un nombre que llegase a la posteridad.²⁵

Un caballero en busca de su ideal existencial: la aventura que legará memoria a su nombre y servicio al horizonte del saber. El gentilhombre viaja para cerciorarse de lo transmitido por las sentencias de la tradición, para volverse autoridad en la comparación con ella, y porque no, para establecer una memoria de su paso efímero por la Creación. Es un espíritu *nómada* que atraviesa el mar de la erudición para ganar prestigio y en ese proceso reconocerse: participar del legado, del canon de un mundo que estaba cambiando lentamente.

²⁴ Daniel Boorstin, *Los Descubridores*, p. 259.

²⁵ Antonio Pigafetta, *Primer viaje alrededor del globo*, p. 8.

Desplazarse implica *aprehender* lo visto y sabido por otros, es un ejercicio de posicionamiento en la tradición. Antonio Pigafetta tiene esa lógica al escribir el viaje de Magallanes:

Como hay hombres cuya curiosidad no se satisfaría oyendo simplemente contar las cosas maravillosas que he visto y los trabajos que he sufrido durante la larga y peligrosa expedición que voy a describir, sino que querrían saber también cómo logré pasarlos, no pudiendo prestar fe al éxito de una empresa semejante.²⁶

Narrar el viaje solo es posible al situarse al interior de los saberes conocidos. Un mundo que cuenta vivencias para sí mismo. De otra forma sería una empresa impensable, inaprensible.²⁷ Pigafetta como todo cronista de aventuras tiene que *hacer ver*, mostrar lo que sus ojos han visto: implicar su enunciación dentro de los sistemas de verdad compartidos que vive la sociedad destinataria del relato. Una narración solicitada por el soberano pontífice Clemente VII, quien al escuchar a su regreso la epopeya del acontecimiento, le solicitó copia de sus memorias. En ese sentido la experiencia del viajar, anclada en recuerdos y dichos compuestos en el recorrido, se reorganiza en una narración para la verosimilitud del Papa y la lógica cortesana. Escrituras por encargo, memorias para engrandecer:

A mi regreso a Italia, Su Santidad el Soberano Pontífice Clemente VII, ante quien tuve el honor de presentarme en Monterosi y de referirle las aventuras de mi viaje, me acogió con bondad y díjome que le sería muy agradable poseer una copia

²⁶ *Ibid.*, p. 7.

²⁷ Onfray. *Teoría del viaje*, p. 30. Señala de nuevo Onfray que "(...) llegar a un lugar del que se ignora todo, condena a la indigencia existencial".

del diario de mi viaje; híceme, pues, un deber en deferir lo mejor que pude a los deseos del Santo Padre, a pesar del poco tiempo de que entonces disponía.²⁸

Viajar se inserta en la experiencia del atravesar: el espacio, el saber, la autoridad. Sin embargo, el relato de viaje solo es posible desde la lógica del regreso: en la calma tras la tormenta de experiencias. La ley de la escritura emerge sobre el mundo vivido. El signo se impone sobre la ausencia. Escribir el viaje implica distancia: de los acontecimientos, los saberes refutados, de las certezas emergentes. Y en ese remanso que posibilita el *regreso* trazar conexiones, desatar la pluma, avanzar con las *grafías* sobre el papel. Un querer decir que refigura la *aventura domada*.

Los recuerdos del viaje no son instantáneas que se depositaron en algún soporte testimonial. Es un trabajo sobre lo escrito. Saber, representación, elección y recorte; manufactura e invención, son los procesos interiores que sufrió su escritura. Las memorias personales se trabajaron hasta convertirse en una mediación digna de la sociedad que reconocerá la grandeza. Un relato para el orden de la autoridad: recortado y trabajado para garantizar fama eterna y reconocimiento al gentilhomme que cautivaría con la naturaleza de su narración: la gran hazaña de llegar a la India superior por el Océano.

En su relato, Antonio Pigafetta enuncia el secreto deseo que actúa en la lógica del descubridor Magallanes: "(...) abrir un camino que ningún navegante había conocido hasta entonces, pero se guardó bien de dar a conocer este atrevido proyecto temiendo que se procurase disuadirles en vista de los peligros que había de correr, y que le desanimasen las tripulaciones".²⁹ La lógica de la

²⁸ Pigafetta, *Primer viaje...*, p. 8.

²⁹ *Ibid.*, p. 10.

hazaña se traslada al Océano, funciona para producir fama eterna, gloria. Aspiraciones por trascender el aburrido transcurrir del siglo.

La construcción de la otredad de los indios es un tema que aflora en el relato de Antonio Pigafetta. En el otro se encuentra lo diferente, lo desmedido. El tropo de la maravilla como lo ha mostrado Hartog forma parte esencial del relato de viaje,³⁰ su disposición en tierras lejanas le da verosimilitud al relato dado que es posible encontrar *de todo* en los extremos. Mientras el observador se aleja más de su mundo, las cosas son diferentes: tienen otra lógica y una naturaleza distinta. Permiten ver las diferencias, al construir regímenes de visibilidad. En el viaje de Pigafetta, esos hombres diferentes, cuasi maravillosos, se encuentran ocultos en los derroteros y espacios liminales de la Creación:

Un día en que menos lo esperábamos *se nos presentó un hombre de estatura gigantesca*. Estaba en la playa casi desnudo, cantando y danzando al mismo tiempo y echándose arena sobre la cabeza. El comandante envió a tierra a uno de los marineros con orden de que hiciese las mismas demostraciones en señal de amistad y de paz: lo que fue tan bien comprendido que *el gigante* se dejó tranquilamente conducir a una pequeña isla a que había abordado el comandante. Yo también con varios otros me hallaba allí. Al vernos, manifestó mucha admiración, y levantó un dedo hacia lo alto, quería sin duda significarnos que pensaba que habíamos descendido del cielo.³¹

En la lógica del relato que edifica Pigafetta, las maravillas de otras latitudes reconocen, por iluminación natural, la supremacía de los europeos que vienen de un Cielo *que ellos no conocen*: pero no

³⁰ Véase *El espejo de Heródoto*.

³¹ Pigafetta, *Primer viaje*..., p. 21. Las cursivas son mías.

importa... el relato tiene otros destinatarios: el mundo cortesano del xvi. Toda una etnografía de la maravilla emana de la pluma de Pigafetta. Su relato tiene que visibilizar esa figura de otredad. Construir la certeza de la experiencia frente al otro. Articularlo en una imagen que todos pueden reconocer, el *gigante del sur*:

Este hombre era tan alto que con la cabeza apenas le llegábamos a la cintura. Era bien formado, con el rostro ancho y teñido de rojo, con los ojos circulados de amarillo, y con dos manchas en forma de corazón en las mejillas. Sus cabellos, que eran escasos, parecían blanqueados por algún polvo.³²

En ese horizonte cultural es verosímil la existencia de gigantes: era creíble que se encuentren dispersos como pistas en la creación divina. El relato de viaje de Antonio Pigafetta trabaja esa figura imaginaria para mostrar la lógica de la alteridad en los extremos del *Ecúmene*. Una marca de identidad en la diferencia espacial. En la lógica de su trabajo sobre los recuerdos del viaje de Magallanes, la mutación escriturística del gigante ocurre al revestido de un halo de salvajismo: en los trazos tradicionales de la condición primordial de la humanidad. Según el Génesis el *vestido de piel* es el primer *outfit* de los hombres después de la Caída: “Yahavé Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió”.³³ Pigafetta viste con los mismos ropajes a los gigantes que habitan el *tiempo-espacio de la alteridad*:

Su vestido, o mejor, su capa, era de pieles cosidas entre sí, de un animal que abunda en el país, según tuvimos ocasión de verlo después. Este animal tiene la cabeza y las orejas de mula, el cuerpo de camello, las piernas de ciervo y la cola de caballo,

³² *Idem.*

³³ Gn, 3:21.

cuyo relincho imita. Este hombre tenía también una especie de calzado hecho de la misma piel. Llevaba en la mano izquierda un arco corto y macizo, cuya cuerda, un poco más gruesa que la de un laúd, había sido fabricada de una tripa del mismo animal; y en la otra mano, flechas de caña...³⁴

Un tradicional ajuar salvaje, el viejo mito occidental para la diferencia cultural. Primera estrategia intelectual para pensar a los hombres de tierras lejanas. Horizonte de significados para darle sentido a la otredad. Esos gigantes de los confines fueron atractivos para ese orden del saber. Según Lucien Boia:

André Thevet procedió a realizar una completa investigación —del tema de los gigantes narrados por Pigafetta—, integrada en su *Cosmographie Universelle*. Algunos compañeros de Magallanes y también participantes en expediciones ulteriores le proporcionaron interesantes precisiones. Dando fe a esos testimonios, el francés calculó la talla de los patagones en doce o quince pies (cuatro o cinco metros). Incluso supo por un piloto de Magallanes (anécdota que Pigafetta no menciona) que un Patagón había intentado subir a bordo acompañado con más de treinta de sus hijitos, de ocho pies de alto (poco menos de tres metros).³⁵

La lógica del narrador de viajes implica *transmitir lo que solo ellos vieron*. Mostrar los misterios del mundo que encontraron, convencer que su epopeya fue real. La mejor forma de producir ese efecto implicó tratar de mostrar las *pruebas* de la realidad de su experiencia:

³⁴ Pigafetta, *Primer viaje...*, pp. 21-22.

³⁵ Lucien Boia, *Entre el Ángel y la Bestia*, p. 89.

*Quiso el capitán retener a los dos más jóvenes y mejor formados para llevarlos con nosotros durante el viaje y aun a España; pero viendo que era difícil apresarlos por la fuerza, usó del artificio siguiente: dioles gran cantidad de cuchillos, espejos y cuentas de vidrio, de tal manera que tenían las dos manos llenas; en seguida les ofreció dos de esos anillos de hierro que sirven de prisiones, y cuando vio que deseaban mucho poseerlos (porque les gusta muchísimo el hierro) y que por lo demás no podían tomarlos con las manos, les propuso ponérselos en las piernas a fin de que les fuera más fácil llevárselos: consintieron en ello y entonces *nuestros hombres les aplicaron las argollas de hierro, cerrando los anillos de manera que se encontraron encadenados*. Tan pronto como notaron la superchería, se pusieron furiosos, soplando, aullando e invocando a *Setebos*, que es su demonio principal, para que viniese a socorrerles.³⁶*

La naturaleza de la expedición transforma al mundo. Las *maravillas* se convierten en *prisioneros*: su destino era servir como *evidencias* para demostrar que el viaje por los confines tuvo lugar. Un cuerpo vale más que mil palabras. Por ello había que cuidarlos, *trabajarlos* en otros símbolos:

Durante el viaje cuidaba lo mejor que podía al gigante patagón que estaba a bordo, preguntándole por medio de una especie de pantomima el nombre de varios objetos en su idioma, de manera que llegué a formar un pequeño vocabulario: a lo que estaba tan acostumbrado que apenas me veía tomar el papel y la pluma, cuando venía a decirme el nombre de los objetos que tenía delante de mí y el de las maniobras que veía hacer. Entre otras, nos enseñó la manera con que se encendía fuego en su país, esto es, frotando un pedazo de palo puntiagudo contra otro, hasta que el fuego se produzca en una especie de corteza de árbol que se coloca entre

³⁶ Pigafetta, *Primer viaje...*, pp. 24-25. Las cursivas son mías.

los dos pedazos de madera. Un día que le mostraba la cruz y que yo la besaba, me dio a entender por señas que Setebos me entraría al cuerpo y me haría reventar. *Cuando en su última enfermedad se sintió a punto de morir, pidió la cruz y la besó, rogándonos que le bautizáramos; lo que hicimos dándole el nombre de Pablo.*³⁷

Un gigante tan piadoso solo existió en la lógica de su mente. En las ensoñaciones de la otredad que ocurren en los viajes. Esas imágenes ingresarían al mundo del saber: atravesarían siglos de textualidad las escrituras de esos descubridores. En el siglo xvii, Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, recupera las visiones de esos hombres:

Pero hoy día los descubridores de las Indias han hallado una tierra que llamaron de los Gigantes, por aver en ella hombres disformes de estatura, y cuentan que cogieron a uno de los españoles y le echaron de uno a otro, recibéndole en las manos, jugando con el un coro dellos a las bonitas, como si fueran pelotas.³⁸

Los gigantes de la Patagonia se volvieron una eficaz imagen de la alteridad imaginaria: permitían ver la naturaleza de lo encontrado, poco a poco, en el trabajo sobre la textualidad, se convertirían en una maravilla más del Nuevo Mundo.

3. LA SIMBÓLICA DE LO DESMESURADO

¿De dónde provienen esas maravillas que reportan los Descubridores?, ¿bajo qué orden del saber son pensables los gigantes? Solo

³⁷ *Ibid.*, p. 34. Las cursivas son mías.

³⁸ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, p. 436.

bajo los pliegues de una verdad premoderna³⁹ tienen significado y resonancia esos seres. En las transiciones que debe realizar el escritor para significar lo real. Esos seres participan de una esfera intelectual que ha dejado de operar como horizonte de *Verdad* y se ha vuelto *Tradición*: imaginario religioso. Es un pliegue en nuestra historia. Son alteridad para el presente, pero en su momento fue la lógica que permitía darle *legibilidad al mundo*.⁴⁰ Sólo matizando en la profundidad que proporciona la distancia se puede ver la lógica y los simbolismos de ese imaginario. Un tema que en la enunciación cristiana implica la variación de la identidad, una imagen que pertenece a tiempos idos. En esos paradigmas el gigante opera como una figura de alteridad. Un personaje que vive entre las fojas de la *Autoridad* del Mundo. En una temporalidad superada: en la épica historia que acontece entre la Creación y

³⁹ El debate sobre la modernidad de la empresa americana aún está abierto: ¿se inscribe en un horizonte renacentistas que empieza a pensar el hombre por el hombre mismo o está atrapada aún bajo una mentalidad medieval y sus dogmas que se despliega sobre la ecúmene metafísica? Pensar la historia en rebanadas, como crítica Le Goff, impide ver los matices de la lógica de un saber que se está transformando y que recurre a la tradición de forma recursiva para conocer, a las autoridades para pensar lo encontrado en América. Un saber que no se maneja bajo tajantes líneas divisorias; su funcionamiento muestra la complejidad de moverse en un mundo que convive con las añejas verdades cristianas pero que se enfrenta a lo indecible por la tradición: lugares para pensar que permiten enunciar con significado lo que se está abriendo a la experiencia, que abren una nueva posibilidad cognoscitiva al tiempo que se bañan en los saberes que lo arropan. El producto final será la emergente memoria americana. Véase de Le Goff *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*: “La conclusión que se saca de lo anterior respecto a la periodización de la historia es que las rupturas son escasas. El modelo más común, la más o menos prolongada o profunda mutación, es la transición, el renacimiento interior”, p. 71. La antropología histórica se enuncia para mostrar el funcionamiento de esas transiciones de la verdad premoderna.

⁴⁰ Véase de Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo*. La metáfora del Libro como habitáculo del mundo desarrollada en su trabajo, ha provocado un efectivo ecosistema de replicación de saber: “Lo que se logra con ese rigor de la protección del Libro es la conservación, no el conocimiento del mundo”, p. 31.

la Caída humana. Dentro de las tramas de la glosa cristiana del mundo son seres de excepción, *limes* dentro de la ecúmene. Su existencia respalda la veracidad del mito: cicatrices de que el pasado cristiano fue cierto. Su presencia en los límites demuestra que están ahí para mostrar las maravillas de una Creación que poco a poco se despoja de sus misterios en la expansión occidental.

Los gigantes son seres que habitan la Creación. Es una certeza su presencia. Son *reales*, *hechos* que pertenecen al universo del saber: son entidades *pensables* en la lógica cultural. La tradición de los gigantes en el mundo occidental tiene su marco de referencia en el texto bíblico. Entre sus fojas se bosqueja su verdad, la explicación de su existencia y el lugar que ocupan en la economía de la Creación. Se encuentra incrustado en el principio de los tiempos, en edades antediluvianas:

Cuando la humanidad comenzó a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas, vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres les veían bien, y tomaron por mujeres a las que prefirieron de entre ellas.

Entonces dijo Yahavé: «No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean ciento veinte años». Los *nefilim* aparecieron en la tierra por aquel entonces (y también después), cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres y éstas les dieron hijos: *éstos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos*.⁴¹

Los *gigantes* representan, en la lógica del relato, una línea divisoria. Funcionan como un mitologema mediador para pensar la temporalidad de la humanidad. Los *nefilim* son una *separación*, un principio de explicación para la apertura antropológica. Constituyen una distinción para volver humana la temporalidad. Una fractura

⁴¹ Gn, 6: 1-4.

para que los individuos tengan vidas *demasiado humanas*. Pero también representan el último rasgo de divinidad en la especie: constituyen los grandes hombres de la antigüedad, hombres maravillosos de un tiempo transicional entre el hombre y lo divino.

La tradición del *Libro* instituye significados sobre el mundo, lo *absorbe*. En él, como espejo, se refleja la realidad. La hermenéutica y el comentario emergen como saber que lo descifra, le dan soporte a la experiencia. El vínculo con esa tradición produce versiones, replicaciones que renuevan el texto y sus contenidos. Se actualizan para un nuevo horizonte de significado. El escritor judío Flavio Josefo continúa con esa cadena de replicaciones. En *Antigüedades de los judíos*, trabaja esa figura de alteridad. Su lectura construye historicidad y contexto a los gigantes en el marco de los primeros tiempos y ciudades:

La posteridad de Set siguió durante siete generaciones considerando a Dios como señor del universo y observando una conducta virtuosa; pero con el tiempo se corrompieron, abandonaron las prácticas de sus antepasados y no cumplieron con las honras señaladas para ser rendidas a Dios ni se preocuparon de ser justos con los hombres. El mismo celo que antes demostraban para ser virtuosos lo demostraban ahora doblemente para ser perversos y se acarrearón la enemistad de Dios. Muchos ángeles de Dios convivieron con mujeres y engendraron hijos injuriosos que despreciaban el bien, confiados en sus propias fuerzas; porque según la tradición estos hombres cometían actos similares a los de aquellos que los griegos llaman gigantes.⁴²

Son los descendientes de un novel mundo, que empezó marcado por la decadencia. Los gigantes son los hijos injuriosos, producto de sus relaciones atrapadas en el espiral de la injusticia.

⁴² Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*, p. 55.

En esa marea de autoridades y comentaristas transita el imaginario del gigante. Una cadena de relatos aseguró su posteridad: se presenta ante los ojos de los lectores como una certeza de la cosmovisión que se oculta entre los misterios del cosmos. Un canon para pensar, cadenas para reinterpretar lo dicho *en la tradición*. Como señala Paul Ricœur, al enfrentarse a los relatos del Antiguo Testamento, lo importante son los acontecimientos fundadores, sobre ellos:

El trabajo teológico sobre estos acontecimientos es, en efecto, una historia ordenada, una tradición que interpreta. Para cada generación, la reinterpretación del fondo de las tradiciones confiere un carácter histórico a esta comprensión de la historia, y suscita un desarrollo cuya unidad significativa es imposible de proyectar en un sistema. *Estamos frente a una interpretación histórica de lo histórico*; el hecho mismo de que las fuentes estén yuxtapuestas, los dobleces conservados, las contradicciones yuxtapuestas, tiene un sentido profundo: *la tradición se corrige a sí misma por adiciones, y estas adiciones constituyen por sí mismas una dialéctica teológica*.⁴³

En esas *lecturas teológicas* el acontecimiento se trabaja, en su recorrido la historia de gigantes se afina hasta *reformularla* en una historia de moralidad. Se modela al interior de relatos, en la deformación de las interpretaciones emergentes, esa caja de resonancia que implica la Tradición. No agota el acontecimiento: lo enriquece en la variedad de comentarios. El episodio de los gigantes muestra su capacidad de replicación en el horizonte de credibilidad que produce el Libro. Un elemento simbólico que se reinterpreta y subsiste en el gran canon que se configuró como *historia sagrada*. El relato sobrevive porque se encuentra atrapado

⁴³ Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, pp. 47-48. Las cursivas son mías.

en la lógica de una *meta-historia*: el imaginario de los orígenes, la separación entre lo divino y lo humano, como una muestra de la paulatina decadencia de la Creación.

La fábula de los gigantes subsiste al ingresar en un sistema de agregación mayor. Se incorporan a un *ensamble* —el concepto de Kate Distin se basa en Dawkins—, una forma de organización que desarrolla *estructuras estables* para permitir la replicación con éxito de las unidades de significado: “La replicación de la complejidad por medio de ensamblajes depende por tanto de la existencia de unidades de naturaleza dual, unidades capaces de conservar su identidad individual, y de operar al mismo tiempo como partes de un todo completo”.⁴⁴ El gigante cumple esas condiciones: se refuerza su identidad, persiste y su presencia logra significar *algo* distinto en el marco de la historia que lo contiene. Esas *macrohistorias* les dan legibilidad a esos seres, fomentan que sus elementos constituyentes se repliquen en los intérpretes que los actualizan. Al ser modelos para pensar, la fuerza de su permanencia ocurre en su replicación: en su capacidad para seguir vigentes en escrituras que tratan de construir una versión del mundo y le dan nuevos significados derivados de su *ensamblaje*. De esa forma persisten incorporando variantes que aseguran su existencia.

Agustín de Hipona aporta un eslabón fundamental en esa cadena de replicación. Su escritura se inserta en la polémica sobre la verosimilitud de las creencias cristianas en el debate por la supremacía civilizatoria con el pasado pagano. Impone una discusión que labra su lugar al diseccionar las tradiciones y saberes de la cosmovisión antigua. El obispo realiza una lectura de las creencias antiguas para *historizarlas* en función de su credibilidad, separando entre la épica de la ciudad de los hombres y la *ciudad de Dios*. De ese modo justificar los mitos propios. El tono es de una polémica contra paganos injuriosos:

⁴⁴ Kate Distin, *El meme egoísta*, p. 53.

Porque tampoco creen que fue mucho mayor en aquella época la estatura de los cuerpos que son ahora, y, sin embargo, su nobilísimo poeta Virgilio, hablando de una grandísima pena que fija por mojón o señal de termino en el campo, la cual en una batalla un valeroso varón de aquellos tiempos arrebató, corrió con ella y la arrojó, dice que «doce hombres escogidos según los cuerpos humanos que produce el mundo en nuestros tiempos apenas la hicieron perder tierra», *significándonos que hubo tiempo en que acostumbraba la tierra a producir mayores cuerpos*. ¡Cuánta más sería en los tiempos primeros del mundo, antes de aquel insigne y celebrado Diluvio!⁴⁵

El Obispo hurga en los referentes del saber pagano para validar los nuevos mitos; arropado en esos saberes el polemista cristiano abre un espacio para construir nuevas certezas cristianas: “En lo tocante a la grandeza de los cuerpos, suelen convencer y desengañar muchas veces a los incrédulos las sepulturas que se han descubierto con el tiempo, o por las avenidas de los ríos, o por otros varios acontecimientos donde han aparecido huesos de muerto de increíble tamaño”.⁴⁶

La nueva cosmovisión del Libro estableció la emergencia de *observables* que se erigían como evidencia de sus argumentos, una *empiría* para enunciar la certidumbre de los dogmas. De esa forma los mitos cristianos tienen la posibilidad de seguir llenado de significado cristiano los antiguos misterios. El resultado es un sujeto espiritualizado que, como diría el *vate*, observa bajo *las trampas de la fe*:

Yo mismo ví, y no solo, sino algunos otros conmigo, en la costa de Utica o Biserta, un diente molar de un hombre tan grande, que

⁴⁵ San Agustín, *La ciudad de Dios*, pp. 405-406. Las cursivas son mías.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 406.

*si le partieran por medio e hicieran otros del tamaño de los nuestros, me parece que pudieran hacerse ciento de ellos; pero creo que aquel fuese de algún gigante, porque fuera de que entonces los cuerpos de todos generalmente eran mucho mayores que los nuestros, los de los gigantes hacían siempre ventaja de los demás; así como también después, en otros tiempos y en los nuestros, aunque raras veces, pero nunca faltaron algunos que extraordinariamente excedieron la estatura y el tamaño de otros.*⁴⁷

Agustín entiende que los gigantes son posibles en la Creación, ya sea por la autoridad del relato bíblico o bien por la naturaleza de las cosas mismas:

Plinio II, sujeto doctísimo, dice cuanto más y más corre el siglo, produce la Naturaleza menores los cuerpos; lo cual también refiere Homero en sus obras, no burlándose de ello como de ficciones poéticas sino tomándolo, como escritor de maravillas de la naturaleza, como historias dignas de fe.

Pero, como dije, *la altura de los cuerpos de los antiguos muchas veces nos la manifiestan, aún en los siglos últimos, los huesos que se han descubierto y hallado, porque son los que duran mucho.*⁴⁸

El canal interpretativo del cristianismo se fue llenado de reinterpretaciones sobre la naturaleza de los gigantes. Una explicación más para la existencia de esos seres la ofrece el sabio de la alta edad media. Isidoro de Sevilla la expone en el apartado “Sobre los seres prodigiosos” en sus *Etimologías*. Su replicación cultural que se fusionó con otros saberes. Entiende bajo la autoridad de Varrón que los *prodigios* son cosas que nacen contra la ley de la naturaleza,

⁴⁷ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁴⁸ *Idem*. Las cursivas son mías.

pero le añade un giro cristiano: “No acontece contra la naturaleza, puesto que suceden por voluntad divina, y voluntad del Creador es la naturaleza de todo lo creado”. Todo tiene un sentido. En un mundo gobernado por la voluntad de Dios la naturaleza no existe, sino como un lienzo donde se estampa los misterios divinos. En su lectura los portentos ocurren como señales divinas:

La aparición de determinados portentos parece señalar hechos que van a acontecer, pues en ocasiones Dios quiere indicarnos lo que va a suceder a través de determinados perjuicios de los que nacen, como sirviéndose de sueños y de oráculos advierte e indica a algunos pueblos u hombres las desgracias futuras.⁴⁹

Por ello lo *prodigioso*,

(...) es lo que experimenta una ligera alteración, por ejemplo, el que nace con seis dedos. Existen, por lo tanto, portentos y cosas portentosas: unos, *a causa de la enormidad de todo su cuerpo*, que sobrepasa la talla común de los hombres, como en el caso de Titón, cuyo cuerpo extendido, al decir de Homero, ocupaba nueve yugadas.

(...)

Del mismo modo que en cada pueblo aparecen algunos hombres monstruosos, así también dentro del conjunto del género humano existen algunos pueblos de seres monstruosos, como los *gigantes*, los *cinocéfalos*, los *ciclopes*, y otros más. El nombre de gigantes presenta una etimología griega, pues los griegos los denominan *gegeneis*, es decir, terrígenas, porque se piensa fabulosamente que fue la tierra quién los engendró con su inmensa mole y los hizo semejantes a ella. En griego *ge* es el nombre de la

⁴⁹ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 879.

tierra; *génon*, por su parte, significa «linaje». En consecuencia, la gente suele llamar «hijos de la tierra» a aquellos cuya genealogía es incierta. 14. Algunos, inexpertos en la sagrada escritura, opinan falsamente que los ángeles prevaricadores yacieron con las hijas de los hombres antes del diluvio, y de aquí nacieron los gigantes, hombres de enorme talla y fuerza que llenaron la tierra.⁵⁰

En la lógica de Isidoro los gigantes son los nacidos del linaje de la tierra. No cree en su origen antediluviano que se enmarca en los desmanes de los hijos *prevaricadores* de Dios. Piensa la estirpe de lo desmesurado como emanaciones que se explican bajo la figura del *portento*, una manifestación de la voluntad divina: incluso habla de *pueblos portentosos*, una ligera alteración de la naturaleza gobernada por Dios. En ese sentido su emergencia no es gratuita: el gigante puede ser un mensaje, pero también una manifestación en la gran cadena del ser que se organiza en el orden creado. Una reinterpretación que añade significado al discurso del gigante.

El imaginario del gigante se encuentra atrapado en el *eterno retorno* del tiempo que implica el calendario y sus rituales. Fue una figura central del Carnaval. En el folklore medieval el Carnaval termina, según Philippe Walter, con la muerte del rey gigante que es sacrificado el martes de Carnaval:

La novela *Florimont*, escrita en 1188 por Aymon de Varennes, presenta un gigante llamado Garganeus combatido y decapitado por un joven héroe en busca de un reino. [...] es incuestionable que el mito del gigante del carnaval tiene una existencia evidente; además, ese gigante aparece en los mitos, con formas diferentes, pero perfectamente reconocibles, cada cuarenta días. Finalmente, el sentido de su mito queda claro gracias a

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 881-883.

los ritos practicados durante esas mismas fechas carnalescas y a los textos medievales donde la gigante figura a veces de manera explícita.⁵¹

En el santoral también existen figuras desmesuradas. Por ejemplo, en la naturaleza de San Cristóbal, cuya celebración ocurre el 25 de julio. La hagiografía cuenta que fue conocido como el bárbaro Réprobo, que vivió en Canaán en el siglo III y fue un gigante “con rostro horroroso que se parecía al de un perro”. El gigante quería estar al servicio de un rey digno de su grandeza: su decisión osciló entre el rey local y el mismísimo Satanás, pero se dio cuenta que este último se cuadraba ante la Cruz. En su historia un acontecimiento marcó su destino:

Un ermitaño terminó persuadirlo de que lo mejor era emplear su fuerza y su gran tamaño para trasladar a través de un río a los viajeros. Un día que llevaba un niño sobre sus hombros, el nivel del agua comenzó a subir y el pequeño fue haciéndose pesado como el plomo. Haciéndose un esfuerzo sobrehumano, Réprobo logró alcanzar la otra orilla. Entonces el niño dijo: «No sólo has transportado el mundo, sino a aquel que lo ha creado. Soy el rey que buscabas y a quien has servido sin conocer. Desde ahora ya no te llamas Réprobo, sino Cristobal, “el que transportó a Cristo”. Ahora, clava tu báculo en la tierra». Cristobal abedeció y la vara se cubrió de hojas y dátiles.⁵²

Un gigante cinocéfalo *psicopompo* que cumple la función de ser una maravilla al servicio del Señor. En el folklore los gigantes

⁵¹ Philippe Walter, *Mitología cristiana. Fiestas, ritos y mitos de la edad Media*, p. 83. Véase para el XVI el gigante de Rebeláis llamado Gargantúa: De la época del rey Arturo, una creación de Merlín para evitar los peligros al pueblo.

⁵² Walter, *Mitología cristiana...*, pp. 157-158.

tienen una existencia cercana al *mundo*. Viven en los márgenes de la *proximidad*: habitan las montañas, beben de los ríos, atraviesan los bosques. Según Édouard Brasey, “los gigantes son ante todo constructores. Si la mitología los hace nacer del caos, las leyendas hacen de ellos unos artesanos del orden”.⁵³ Se encuentran en esos límites con lo sobrenatural: un gigante con masa es un personaje central que encabeza el cortejo infernal que representa la *caza salvaje*, la *mesrie Hellequin*.⁵⁴

Al finalizar el siglo XII, en la cristiandad circuló una extraña misiva. Bajo sus trazos se posicionó la historia de un monarca de los confines. En ella el preste Juan se presentaba ante Manuel, gobernador de los romanos. La carta le mostraba a la cristiandad la calidad de sus dominios:

Las tres indias se hallaban dominadas por nuestra Magnificencia y desde la India ulterior, donde descansa el cuerpo de Santo Tomás Apóstol, nuestra tierra se extiende por el desierto y progresa hacia el orto del Sol, volviendo como él, por el oeste, hasta Babilonia la Desierta, junto a la Torre de Babel. Nos sirven setenta y dos provincias —pocas de ellas son de cristianos y todas ellas tienen su rey—, cuyos hombres son tributarios nuestros.⁵⁵

Un monarca que gobierna por vastas regiones de alteridad. Su autoridad se extiende sobre las otredades conocidas por el Occidente medieval. La carta socializa sus maravillosos vasallos:

⁵³ Édouard Brasey, *Gigantes y dragones, el universo feérico IV*, p. 2001.

⁵⁴ Por ello señala Walter que: “El gigante, criatura mítica por excelencia, se encuentra así en el centro del mito de los Doce Días salvajes. A causa de su valor, muy ambiguo, este personaje es un soberano del más allá (amo del paso hacia la muerte), pero también un dispensador de vida y de fecundidad”, pp. 65-66. La riqueza de la cultura popular sobre la figura del gigante excede en complejidad y variantes a los discursos teológicos que le daban sentido desde el lugar eclesiástico.

⁵⁵ *La carta del Preste Juan*, p. 90.

En nuestra tierra viven y se alimentan elefantes, dromedarios, camellos, hipopótamos, cocodrilos, methagallinari, cametheter-nis, thinsiretae, panteras, onagros, leones albos y rojizos, osos blancos, mirlos blancos, cigarras mudas, grifos, tigres, lamias, hienas, bueyes salvajes, hombres cornudos, faunos, sátiros y mujeres de la misma especie, pigmeos, cinocéfalos, *gigantes cuya estatura es de cuarenta codos*, monóculos, cíclopes y aves, entre ellas la denominada fénix, y de todo género de animales que hay bajo el cielo.⁵⁶

El preste Juan gobierna sobre todas las variantes, incluso los gigantes de los extremos caen en su jurisdicción. En la versión anglonormanda de la carta se desarrolla la naturaleza de los gigantes: “En aquella tierra viven los gigantes, horribles y grandes con desmesura: como bien sabemos miden cuarenta codos de altura”.⁵⁷ En la economía escriturística de las cartas, se añaden e incorporan añadidos en sus versiones. La versión antiguo-francesa desarrollará:

Mas allá del desierto se encuentran los [*gigantes*], cuyo tributo nos entregan nuestros hombres cada siete años. Sabed que si los *jayanes* tuvieran ganas de batallar, podrían guerrear al mundo entero, aunque, *merced a un don* que les dio Nuestro Señor, sólo se preocupan de trabajar la tierra. Se lo otorgó porque sus antepasados quisieron conquistar el cielo con la ayuda de la torre construida por Babel, que era su señor. Pero aún quedan muchos de ellos en nuestra cárcel y en nuestra corte, a buen recaudo con solidas cadenas de hierro, y la gente acude a mirarlos como si fueran bestias salvajes.⁵⁸

⁵⁶ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁵⁷ *Ibid.*, 110.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 138.

En esas latitudes los gigantes están vinculados a la tierra, tributan; parece que son buenos en batalla, pero al parecer su naturaleza es pacífica porque viven muchos en la cárcel y la corte del preste Juan; el don de su condición fue dado por Dios. Proviene de los tiempos de Babel, son una estirpe que viene de lejos, que se ha anidado en los límites de la cristiandad.

En el crepúsculo del siglo XIV el cardenal Pierre d'Ailly continuó reflexionando sobre la naturaleza de los gigantes. En su magna obra *Imago mundi* señala que

En su relato del diluvio Moisés achaca como motivo el hecho de que, cuando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la tierra, los hijos de Dios, esto es, los hijos religiosos de Set, vieron a las hijas de los hombres, esto es, de la estirpe de Caín, y vencidos por la concupiscencia tomaron esposas de entre ellas, naciendo de ahí gigantes. Josefo no establece cuándo sucedió esto, si en tiempos de Noé o después, pero afirma que los hijos de Set fueron buenos hasta la séptima generación; después se dieron a la maldad y por ello irritaron a dios contra ellos. Lo que ocurrió fue que muchos ángeles de dios, esto es, demonios incubos, se unieron a mujeres y engendraron hijos malvados, que fueron llamados gigantes por los griegos debido a su extraordinaria concupiscencia (...).⁵⁹

En los imaginarios y en el saber hay gigantes, es verosímil que se encuentren dispersos como pistas en la Creación divina. Según Jean de Mandeville “Hay una isla en la cual hay gentes de muy gran forma, como gigantes (...) y comen (...) carne de hombres”.⁶⁰ Son seres imaginarios que viven en el ecosistema de una

⁵⁹ Pierre d'Ailly, *Ymago Mundi*, p. 241.

⁶⁰ Véase de Claude Kappler, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad Media*, quien cita ese fragmento de la obra de Mandeville, p. 148.

tradición que les da respaldo. Bajo la reiteración y continuidad de los textos que los enuncian ocurre la reactualización de esas historias de lo desmesurado.⁶¹ Para visibilizar esos rieles del sentido que posibilitan su replicación se debe tematizar las obras clave que atesoran los imaginarios, saberes que han instituido en autoridad. Entre los intérpretes y la tradición, ocurre un proceso dialógico que se reactualiza en ellos al momento de recuperarlos en grafías, de esa forma los imaginarios se van nutriendo de los ecos de la tradición. Adquieren peso en el orden del saber, existencia en el horizonte cultural.

4. GIGANTES EN LAS ESCRITURAS INDIANAS

La colonización americana posibilitó un intenso proyecto de escritura sobre la alteridad indígena: bajo un orden del saber que, a la par de instituirse como explicación del acontecer, se erigiría como legitimidad de la expansión europea sobre el orbe. Textos realizados desde la verticalidad del sentido de la victoria, en el contexto de la expansión de Occidente. En esas crónicas de los inaugurales años de la Nueva España, la figura del gigante cumplió un rol marginal pero interesante: siguió formando parte de la narrativa de los orígenes. Bajo sus fojas, continuó inserto en un ensamblaje que le permitió su replicación: ese personaje imaginario se asoció al principio de los tiempos, a los espacios límite de la temporalidad. Una pieza mitológica que se expone en los discursos fundacionales de las certidumbres cristianas sobre el Nuevo

⁶¹ En el famoso *Orbis sensualium pictus* de Iohannes Amos Comenius, la imagen del gigante es parte de la pedagogía, del saber del mundo: “Monstruos y deformes son aquellos cuyo cuerpo se aleja de la forma común, como son: el desmesurado *gigante*, el diminuto *pigmeo*, el *siamés*, el *bicéfalo* y otros de este género”, p. 105.

Mundo. A diferencia de los *Descubridores* y sus ensoñaciones para nominar un espacio de frontera, en las crónicas de la evangelización, el gigante aparece como pieza necesaria del rompecabezas de las primeras épocas. Posteriormente, la figura se teologiza para armonizar la historicidad americana. Ejercicio intelectual que se maquinó al interior de una atmósfera de construcción de nuevas memorias, ejercicio de *legitimación* para posibilitar imaginariamente la implantación natural del cristianismo, en el marco de la Conquista y colonización de lo *diferente*.⁶²

La fabricación de transcripciones reelaboradas del pasado de los infieles se desarrolló como un correlato textual de las condiciones de dominación: implicó construir la narrativa del sometimiento de un nuevo reino a la monarquía universal. *Saber colonial generativo*, entre sus discursos ocurrió una incorporación simbólica al relato del mundo, en el proceso de domesticación de las diferencias ante la mirada cristiana. Escrituras para absorber la diferencia en la porosidad del *logos occidental*.⁶³ El conocimiento sobre las antiguallas de los indios se tramó en el contexto de la destrucción de las creencias paganas, fueron actos de expurgación con una clara veta instituyente: una operación de corrección para suprimir y construir verosimilitud en consonancia con el orden cristiano que se imponía. Trabajo de *orden* surgido de las necesidades de la evangelización: escrituras individuales enmarcadas en el saber colectivo de la congregación religiosa, con la finalidad de convertir al indio a la república cristiana. Esas investigaciones aspiraban a solidificarse como una historia oficial de

⁶² Véase Rafael Pérez-Taylor y Miguel Segundo (Eds.), *La construcción de la memoria en México, siglos XVI-XXI*.

⁶³ Recurso de nuevo a la gran y oscura metáfora de Guy Rozat que debe ser repensada para iluminar esas áreas de construcción del sentido en el contexto de colonización de los indios en la historia de México. Véase *Indios imaginarios e indios reales*.

la cristianización de los indios, la meta era establecer la narrativa de una transición civilizatoria que sería la piedra fundacional del cristianismo indiano.⁶⁴

Para *historizarlo* es necesario trazar coordenadas de comprensión. Los gigantes son un ejemplo del funcionamiento de esa forma añeja de contar el acontecimiento. Una estrategia para vislumbrar su *extrañeza* fundacional implica encontrar su coherencia histórica, la operación lógica en donde emerge su singularidad. El tamiz de la antropología histórica sirve para *exotizar* esos simbolismos que lo posibilitan, que se encuentran ocultos entre los pliegues del pasado. Al volverlos visibles en el marco de la recursividad de la tradición, se pueden pensar históricamente. Su especificidad opera en el marco de una historia que funciona bajo un ensamblaje: el acontecimiento se interpreta en una red de significados, su singularidad aflora en el reconocimiento y reinterpretación en el seno de los saberes implicados. De esa forma escorzan su pertenencia al funcionamiento de una racionalidad antigua. Por ello, a ese añejo saber hay que leerlo en el marco de su tradición, en la atmósfera de sus posibilidades. En las recurrencias de los imaginarios que se acumulan entre sus escrituras. El tratamiento y la replicación de las historias de gigantes en las Indias fue una experiencia escriturística para explicarse a sí mismos el mundo emergente de la alteridad: una manera de ensanchar la prosa del mundo, replicar en los márgenes de la Creación las convicciones del cristianismo.

Un orden de la representación distinto.⁶⁵ Espacio intelectual que construye, desde la autoridad de las *certezas de la fe*, una

⁶⁴ Un mundo intelectual que a la modernidad científicista le resulta incomprensible, que lo *resignifica*. Lo reinterpreta bajo el horizonte de las ciencias sociales o la nonata antropología. Sin embargo, son historias de la conversión al cristianismo, historias que incorporan la *diferencia* a través de su resignificación en el horizonte de la supresión de la alteridad. Historias de cristianización de pueblos.

⁶⁵ Véase de mi autoría *Historia y mirada en las crónicas americanas*.

disposición del saber. Toda una estrategia de la escritura cristiana que se lanza a escudriñar y reinterpretar pasados vencidos; *trabajo teológico* para resignificar una cultura en destrucción. Una invención cultural de esa naturaleza solo era concebible bajo los escombros de sociedades insertas en un *proceso violento de cambio cultural*. La intención fue crear una nueva historia de los infieles, un relato que armonizó el colapso que implicó la *des-civilización* cristiana. Saber para destruir, pero también para fundar un pasado en consonancia al horizonte de expectativas que prometía la Cristiandad Indiana: naturalizar disposiciones afines a la colonización. *Ensamblajes* en donde se replicarían las certezas y dogmas cristianos en el marco de un orden del tiempo reinterpretado por el ojo europeo. Historias que armonizarían, desde el peso de las autoridades y el saber vigente, las brutales rupturas de la Conquista. Narrativas que aspiraban instituir una *suave transición*: historias que se acoplaran a los *ensamblajes* tradicionales de la Creación, para ofrecer luces sobre el pasado de los pueblos vencidos por la fe. Ficciones que refuerzan la victoria del sentido cristiano en su natural expansión sobre los infieles, el viejo *metarelato* de la expansión de la cristiandad.

En los albores de la evangelización, al inicio de la década de los años treinta, los franciscanos encabezaron la investigación para *alumbrar* el pasado de los naturales. Ellos iniciaron un trabajo colectivo para pensar el paganismo en proceso de desarticulación. Fray Andrés de Olmos fue la punta de lanza de ese primer momento de emergencia de memorias. En un documento que se le atribuye, queda claro el modelo fundacional para hacer *brotar* el discurso indiano:

1. Por los caracteres y escrituras de que usan, y por relación de los viejos, y de los que en tiempo de su infidelidad eran sacerdotes y papas, y por dicho de los señores y principales,

a quienes se enseñaba la ley y criaba en los templos para que la deprendiesen.⁶⁶

Una *lógica de censor*, evocar un pasado proscrito desde un *lugar de enunciación cristiano*: saberes que se estaban *corrigiendo* en el marco de las destructivas prácticas evangelizadoras. Pero el punto central es el funcionamiento de la verticalidad del sentido: “(...) junados ante mí y traídos sus libros y figuras, que, según lo que demostraban, eran antiguas y muchas de ellas teñidas, la mayor parte, untadas de sangre humana, *parece* (...)”.⁶⁷ Una verosimilitud cristiana saca a la luz los misterios del paganismo, ese *parece* implica un diálogo entre el dogma y lo referido, entre la certeza y el engaño demoníaco; el fraile se erige como *censor* para producir discurso funcional para el *bienestar espiritual* de la utopía por instituir. Aquel que podría presentarse como un aceptable pasado de los indios, sin romper con los marcos de certeza del relato universal o acomodado para presentarse como una alteridad domesticada.

Esas fojas recuperadas de fray Andrés de Olmos explican el origen de los dioses y la creación del mundo. Un relato fabricado muy temprano, en donde aún se encuentran fragmentos dispersos de *ruinas* de cosmovisión. El franciscano narra la sucesión de los soles que creían los indios en su infidelidad y también “de los gigantes que hubo”:

Y todos los cuatro dioses crearon entonces los gigantes, que eran hombres muy grandes, y de tantas fuerzas que arrancaban los

⁶⁶ *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, p. 23. La *Historia* perdida de Olmos, por lo temprano de su recolección —Fuenleal le mandó empezar las investigaciones en 1533— así como por sus temas trabajados, se vuelve en una *ausencia* crítica para *historizar* esa escritura sobre la alteridad americana.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 23.

árboles con las manos y comían bellotas de encinas y no otra cosa; los cuales duraron cuanto este sol duró, que fueron trece veces cincuenta y dos años, que son seiscientos y setenta y seis años.⁶⁸

El discurso de los soles se filtra como rasgo de alteridad, pero también contiene figuras conocidas que resuenan en el nuevo ensamblaje cristiano: los gigantes *producen sentido* en la lógica de la replicación de los primeros tiempos. Es normal que estén ahí, ese es su lugar incluso en las creencias del otro. Aparecen bajo el signo de una humanidad perecedera, acaso primigenia creación que fue desplazada por *el eterno retorno de lo mismo*: “Volviendo a los gigantes que fueron criados en el tiempo que Tezcatlipuca fue Sol, dicen que, como dejó de ser sol, perecieron, y los tigres lo acabaron y comieron, de que no quedó ninguno (...)”.⁶⁹ Se convierten en parte de la escenografía del pasado: seres extintos.⁷⁰ En la lectura teológica sobre los acontecimientos, las estructuras de repetición se enfrentan a las antiguas cosmovisiones, reinterpretaciones de una vieja tonada que hace palidecer la voz del otro.

Una replicación bajo la misma frecuencia la enuncia Fray Toribio Motolinía en su *Libro perdido* —texto reconstituido por O’Gorman a partir del contraste con otras fuentes que reflejan los huecos—. El franciscano primero construye un piso para pensar. Traza en el marco de la historicidad cristiana los significados para *trabajar* el tiempo entre los naturales:

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 27-28.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁰ Es interesante la *homología* que presentan con otros *gigantes paganos*. En la *Teogonía* de Hesíodo se deja ver una representación parecida en la lógica de las generaciones de los nacidos de la Tierra. La primera generación de dioses concluye con la castración de Urano, de cuyas gotas de sangre que fueron recogidas por Gea, surgen nuevos seres: “(...) y transcurrido el tiempo, dio a luz a las poderosas Erinias, a los grandes gigantes, resplandecientes con el brillo de sus armas, con largas lanzas en sus manos”, p. 38. Seres primigenios de tiempos perdidos.

Sé que es, según una opinión, que ha cinco mil y doscientos años, uno menos, que comenzó y era hecho el mundo cuando Cristo vino a encarnar, y más, et mil y quinientos y cuarenta y dos que hay de su advenimiento hasta hoy, y los católico varones y santos dividen este tiempo en seis edades, dejada la división poética que es en cuatro edades; la primera llaman edad de oro, la segunda de plata, y la tercera de metal y la cuarta de hierro, que esto es sabido [a] otro respecto, conforme a la estatua que vido Sant Francisco, que tenía la cabeza de oro, los pechos de plata, el cuerpo de metal y los pies de hierro.⁷¹

Motolinía con esa estratagema discursiva hace que emerja el continente de la historicidad premoderna, condición de posibilidad de pensar a los infieles. Los indios pueden ser visibles desde ahí, bajo ese ensamblaje temporal:

Estamos, pues en la 6 [sexta] edad, que es después del advenimiento de Cristo hasta la fin del mundo, que será según su beneplácito, ni hay quien lo sepa, ni su bendita Madre; e puesto caso que por conjeturas hemos venido rastreando para probar e sospechar verisímilmente que estas gentes fueron en estas partes antes del advenimiento de Cristo, entre ellos no se halla escriptura ni figura de sus antigüedades, ni piedras esculpidas sino de ochocientos y tantos años acá: bien es verdad que lo que en sus libros y antigüedades cuentan consta antes destos ochocientos y tantos años, que fue cuando, según sus fabulas y ficciones, comenzaron las gentes.⁷²

⁷¹ Motolinía, *El libro perdido*, p. 631. Esta parte publicada como apéndice por Edmundo O' Gorman se basa en Zorita cuyo testimonio menciona que se encontraba al final del *libro perdido*, p. 631.

⁷² *Ibid.* pp. 631-632.

Para el terciario, los vestigios del pasado de los naturales son recientes, pero a su modo, codificaron de forma distinta los rastros del ensamblaje cristiano de la Creación:

En este nuevo mundo de *Anauac*, había mundo y gentes y después que el mundo es criado, dicen ellos cinco soles que las podemos decir cinco edades, con aqueste que agora es; y llámanlo estas gentes soles, ora que el demonio así se lo[s] hizo entender, ora que ellos se engañaban cuando acontecieron eclipsi o algún gran diluvio o tempestad o terremotos, pestilencia o tales cosas que cuasi toda la gente o mucha perecía, y pasada aquella tribulación e infortunio comenzaba otro sol y nueva edad, y de hecho piensan que el sol perecía e comenzaba e nacía otro nuevamente criado. Estos soles o edades no saben cuántos años duraron cada uno de ellos: quedóles memoria de los nombres de ellos y cómo perecieron, y la gente también que toda dizque muría y perecía juntamente con el sol.⁷³

El fraile menor trata de armonizar formas para contar el tiempo, los indios son parecidos a todos los paganos. Al encuadrar los soles en la estructura de repetición de las edades del mundo, queda más o menos explicada su inicial extrañeza, ya ha sido revelada:

El primer sol se llamó *nahuinatl* [nahui atl] y pereció por agua y toda la gente se ahogó. El segundo sol dicen *nabih ocelutl* [nahui ocelotl]; pereció cayendo el cielo sobre la gente, y cuentan que en aquella edad y el sol segundo *fueron los gigantes, y que de aquellos son los grandes huesos que dije que ahora se hallan en las minas y en otras partes debajo de la tierra; los que agora son preguntados no[s] dicen que, según sus antepasados padres y abuelos les han dicho,*

⁷³ *Ibid.* p. 632.

*aquestos huesos son de unos hombres muy grandes y muy altos que de otras partes dizque vinieron, que onde antes de ellos había gentes en aquella segunda edad.*⁷⁴

Parecería natural que en el ensamblaje de los orígenes indianos los gigantes tuviesen un rol pecedero, como protagonistas de la épica de los primordiales tiempos. Figuras de alteridad que mantienen una implicación con la lógica de lo superado, con un mundo anterior, pero que aún se encuentran como rastro de su verosimilitud en el marco de las certezas. En la lógica de su replicación, el ensamblaje va afinando su aparición: bajo una historicidad explicada y naturalizada para el cristianismo se enuncia su historia. Ha adquirido un halo de domesticación. Motolinía ha impulsado esa mutación, a costa de pulir y acercar el imaginario de los gigantes a su lugar tradicional como humanidad superada, dispuesta a participar en el escenario de las primeras épocas.

El gigante es un raro fósil que se encuentra atrapado entre cosmovisiones. Su extrañeza ilustra las certezas del relato bíblico, se mueve bien dentro de la verosimilitud que muestra un mundo creado y poblado por los misterios de la fe. El gigante en las primeras crónicas americanas —esas complejas estructuras de repetición occidental— ayuda a darle verosimilitud a la narrativa de las creencias del vencido. Resulta natural que se encuentre en esas fojas. Es parte de la épica de sus creencias. En la resonancia de la replicación, el ensamblaje en donde habita hace buen maridaje con las creencias manufacturadas por los religiosos. Reactualiza el origen del relato del mundo que encuentran los evangelizadores al escudriñar las cenizas del paganismo. Una enunciación que hace familiar el principio de los tiempos.

⁷⁴ *Idem.* Las cursivas son mías.

La figura del gigante, con el transcurrir del siglo xvi, se teologiza en las crónicas.⁷⁵ Ocurre un trabajo en el interior de las certezas de la cosmovisión del libro. En las reinterpretaciones de fines de siglo se incrusta como un elemento clave para darle profundidad a las grandes historias de los indios. Se teje con ellos una interpretación del sentido profundo de su historia. Fray Gerónimo de Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana* trabaja en esa dirección el tema de los gigantes, específicamente en el libro que toca los ritos y costumbres de los indios en su infidelidad:

Hallóse en la memoria de los indios viejos cuando fueron conquistados de los españoles, *que en esta Nueva España en tiempos pasados hubo gigantes*, como es cosa cierta. Porque en diversos tiempos después que esta tierra se ganó, se han hallado huesos de hombre muy grandes. El padre Fr. Andrés de Olmos, tratando de esto, dice que él vió en México en tiempo del virrey D. Luis de Velazco, el viejo, le llevaron a otros huesos y muelas de terribles gigantes.⁷⁶

Ya no se cuenta la historia de los soles, pueden apuntar por sí mismos a la temporalidad originaria. Lo que importa es señalar su natural existencia. El lugar tradicional en el ensamblaje cristiano. Pero no solo en el pasado existieron esos seres, aún caminaban por diferentes lugares de la Nueva España:

Y medio gigantes en nuestros tiempos los ha habido, un en el pueblo de Cuernavaca, que tenía tres varas de medir menos una cuarta en alto, que son once palmos o cuartos de vara. Y a éste lo

⁷⁵ En su *Vocabulario en lengua castellana/mexicana*... fray Alonso de Molina señala, en la parte castellano-náhuatl, que *Gigante* se dice en náhuatl "*quinametli.tlacaueyac*", p. 66.

⁷⁶ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, vol. I, p. 208. Las cursivas son mías.

llevaron muchas veces a México, y iba en la procesión de Corpus Christi; y con darle muchos de comer vino a morir de hambre en su pueblo de Cuernavaca. Otro mozo hubo en Tecalli, y pienso que más alto, aunque más delgado de cuerpo, porque el primero era bien fornido y proporcionado. Y a este de Teocalli también lo llevaron a México, por cosa rara y monstruosa y vuelto a su tierra murió en breve tiempo.⁷⁷

Una extraña postal de gigantes se encuentra atesorada en la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta. El jesuita encuentra un interesante acontecimiento en la épica de los linajes que poblaron la Nueva España. El episodio ocurrió en la sexta generación encabezada por los tlaxcaltecas:

Al tiempo que todas estas naciones poblaban, los chichimecas, antiguos pobladores, no mostraron contradicción, ni hicieron resistencia, solamente se extrañaban, y como admirados, se escondían en lo más oculto de las peñas. Pero los que habitaban de la otra parte de la Sierra Nevada, donde poblaron los tlascaltecas, no consintieron lo que los demás chichimecas, antes se pusieron a defenderles la tierra, y como eran gigantes, según la relación de sus historias, quisieron echar por fuerza a los advenedizos, más fue vencida su mucha fuerza con la maña de los tlascaltecas los cuales los aseguraron, y fingiendo paz entre ellos, los convidaron a una gran comida, y teniendo gente puesta en celada, cuando más metidos estaban en su borrachera, hurtáronles las armas con mucha disimulación, que eran muy grandes porras y rodela y espadas de palo, y otros géneros. Hecho esto, dieron de improviso en ellos; queriéndose poner en defensa y echando menos sus armas, acudieron a los árboles cercanos, y echando mano de sus ramas, así las desgajaban como otros deshojaran lechugas. Pero al fin,

⁷⁷ *Idem.*

como los tlascaltecas venían armados y en orden, *desbarataron a los gigantes, y hirieron en ellos sin dejar hombre a vida*.⁷⁸

El libro primero de la *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada contine un curioso capítulo —pero necesario en la lógica de su relato— titulado “Que trata de los Gigantes, primeros moradores de estas Indianas tierras antes de los toltecas”. El franciscano en su narración incorpora el tema de los gigantes de manera orgánica para su fabulación sobre los orígenes de estas latitudes:

Supuesto, que á tantos mil años, que pasó el Diluvio, é hundición general, con que Dios castigó a los moradores del Mundo; y que

⁷⁸ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, pp. 441-442. Las cursivas son mías. Las variaciones de matar al gigante para asegurarse un espacio tienen su ensamblaje paradigmático en la historia de rey David contra Goliat. Esa curiosa escena de Acosta parecería tener una cierta semejanza a la lámina del *Códice Vaticano A* en donde se representa un *hombre desmesurado* arrastrado por unos indios. Sin embargo, la glosa en italiano presenta otros datos:

«Estando el Totec en aquella penitencia suya, y predicándola con voz y gritos sobre aquel monte, que hemos dicho, fingen que soñaba cada noche que veía esta figura de muerte, muy espantosa, con los intestinos afuera, que era causa de grandísima abominación de su pueblo, y pidiendo a sus dioses que le revelasen que cosa quería significar aquella figura, respondieron que aquello era el pecado de su pueblo, entendido lo cual, lo dijo luego al pueblo, e hizo convocar a todo su pueblo, imponiéndoles que trajeran cables gruesos y amarrasen aquella cosa mala, porque era la causa de todos sus pecados, y que arrastrándola la tirasen fuera del pueblo, el cual [el pueblo], dando fe a las palabras de Totec, se fueron, conducidos por él a cierta parte donde encontraron esta figura de la muerte, la cual amarrada la arrastraron todos lejos, y arrastrándola hacia atrás, cayeron todos en cierta concavidad en medio de dos montañas, las que se juntaron, y ellos quedaron allí sepultados hasta ahora, sin salvarse ninguno de ellos, salvo los niños (angelitos) inocentes, que quedaron en Tulan, y así pintaban esta gente que andaba bailando y jugando, y el demonio andaba adelante, guiando el mitote o la danza, y esta fue la causa de la ruina y perdición de ellos».

Traducción realizada por Ferdinand Anders, Marten Jansen y Luis Reyes, en: *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, p. 83.

después acá de este Universal Anegamiento, se volvió a poblar, y henchir de gentes que procedieron de Noe, y sus tres hijos, (que fueron los que por mandamiento de Dios, entraron en el Arca, y en ella se salvaron) digo: que aviendo sido de estos dichos (o Descendientes de ellos) los que habitaron, y poblaron las tierras (tomando cada qual, Nombre y Apellido, como a su propósito y placito hizo) decimos consecutivamente, que *los que hasta agora se sabe, a ver morado estas Estendidas y Ampliadísimas Tierra, y Regiones, de la nueva España, fueron unas gentes muy crecidas del Cuerpo, que llamaron después otros, Quinametín. (que quiere decir Gigantes).*⁷⁹

Los gigantes son una suave transición entre la devastación universal y las primeras generaciones. La existencia de esos seres era un dato duro de las certezas de los pobladores del Nuevo Mundo: “(...) porque sin duda, los hubo en estas Provincias, cuíos Cuerpos han parecido en muchas partes de la tierra, cabando, por diversos lugares de ella; y hemos visto sus huesos, tan grandes y desemejados que pone espanto, considerar su grandeza”.⁸⁰ Esas evidencias del pasado lograban vislumbrar dudas verosímiles para la lógica de la época:

(...) esta aora la duda, en sí los huesos, que aora parecen de estos desemejados gigantes, fueron de antes del Diluvio, o después de él, para cuia inteligencia digo, que he tenido en mi poder una Muela, que para estar entera, le falta poco, y es dos veces tan grande como el puño y tan pesada, que tiene de peso, más de dos libras (...).⁸¹

⁷⁹ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, vol. I, pp. 34-35. Las cursivas son mías.

⁸⁰ *Ibid.* p. 35.

⁸¹ *Idem.*

Para comienzos del siglo xvii había muchos *restos* de esos primeros pobladores de Indias. Cuenta Pedro Morlet —quien según Torquemada era un francés que dominó el arte de la escultura— que:

(...) en el Convento de san Agustín, de esta Ciudad de México, acababa de ver aquel día, un hueso, que parecía ser de muslo, y que según su tamaño, era todo el cuerpo, de más de once, o doce codos (cosa monstruosísima) y añadió, diciendo: *que era de Gigante, de los tiempos del Diluvio*, y preguntándole, qué cómo lo sabía? Respondió, que en no sé qué parte de España (que no me acuerdo bien la que nombró) cavando en una Sierra, donde buscaba piedra para su Arte, y Escultura, fue descubriendo mucha Osamenta, como ya convertida en piedra, que parecían huesos de gigantes, y que comunicándolo con otros, dijeron: que fueron de aquellos, *que avían ahogado las aguas del Diluvio*.⁸²

La explicación para la existencia de esos seres fluye bajo la autoridad del relato bíblico. Utiliza al divino agustino para afianzar su autoridad de que antes del Diluvio había gigantes por el mundo. Los primeros pobladores de las Indias fueron una raza de gigantes, pero su andar por la tierra resultó efímero:

(...) Estos Gigantes se acabaron de todo punto, sin quedar ninguna memoria de ellos. Dice algunos que se murieron de hambre, porque no comían lo que el cuerpo les demandaba, que andaban entre las Gentes, como bestias en el campo, no atendiendo a más, y vivir la vida, hasta que les llegó la muerte.⁸³

En 1607 se publicó el libro de Gregorio García *Origen de los indios del Nuevo Mundo*. En su disertación sobre los naturales no

⁸² *Idem*. Las cursivas son mías.

⁸³ *Ibid.*, p. 36.

podían faltar alusiones sobre los gigantes. Para visibilizarlos, en su discusión los separa de lo monstruoso, ya que “lo monstruoso no es otra cosa, sino un pecado de naturaleza, en que por defecto o sobra no adquiere la perfección que el viviente había de tener”.⁸⁴ Los gigantes son variaciones sobre *lo Mismo*, su existencia es incontrovertible:

Haver Gigantes es cierto, [como de la Escritura Sagrada consta, i lo refieren S. Agustín, Plutarco, Torquemada, i otros muchos Autores:] porque así como en una parte crecen mucho más las plantas que en otras, por la fertilidad de la Tierra, i templança de los Aires: así también puede suceder en sus habitantes, i estos no tienen monstruosidad”.⁸⁵

Los extremos del *orbis terraum* “generan” *diferencias: determinismo teológico-geográfico en una adaptación sobrenatural*. Los gigantes son una realidad, una posibilidad de la humanidad. Para Gregorio García las Indias se poblaron del linaje de Noé: “De que resulta no que solo la universal Población, sino la particular en la Familia de Japhet, incluye las Indias Occidentales”.⁸⁶ El mundo se pobló por la dispersión y en ese proceso tuvieron un lugar privilegiado los gigantes:

La fuga de los Gigantes, que fingieron los Gentiles haver querido escalar el Cielo, no es otra cosa que significar la presteça de la dispersión, causada, como dice Bocharto, por oculto movimiento: por esto siente Luits, que los Hijos de Noe, por el Norte, o por Camino más derecho fueron los Pobladores de Indias.⁸⁷

⁸⁴ Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, p. 58.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 309.

⁸⁷ *Idem.*

Historias rebosantes de significados. Una mutación del saber permite comprender la distancia. Sebastián de Covarrubias, quien atrapa los significados disponibles a fines del siglo xvi, en su entrada *gigantes* apunta hacia el cambio de significación que atravesaba la figura mítica del gigante. Una nueva sensibilidad alegórica parece que se apropia de la figura. Son tiempos en transición, una experiencia diferente explica la existencia de esos seres de alteridad:

Por la fábula de aver los Gigantes teniendo guerra con los dioses, y queriendo alzarse con el cielo poniendo un monte sobre otro Macrobio (...) y Cicerón (...) *lo entiende moralmente* de los hombres locos, soberbios, impíos y bestiales, que no levantan el pensamiento un dedo de la tierra, de la qual se llaman hijos, y por esso fingen tener los pies de colas de Dragones, porque no pensaban cosa derecha y recta en su proceder, y lo demás es burla y desatino.⁸⁸

Nuevas reinterpretaciones labran el camino del gigante. Es una figura del imaginario que no se agota, más aún cuando ha sido enunciada en el horizonte de las asociaciones alegóricas:

Los físicos entienden por estos gigantes, los espíritus o exaltaciones, encerrados en las entrañas de la tierra, que no hallando salida rempujan impetuosamente y rompiendo por los montes altísimos, parece que los levantaban al Cielo, y suele dejarles abiertos y horadados, y a veces llanos, y estos son los que causan los terremotos y temblores de tierra.⁸⁹

⁸⁸ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua...*, p. 436. La cursiva es mía.

⁸⁹ *Idem*.

El destino del gigante fue colisionar con un mundo gobernado por la imaginaria alegoría. La mutación de los significados responde a una duda enunciativa abierta a posibilidades. Su explicación se desplaza lentamente del realismo teológico a la pesquisa de lo que se *oculta* en él. Pese a esas búsquedas de sentidos, el gigante se consolidó como una figura de la alteridad que logró mimetizarse con la imaginaria de los primeros tiempos.

5. CONSIDERACIONES FINALES

El mito del gigante opera como un signo en el lenguaje de los orígenes, forma parte de ese gran *ensamblaje* que se inserta en la temporalidad Occidental. Personaje que se encuentra atado al comienzo de los tiempos en la lógica de la Creación universal; habitante del discurso que crea profundidad histórica del imaginario cristiano. Metáfora primordial que ilustra una mediación, que apertura un tiempo transicional: figura de alteridad que vive atrapada en las retóricas de una vetusta manera para pensar el tiempo. Preludio del presente de la enunciación, pasado validado por la *cultura del libro*. En la narrativa de la historia del saber, el gigante es un acontecimiento que se incorpora al sentido de la trama que lo enuncia. Cumple con la fórmula de Ricœur: *acontecimiento-estructurado-en-trama*,⁹⁰ de ahí el peso y la capacidad de su replicación cultural, al formar parte del régimen de verdad cristiano.

Los gigantes de la época de los descubrimientos poco a poco se fueron desvaneciendo ante la mirada colonizadora que, bajo la experiencia directa sobre el terreno, dejó de *observar* esas maravillas que le daban verosimilitud al relato de viajes. La evaporación de esas imágenes las posicionó en otros reinos del saber.

⁹⁰ Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, vol. 1. p. 337.

Ayudaron a construir la lógica interna en las escrituras sobre el pasado de los indios, quedaron condensadas en los relatos que se filtraron por el ojo cristiano. Nuevas memorias que debían darle verosimilitud a la narrativa de los orígenes y de los primigenios tiempos, lugar privilegiado para presentar historias de gigantes aún entre paganos.

Esa figura de alteridad quedó atrapada en las fojas de las crónicas americanas. Forma simbólica que funcionó para darle certeza a la otredad del espacio encontrado. La enunciación se enmarcó bajo una estratagema cognitiva para aprehender un mundo nuevo, que mejor que una imagen conocida para ayudar en la transición civilizatoria. Todo un programa para *hacer ver* la extrañeza: domesticarla bajo *diferencias tradicionales* en un sin-fín de evocaciones verosímiles. Esa postal poco a poco ayudó a construir la legibilidad de la historicidad de las Indias. Su efigie acompañó la narrativa para contar la profundidad histórica de los naturales. El ensamblaje ayudó a *equiparar* pasados: trazar puentes de significación y de esa forma encuadrar, en el marco de la temporalidad cristiana, las certezas sobre el conocimiento emergente que reinterpretaba la infidelidad de los indios.

Una manera de *hacer ver* la extrañeza de esas construcciones intelectuales implica apreciar el significado profundo de los fragmentos de esas *historias de lo desmesurado*. Configuran huellas que resguardaron los saberes de esas vetustas temporalidades. Para apreciarlos es necesario hacer emerger el continente de su verosimilitud: *Presentarlos* para entender su existencia y *tematizarlos* al interior de la distancia temporal que los vuelve comprensibles. Construir claves de lectura para aprehenderlos. Enseñar la *diferencia* que atesoran esas interpretaciones que, por la alteridad de sus contenidos, permiten mostrar un horizonte del sentido insólito a la normalidad del presente. Añejos imaginarios que por el tramado de su arquitectura sostenían un mundo intelectual diferente, con una lógica propia para darle certeza al acontecimiento.

Los relatos de gigantes forman parte de una cosmovisión que ha dejado de tener sentido para una organización moderna del saber. Desde ese nuevo lugar de verosimilitud se leen desde el desdén de la incompreensión: en ese *vuelco* se vuelven retórica, paja cristiana al interior de las crónicas americanas. Palabras vacías de verdad, artilugios de la pluma. Un saber cercano a la fabulación sin un correlato verosímil: forma vacía, elemento *ficicio*. Parecieran imágenes artificiales: sin embargo, es *saber* que quedó atrapado en grafías. Ruinas de un relato del mundo colapsado. Por ello es necesario construir horizontes de legibilidad para su extrañeza.

Un fragmento de antropología histórica se ha esbozado para comprender el funcionamiento de esas *narrativas* en el marco de un análisis de fuentes. La apuesta implicó apreciar la barrera temporal que nos increpa por su existencia: al pensarlos en su alteridad, los contenidos se tematizaron en la tradición de donde proceden y tienen verosimilitud. Una contextualización para lograr, en el trazado artificial de distancias, un vistazo a ese orden del tiempo. Al delimitar esa barrera interpretativa se puede comprender la lógica de la replicación de los mitos bajo nuevos contextos de enunciación. *Exotizar* los contenidos para pensarlos históricamente, *historizarlos* en sus referentes para ver su procedencia y funcionamiento. Ese desplazamiento intelectual es una forma de esclarecer —para nosotros— la lógica del mundo que produjo los documentos. La *antropología histórica* tratar de pensar *esas* inconsistencias de la temporalidad: ahí donde el tiempo histórico se nos manifiesta como *incomprensión*.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Historia 16, 1987.

- SanAylli, Pierre d', *Ymago Mundi y otros opúsculos*, Madrid, Alianza editorial, 1992.
- Bartra, Roger, *El mito del hombre lobo*, Barcelona, Anagrama, 2023.
- Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Boia, Lucian, *Entre el ángel y la bestia*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997.
- Boorstin, Daniel J., *Los Descubridores*, Barcelona, Crítica, 2008.
- Brasey, Édouard, *Gigantes y dragones, el universo feérico IV*, Barcelona, Morgana, 2001.
- Martín Lalanda, Javier (ed.), *Carta del Preste Juan*, Madrid, Siruela, 2004.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Colón, Cristóbal, *Diario de a bordo*, Madrid, Verbum, 2016.
- Comenius, Iohannes Amos, *Orbis sensualium pictus*, Barcelona, Libros del zorro rojo, 2017.
- Distin, Kate, *El meme egoísta*, Barcelona, Biblioteca Buridán, 2010.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2022.
- Garibay, Ángel Ma., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965.
- García, Gregorio, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Grafton, Anthony, *Los orígenes trágicos de la erudición*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hartog, François, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Hesíodo, *Teogonía. Trabajos y días*, Madrid, Alianza editorial, 2001.
- Hipona, Agustín de San, *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2004.
- Sevilla, Isidoro de, *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Josefo, Flavio, *Antigüedades de los judíos*, Barcelona, Clie, 2013.
- Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 2004.
- Le Goff, Jacques, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, vol. I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana/mexicana y mexicana/castellana*, México, Porrúa, 2013.
- Motolinía, Toribio, *El libro perdido*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.
- Parry, John J, *Europa y la expansión del mundo, 1415-1715*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Pérez-Taylor, Rafael y Segundo, Miguel (ed.), *La construcción de la memoria en México, siglos XVI-XXI*, México, Universidad Iberoamericana, 2021.
- Pigafetta, Antonio, *Primer viaje alrededor del Globo*, Sevilla, Civiliter, 2012.
- Ricœur, Paul, *Tiempo y narración*, 3 vols, México, Siglo XXI, 2003.
- Segundo Guzmán, Miguel Ángel, *Historia y mirada en las crónicas de América*, México, Universidad de Guanajuato, 2018.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, México, Porrúa, 1986.
- Vespucio, Américo, *Cuatro navegaciones de Américo Vespucio*, en: Martín Waldseemüller, *Introducción a la cosmografía y las cuatro navegaciones de Américo Vespucio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Walter, Philippe, *Mitología cristiana: fiestas, ritos y mitos de la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

TRADICIÓN Y DEMONOLOGÍA EN LA ESCRITURA DE FRAY ANDRÉS DE OLMOS. *EL TRATADO DE HECHICERÍA Y SORTILEGIOS* (1553)¹

Jesús Alberto Márquez Rodríguez²

*Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos,
sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades.*

Hans-Georg Gadamer,
Verdad y Método

En el siglo XVI, en el contexto de la conquista americana, los discursos sobre el *otro* fueron producidos por los soldados conquistadores y por religiosos con distintos intereses: los primeros escribieron relatos de la conquista para legitimar tanto la apropiación del territorio como la dominación de las sociedades para obtener las mercedes del rey; y los segundos hicieron lo propio con el fin de evangelizar a los indios y salvar sus almas del demonio, pero también para reescribir el pasado de las culturas mesoamericanas. Entre varias consecuencias que trajo consigo la invasión europea fue la producción de *escrituras colonizadas* sobre los pueblos vencidos; escrituras en las que Occidente deformó, censuró, domesticó o destruyó la historia de los indios:

¹ Producto académico inédito derivado de mi tesis de licenciatura *Demonios imaginarios. La melancólica figura de lo Mismo: el Tratado de hechicería de fray Andrés de Olmos*. La presente versión fue trabajada y reescrita bajo las directrices del proyecto de Investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la UG entre 2023-2024.

² Maestro en Historia por la Universidad Iberoamericana, CDMX.

Las escrituras colonizadas son aquellas que versan sobre un grupo social, estructurado y organizado para ser legible en la cosmovisión del vencedor. Un mundo de papel en sintonía con el mundo conquistado. La sociedad que *enuncia* esa diferencia construye en el relato un mundo afín a su régimen de verdad. Son escritos que nacen a partir de la duda sobre la novedad del mundo instaurado, que quiere estructurar esa otredad que será gobernada. Ejercicio del poder, deseo de saber, querer interpretar. Los elementos de las representaciones de la otredad tienen sentido sólo para una mirada exterior, aquella que desarrolla *el deseo de saber* para *aplicar*. Saber y prácticas se van bordando al unísono en la nueva jerarquía sociológica. Las formas narrativas del vencido se configuran como la gran autoridad en la tradición de las escrituras en Occidente sobre otros pueblos. Conforman un campo semántico y estructuras de repetición que se van replicando en el tiempo, al ser una eficaz forma de apropiarse del medio.³

El caso de la escritura franciscana cobra relevancia porque sirvió como instrumento discursivo para censurar y domesticar la memoria y pensamiento religioso de una civilización derrotada por la guerra y la violencia con la finalidad de destruir las idolatrías y cristianizar a los indios. Un ejemplo de estas *escrituras colonizadas* es la obra escrita por el franciscano Andrés de Olmos, el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, con la que se quiso imponer e institucionalizar una memoria demoniaca en el Nuevo Mundo; un texto creado desde el poder, y por una mirada occidental, para satanizar la cultura de los nahuas. Ante este escenario recurrimos a la *antropología histórica* porque es un camino intelectual que pretende visibilizar que las crónicas emanadas de la conquista fueron parte de un proceso narrativo para colonizar la *otredad*.

³ Miguel Ángel Segundo Guzmán, *Historia y mirada en las crónicas de América*, p. 19.

En el presente ensayo, a partir de una mirada hermenéutica se busca *comprender* y recuperar el *horizonte* histórico del texto (el *Tratado de hechicerías*) para saber desde dónde nos habla y de qué nos habla su autor. Siguiendo a Gadamer, entendemos por *comprensión* como aquella que nos posibilita situar un texto en su mundo originario, pero sin introducir nuestro lenguaje con el de su propio mundo, es decir, se debe “ganar la comprensión del texto sólo desde el ámbito lingüístico de su tiempo o de su autor”.⁴ La *comprensión* es necesaria si queremos darle sentido a un documento histórico o a un texto como también lo afirmó Paul Ricœur:

Toda interpretación se propone superar un alejamiento, una distancia, entre la época cultural pasada, a la cual pertenece el texto, y el intérprete mismo. Al superar esa distancia, al volverse contemporáneo del texto, el exégeta puede apropiarse del sentido: hacer propio lo que le era ajeno, es decir, hacerlo suyo. En este sentido, lo que se persigue es el ensanchamiento de la propia comprensión de sí mismo a través de la comprensión de lo otro. En consecuencia, toda hermenéutica es, explícita o implícitamente, comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro.⁵

En cuanto al concepto de *horizonte* lo utilizamos en el sentido de ubicar un texto en su época histórica para comprender su tradición: “La tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas”.⁶ Es decir, para acercarse a una obra se necesita recuperar el horizonte cultural porque solo así es posible entender el *mundo originario* en que fue creada. Tomar *distancia* de nuestro presente con respecto

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, p. 334.

⁵ Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, p. 21.

⁶ Gadamer, *verdad y método*, p. 373.

al pasado nos ayudaría a descifrar la tradición y los referentes que hicieron posible el texto.

Aunado a lo anterior, Michel de Certeau plantea que la escritura se produce desde un *lugar social* –donde influyen factores sociales, políticos, económicos y culturales–, en donde se escribe de acuerdo a ciertas normas establecidas (aunque el sujeto esté consciente o no de ellas) para enunciar lo *ya muerto*, el pasado; una práctica discursiva que se realiza desde una institución social como lugar del saber.⁷ Es evidente que fray Andrés de Olmos escribió desde una institución cristiana y con el peso de las *auctoritates* a cuestas para enunciar la *alteridad* mesoamericana. Lo que se busca es analizar el texto desde su *lugar social de producción* para mostrar que la escritura demonológica del franciscano obedeció a una *tradición* (a un saber ya dicho) y no a su experiencia directa en América.

1. ESTUDIOS SOBRE EL TRATADO DE HECHICERÍA Y SORTILEGIOS

El *Tratado de hechicerías* de fray Andrés de Olmos no se puede comprender sin mencionar la obra de otro religioso de la orden de San Francisco: fray Martín de Castañega. En el año de 1527, en España, este fraile combatió la brujería en la región de Navarra. Debido a esta experiencia escribió un texto demonológico que se publicó en 1529 con el nombre de *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías*, escrito en castellano y organizado en veinticuatro capítulos.⁸ Fue precisamente este libro el que Olmos retomó, veinticuatro años después (en 1553), como referencia

⁷ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, pp. 67-81.

⁸ Ver: Martín de Castañega, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones: y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedios de ellas*, Logroño, 1529.

y modelo para producir su propio tratado demonológico en el Nuevo Mundo. Con este dato podemos reflexionar lo siguiente: Olmos pasó cuarenta años de su vida en las Indias y, sin duda, observó las costumbres y la vida religiosa de los indios. En este largo tiempo el fraile pudo haber dejado por escrito una larga lista de idolatrías mesoamericanas para combatirlas, pero no lo hizo. En vez de generar un nuevo discurso para destruir la antigua religión decidió recurrir al contenido de la obra demonológica del padre Castañega. ¿Por qué lo hizo? ¿Para qué retomar un texto en un contexto totalmente diferente? ¿Por qué Olmos utilizó un discurso demonológico europeo para combatir la idolatría indiana y no construyó un saber a partir de su propia experiencia americana? ¿Por qué re-escribió en lengua náhuatl la demonología europea en el Nuevo Mundo, en el siglo xvi? Son preguntas que trataremos dar respuesta.

Actualmente el texto de fray Andrés de Olmos ha sido poco estudiado por historiadores y antropólogos. La única paleografía y traducción del náhuatl al español que se ha realizado hasta ahora fue hecha por el historiador Georges Baudot, en 1990; edición donde el autor realizó un estudio introductorio, proporcionó datos y explicó a grandes rasgos el contenido de la obra.⁹ Hoy en día se conoce el texto de Olmos como “Tratado de hechicerías y sortilegios”¹⁰, aunque el manuscrito original no contiene título alguno.¹¹ Sobre esta obra Baudot señaló que fue hecha “para

⁹ La reproducción facsimilar, la paleografía y la traducción de la obra referida es la siguiente: Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y Sortilegios*, 1553.

¹⁰ Georges Baudot, en la introducción al texto de Olmos, explica las razones de llamar así la obra: «*Mendieta, el primero de los bibliógrafos de Olmos, consignó, sin lugar a dudas, en su lista bibliográfica de la obra completa de Olmos, dos títulos distintos para dar cuenta del libro que ahora nos ocupa. Indicó, para designar a la misma obra, las denominaciones siguientes: Tratado de los sacramentos y Tratado de los sacrilegios, que en realidad se refieren a nuestro Tratado de hechicerías y sortilegios*». *Ibid*, p. xxii. Las cursivas son de la edición.

¹¹ La primera página del manuscrito original comienza con un *prólogo*. El texto se

introducir en las conciencias aborígenes los elementos de una demonología europea originada en un modelo español elaborado veintiséis años antes”.¹² Sin duda alguna, uno de los fines del texto era dejar una memoria demoniaca en la conciencia de los indios; pero Baudot plantea que –sin estar de acuerdo con él en este punto– debido a las similitudes de los dos tratados (el europeo y el americano), Olmos recurrió al texto de Castañega por una posible coautoría,¹³ es decir, que los dos frailes produjeron el texto demonológico y, por ello, Olmos lo utilizó en América. Si bien los dos franciscanos combatieron la brujería en el norte de España, en 1527 (Castañega lo hizo en Navarra, mientras que el padre Olmos en Vizcaya), hasta ahora no hay evidencia de que los dos hayan producido el tratado europeo de 1529. Nos parece que Olmos no colaboró con Martín de Castañega en la producción del texto demonológico español, es decir, el libro solo es autoría de este último fraile.

En otro estudio, Alejandro Campagne afirmó que Olmos desarrolló su propio discurso demonológico y, por lo tanto, su obra sería totalmente radical a la realizada por Castañega: “His *Tratado de hechicerías* is a radically new work. Upon reading his Spanish source, it becomes clear that fray Andrés developed his own discours”.¹⁴ El argumento de esta aseveración, según el autor, se basa en el hecho de que Olmos cambió el título, dejó once capítulos de los veinticuatro de Castañega, agregó un prólogo y una

encuentra resguardado en la Biblioteca Nacional de México, sección Manuscritos, núm. 1488, en un volumen titulado “Sermones en mexicano”, Vol. 8, folios 388r-407v.

¹² Olmos, *Tratado de hechicerías*..., p. vi.

¹³ *Ibid.*, pp. x, xxiii y xxvii; y Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, p. 245.

¹⁴ Alejandro Campagne, “Witches, Idolaters, and Franciscans: An American Translation of European Radical Demonology (Logroño, 1529-Hueytlalpan, 1553)”, en *History of religions*, p. 2.

exhortación al indiano lector.¹⁵ Estas razones no son suficientes para afirmar que Olmos realizó un tratado radicalmente diferente al de Castañega. Al contrario de esta postura, Victoria Ríos refuta en un artículo los argumentos de Campagne.¹⁶ Para la autora, Olmos no alteró profundamente el discurso de Castañega porque si lo hubiera hecho “sus experiencias y conocimientos empíricos habrían tenido prioridad frente a la doctrina patristica y las teorías demonológicas europeas”,¹⁷ y también agrega lo siguiente:

En una obra radicalmente nueva habrían abundado las menciones y explicaciones de divinidades prehispánicas, y ceremonias, ritos, y creencias que él [Olmos] y otros religiosos coetáneos consideraban idolátricos. La razón por la que se mantiene fiel al tratado de Castañega depende en gran medida de su propósito evangelizador y de sus neófitos indígenas. En 1553, cuando con veinticinco años de experiencia misionera Olmos termina su traducción, tiene clara conciencia de que el cristianismo se enraíza con dificultad y de que al lector y oyente nahua no hay que recordarles las prácticas diabólicas en un ambiente en que podrían proliferar.¹⁸

Coincidimos con la autora cuando afirma que de haber sido una obra nueva, Olmos hubiera mencionado las costumbres religiosas que los indios hacían a sus dioses para combatirlas de manera más efectiva. También es cierto que el tratado sirvió por razones evangelizadoras y, en este propósito misionero, Olmos eligió no recordarle a los indios sus antiguas divinidades para que no

¹⁵ *Ibid.*, pp. 9-10.

¹⁶ Véase: Victoria Ríos Castaño, “El tratado de hechicerías y sortilegios (1553) que avisa y no emponzoña de fray Andrés de Olmos”, en *Revista de historia de la traducción*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 7.

¹⁸ *Idem.*

retoñaran. Por su parte, en una breve mención, Fernando Cervantes afirma que el texto del fraile sólo tenía la finalidad de persuadir a los misioneros de que las idolatrías eran parte del demonismo:

[...] el propósito del tratado de Olmos, al parafrasear el trabajo de Castañega, era el de convencer tanto a misioneros como a indios de que el demonismo no era esencialmente maléfico sino idólatra. Los indios apóstatas ya no debían verse como gente simple y crédula a quien el diablo había engañado, ni siquiera podían considerarse como hechiceros maliciosos que utilizaban el poder del demonio y eran miembros de una antiiglesia fundada por el diablo deseoso de que le honrara como a Dios.¹⁹

Olmos, como la mayoría de los cristianos de su época, era intolerante a cualquier manifestación religiosa que no fuera el pensamiento cristiano. Es innegable que Olmos buscaba con su obra demonológica propósitos doctrinales: evangelizar, combatir las antiguas creencias, imponer una conciencia demoniaca en las sociedades mesoamericanas y persuadir a los religiosos de que las idolatrías eran originadas por el demonio, es decir, sabemos que su obra tuvo como función social principal evangelizar y demonizar la religión mesoamericana. Sin embargo, aún no queda claro la razón del por qué el fraile decidió recurrir a un texto europeo para imponer un pensamiento demoniaco en un espacio y lugar social diferente. En este sentido, nuestro análisis va encaminado no a discutir la función del *Tratado de hechicerías*, sino al por qué un saber europeo fue reactualizado para explicar y censurar otra realidad como el Nuevo Mundo. Esto nos lleva a un par de interrogantes: ¿De qué *tradición* nos habla el texto de Olmos? ¿Por qué hablar de *tradición*? Se olvida que los religiosos recurrían a

¹⁹ Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, p. 45.

la lectura y al saber que contenían los textos,²⁰ entre otras cosas, para refutar o censurar todo pensamiento que no comulgara con la doctrina de la Iglesia o con las Sagradas Escrituras. Por esta razón decimos que la cultura cristiana ha recurrido siempre a la *tradición*, al saber transmitido por generaciones para imponer su verdad al mundo entero.

¿Por qué el concepto de *tradición* ayudaría a analizar y a dar una nueva lectura al tratado de Olmos? Porque la historia de la cultura occidental nos ha mostrado que a través de los libros se ha guardado un saber y se ha transmitido la tradición; y el texto del fraile obedeció a esta lógica. En otras palabras, todo el saber/conocimiento producido durante siglos no era algo que se quedaba inmutable y olvidado en el pasado, sino que se preservaba, se renovaba o resignificaba y se continuaba transmitiendo su sentido, a esto llamamos *tradición*. Para entender la noción de *tradición* debemos dejar muy claro la relación que tiene con otro concepto, el de *autoridad*. Estos dos conceptos los retomamos del pensamiento de Gadamer. Para el autor, la *autoridad* no se refiere a una obediencia sino a un acto de reconocimiento y de conocimiento hacia alguien:

[...] la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón

²⁰ Consultar: Sergio Pérez Cortés, *La travesía de la escritura. De la cultura oral a la cultura escrita*; y Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (coords.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*.

misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con obediencia sino con *conocimiento*.²¹

La *autoridad* se adquiere y, al mismo tiempo, es el reconocimiento que se le da a alguien por su saber y conocimiento. Entonces, la *tradición* es el cúmulo de saberes y símbolos producidos por una sociedad que, posteriormente, otros hombres recurrirían a ellos para ser transmitidos consciente o inconscientemente a través de los siglos, es decir, los individuos se apegan y aceptan la autoridad que produjo dicho conocimiento. De acuerdo a Gadamer, la autoridad de lo transmitido *tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento*, por consiguiente, llevamos a cabo la *tradición*:

Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento.²²

En otras palabras, el individuo no puede liberarse de la *tradición* ni del pasado ya que siempre están presentes en cierta medida: “La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez”.²³ En esta misma lógica, Ricœur plantea que la noción de *tradición* o *simbólica* se basa en

²¹ Gadamer, *Verdad y método*, p. 347.

²² *Ibid.*, p. 348.

²³ *Idem.*

la relación, experiencia, comprensión y significación que una sociedad tiene con su propio mundo en cualquier época; y las ideas, pensamientos, conocimientos o interpretaciones producidas son transmitidas para reavivar y reafirmar los saberes del pasado.

Entendemos que la interpretación tiene una historia y que esta historia es un segmento de la interpretación misma; siempre se interpreta desde algún lugar, para explicar, prolongar y, de ese modo, mantener viva la tradición misma en la cual estamos. Así el tiempo de la interpretación, pertenece, en cierta forma, al tiempo de la tradición. Pero como contrapartida, la tradición, aún entendida como transmisión de un *depositum*, es tradición muerta sino interpreta continuamente ese depósito: una “herencia” no es un paquete cerrado que pasa de mano en mano sin ser abierto, sino más bien un tesoro del que se extrae a manos llenas y que se renueva en la operación misma de agotarlo. Toda tradición vive por la gracia de la interpretación; perdura a ese precio, es decir, permanece viva.²⁴

Si hemos logrado hacer ver al lector que en los textos se guardó y perduró la *tradición* para que ésta siguiera transmitiéndose continuamente, entonces podemos entender que el conocimiento generado durante siglos podía ser retomado nuevamente en cualquier época o temporalidad para reafirmar los saberes establecidos por las *autoridades*. Este es el caso del cristianismo que a lo largo de su historia recurrió a los textos para mantener viva la *tradición* con diferentes fines: ya sea para evangelizar, para refutar y condenar lo que no se aceptaba, o como arma discursiva para imponer su percepción del mundo.

²⁴ Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones...*, p. 31.

En el siguiente apartado queremos poner como ejemplo los escritos (*tratados de herejías*) que produjeron los padres de la Iglesia para refutar las herejías con la intención de mostrar cómo la *tradición* permeó en la vida religiosa para imponer su verdad. Esto es necesario para comprender que el cristianismo nunca se liberó de dicha *tradición* al llegar al Nuevo Mundo como más adelante lo analizaremos con los tratados demonológicos.

2. LA TRADICIÓN EN LOS TRATADOS DE HEREJÍAS

En los primeros siete siglos de vida del cristianismo los padres de la Iglesia produjeron diversos tratados para censurar las herejías que contradecían a las Sagradas Escrituras. Recuérdese que la Biblia era la única fuente de conocimiento de la palabra de Dios que se debía seguir estrictamente y cualquiera que la interpretara erróneamente se consideraba hereje. San Isidoro de Sevilla, en el siglo VII, tenía claro que una herejía podía ser cualquier doctrina que se apartara de la Iglesia o una escuela filosófica que siguiera su propia conciencia:

Herejía es palabra griega cuyo significado deriva de «elección», precisamente porque cada uno elige lo que le parece mejor, como los filósofos peripatéticos, académicos, epicúreos y estoicos; o como quienes, forjando en sus reflexiones un dogma erróneo, se apartaron de la Iglesia siguiendo sus propios criterios. [...] por la que cada uno, según su libre albedrío, elige qué ideología profesar o seguir.²⁵

Antes de San Isidoro hubo otras autoridades religiosas que ya habían escrito contra las herejías. A finales del siglo II, San Ireneo de

²⁵ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, pp. 679-681.

Lyon escribió el *Adversus Haereses*, un texto para refutar las ideas religiosas del gnosticismo.²⁶ En el siglo III, San Hipólito produjo su *Refutatio Omnium Haeresium* o también nombrado *Philosophumena*, donde enumeró treinta y dos herejías; y Tertuliano su *De praescriptione haereticorum*. En el siglo IV, San Epifanio (obispo de Salamina de Chipre) redactó el *Panarion* donde enumeró ochenta herejías; Teodoro de Ciro en su obra *Haereticarum fabularum compendium* mencionó las herejías de Simón el Mago. Entre los años 380 y 390, San Filastrio, obispo de Brescia, en *Diversarum haereseon liber* enunció ciento cincuenta y seis herejías.²⁷

En el siglo V, el obispo de Hipona, San Agustín, entre el año 428 y 429 escribiría *De Haeresibus*, en esta hizo una lista refutando ochenta y ocho herejías “desde la venida de Cristo y su Ascensión en contra de su doctrina”.²⁸ En sus páginas podemos darnos cuenta la manera en que se expresó de las herejías: sectas, fábulas, torpezas, inventos, blasfemias, apartadas de la recta fe y la verdad, falsos dogmas que se encontraban en el error. Cabe señalar que San Agustín recurrió a las autoridades que tuvieron conocimiento de las herejías: utilizó como referencias las obras de San Epifanio y de San Filastrio.²⁹

Las obras mencionadas anteriormente fueron parte de la tradición cristiana: se estudiaban, se reutilizaban y se trabajaban nuevamente. Los tratados contra las herejías fueron considerados *auctoritates* y el cristianismo retomó este *corpus* de textos porque contenían un saber que les permitía reconocer al hereje e identificar quién estaba en contra de Dios. Como pudimos ver, antes de la escritura de San Isidoro de Sevilla otros padres de la Iglesia

²⁶ Consultar a Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*.

²⁷ Véase las “Notas complementarias” de Teodoro Calvo Madrid, en *Obras completas de San Agustín*, p. 886.

²⁸ Agustín de Hipona, “De Haeresibus”, en *Obras completas de San Agustín*, p. 43.

²⁹ Consultar la introducción de Calvo Madrid: *Ibid.*, pp. 16-19.

ya habían dejado siglos atrás un testimonio de las diversas herejías que consideraron peligrosas en su tiempo. El padre Isidoro recurrió a ese saber y mantuvo viva la *tradición*: en su libro VIII, de *Etimologías* (siglo VII), enumeró herejías como *simoniacos*, *nicolaítas*, *marcionistas*, *cátaros*, *paulianos*, *maniqueos*, *heraclitas*, *arrianos*, *macedonianos*, *donatistas*, *priscilianistas*, *nestorianos*, entre otras,³⁰ para identificarlas como enemigas del cristianismo:

Estas son las herejías que han aparecido contra la fe católica, y condenada por los apóstoles, los santos Padres o los concilios. Aunque, en medio de sus muchos errores, entre ellas mismas muestran discrepancias, sin embargo, forman causa común para conspirar contra la Iglesia de Dios. Más aún: cualquiera que interprete las Sagradas Escrituras en un sentido distinto al inspirado por el Espíritu Santo —por quien, en definitiva, han sido escritas—, aunque materialmente no se aparte de la Iglesia, puede, sin embargo, ser calificado de hereje.³¹

Lo anterior es una muestra de cómo San Isidoro de Sevilla siguió a las *auctoritates* para afirmar que las herejías vivían en el error; es decir, para escribir y polemizar contra los herejes acudió a la autoridad que representaba San Agustín; como también lo había hecho este último en su obra contra los herejes.

Los tratados fueron discursos retóricos donde se construyó la imagen del hereje. En su estructura narrativa se mencionaba la herejía por el nombre del representante que le dio origen; se hacía una explicación sobre su doctrina herética, esta se refutaba y se intentaba convencer que sus dogmas eran falsos y que estaban en un *error* en comparación con la religión cristiana. Apartarse de Jesús y de la Iglesia, interpretar mal las Escrituras o alejarse de ellas, o

³⁰ Sevilla, *Etimologías*, pp. 683-692.

³¹ *Ibid.*, p. 693.

predicarlas saliéndose de las leyes cristianas se consideraba herejía. Una narrativa producto de una intolerancia religiosa y construida por una ortodoxia que excluyó, clasificó, condenó y eliminó lo considerado diferente.

Lo anterior nos permite considerar que, en el siglo xvi, en la escritura de los frailes se halla inscrita esa *tradición* que posibilitó que el saber demoníaco europeo se reactualizara en el Nuevo Mundo para destruir el pensamiento religioso de la otredad.

3. EL TRABAJO MISIONERO DE FRAY ANDRÉS DE OLMOS EN EL NUEVO MUNDO

De la vida de fray Andrés de Olmos se sabe muy poco.³² Fue natural de la tierra de Burgos, cerca de Oña. Vivió “algunos años con su hermana casada, en Olmos, cerca de Valladolid, de donde tomó el nombre ó apellido de Olmos”.³³ En su juventud estudió los sacros cánones y leyes; y a la edad de veinte años profesó el hábito de los frailes menores en el convento de Valladolid.³⁴ En 1528 llegó a las Indias (en compañía de Juan de Zumárraga), donde fue un religioso itinerante que recorrió diversos lugares para evangelizar: en diciembre del mismo año estaba en el centro de México; radicó en Tepepulco (1530-1533); estuvo en Cuernavaca³⁵ y vivió en Tlatelolco (1536-1539), donde fue parte de la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, recinto en el que impartió clases de latín. En 1539 fue a Hueytlalpan para evangelizar los pueblos alejados del centro de México, allí

³² Los pocos datos que hay del padre Olmos se los debemos a Gerónimo de Mendieta, véase: *Historia eclesiástica indiana*, pp. 644-651. Baudot hizo un estudio de la vida y obra de Olmos, en *Utopía e historia de México...*, pp. 129-245.

³³ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 644.

³⁴ *Idem.*

³⁵ Baudot, *Utopía e historia de México...*, pp. 135-136.

fue guardián del monasterio hasta finales de 1553. A partir de 1554 fue a evangelizar la Huasteca, Pánuco y Tampico. En este mismo año viajó a Tamaulipas, en la zona de los nómadas chichimecas.³⁶ Olmos murió en Tampico, en 1571, porque “le fatigó la enfermedad hasta que murió. Habíasele hecho al siervo de Dios un apostema, de sus muchos y continuos trabajos, que le reventó cuando quiso espirar”.³⁷

Fray Andrés fue el primer franciscano que realizó las primeras investigaciones sobre los nahuas: en 1533, de acuerdo a Mendieta, por orden de los frailes Sebastián Ramírez de Fuenleal y Martín de Valencia le encargaron recabar información sobre las antigüedades de los naturales (de este trabajo sacó su obra en 1539).

[...] fué encargado el padre Fr. Andrés de Olmos de la dicha orden [de San Francisco] (por ser lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México, Tezcucó, y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles.³⁸

Se puede considerar a fray Andrés de Olmos como el iniciador, el que fundó el método para recoger información sobre los indios a través de códices e “informantes”. Para dicha tarea tuvo que recorrer lugares como México, Tlaxcala, Texcoco, Huexotzinco, Cholula, Tepeaca y Tlalmanalco, entre otros. Mendieta afirmó que acudió a la información de este fraile por ser “fuente de donde

³⁶ *Ibid.*, pp. 146-154.

³⁷ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 649.

³⁸ *Ibid.*, p. 75. El libro del padre Olmos que se mandó a España se perdió y actualmente sigue desaparecido.

todos los arroyos que de esta materia han tratado emanaban”.³⁹ Pero Hueytlapan es significativo, fue el lugar donde Olmos vivió la mayor parte de su vida, casi quince años. En este sitio escribió la mayor parte de su obra⁴⁰ que se conoce hasta ahora: produjo la primera gramática de la lengua náhuatl, el *Arte de la lengua Mexicana* (1547); escribió e hizo interpretar una obra teatral, *El juicio final* (1535); escribió el *Tratado sobre los siete pecados mortales* (1552); los *Huehuetlahtolli* (1535); y su última obra, el *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553), todas escritas en náhuatl.

Fray Andrés es una figura clave para entender la narrativa demoniaca que se impuso en América porque lo que vivió en Europa repercutió en su escritura demonológica. La información que se tiene de su vida en la península ibérica es que fue partícipe directo en la persecución contra la brujería en el territorio vasco. Sabemos por Mendieta que, en 1527, el Santo Oficio comisionó a Zumárraga para ir a castigar a las supuestas brujas de Vizcaya; y este fraile eligió como compañero al padre Olmos para esa misión.⁴¹ Después de este episodio, en 1528, Zumárraga fue elegido obispo para la Nueva España, y él mismo decidió que Olmos lo siguiera en este viaje para evangelizar a los indios.

[...] tornó á elegir al dicho Fr. Andrés para compañero de peregrinación tan larga, y lo trajo consigo á esta Nueva España por alivio de sus espirituales trabajos (año de mil quinientos y veinte y ocho), y también para ayuda y conversión de sus ovejas, conociendo (como en espíritu) la luz de que él había de salir para alumbrar los pobres y miserables naturales de esta tierra, que andaban en tinieblas.⁴²

³⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁰ El fraile menciona las obras que Olmos produjo en la Nueva España: *Ibid.*, p. 651.

⁴¹ *Ibid.*, p. 644.

⁴² *Ibid.*, p. 645.

Es decir, Olmos llegó a las Indias con la intención de alumbrar a los indios que *andaban en tinieblas*. Apenas habían pasado siete años de la conquista de Tenochtitlan (1521), cuatro años de la llegada de los *primeros doce* (1524), y todavía transcurrirían veinticinco largos años cuando el fraile decidió escribir, en lengua náhuatl, su libro demonológico: el *Tratado de hechicería y sortilegios*, escrito en la región de Hueytlalpan, en la Nueva España, en 1553. Esta obra demonológica se produjo en un contexto en que la religión de los nahuas seguía arraigada en su vida cotidiana que seguramente seguían practicando desde la clandestinidad a pesar de la censura y la represión de los frailes. El proceso de evangelización no dio los resultados que tanto habían anhelado los frailes por la resistencia de los indios de olvidar a sus dioses.⁴³ El propio Olmos confesó en el prólogo de su libro que había llegado al Nuevo Mundo porque tuvo “*alguna noticia de semejantes hechizerías y abusiones que entre estos naturales indios simples afirman aver*”, y porque parte de su misión era alumbrar “*las ánimas destos naturales y nuevos christianos*”.⁴⁴

Al final de su vida, el padre Olmos se percató que las idolatrías no se habían terminado a pesar de haberle dedicado largo tiempo al trabajo misionero de convertir a los indios y, por ello, quería extirparlas de toda memoria. Su preocupación por las idolatrías es muy reveladora porque confirma, de alguna manera, que el fraile no escribió para entender al otro, sino para destruir lo diferente. No es casualidad que en el mismo prólogo haya citado a una *autoridad* como Jeremías para legitimar sus acciones:

⁴³ Entre otras cuestiones, Robert Ricard señaló cómo las órdenes religiosas intensificaron la evangelización a causa de que los indios se resistían a olvidar a sus dioses, véase *La conquista espiritual de México*.

⁴⁴ Olmos, *Tratado de hechicerías...*, p. 3. Las cursivas son de la edición.

Dize Dios por Jeremías: mira que di mis palabras en tu boca; mira que te puse oy sobre las gentes y sobre los reynos para que arranques y destruyas, derrames y disipes y edifiques y plantes. De manera que aquí Dios muestra claro al obrero de su viña a arrancar primero las malas yerbas de los vicios, heregías, hechizerías y abusiones y supersticiones, y después a plantar las virtudes y poner en la iglesia personas buenas y suficientes, porque, como dize la glosa ordinaria sobre las otras palabras, no podían ser edificadas buenas obras si primero no se destruya a las malas, ni ser plantadas bondades sin ser primero desarraigadas las maldades.⁴⁵

Olmos buscó la forma de transmitir sus conocimientos a sus correligionarios para que tuvieran las herramientas de destruir esa maldita llaga que era la idolatría: “*Y pues esta maldita llaga crece, o reuerdece, y yo me voy llegando al fin, pareciome escriuir lo que alcanço aunque no sea sino abrir la senda a que los que más saben en todo la hagan campo y la declaren mejor*”.⁴⁶ Olmos, como los demás franciscanos que llegaron al Nuevo Mundo, estaba seguro de que el diablo se había refugiado en las idolatrías de los indios, en sus ritos, fiestas, templos y códices, etc; y la única forma de vencer al mal era convertir a los indios antes del fin de los tiempos. El demonio se convirtió en un arma discursiva que motivo a los frailes para legitimar la conquista militar y espiritual del mundo americano. Aunque se pueden analizar varios horizontes culturales, en este ensayo solo recuperaremos el *horizonte* demoniaco europeo para entender desde qué *lugar social* se produjo el texto demonológico del franciscano.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 3-4. Las cursivas son de la edición.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 4. Las cursivas son de la edición.

4. UN HORIZONTE HISTÓRICO: LA DEMONOLOGÍA EUROPEA

Estudiosos han señalado que durante los siglos xv al xvii una ola de satanismo y brujería invadieron a la sociedad europea.⁴⁷ En los tratados demonológicos que se produjeron en esos siglos, se puede leer en sus páginas una lucha entre Dios vs. Satán. La demonología se debió en gran medida al pensamiento de los monásticos quienes desarrollaron una doctrina sobre el Maligno e inventaron el aquelarre para infundir miedo en la sociedad y tener un control social sobre ella.⁴⁸

Desde mediados del siglo xv, países como Suiza, Alemania, Francia, Inglaterra, España, Italia, por mencionar algunos, el cristianismo comenzaría a señalar y a condenar los cultos que se le ofrecían al diablo en la oscuridad de la noche.⁴⁹ Jueces y teólogos interpretaron las creencias populares a partir de una intervención diabólica que más adelante se conocería como el Sabbat.⁵⁰ El combate al satanismo y la persecución contra la brujería se extendería hasta el siglo xvii. En estos siglos es imposible separar la figura del diablo con la imagen de la mujer, la bruja, debido al supuesto “pacto demoniaco”. A esta última se le condenó a la hoguera por esa alianza. Los dos seres malignos coexistieron en una época donde toda creencia alejada del cristianismo se relacionaba con lo demoniaco.

⁴⁷ Consúltense los estudios de Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*; Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*; Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*; y Jules Michelet, *La Bruja*.

⁴⁸ Muchembled, *Historia del diablo...*, p. 48.

⁴⁹ Jean Verdon menciona casos específicos de procesos de brujería que se realizaron en casi toda Europa. Véase: *Las supersticiones en la Edad Media*, pp. 248-267. Y consultar “Un enigma histórico: La gran represión de la brujería”, en Delumeau, *El miedo en Occidente...*, pp. 429-449.

⁵⁰ Delumeau, *El miedo en Occidente...*, pp. 459-460.

Los tratados de demonología se produjeron a partir de una de las grandes obras fundacionales: el *Malleus Maleficarum*, publicada en 1486, por los inquisidores y monjes dominicos Henry Institoris (Krämer) y Sprenger.⁵¹ La bula papal *Summis desiderantes affectibus*, de Inocencio VIII, con fecha del nueve de diciembre de 1484, le concedió poderes a los dominicos en algunas regiones de Alemania para reprimir a las personas que se desviaran de la fe: por delitos de brujería y por entregarse a los demonios íncubos y súcubos.⁵² El objetivo principal de la bula era clara: “toda perversión herética sea lanzada fuera de las fronteras de los fieles”. El *Malleus*, entre otras cosas, señala que la bruja mantenía un pacto explícito o una alianza con el demonio. Aquí una descripción:

En cuanto a la manera de pronunciar el juramento, esta es doble: una solemne que se asemeja al voto solemne, la otra privada, que puede ser hecha ante el diablo en cualquier momento. El primer juramento tiene lugar cuando las brujas se reúnen en asamblea en una fecha prevista de antemano: ellas ven al demonio bajo la figura de un hombre; éste les anima a guardarle la fe y fidelidad debidas mediante promesas de prosperidad temporal y de larga vida; y aquellas que se encuentran presentes le recomiendan recibir una novicia. El demonio pregunta entonces si quiere renunciar a la fe de buen grado renegar la religión cristianísima y el culto de la Mujer inmensa, porque así llaman a la bienaventurada Virgen María, no venerar nunca los sacramentos. Si encuentra resuelta a la novicia, entonces extiende la mano el demonio; la novicia hace lo mismo por su parte y promete con la mano levantada guardar el pacto. Pero cuando esto ha terminado el demonio añade que ello no es suficiente. La novicia inquiera

⁵¹ Ver: Henry Institoris y Sprenger, *Malleus Maleficarum. El Martillo de las Brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*.

⁵² Consúltese la bula papal: *Ibid*, pp. 599-602.

entonces acerca de lo que todavía resta y el demonio reclama el homenaje: que ella se entregue a él en cuerpo y alma para siempre, y haga cuanto pueda para llevar a cuantos individuos de ambos sexos pueda su poder. Añade que ésta debe fabricar una serie de ungüentos por medio de la carne y la sangre de niños, sobre todo de niños bautizados; mediando todo ello podrá hacer cuanto se le antoje contando siempre con su asistencia.⁵³

La cita anterior es la representación de una bruja que jura fidelidad al diablo: un pacto con el único fin de injuriar a Cristo, a la Iglesia y sus sacramentos. Es una imagen que se terminaría de desarrollar en los posteriores tratados de demonología y que se conocería como *sabbat*, *aquestrarre* o *misa negra*.⁵⁴ El *Malleus Maleficarum* fue un texto que se convirtió con el tiempo en *autoridad* dentro de la Inquisición para perseguir la brujería. El saber que nació de esta obra fue retomado por los teólogos para reproducirlo o reactualizarlo en sus propios tratados con la intención de combatir al gran antagonista de Dios, Satanás. Los posteriores tratados demonológicos⁵⁵ retomaron aquel saber, trabajaron la

⁵³ *Ibid.*, pp. 222-223.

⁵⁴ Las palabras *Sabbat*, *Aquestrarre* y *Misa Negra*, aunque con significados diferentes, expresan una misma idea: una reunión con el Diablo. Carlo Ginzburg señala las características que figuran en estas reuniones: «Brujos y brujas se reunían por la noche, generalmente en lugares solitarios, en los campos o en los montes. Unas veces llegaban volando, tras haberse untado el cuerpo con ungüentos, cabalgando sobre bastones o mangos de escoba; otras veces montados en animales o transformados en animales ellos mismos. Los que acudían a la reunión por vez primera tenían que renunciar a la fe cristiana, profanar los sacramentos y rendir homenaje al demonio, presente en forma humana o, más a menudo, en forma animal o semianimal. Seguían a continuación banquetes, danzas y orgías sexuales. Antes de volver cada uno a su casa; brujas y brujos recibían ungüentos maléficos elaborados con grasa de niño y otros ingredientes». Véase: *Historia nocturna*, p. 11.

⁵⁵ Para conocer los diversos tratados demonológicos que se produjeron, véase: María Jesús Zamora Calvo, "Las bocas del Diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII", en *Edad de Oro*, pp. 411-445.

tradición para combatir el mal en un contexto europeo, pero se seguiría reactualizando en otra época y lugar diferente con la misma funcionalidad.

La gran mayoría de esos tratados dan cuenta del accionar del diablo sobre los hombres. La gran oleada de estos escritos fue entre 1486-1529 y 1574-1621, sobre todo en Alemania que en cualquier otro país europeo.⁵⁶ Rozat hizo una lista de las obras demonológicas de mayor importancia que circularon por Europa, entre ellas se encuentran: el *Belial*, de Jacques de Teramo; *El tratado de los Diablos*; el *Malleus Maleficarum* (34 ediciones entre 1486 y 1669); la *Demonomanía de las brujas* (1580), de Jean Bodin; el *Disquisitionum magicarum libri sex*, del jesuita Martín del Río (1599); el *Discours exécration des sorciers* (1602), de Henry Boguet.⁵⁷ En 1608, Francesco María Guazzo produjo un texto, el *Compendium Meleficarum*, para contrarrestar los engaños del diablo y acabar con la brujería en el norte de Italia.⁵⁸ Una de las características de este tratado fueron las imágenes que se añadieron para explicar el pacto demoníaco.⁵⁹

Lo anterior nos permite ver que el saber producido por el cristianismo se fue reproduciendo casi siempre con la misma finalidad: destruir al otro. Solo así entendemos que en el año de 1529, en Logroño, España, el franciscano Martín de Castañega haya escrito en lengua castellana el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizeras*, sirviendo como manual a los clérigos para apartar a los simples de sus errores y engaños diabólicos. O que en 1530, el teólogo aragonés, Pedro Ciruelo –quien impartió cátedra de tomismo en la recién formada Universidad de Alcalá de Henares– haya producido también una obra en castellano, el

⁵⁶ Delumeau, *El miedo en Occidente...*, pp. 300-303.

⁵⁷ Guy Rozat, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, p. 82.

⁵⁸ Véase: Francesco María Guazzo, *Compendium Meleficarum*.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 41-44.

Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechicerías, para combatir las supersticiones.⁶⁰ Este último libro fue más conocido y tuvo mayor difusión que el de Castañega.

Los tratados demonológicos son ejemplos de cómo el cristianismo hizo del *otro* una demonización, mismos que sirvieron como instrumento para denunciar y destruir las supersticiones, la brujería y al diablo. Estos textos formaron parte de una serie de narraciones, discursos y descripciones sobre el accionar del Maligno. Fue un trabajo teológico para satanizar lo diferente, para criminalizar lo que a sus ojos consideraban obras del demonio. La cantidad de impresiones y ediciones de tratados muestran que la retórica sobre Satanás nunca se agotó, sino todo lo contrario, la tradición cristiana reconfiguraba y adaptaba su discurso a los tiempos que la época necesitara. La demonología fue parte de un discurso retórico de las clases dominantes para imponer un pensamiento único y censurar cualquier religión que no comulgara con la *polis* cristiana. La censura se reforzaría con una institución encargada de reprimir cualquier herejía: la Santa Inquisición.

Este *horizonte histórico* europeo nos permite comprender cómo el cristianismo reactualizó el conocimiento para transmitirlo a otro lugar social, es decir, la *simbólica* del mal fue el saber que navegó por los mares para ser impuesto discursivamente en el Nuevo Mundo, en el siglo xvi. Guy Rozat lo deja muy claro:

En América, el Demonio llegó con la propia evangelización y junto con todos los intentos eruditos, antiguos o recientes, por encontrar semejanzas o aproximaciones a esta figura de la angustia occidental. Parece que las religiones autóctonas americanas reflejan un contrasentido histórico que proviene de la autofascinación que ejerce el *ego* occidental y de una cierta lectura de las fuentes del siglo xvi. El demonio, arma imperialista por

⁶⁰ Véase: Pedro Ciruelo, *Tratado de las supersticiones*.

excelencia, tuvo que ser importado con gran despliegue discursivo, e impuesto en la conciencia americana a fuego y a sangre para siempre.⁶¹

5. EL DIABLO EN EL NUEVO MUNDO

¿Qué es la escritura y por qué es relevante en un contexto de colonización? Paul Ricoeur dijo que la escritura es un acto de enunciación donde quedan registradas las intenciones del autor.⁶² Le Goff afirmó que un grupo político en el poder tiene la capacidad de manipular y apoderarse de la memoria de una sociedad histórica para dominar y legitimarse.⁶³ Michel de Certeau decía que la escritura, la *página en blanco*, fue el medio por el que Occidente históricamente se ha apropiado para reescribir el pasado del Otro.⁶⁴ Con esto intento decir que las *escrituras colonizadas* de los frailes tuvieron una intención política y religiosa para legitimar la conquista, manipular la memoria y reescribir el pasado de las sociedades dominadas. La escritura fue el medio donde se demonizó a las sociedades mesoamericanas: en las crónicas de la conquista del siglo XVI, hay innumerables ejemplos de que Lucifer estaba en las idolatrías de los indios con la clara intención de condenar su cultura y religión.

Frost señala que las primeras noticias que llegaron sobre América a Europa ya eran entonces condenadas por los ritos que se describieron; y cuando llegaron los primeros frailes a las Indias lo hicieron con la predisposición de imponer a su dios y sin alguna

⁶¹ Rozat, *América imperio del demonio...*, p. 85.

⁶² Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 23.

⁶³ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria*, p. 134.

⁶⁴ De Certeau, *La escritura de la historia*, pp. 11-12.

apertura de diálogo con la religión de los indios.⁶⁵ Uno de los *primeros doce* que llegó a México-Tenochtitlan, en 1524, fue Toribio de Benavente Motolinía. Este fraile afirmaría: “Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando a el demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios”.⁶⁶ Fray Bernardino de Sahagún (llegó a las Indias en 1529) no sólo insistió en seguir alertando las idolatrías, también afirmó que el dios Tezcatlipoca era el verdadero Lucifer: “Este es el malvado Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados”.⁶⁷ Para fray Gerónimo de Mendieta no había ninguna duda de que Lucifer tenía esparcidas tres armas para combatir el reino de Dios: el judaísmo, la religión de Mahoma y la idolatría, ésta última en las Indias.⁶⁸ En estas crónicas se puede ver reflejada la descripción de un mundo satánico. La idolatría de los indios era la prueba de la manifestación de Satanás en el Nuevo Mundo.

A diferencia de los frailes mencionados, ¿qué relevancia tuvo la escritura de fray Andrés de Olmos? Su escritura marcó un precedente para sus correligionarios. A pesar de haber recurrido a un texto europeo para reproducir un discurso diabólico en América, Olmos fue el primero de su orden en escribir exclusivamente una obra demonológica en el contexto de la evangelización. Él fue el artífice, el que realizó un trabajo fundacional al imponer e institucionalizar un imaginario demoniaco en la tierra y conciencia americana.

⁶⁵ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, p. 169.

⁶⁶ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 24.

⁶⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 89.

⁶⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, pp. 17-18.

Entre la conquista de Tenochtitlán (1521) y la producción del tratado de Olmos (1553) pasaron treinta y dos años. ¿Qué significa esto? Que en ese lapso de tiempo las idolatrías seguían vivas, a pesar de los esfuerzos evangelizadores, de otra forma no se explica la razón de su texto. El fraile dejó ver su preocupación por el rebrote de idolatrías a las que interpretó como brujería y debía enseñar a los indios a reconocer los engaños del diablo:

Pero ahora, observa bien, escucha bien, mira bien la brujería, el robo, la seducción o las cosas del Diablo, cómo se han engañado los que no son buenos cristianos, los que no tienen buena creencia, que no se entregan a Nuestro Señor Iesu Christo, verdadero Dios. No vayas a escuchar lo que te digan, no te vayas a turbar. Si algo no entiendes bien, interroga al instante al padre y tampoco te vayas a inclinar ante alguien si primero no lo has entendido.⁶⁹

Al enunciar la brujería, Olmos recurrió a su propia experiencia como represor en contra de las brujas de Vizcaya, en el norte de España. En algunas líneas hizo alusión a que, en Europa, algunos cristianos fueron castigados en la hoguera por la Santa Inquisición:

Mucho sabe el Diablo, nació hace mucho, mucho tiempo. Hace muchísimo tiempo que engañó a cristianos que por ello fueron quemados, fueron muertos en la plaza del mercado. Algunos con piedras, con palos, con el alacrán y la ortiga, fueron golpeados por los señores, los padres que se llaman inquisidores, por aquello que se llama Sancta Inquisición que busca lo que anda oculto en la vida de las gentes o si acaso algún cristiano quiere alejarse de Dios para hacer cosas malas.⁷⁰

⁶⁹ Olmos, *Tratado de hechicerías*..., p. 9.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 9-11.

Insinuar al Santo Oficio era el intento por persuadir a los indios de que cualquier sospecha de idolatría sería castigada. El mismo Olmos, en la Nueva España, en noviembre de 1539, fue partícipe directo de un proceso inquisitorial contra Don Juan, cacique de Matlatlán, lugar cercano a Hueytlalpan. Después un interrogatorio a ciertos testigos, los delitos del acusado fueron: poligamia, idolatría (por esconder figuras de ídolos), por emborracharse continuamente con pulque e incitar a otros a hacer lo mismo, por acudir con poca frecuencia a la Iglesia, y por hacer una fiesta prehispánica antigua al demonio llamada *panquetzaliztli*. Así se encuentra consignado en un informe que Olmos mandó a fray Juan de Zumárraga, en 1540.⁷¹ Este hecho confirma que la antigua religión de los indios lejos estuvo de haber sido exterminada por completo. Quizás por esto el fraile tuvo la necesidad de escribir una obra para persuadir tanto a religiosos como a los indios de seguir combatiendo la adoración al demonio, pero en el Nuevo Mundo.

6. LECTURA Y ANÁLISIS DEL TRATADO DE HECHICERÍAS Y SORTILEGIOS (1553)

Cuando se realizó el trabajo de confrontar, comparar y analizar los dos tratados demonológicos —el europeo, de fray Martín de Castañega (1529); y la obra escrita en náhuatl por fray Andrés de Olmos (1553)—, el resultado fue evidente: Olmos hizo una transposición casi literal de los capítulos y del contenido del tratado

⁷¹ El documento sobre Olmos y otros legajos inquisitoriales salieron a la luz por Luis González Obregón, en 1912. Utilizo la edición facsímil que publicó el AGN: “Proceso seguido por fray Andrés de Olmos en contra del cacique de Matlatlán”, en *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Edición facsimilar, México, Archivo General de la Nación, 2002.

de Castañega.⁷² Si bien Olmos añadió un tema sin asignarle un número de capítulo, “Del templo y naturaleza, potencia y astucia del diablo”, si se lee a profundidad no existe diferencia en el discurso diabólico con los demás capítulos de su texto ni con el tratado de Castañega. Los capítulos que van del I al XI, de la obra de Castañega, son los que Olmos retomó para su texto, mientras que los capítulos XII al XXIV los ignoró completamente. Los once capítulos que se escribieron en náhuatl tenían el claro objetivo de dejar constancia de la presencia del diablo en las Indias. El siguiente cuadro comparativo nos ilustra cómo Olmos estructuró los capítulos de su obra siguiendo el modelo de Castañega:

Fray Martín de Castañega*	Fray Andrés de Olmos**
Título: “Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones: y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedios dellas”. (1529)	Título: “Tratado de hechicerías y sortilegios”. (1553)
Prólogo: “Al muy ilustre y reverendísimo señor Don Alonso de Castilla, Obispo de Calahorra y la Calzada, etc. Su indigno y aficionado orador Fray Martín de Castañega con toda reverencia y subjeción”.	“Prólogo”

⁷² En mi tesis de licenciatura analicé cada uno de los capítulos tanto de la obra de Olmos como la de Castañega. Hice la comparación de los dos tratados para demostrar que el discurso demonológico europeo fue el mismo que se impuso en el Nuevo Mundo. Véase *Demonios imaginarios. La melancólica figura de lo Mismo: el Tratado de hechicería de fray Andrés de Olmos*.

Fray Martín de Castañega	Fray Andrés de Olmos
“Provisión de su R.S.”	
“El autor al discreto lector”.	“Exortación al indiano lector”
Capítulo I. “Que el demonio siempre desea ser Honrado y adorado por Dios”.	Capítulo I. “donde se dirá cómo él, el Diablo, mucho desea ser honrado”.
Capítulo II. “Que dos son las Iglesias y congregaciones deste mundo”.	Capítulo II. “en él se habla de las dos Iglesias (templos) qué hay en la tierra, y aquí de una de las dos asambleas”.
[No está en Castañega]	“Del templo y naturaleza, potencia y astucia del diablo”.
Capítulo III. “Que como hay sacramentos en la Iglesia Católica, así hay execramentos en la Iglesia diabólica”.	Capítulo III. “donde se dice que igual que hay en la Sancta Yglesia los Sanctos Sacramentos, así igualmente en la morada del Diablo hay Execramentos”.
Capítulo IV. “Cuáles son los ministros de la Iglesia diabólica”.	Capítulo IV. “donde se dirá cómo son los sacerdotes del Diablo”.
Capítulo V. “Por que destos ministros diabólicos hay más mujeres que hombres”.	Capítulo V. “donde se dirá por qué son muchas más mujeres engañosas y muy pocos los varones”.
Capítulo VI. “De cómo los consagrados al demonio pueden andar por los aires”	Capítulo VI. “donde se dirá cómo por los aires pueden pasearse los que se han consagrado al Diablo”.

Fray Martín de Castañega	Fray Andrés de Olmos
Capítulo VII. “Cómo en diversas figuras pueden andar y parecer los ministros del demonio”.	Capítulo VII. “donde se dirá que muchas formas pueden revestir los servicios del Diablo para hacer daño”.
Capítulo VIII. “De la adoración y reverencia que hacen al demonio sus Ministros”.	Capítulo VIII. “donde se dice cómo es adorado, es salutado el Diablo por sus nahuales (brujos)”.
Capítulo IX. “De los sacrificios que al demonio ofrecen sus Ministros”.	Capítulo IX. “donde se dice cómo se lleva ante él, al Diablo, la ofrenda que se le hace”.
Capítulo X. “Como se puede heredar la familiaridad del demonio”.	Capítulo X. “donde se se dice cómo se enojará contra la gente el que se hace amigo del Diablo”.
Capítulo XI. “Como los demonios participan con sus Ministros y Familiares”.	Capítulo XI. “donde se dice cómo envilece el Diablo a quien se consagra a él”.

* El orden de los capítulos —y de los pasajes que citaremos posteriormente— fue tomado de la edición que hizo Alejandro Campagne al texto: Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*.

** Cabe agregar que Olmos, en cada uno de sus once capítulos, puso un título en español y un subtítulo en náhuatl (no existe gran diferencia sustancial entre uno y otro), en este caso creí conveniente poner los subtítulos para hacer la comparación con los de Castañega. Utilizo la traducción de la obra citada anteriormente: Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*.

Los dos textos tanto en la estructura como el contenido son prácticamente idénticos, razón suficiente para afirmar que el texto de Olmos no es una obra radicalmente diferente a la de Castañega.

La gran mayoría del tratado de Olmos son *semejanzas*⁷³ de la obra europea, mientras que una mínima parte de su escritura no se encuentra consignada en la obra de Castañega, pero no cambia en nada el sentido del discurso demonológico.

Antes de dar paso a la comparación de los dos tratados demonológicos queremos subrayar el papel que jugó la retórica en el cristianismo. Alfonso Mendiola afirma que la gramática y la retórica⁷⁴ en el periodo medieval fueron fundamentales en el uso del lenguaje porque se buscaba encontrar el estilo adecuado para que el discurso o mensaje que se quería expresar fuera convincente.⁷⁵ El cristianismo halló en la retórica un recurso esencial porque tenía que convencer a todo ser humano de la existencia de un solo Dios verdadero.

La verdad la tiene el que predica los dogmas cristianos y el que los escucha sólo puede tomar una actitud: la de aceptar. No tiene este último ningún derecho a la objeción. Ciertamente en la sociedad de la antigüedad clásica existía desigualdad, pero no entre los ciudadanos. En el medievo la igualdad únicamente se daba entre los cristianos, pero nunca entre el cristiano y el infiel. La diferencia radical entre ambas retóricas es que de la antigüedad clásica no busca convencer a los no iguales (los esclavos) de sus

⁷³ Utilizo el concepto de *semejanza* que, de acuerdo a Michel Foucault, fue un saber que predominó en Occidente para explicar su percepción del mundo: “Hasta finales del siglo XVI, la semejanza desempeñó un papel constructivo en el saber occidental. En gran parte, fue ella la que siguió la exégesis e interpretación de los textos, la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas”. Véase: *Las palabras y las cosas*, p. 35. Para profundizar más sobre el tema consúltase del mismo texto el capítulo llamado “La prosa del mundo”.

⁷⁴ Para entender el uso de la retórica en el medievo, ver el capítulo “La función de la retórica en la literatura medieval”, en Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 53.

ideas; una pretensión como ésta hubiera sido una locura, mientras que la medieval está diseñada para convencer a los no iguales (a los no cristianos). La retórica medieval cristiana tiene vocación universalista (quiere convencer a todo ser humano), mientras que la antigua es aristocrática (sólo se dirige al círculo limitado de lo que ellos consideran los iguales).⁷⁶

El texto medieval se construía a partir de reglas o modelos establecidos, es decir, la literatura medieval estaba formada por la presencia de *intertextualidad* para referirse a diferentes sucesos, un mensaje para persuadir a alguien o según la finalidad retórica del autor para apropiarse de *su* realidad.⁷⁷ Era común que en la Edad Media se recurriera a ciertas figuras retóricas para llenar de veracidad los argumentos: “Los medievales recurrían siempre a las *auctoritates* en sus propias composiciones literarias. Se trataba de frases, citas o pasajes extraídos de la Biblia, de los padres o de los autores clásicos, destinados a dar mayor peso a su propia argumentación”.⁷⁸ En este sentido, fray Andrés de Olmos, en el *Tratado de hechicerías*, hizo uso del arte de la retórica medieval para enunciar el mal (en la figura de Satanás) para convencer a sus correligionarios y a los indios de que el Nuevo Mundo era el *imperio del demonio*. En dicho texto también se observa la presencia de esa intertextualidad y figuras retóricas establecidas por la *tradición* cristiana para reafirmar los saberes del pasado y dar

⁷⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁷ La literatura medieval estaba formada por *intertextualidad* “dado que el autor de esa época [medieval] utiliza figuras retóricas en la elaboración de su obra, figuras que vienen desde la tradición grecolatina, ésta se constituye a través de esas formas literarias tradicionales que se han vuelto esenciales para lo que quiere decir”. *Ibid.*, pp. 59-60.

⁷⁸ Jacqueline Hamesse, “El modelo escolástico de la lectura”, en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, p. 149.

mayor veracidad a la narrativa demonológica. Por cuestiones de espacio solamente mencionaremos ejemplos muy específicos para mostrar que la narrativa demonológica del padre Olmos fue la misma retórica que enunció el fraile Castañega.

En el capítulo 1, llamado “Donde se dirá cómo él, el Diablo, mucho desea ser honrado”, Olmos recurrió al término náhuatl *Tlacatecolotl* (hombre-búho) para explicar a los indios que este era Satanás: el ángel vanidoso y orgulloso que se rebeló contra Dios en el cielo. En los siguientes pasajes es evidente que Olmos recurrió a Castañega para llenar de sentido la palabra *Tlacatecolotl* al adjudicarle toda la carga simbólica que representaba el demonio para el cristianismo.⁷⁹

Castañega:

“Siempre tiene el demonio apetito desordenado de su propia excelencia, y procura de ser honrado y adorado por Dios, según parece claramente de su propia caída, y de los tiempos de la gentilidad pasada. Y tal apetito mostró tentando a Cristo cuando le dijo: Todas estas cosas te daré si echándote en tierra me adoraes; y por eso le llamaba Cristo príncipe de este mundo”.⁸⁰

Olmos:

“Vosotros habéis de saber que este hombre-búho [Tlacatecolotl] se nombra verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel Diablo, Demonio, Sathán. Acaso no os han contado a menudo que fue arrojado del cielo por la grandísima falta que cometió porque era vanidoso, orgulloso, presuntuoso, él no quería en

⁷⁹ Para entender la figura del diablo en el pensamiento cristiano pueden consultarse dos obras importantes de Jeffrey Burton Russell: *El Diablo. Percepciones del mal, de la antigüedad al Cristianismo primitivo*; y *Lucifer. El diablo en la Edad Media*.

⁸⁰ Castañega, *Tratado de las supersticiones...*, p. 27.

ningún modo obedecer al único, él sólo, el verdadero Dios quien, en tiempos pasados, lo creó, lo formó, lo hizo, lo engendró”.⁸¹

Otro ejemplo de los diversos *exempla* que se encuentran en el texto de Castañega, fueron los mismos que Olmos reutilizó para explicar el pecado y los males de los que serían objeto los hombres si recurrieran a los engaños del diablo. El caso de Salomón:

Castañega:

“A los que no ponen rienda a sus apetitos venéreos y carnales, ligeramente los ciega y los trae a buscar su favor: Lo primero parece en Salomón, que por el amor ciego y desordenado de las mujeres vino a idolatrar y hizo diversos templos a los ídolos y demonios, que se adoraban en ellos; y hizo y compuso exorcismos y conjuros supersticiosos, con los cuales acostumbraban en los tiempos pasados, después dél, conjurar a los demonios, y los echaban de los cuerpos humanos”.⁸²

Olmos:

“[Engañó el Diablo] al que mucho desea la falda, la camisa (la mujer), al que mucho frecuenta el huso, el cuchillo de tejer (la mujer) para pecar. Así engañó el Diablo a un hombre, a un gran rey que se llamaba Salomón, a causa de ellas, las mujeres consagradas al Diablo, que él deseaba; así ellas adoraban dioses y así el levantó en muchas partes templos dedicados al Diablo para que allí hubiera lugar de reunión, e hizo, escribió muchas invocaciones, palabras al Diablo”.⁸³

⁸¹ Olmos, *Tratado de hechicerías...*, p. 13.

⁸² Castañega, *Tratado de las supersticiones...*, p. 28.

⁸³ Olmos, *Tratado de hechicerías...*, p. 19.

Fray Andrés reutilizó los *exempla* de Castañega para evangelizar aunque nada tuvieran que ver con la realidad americana. Conocedor de la función que cumplían los *exempla*, y para dar mayor verosimilitud a su retórica, en el capítulo iv, “donde se dirá cómo son los sacerdotes del Diablo”, Olmos relató algunas de sus supuestas experiencias diabólicas que le acontecieron en las Indias (evidentemente son los únicos *exempla* que no se hallan en el texto de Castañega, pero esto no significa que sea una demonología diferente, por el contrario, Olmos mantiene el mismo discurso demoníaco europeo), por ejemplo: narró que en Cuernavaca se apareció el Tlacatecolotl; en Tezcatépec, el Diablo hizo su aparición como un gigante; y en Amecameca se vio al Tlacatecolotl en forma de mono. Estos *exempla* intentaban mostrar a los indios que Satanás estaba al acecho. Leamos el más conocido, el de Cuernavaca:

[...] yo, fray Andrés de Olmos, allá vivía, en la región de Cuernavaca, quizá ya (hace) veinte años, un hombre casado vivía en un templo; me dijo que oyó que él, el hombre-tecolote (el Diablo), se apareció a un hombre y le mandó que llamara a algunos en secreto; para que allá, en la entrada del bosque fueran, para que en su presencia cumplieran con él; y de este modo lo hicieron. Luego fueron agarrados, en una casa fueron encerrados; yo vi a algunos de ellos, e interrogué para que me dijera cómo se apareció, cómo le habló. Muy de noche, al encender una vela encima de la casa, allá en un sitio desierto se me apareció el Diablo; como el rey se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar; yo tuve gran miedo. Él me dijo: por favor, ven; di a don Juan que por qué me rehuyó. Haz la ofrenda, reúne a la gente del pueblo, para que allá, a la entrada del bosque, ante mí, salgan. Puesto que de ningún modo allá me rindo yo en Cuernavaca; a causa de él, de él, la Cruz

allá se levanta y allá viven los padres; que enseguida allá se vayan con otros a la entrada del bosque. Inmediatamente desapareció el Diablo. Y yo, por esto, me espanté muchísimo; fui a decir a don Juan: de este modo hicimos muy mal cuando fuimos a cumplir a la entrada del bosque. Y escribí un relato de modo que ellos rezaron al Diablo, y de cómo por esto fueron muy condenados, fueron atormentados.⁸⁴

Este relato, inventado por Olmos, no fue más que una lección edificante que buscaba dar sentido a la narrativa para que fuera más creíble y no quedara ninguna duda de que el demonio quería recuperar los honores pasados. La retórica y el discurso de Olmos tenía que encajar en el espacio social en el que estaba sumergido: en el mundo de las idolatrías. Olmos vio conveniente describir que el diablo podía presentarse con cierta apariencia que hiciera alusión a las viejas costumbres nahuas, en la noche y en el bosque. La satanización del mundo prehispánico era evidente: relacionar toda reminiscencia de lo antiguo con el mal. La enseñanza cristiana en este *exempla* tenía que ser contundente ante los oídos de los indios: gracias al símbolo de la cruz, Satanás desapareció. El triunfo del bien sobre el mal. Al dejar constancia por escrito de que el diablo habitaba entre los naturales, Olmos no solo alertaría a los religiosos para luchar contra el Maligno y censurar las costumbres religiosas de los indios, sino también estaba dejando una memoria demoniaca en el Nuevo Mundo.

En el mismo capítulo iv, Olmos siguió a Castañega y describió el sentido del pacto demoniaco: pacto explícito y pacto implícito. Esto notoriamente impregnado de toda la *tradición* discursiva de los tratados demonológicos que estuvieron en boga en Europa.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 43.

Castañega:

“El pacto expreso, que se hace al demonio de sus familiares, es de dos maneras: uno es tan expreso y claro que con palabras claras y formales, renegando de la fé, hacen nueva profesión al demonio en su presencia, que les aparece en la forma y figura que él quiere tomar, dándole entera obediencia, y ofreciéndole su ánima y cuerpo. Destos yo conocí y vi algunos quemar y reconciliar, en que uno dijo que le hizo el demonio renegar de Dios y de su fé, mas nunca pudo acabar con él que renegase de Nuestra Señora; y era un hombre viejo y pequeño, y reconcilióse y conoció su pecado”.⁸⁵

Olmos:

“El primero 1: de buen grado, los malvados dicen ante el Diablo que desean huir de Dios y de su creencia, pertenecer al Diablo y sólo obedecerle a él, y para ello darse con alma y cuerpo para que el Diablo les descubra lo que desea descubrir a aquellos que son sus representantes. Él, un padre, lo recogió en una epístola escrita en lengua de Castilla. Porque así conoció, vio a algunos de estos embaucadores, cuando fueron quemados, y algunos supieron de la misericordia, recibieron penitencia. Así, un hombre dijo que es verdad que lo sedujo el Diablo para huir de Dios y de su creencia, pero que de ningún modo le había seducido para aborrecer de Santa María”.⁸⁶

Fray Martín de Castañega, en el capítulo ix, “De los sacrificios que al demonio ofrecen sus Ministros”, utilizó el término *parteras brujas* para referirse a las mujeres que mataban a los niños recién nacidos y chupaban la sangre. Sin duda, su modelo a seguir fue el *Malleus* porque en este manual se lee el capítulo: “Las parteras

⁸⁵ Castañega, *Tratado de las supersticiones...*, p. 57.

⁸⁶ Olmos, *Tratado de hechicerías...*, p. 41.

que son brujas hacen morir de diversos modos lo concebido en el útero, procurando el aborto, y, cuando no hacen esto, ofrecen los niños a los demonios”.⁸⁷ Estas ideas fueron retomadas por fray Andrés en su capítulo ix, “donde se dice cómo se lleva ante él, al Diablo, la ofrenda que se le hace”, en este afirmó que las *viejecitas malvadas* eran brujas que chupaban la sangre a los *hijitos*:

Castañega:

“[...] y donde esto públicamente no se puede hacer, como es entre los cristianos, hace que los ministros, en la más sutil y secreta manera que pueden, maten niños, como hacen muchas parteras brujas, o chupen sangre humana por exquisitos y cautelosos modos, que para ello el demonio les enseña”.⁸⁸

Olmos:

“Así, cuando lo invocan [al Diablo], él pide a sus nahuales (sus brujos) que se despoje a alguien. Así, ante viejecitas malvadas vendrán a nacer hijitos queridos, niños, para que les chupen la sangre.

Muchas cosas de aflicción, desdichadas, enseña el Diablo a las parteras, a las que dan a luz a los niños, de tal modo que coman, que sea comida su sangre. Innumerables maldades, increíble, inspira el Diablo a la gente para burlarse de ella, para afligirla, para engañar a los que se extravían, a los que le sirven. Ya pueden confesar sus faltas, ellos, los malvados, en cuanto son presos, en cuanto son condenados”.⁸⁹

Los pasajes que sirvieron como ejemplo solo son un botón de muestra de que la gran mayoría de las páginas del *Tratado de*

⁸⁷ Institoris, *Malleus Maleficarum...*, p. 147.

⁸⁸ Castañega, *Tratado de las supersticiones...*, p. 86.

⁸⁹ Olmos, *Tratado de hechicerías...*, p. 69.

hechicerías contienen una transposición casi literal del tratado demonológico europeo. Esto nos permite señalar que, en el siglo xvi, un texto religioso o demonológico podía servir como modelo para transmitir saberes establecidos y reactualizar el conocimiento (en el discurso y en la práctica), para mantener la misma funcionalidad discursiva en contextos diferentes. Como bien dijo Foucault: “discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, *son dichos*, permanecen dichos, y están todavía por decir”.⁹⁰ Fray Andrés de Olmos, como todos los religiosos, se apropió de una autoridad para enunciar, para satanizar las sociedades mesoamericanas y convertir a esos pueblos malditos; y en su afán misionero quería *hacer ver* que la religión de los indios era un error. Su práctica discursiva se sustentaba bajo el conocimiento de las *auctoritates* para legitimar su argumentación en torno a la figura del diablo en América. El *horizonte* demoníaco europeo y el peso de la *tradición* permitieron al franciscano construir una retórica del mal, y puso en el mismo nivel discursivo las idolatrías de las sociedades americanas al decir que eran una amenaza para la cristiandad como lo habían sido el paganismo, las herejías, los judíos, el islam y el luteranismo en Europa.

La presencia de intertextualidad en el *Tratado de hechicerías* es el reflejo de los saberes e imaginarios que contenían los manuales de demonología que hasta entonces se habían producido en Europa. El padre Olmos no pudo ni podía ser ajeno a ese *horizonte cultural* porque simplemente fue heredero de toda la concepción cristiana del bien y del mal: Dios *versus* demonio. Esta exégesis sería el eje fundamental que llevaría a Olmos a escribir sobre el diablo en la Nueva España, y funcionó como instrumento discursivo para legitimar la conquista y la evangelización en el continente americano. Rozat señala la trascendencia de la Iglesia al haber impuesto una retórica demoníaca en el Nuevo Mundo:

⁹⁰ Michel Foucault, *El orden del discurso*, p. 26.

Porque es evidente que la figura demoniaca está en el centro del mito de fundación cristiano; sin él no hay pecado, ni redención necesaria, ni Iglesia posible, sin él la presencia española no tendría objeto y todos los esfuerzos de retórica desarrollados por los juristas y teólogos españoles se vuelven vanos y pueriles. [...] el Demonio es la clave necesaria, obligatoria e imprescindible de todo el discurso cristiano en los siglos XVI y XVII y por lo tanto que su existencia es la base de legitimación de la acción de la iglesia sobre el mundo.⁹¹

7. LA TRADICIÓN DEMONOLÓGICA EN LA ESCRITURA DE OLMOS

Nos queda claro que el saber demoniaco producido en Occidente pervivió en los textos, y que en estos se guardó la *tradición*, en este caso, la tradición cristiana. Ahora comprendemos que el libro demonológico del padre Castañega se produjo con el fin de ayudar a la Iglesia a combatir las hechicerías; y este saber/conocimiento fue reactualizado por fray Andrés de Olmos en un *horizonte cultural* radicalmente diferente como el Nuevo Mundo. Si Olmos se basó o retomó un tratado europeo fue por *tradición, porque alguien más ya lo dijo*; ya no fue necesario crear una demonología americana con experiencias nuevas porque *lo ya dicho* estaba establecido como verdad: “Lo conocido, lo ya sabido es lo que tiene peso y no la experiencia directa de las cosas. Esto o aquello es verdad porque alguien más ya lo dijo. La verdad de los acontecimientos se ven a través de criterios de autoridad y no de la evaluación racional de los mismos”.⁹²

⁹¹ Rozat, *América imperio del demonio...*, p. 85.

⁹² Norma Durán, *Formas de hacer la historia. Historiografía grecolatina y medieval*, p. 240.

Siguiendo con esta argumentación, en el siglo xvi, un texto podía servir como *semejanza* o similitud de otro para darle una nueva funcionalidad. Olmos siguió un modelo plagado de figuras retóricas que le permitieron trabajar la *tradición* y le dio sentido en un lugar social diferente. Siguió paso a paso a Castañega porque este y su obra demonológica representaban una *autoridad*. Olmos enunció los signos que ya habían sido descifrados en otros textos demonológicos para traducir *su* realidad:

Entre las marcas y las palabras no existe la diferencia de la observación y la autoridad aceptada, o de lo verificable y la tradición. Por doquier existe un mismo juego, el del signo y lo similar, y por ello la naturaleza y el verbo pueden entrecruzarse infinitamente, formando, para quien sabe leer, un gran texto único.⁹³

Es decir, no era necesario describir la religión y los dioses del *otro* porque el cristianismo sabía cuáles eran las marcas que definían a los pueblos que no eran cristianos. Para Olmos implementar un tratado de hechicería europeo en el Nuevo Mundo era válido. ¿Para qué crear uno nuevo? ¿Con qué sentido? El de Castañega le permitía cumplir con la misma función: alertar, censurar, demonizar y fundar cristiandad. Por ende, el padre Olmos recreó todo el imaginario demoniaco que se vivía en Europa. Para el fraile eran claro los signos: Tlacatecolotl era el diablo; los *nahuales* eran brujas y brujos que adoraban al demonio; los indios hacían sacrificios humanos, adoraban a muchos dioses y no al Dios verdadero. Eran las marcas relacionadas con asambleas de brujas y pactos demoniacos. Olmos vio en América el reflejo del mundo europeo; tradujo el mundo prehispánico bajo un horizonte medieval y cristiano. Reinterpretó una sociedad con símbolos propios de Occidente.

⁹³ Foucault, *Las palabras y las cosas...*, p. 52.

En este sentido, Olmos no produjo un tratado demonológico diferente ni acorde a la realidad americana porque vio en el texto de Castañega una autoridad. No tuvo necesidad de generar algo novedoso porque la obra de su hermano de orden representaba un saber cristiano para luchar contra el enemigo. ¿Acaso el *Malleus Maleficarum* no fue una autoridad en Europa en el contexto de la brujería? Evidentemente que sí. El padre Olmos al enunciar un tratado demonológico a otro horizonte cultural estaba creando una memoria demoniaca que haría ver el error en que se encontraban los nahuas para justificar la destrucción de la idolatría a favor de la evangelización. Aunque Olmos no construyó una nueva demonología americana sí fue el primero de su orden en explicar la existencia del diablo en el Nuevo Mundo; por lo tanto, en el *Tratado de hechicerías* solo utilizó del texto de Castañega la primera parte y no la segunda (que comprendía las supersticiones europeas) porque su intención no era narrar ni conocer las idolatrías prehispánicas, ni dejar memoria de estas por escrito; por el contrario, quería dejarlas en el olvido, borrar su recuerdo para siempre. No le interesaba conocer al indio, quería destruirlo. En el siglo xvi, Olmos escribió la *tradición* al producir un tratado demonológico en náhuatl con la intención de satanizar y condenar al *otro*.

8. CONSIDERACIONES FINALES

En el *Tratado de hechicerías y sortilegios* se recrea todo el horizonte diabólico y brujo que convulsionaba a Europa; en esta *escritura colonizada* se encuentra la representación de ese mundo maligno. Ante esto, la demonología que fray Andrés de Olmos enunció en la Nueva España lejos estaría de ser novedosa, todo lo contrario, su discurso diabólico fue la misma retórica narrada por el padre

Castañega. En otras palabras, Olmos reafirmó la *tradición* cristiana a la cual pertenecía; por esta razón recurrió al texto europeo, porque le permitió reactualizar y darle un nuevo significado al saber demonológico en territorio americano en el siglo xvi.

Olmos, en su intento por eliminar las idolatrías de la memoria colectiva de los nahuas, decidió censurar y dejar en el olvido las creencias antiguas al no enunciarlas en su obra. El propio fraile expresó claramente en su prólogo la importancia de no recordar las idolatrías a los indios: “*Recatándome y tocando la materia de manera que averse y no emponçoñe a los leyentes o oyentes porque vana es la medicina que más daña que cura y más enficiona que sana; y antes mata que da la vida*”.⁹⁴ Aunque en el *Tratado de hechicerías* no se encuentra prácticamente nada de costumbres mesoamericanas o idolatrías que se pudieran combatir, con esta obra sí se buscó satanizar y *hacer ver* que la cultura de los nahuas vivía en el error y en el engaño diabólico.

Por último, queremos subrayar que fray Andrés de Olmos fue el primer franciscano en teologizar la presencia del diablo en el Nuevo Mundo, y la trascendencia de esto reside en que lo hizo en lengua de los nativos: en náhuatl. Es decir, en lengua náhuatl se trabajó la *tradición* para refutar, censurar y destruir la otredad. Fue por medio de la escritura que el fraile representó al mundo del *otro* como diabólico y, al mismo tiempo, con su tratado dejó un precedente a sus correligionarios para que siguieran con la tarea de demonizar a las sociedades del Nuevo Mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Baudot, Georges, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

⁹⁴ Olmos, *Tratado de hechicerías*..., p. 3. Las cursivas son de la edición.

- Benavente, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2007.
- Burton Russell, Jeffrey, *El Diablo. Percepciones del mal, de la antigüedad al Cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995.
- _____, *Lucifer, El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995.
- Campagne, Alejandro, "Witches, Idolaters, and Franciscans: An American Translation of European Radical Demonology (Logroño, 1529-Hueytlalpan, 1553)", *History of Religions*, Chicago Journals, University of Chicago Press, Chicago, vol. 44, núm. 1, Agosto de 2004, pp.
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza editorial, 2015.
- Castañega, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, edición de Alejandro Campagne, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997.
- Cervantes, Fernando, *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996.
- Ciruelo, Pedro, *Tratado de las supersticiones*, (ed. facsimilar, Barcelona, 1628), México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*, México, Taurus, 2012.
- Durán, Norma, *Formas de hacer la historia. Historiografía grecolatina y medieval*, México, Ediciones Navarra, 2001.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2009.
- _____, *El orden del discurso*, México, Tusquets, 2014.
- Frost, Elsa Cecilia, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, tomo I, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.
- Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna*, Barcelona, Muchnik, 1991.
- Guazzo, Francesco María, *Compendium Meleficarum*, Alicante, Club Universitario, 2001.

- Hamesse, Jacqueline, “El modelo escolástico de la lectura”, en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (coords.), México: Taurus, 1997.
- Hipona, Agustín de, San, “De Haeresibus”, en Teodoro Calvo Madrid y José M. Ozaeta León (ed. y trad.), *Obras completas de San Agustín*, tomo 38, , Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Institoris, Henry, y Sprenger, Jacob, *Malleus Maleficarum. El Martillo de las Brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, Valladolid, Maxtor, 2004.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Lyon, Ireneo de, *Adversus Haereses*, Biblioteca Electrónica Cristiana, BEC-VE Multimedios, 2001.
- Márquez Rodríguez, Jesús Alberto, *Demonios imaginarios. La melancólica figura de lo Mismo: el Tratado de hechicería de fray Andrés de Olmos*, México, 2017, Tesis (licenciatura en etnohistoria), Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Mendiola, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1993.
- Michelet, Jules. *La Bruja, Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, Madrid, Akal, 2004.
- Muchembled, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Olmos, Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, edición de Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Pérez Cortés, Sergio, *La travesía de la escritura. De la cultura oral a la cultura escrita*, México, Taurus, 2006.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Ricoeur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.

- Ríos Castaño, Victoria, “El tratado de hechicerías y sortilegios (1553) que avisa y no emponzoña de fray Andrés de Olmos”, en *Revista de historia de la traducción*, Universidad Autónoma de Barcelona, núm. 8, 2014.
- Rozat, Guy, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo 1, México, Porrúa, 2005.
- Segundo Guzmán, Miguel Ángel, *Historia y mirada en las crónicas de América*, México, Universidad de Guanajuato, 2018.
- Sevilla, Isidoro de, *Etimologías*, tomo 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Verdon, Jean, *Las supersticiones en la Edad Media*, Buenos Aires, El Ateneo, 2009.
- Zamora Calvo, María Jesús, “Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos xvi y xvii”, *Edad de Oro. Revista de Filología Hispánica*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, vol. 27, 2008, pp.

**GUARDIANES, ADIVINOS Y REBELDES.
PROFETAS EN LAS INFORMACIONES INQUISITORIALES
DE MÉXICO Y YUCATÁN ¹**

María de Guadalupe Suárez Castro²

1. INTRODUCCIÓN

Como parte de sus averiguaciones en torno a la búsqueda de los bultos sagrados (representaciones de antiguas deidades mexicas envueltas cada una con una manta de algodón de diferentes colores, amarradas con una cuerda y colocadas sobre un petate), en 1539 el obispo de México fray Juan de Zumárraga siguió un juicio inquisitorial en contra de Miguel Puchtecatlaylotla, a quien declaró culpable del escondite de los bultos y del traslado de los mismos hasta Tula, durante el tiempo en que los principales de Tenochtitlan y los demás señoríos de la antigua Triple Alianza fueron llevados por Hernán Cortés a las Hibueras.

Durante el proceso, comparecieron algunos indios, principales de sus pueblos, quienes utilizaron el término “profetas” para referirse a los que sabían en dónde se encontraban los “ídolos” y quienes, según agregó uno de ellos, eran consejeros de Moctezuma. Por tal motivo, dos de estos profetas fueron interrogados, pero solo uno confirmó expresamente serlo y llevar la cuenta de los demonios.

Con base en esta última expresión, en otro trabajo propusimos que estos profetas eran en realidad los *tonalpouhqui*, es decir, los que se encargaban de leer e interpretar el calendario ritual.³

¹ Producto académico desarrollado en el marco del proyecto de investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la UG en 2023.

² Investigadora de la Dirección de Etnohistoria, CNAN-INAH.

³ María de Guadalupe Suárez Castro, “La profecía de Chilam Balam en las Relaciones

Ahora, nos proponemos profundizar en ello y por eso nos preguntamos: ¿quiénes les llamaban profetas?, ¿por qué? ¿Podemos saber si realmente eran consejeros de Moctezuma y si el rol de *tonalpouhqui* era realmente el que desempeñaban en la sociedad mexica antes de la llegada de los españoles? ¿Cuál fue su participación durante los juicios inquisitoriales? ¿Fueron todos estos profetas juzgados y castigados? ¿Por qué o por qué no?

Este capítulo tiene como objetivos primero, identificar los vocablos indígenas que componían los nombres con los que llamaron a los profetas tres de los testigos en el proceso inquisitorial en contra de Miguel Puchtecatlaylotla, practicado por fray Juan de Zumárraga en la Ciudad de México al final de la década de 1530; en segundo lugar, revisar cuáles fueron las causas por las cuales se les otorgó la categoría de “profetas” a partir de la revisión de la declaración de uno de ellos en el juicio antes mencionado y por último, proponer las funciones que tuvieron los especialistas rituales, quienes en el contexto de los presagios y los juicios inquisitoriales fueron clasificados como encubridores, idólatras, adivinos y hechiceros con base en la revisión de documentos complementarios como son otros juicios realizados de manera contemporánea y las mismas crónicas de la Conquista.

El uso de esta categoría no fue exclusiva de los juicios inquisitoriales que se practicaron en el centro de México, debido a que también se encuentra, por ejemplo, en las informaciones en torno a las prácticas idolátricas y los castigos ejercidos sobre los hallados culpables en las provincias de Maní, Sotuta y Hocabá de Yucatán a mediados del siglo xvi, las cuales nos sirvieron como punto de partida para abordar el caso de la Ciudad de México y realizar la investigación cuyos resultados presentamos.

La fuente principal que utilizamos para llevar a cabo esta investigación es el Proceso del Santo Oficio contra Miguel, indio,

del siglo xvi: contexto histórico y función escatológica”, p. 215.

vecino de México, por idolatría, cuya transcripción completa fue publicada por Luis González Obregón en el volumen III de la obra *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, bajo el sello del Archivo General de la Nación en 1912⁴ y es la única versión con la que contamos actualmente, dado que ya no se puede acceder al documento original que se encuentra en el repositorio mencionado (solo a la versión microfilmada).

Siguiendo la propuesta de Caroline Cunill, a la que nos referiremos en su momento, sobre que los vocablos indígenas plasmados en la información inquisitorial pueden indicar los cargos que ocupaban los sospechosos, culpables o enjuiciados, la lectura minuciosa -de los nombres de los llamados profetas del juicio de Miguel Puchtecatlaylotla- nos proporciona indicios (a manera de pistas), de algunos de los cargos que ocuparon en el periodo inmediatamente anterior a la conquista española y de ahí intentamos descubrir quiénes eran los llamados profetas. Es por ello que consideramos pertinente utilizar la microhistoria italiana como perspectiva de análisis para llevar a cabo nuestra indagación, pues observa los detalles presentes en la producción discursiva⁵ que nos permiten realizar una lectura distinta de las fuentes históricas.

2. PUNTO DE PARTIDA

En nuestro estudio sobre la profecía de *Chilam Balam* partimos del supuesto de que la existencia de “profetas” a la llegada de los españoles y durante el periodo virreinal fue una idea imaginada

⁴ *Publicaciones del Archivo General de la Nación*, III. *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. Edición Facsimilar, pp. 115-140.

⁵ Giovanni Levi, caracteriza a los microhistoriadores italianos por “la reducción de escala, el debate sobre la racionalidad, el pequeño indicio como paradigma científico, el papel de lo particular, la atención a la recepción y al relato, una definición específica de contexto y el rechazo al relativismo” (Justo Sena y Anacleto Pons, *Cómo se escribe la microhistoria*, p. 242).

por los frailes de la orden de San Francisco en su papel de evangelizadores y transmitida a las primeras generaciones de indios evangelizados, que integró el discurso providencialista que formaba parte del bagaje cultural propio de la tradición occidental, el cual legitimó la Conquista y la evangelización.⁶ Con base en ello, la categoría de profetas no solo fue utilizada durante los juicios promovidos por fray Juan de Zumárraga, sino también unos 30 años después por fray Diego de Landa en Yucatán, quien se refirió a los chilanes como “falsos profetas” o “profetas de los demonios” y culpables junto con los *ah kines* de haber realizado las prácticas idolátricas⁷ que consistían en la realización de sacrificios humanos y animales en nombre del cristianismo y desde su perspectiva, meritorias de castigos, tortura y muerte, así como de la quema de códices y representaciones de deidades indígenas durante el auto de fe de Maní en Yucatán ocurrido el 12 de julio de 1562.

La historiografía tradicional propuso al *ah kin*⁸ como el celebrante u oficiante de las prácticas idolátricas en los pueblos yucatecos durante el segundo tercio del siglo XVI,⁹ pero ignoró al *chilan*.¹⁰ De los *ah kines* se habían detectado los nombres de algunos que tras las persecuciones inquisitoriales huyeron y se refugiaron en los territorios inhóspitos del sur de la Provincia de Yucatán,¹¹ pero la identidad y prácticas de uno quedó al descubierto con el estudio de Caroline Cunill en torno al juicio contra los mayas

⁶ Vid., María de Guadalupe Suárez Castro, *op.cit.*, p. 227.

⁷ *DDQAMY*, v. 1, p. 74.

⁸ El *ah kin*, “el del sol”, era el especialista ritual maya prehispánico que se dedicaba a celebrar los rituales de paso y a hacer ceremonias en las milpas.

⁹ Isabel Campos Goenaga, *La llama divina. Nuevas miradas a los procesos e informaciones sobre idolatrías en Yucatán (1552-1562)*, p. 122.

¹⁰ El *chilan* “el que habla”, era el especialista ritual maya prehispánico que se comunicaba e interpretaba los designios de los dioses.

¹¹ Vid, Pedro Bracamonte y Sosa, *Los mayas de la montaña. La conquista inconclusa de Yucatán*, p. 40.

de Peto de 1598, un documento que fue incluido en la probanza de méritos y servicios del clérigo Baltasar Herrera, hijo del conquistador Gaspar de Herrera, según la cual Francisco Pech (el *ah kin* condenado), realizaba prácticas que tenían la clara voluntad de recuperar su pasado.¹² En lo que al *chilan* se refiere, quien esto suscribe propuso que tras el prestigio que uno de ellos (el Chilam Balam de Maní), obtuvo por haber profetizado supuestamente la llegada de los españoles y el advenimiento del cristianismo, muchos de los que ocupaban este cargo fueron calificados como agitadores sociales y rebeldes y por ello fueron perseguidos; tras el auto de fe de Maní, algunos se dieron a la fuga, otros vivieron en la clandestinidad y un selecto grupo que pasó desapercibido se dedicó a redactar los manuscritos que genéricamente conocemos como *chilam balam*,¹³ porque pertenecía a la nobleza indígena de sus pueblos y contaba con conocimientos especializados.¹⁴

Para el trabajo que ahora nos ocupa, el estudio de Cunill es importante debido a que muestra el rostro de un *ah kin* y también porque llama la atención sobre las voces de origen indígena a través de las cuales podemos descubrir la intervención de otros especialistas rituales en estas prácticas, (quienes hasta la fecha habían permanecido en el anonimato), y las funciones de cada uno, como el caso del *ah patom* “ollero”.

A partir de lo hasta ahora visto, tenemos que para el caso yucateco los *ah kines* tienen una identidad propia visible en

¹² Caroline Cunill, “Apuntes para el estudio de la religión maya de finales del siglo xvi”, p. 80.

¹³ Estos manuscritos, con formato de cuadernillo, se redactaron en maya yucateco entre los siglos xvii y xix, y no siempre fueron firmados. Han sido distinguidos con el nombre de su compilador (*Códice Pérez*), la población de donde provienen (Chumayel, Ixil, Tizimin, Tekax, Teabo, Chan Kan y Tusik) o el patronímico de sus firmantes (Na o Nah) (María de Guadalupe Suárez Castro, *op.cit.*, p. 199).

¹⁴ *Ibid.*, p. 214.

documentos distintos a los de procedencia inquisitorial, por tener esta un objetivo distinto a la persecución, lo que no ocurre en el caso de los chilanes porque al ser caracterizados como falsos profetas o rebeldes, religiosos y declarantes invisibilizaron sus nombres. En el caso del centro de México, los profetas fueron localizados y dos de ellos fueron llamados a declarar, pero hasta la fecha no sabemos con precisión cuál era el papel que desempeñaban en la sociedad mexicana antes de la llegada de los españoles porque no se ha abordado su capacidad de ser representados como alguien distinto a los perseguidos: no podían haber sido profetas de una sociedad que no concebía tal figura.

3. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El “Proceso del Fiscal del Santo Oficio de la Inquisición contra Miguel, indio, vecino de México, que en su lengua se dice Pux-tecatl Tlaylotla, por haber ocultado ídolos, del Templo Mayor” es un documento compuesto por 26 folios, que se encuentra en el expediente 3 del volumen 37 del ramo Inquisición, del Archivo General de la Nación de México y contiene además, una hoja de papel de maguey con pictogramas y escritura en alfabeto latino (glosas en español y náhuatl) que fue extraída del expediente para ser incorporada al ramo de Mapas, Planos e lustraciones (MAPILU) con el número 4048 dentro del mismo Archivo.¹⁵ Un resumen del documento y la explicación del contenido de la hoja pintada con

¹⁵ *Memórica* es la única que anota la localización del documento en el volumen 25, *vid.*, “Proceso del Santo Oficio contra Miguel”, en *Memórica. México, haz memoria*. Disponible en https://memoricamexico.gob.mx/es/memorica/Proceso_del_Santo_Oficio_contra_Miguel?size=120&page=1; Xavier Noguez, “Pintura de la búsqueda de los bultos de los dioses. Juicio inquisitorial (1539-1540)”, p. 12. De acuerdo con las demás referencias y con el *Catálogo* del AGN, el documento se encuentra en el volumen 37.

su respectiva digitalización fueron publicados respectivamente por *Memórica*¹⁶ y *Google Arte y Cultura*.¹⁷

Este documento fue descubierto en 1908 por Zelia Nutall quien, interesada en saber sobre el paradero de los bultos sagrados, estudió y analizó el proceso inquisitorial y leyó un texto ante la Sociedad Científica Antonio Alzate en su sesión del lunes 10 de octubre de 1910, mismo que fue publicado tanto en las *Memorias* de esta Sociedad, como en el *Journal de la Société des américanistes* de 1911, en esta última, una versión más amplia.¹⁸ En su lectura del proceso, Nutall distinguió siete testigos, entre ellos el valeroso Culoa Tlapixque, por declararse no bautizado, ser profeta y llevar las cuentas de los demonios; no obstante, aclara que ninguno de los siete testigos atestiguó contra Miguel ni presentó pruebas sobre su culpabilidad. Siguiendo la línea de investigación de los testigos, nosotros retomamos las declaraciones de los mismos para estudiar a quienes se mencionaron como los que conocían el paradero de los bultos: los profetas.

Existen, por lo menos, dos trabajos derivados del proceso inquisitorial en mención. En 2016, Xavier Noguez se refirió a la pintura como un caso excepcional de información gráfica cuya autoría de Alonso Mateos no había sido abordada; probablemente fue elaborada con la información proporcionada por el mismo Miguel Puchtecatlaylotla, pues es el único personaje que aparece en la pintura con los ojos abiertos: el resto ya había muerto para ese momento.¹⁹ Con el objetivo de investigar el involucramiento

¹⁶ “Proceso del Santo Oficio contra Miguel”, en *Memórica*.

¹⁷ “Ídolos del templo de Huitzilopochtli”, en *Google Arts&Culture*. Disponible en <https://artsandculture.google.com/story/MAXh3J3Xh5y4RA>

¹⁸ Zelia Nutall, “El Obispo Zumárraga y los principales ídolos del templo mayor de México”, en *Gabinete de lectura*. Disponible en: https://mna.inah.gob.mx/gabinete_de_lectura_detalle.php?pl=EL_OBISPO_ZUMARRAGA_Y_LOS_PRINCIPALES_IDOLOS_DEL_TEMPLO_MAYOR_DE_MEXICO

¹⁹ Xavier Noguez, “Pintura de la búsqueda de los bultos de los dioses. Juicio

que dentro de este proceso tuvieron los descendientes de la nobleza indígena tenochca Francisco Ixcuecuechtzin (*tlatoani* de Tula), Huanitzin (*tlatoani* de Ehecatepetl y primer gobernador de San Juan Tenochtitlan) y Carlos Oquitzin (gobernante de Azcapotzalco-Mexicapan), María Castañeda de la Paz publicó un estudio sobre el contenido de este documento.²⁰

Es importante mencionar también la publicación que en el 2009 hizo María Elvira Buelna Serrano, quien a partir de la revisión de la totalidad de los procesos inquisitoriales llevados a cabo por Zumárraga, dio cuenta de las irregularidades cometidas en varios de ellos, analizó la participación de los indígenas como inculpadados, intérpretes, testigos, profetas, etcétera y se preguntó por la persecución e imposición de castigos solo para unos cuantos.²¹ Esta obra nos recuerda que el caso de Miguel Puchtecatlaylotla, no se encuentra aislado, por lo que es importante buscar en otros juicios las respuestas a nuestras preguntas.

4. LOS PROFETAS ENTRE LOS CRISTIANOS Y LOS FRANCISCANOS DEL SIGLO XVI

Para iniciar nuestro estudio sobre la categoría de “profeta” en el contexto de los juicios inquisitoriales, es primordial preguntarse por el significado de esta palabra, cómo se conceptualizó en la tradición occidental y cómo esta tradición fue retomada por los frailes franciscanos que se dieron a la tarea de evangelizar los territorios americanos. La palabra profeta proviene del latín *propheta*

inquisitorial (1539-1540)”, p. 12.

²⁰ María Castañeda de la Paz, “La nobleza en el centro de México ante la amenaza de sus bultos sagrados”, pp. 45-74.

²¹ *Vid.*, María Elvira Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga*.

“mensajero” y esta del griego *prophetes* “que habla con anticipo”. En hebreo *nāḥi*’ es el término que se utiliza para referirse a los profetas bíblicos. Los profetas son característicos del cristianismo, se dividen en mayores (Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel) y menores (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Hageo, Zacarías y Malaquías), los cuales también son reconocidos por el islam, aunque esta última religión agrega otros (incluso el mismo Jesucristo), antes de la llegada de su principal representante, Mahoma.

Ejemplos en los que el profeta se dirige a su rey se puede apreciar en el Antiguo Testamento: Natán con David,²² Elías con Ajab,²³ los avisos de Isaías para Ajaz²⁴ y Jeremías, tanto a los enviados de Sedecías,²⁵ como a este mismo.²⁶ La comunicación entre los reyes y los profetas fue entonces bien conocida por los religiosos que llegaron a América y esto hizo que fácilmente lo ejemplificaran en las crónicas que escribieron del caso americano, lo que se manifiesta contundentemente en el caso del *Chilam*, con el señor de la provincia de Maní en Yucatán.²⁷ La comunicación señor-profeta era su modelo de *episteme*: el profeta era el mensajero e intérprete de la palabra divina, un elemento clave en el modelo escatológico franciscano utilizado para legitimar la conversión de los infieles²⁸ porque estos no podían ser convertidos si no habían tenido señales del fin de los tiempos. De este modo, es que el profeta se convirtió en aquel que por medio de señales anticipaba el final de algo.²⁹

²² Salmo 51.

²³ 1R 18, 16-19.

²⁴ Is 7.

²⁵ Jr 21, 1-3.

²⁶ Jr 34, 6-7; 38, 14-28.

²⁷ María de Guadalupe Suárez, *op.cit.*, p. 207-210.

²⁸ John Phelan, *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, p. 30.

²⁹ *Diccionario de autoridades*, Tomo v, disponible en <https://apps2.rae.es/DA.html>.

Así, los franciscanos supusieron la existencia de profetas en Mesoamérica, porque estos no existían tal como ellos los imaginaban: había adivinos en cuanto a la búsqueda de pronósticos diarios o a cierto plazo y por ello consultados por la sociedad en general, práctica común, inclusive hasta nuestros días,³⁰ pero no en el sentido cristiano de un mensaje obtenido a través de la revelación de Dios, que debía ser comunicado al señor principal para anticipar el fin de los tiempos en una sociedad determinada.

En resumen, los religiosos aprovecharon la figura preexistente de los adivinos y construyeron en torno a ella un discurso escatológico que les agregó otra cualidad a estos: la de profetas.

5. LOS PROFETAS EN EL PROCESO DEL OCULTAMIENTO DE LOS BULTOS SAGRADOS

Una vez tomadas las declaraciones de Mateo, el denunciante (hijo de Miguel Puchtecatlaylotla), de Pedro (hijo de un hombre llamado Tlatolatl) y del propio denunciado, fue nombrado como Fiscal Cristóbal de Canego y como defensor del acusado, Vicencio de Riverol, para continuar el proceso de acusación en contra de Miguel y todos los demás que fueran declarados culpables. A continuación, el 14 de octubre de 1539, fray Juan de Zumárraga “para saber de estas idolatrías e ídolos que tienen guardados los naturales [...]”³¹ hizo parecer a Francisco, indio del pueblo de Chiconautla,³² a Juan Miguel, alguacil de la misma población y a

³⁰ Vid., Miguel Pastrana, *Entre los hombres y los dioses: Acercamiento al sacerdocio del calpulli entre los antiguos nahuas*, Michaela Craveri, “Adivinación y pronósticos entre los mayas actuales”, pp. 64-67.

³¹ *Publicaciones del Archivo General de la Nación*, III..., p. 122.

³² Desde el primer tercio del siglo XVI y hasta mediados de la siguiente centuria, Santa María Chiconautla fue la sede del corregimiento que incluía a Tecámac y sus sujetos y a Ecatepec y sus sujetos.

Martín, indio, alguacil de Santiago. Es probable que estos indios estudiaran en el Colegio de Santa Cruz Tlatelolco y por estar relacionados con los inquisidores, fueran utilizados como primeros testigos para realizar las averiguaciones previas. Conforme a sus declaraciones (Cuadro 1), los tres testigos coincidieron en que los profetas eran los que sabían en dónde se encontraban los ídolos.

Cuadro 1. Declaraciones de los testigos de cargo

Testigo	Declaración
Francisco	Dijo que un indio que se dice Tocoal, vecino de esta ciudad de México, en el barrio de San Pablo y Culua y Totepeu y Ciguateque Paneca y Chachicinayotecatl y Culua Tlapisque y Achicatl, indios naturales de México, son todos ellos profetas y estos saben de todos los ídolos de la tierra y dónde están, porque ellos lo solían saber y lo saben.
Juan Miguel	Dijo que Tocoal y Culoa y Totepeu y Ciguateque Panecal y Chachacinayotecatl y Culoa Tlapiscal y Achicatl son los que sabían y saben de los ídolos de toda la tierra porque eran profetas en su infidelidad.
Martín	Dijo que sabe y es público que Tocoal y Culoa y Totepeu y Ciguateque Paencal y Chachacinayotecatl y Culoa Tlapisque eran profetas y hacían todas las cosas de los demonios y que al dicho Culoa Tlapisque oyó este testigo decir que los susodichos todos eran profetas y que ellos sabían y saben de todos los ídolos de esta tierra porque no lo pueden saber otros mejor que ellos por ser como son, profetas y que Moctezuma se regía por su consejo de ellos en las cosas de sus dioses.*

* Las negritas son nuestras.

Fuente: *Publicaciones del Archivo General de la Nación, III. Procesos de indios idólatras y hechiceros. Edición Facsimilar*, pp. 122-123.

El primer testigo menciona siete profetas, todos ellos de la Ciudad de México y uno de la parcialidad de San Pablo; según él, eran profetas porque sabían todo sobre los dioses. El segundo testigo también nombró siete, pero según él eran profetas antes de ser bautizados e igualmente, sabían todo sobre las antiguas deidades. El tercero, en cambio, nombró seis profetas que se encargaban de todas las cosas referentes a sus dioses y escuchó decir a uno de ellos que estos profetas eran consejeros de Moctezuma. No obstante, es importante notar que en sus declaraciones los tres testigos utilizan términos comunes en el lenguaje de los religiosos del siglo xvi (ídolos, infidelidad y profetas), así como la idea del segundo en torno a que una vez bautizados ya no eran profetas, es decir, ya estaban convertidos al cristianismo, lo que de por sí implica un proceso de apropiación cultural de los conceptos de la tradición occidental y la interpretación de los mismos.

De los nombres proporcionados por los declarantes, María Elvira Buelna distingue siete y de estos, dieron seguimiento únicamente a dos de ellos seguramente porque fueron a los únicos que encontraron,³³ propuesta con la cual estamos de acuerdo. Rosend Rovira identificó seis y aunque intentó buscarlos en su investigación sobre los momoztli, no encontró su presencia ni su accionar en ninguno de ellos.³⁴

Así pues, los profetas identificados son: 1. Tocoal, 2. Culoa, 3. Totepeuh, 4. Cihuatecpaneca, 5. Chachinoyatecatl, 6. Culoa Tlapisque, y 7. Achicatl. y de ellos fueron interrogados los

³³ María Elvira Buelna, *op.cit.*, p. 255.

³⁴ Los *momoztli* eran altares de uso polivalente que según Rovira se localizaban en la fracción Suroeste de la Ciudad de México y en ellos se llevaban a cabo actividades dedicadas al culto, el consumo de alcohol y fenómenos relacionados con la prostitución y la criminalidad, Rosend Rovira Morgado, "Lugares para mentir y decir cosas profanas e ilícitas: los momoztli como espacios de marginalidad indígena en la Ciudad de México del siglo xvi", p. 15.

dos últimos: Culoa Tlapixque y Achacatl. De acuerdo con Luis González Obregón, los nombres registrados en las informaciones inquisitoriales fueron deformados,³⁵ lo cual sin duda, constituye una limitación para conocer su identidad y las funciones que desempeñaban, pero no debe resultar un impedimento para aportar otras interpretaciones.

Con respecto a Tocoal, Culoa (“¿culhua?”), Totepeuh (¿padre del Quetzalcóatl histórico?) y Chachinoyatecatl, (¿*yaotecac* “guerrero de?”), no tenemos elementos suficientes para proporcionar su significado. De Cihuatecpaneca, únicamente podemos decir que su nombre se puede descomponer en dos vocablos *cihuatl* “mujer” y tepaneca, y podría ser traducido entonces como “mujer tepaneca”. Si suponemos que su nombre no se refiere a su sexo (porque de ser así no dudamos en que hubiera sido mencionado por los testigos), sino al cargo que ocupaba, entonces podríamos estar hablando de un *cihuacoatl* “mujer serpiente”, es decir, el que profesaba el culto a la deidad del mismo nombre, representaba a la madre tierra³⁶ y provenía de Azcapotzalco.

Como mencionamos anteriormente, los últimos dos profetas fueron interrogados: el segundo, Achicatl o Achacatl, por haber sido acusado por el primero:

“Otro sí dixo qe puede haber ocho o diez años, poco más o menos, que estando en el pueblo de Escapuzalco este que declara y don Diego, señor que es agora de México y **Achacal, principal** y otros tres principales, platicando sobre que los padres habían aprehendido a un principal sobre que diese el ochilobos”³⁷

³⁵ *Publicaciones del Archivo General de la Nación III...*, p. VIII.

³⁶ Para el significado de los nombres de las deidades, *vid.* Rafael Tena, “Apéndice 3. Catálogo de los dioses de la religión mexicana”, en *La religión mexicana*, pp. 151-160.

³⁷ *Publicaciones del Archivo General de la Nación III...*, p. 123. Las negritas son nuestras.

Conforme su declaración, Achicatl había sido bautizado con el nombre de Pedro, era vecino de México y tenía 55 años.³⁸ Era principal de Azcapotzalco y mantenía una íntima relación con don Diego Huanitzin, sin embargo, cuando fue llamado a declarar lo negó todo, como se esperaría: “preguntado si sabe dónde están o quién tiene el ochilobos e de otros ídolos antiguos de México, dijo: que no sabe ni lo ha oído decir”.³⁹ Es por ello que no contamos con mayor información sobre él, a lo que se suma el sistema interrogatorio utilizado por los inquisidores, que consistía directamente en preguntar si sabía o si era cierto algún hecho o declaración:

(...) preguntado si es verdad que puede haber ocho años, poco más o menos que en Ecatepec platicaron don Diego su Señor, que agora es de México, y este testigo e otros, sobre si debían dar o no el dicho ochilobos a los padres porque habíanprehendido un principal sobre ello, y al cabo determinaron que no se les debía dar, e así no lo dieron, dijo: que nunca tal pasó en presencia de este que declara, ni tal ha sabido ni sabe lo que es.⁴⁰

Queda solamente Culoa Tlapisque, a quien podemos rastrear con mayor precisión a partir de su testimonio y la información que se proporcionó sobre él en otro documento de la misma índole.

5.1. Culoa Tlapisque

El término con el que se identifica no es su nombre y se encuentra relacionado, por una parte, con el cargo que debió desempeñar, el

³⁸ *Idem.* Habría nacido a principios de la década de 1480, como veremos, era contemporáneo de Culua Tlapisque.

³⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 125.

de *teopixqui*, “guardián de los dioses”; y por la otra, con su filiación étnica, *culhua*, por lo que de aquí en adelante nos referiremos a él como el *teopixqui culhua*. De acuerdo con Saignes, el término *teopixqui* comprendía la totalidad del grupo de organización religiosa dentro de la sociedad mexicana,⁴¹ pero había un sector de este que se dedicaba al cuidado de los dioses y cuyo nombre contenía el denominativo *tehua*,⁴² aunque no todos lo llevaban. En los vocabularios, el término *teopixqui* fue traducido comúnmente como “sacerdote”,⁴³ y fue utilizado por los “cronistas de tradición indígena” como Tezozómoc y Chimalpahín, para nombrar a los frailes franciscanos, por lo que de nueva cuenta nos enfrentamos ante un caso de transformación de un término que los mexicas utilizaban para referir a un especialista, y que a su vez funcionaba para nombrar un cargo occidental.

El 24 de octubre de 1539, fecha en la que compareció, el *teopixqui culhua* dijo ser natural del barrio de Santa María Cuepopan,⁴⁴ tener 57 años, no estar bautizado y ser profeta “[...] porque tenía la cuenta de los demonios y cargo de hacer las cosas que para ellos era menester”,⁴⁵ dijo que no era responsable de la posesión ni resguardo de los bultos sagrados porque eso le tocaba a otros más cercanos a don Diego Huanitzin que no tenían el mismo oficio que él;⁴⁶ asimismo, refirió la existencia de las mantas de Huitzilopochtli y aseguró haber visto que los indios difuntos Coatlaxayatl y Tomecao las tenían y guardaban, y después de ellos, sus

⁴¹ Miguel Acosta Saignes, “Los teopixque”, p. 147.

⁴² *Ibid.*, p. 162.

⁴³ Salvador Reyes Equiguas, Marc Thouvenot (*et.al.*) (eds.), *Gran Diccionario Náhuatl*. Disponible en <http://www.gdn.unam.mx/diccionario/teopixqui/275471>

⁴⁴ El barrio de Santa María Cuepopan, (hoy “Santa María La Redonda”), junto con el ya mencionado San Pablo Teopan fue uno de los cuatro en los que se dividió Tenochtitlan tras la conquista española.

⁴⁵ *Publicaciones del Archivo General de la Nación III...*, p. 123.

⁴⁶ *Idem.*

mujeres e hijos, por lo cual se comprometió a reconocerlas si los buscaban.⁴⁷

Resulta por demás interesante la declaración del *teopixqui culhua* con respecto a la función que desempeñaba como profeta: llevar la cuenta de los demonios. Si no estaba bautizado y por lo tanto, convertido, ¿por qué eran demonios? Comencemos por buscar en la obra de los religiosos por qué demonio era el término con el que los frailes denominaron genéricamente a las antiguas deidades y que el *teopixqui culhua* conocía muy bien.

Conforme a la obra de fray Bernardino de Sahagún, el oficio de astrólogo cumplía con esa función:

“Astrólogo El astrólogo judiciario, o nigromántico, tiene cuenta con los días, meses y años, al cual pertenece entender bien los caracteres de este arte; y el tal, si es hábil nigromántico, conoce y entiende muy bien los caracteres en que nace cada uno”.⁴⁸

En el prólogo al libro IV de su *Historia General*, cuando Sahagún nos introduce en el arte de adivinar de los antiguos mexicanos, asienta lo siguiente:

“Los que tenían este oficio [el de astrólogo] se llamaban *tonalpouhque* a los cuales acudían como a profetas, cualquiera que le nacía hijo o hija, para informarse de sus condiciones, vida y muerte. Estos adivinos no se regían por los signos ni planetas del cielo, sino por una instrucción que según ellos dicen se las dejó Quetzalcóatl la cual contiene veinte caracteres multiplicados trece veces”⁴⁹

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ Bernardino de Sahagún, *OFM, Historia General de las cosas de la Nueva España*, p. 555.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 221.

Y el mismo Sahagún agrega en la sección de los augurios: “Habiendo oído este mal agüero iban a buscar a aquellos que sabían declarar estos agüeros, a los cuales llamaban *tonalpouhque*, y este agorero o adivino consolaba y esforzaba a este tal, diciéndole de esta manera [...]”⁵⁰

Los *tonalpouhque*, “contadores del *tonalli*”, eran los especialistas en el manejo del *tonalamatl* o calendario ritual de 260 días que contenía el *tonalpohualli* “cuenta de los días”,⁵¹ y según el estudio de Miguel Pastrana, también recurrían a ellos para la interpretación de las actividades relacionadas con el ciclo de la vida, a las cuales les daba respuesta por ejemplo, a través del arrojamiento de granos de maíz.

Como el oficio de *tonalpouhqui* era el que más se relacionaba con el de profeta, por dedicarse a la pronosticación a través de instrumentos como son calendarios, fue concebido como adivino por la tradición occidental.⁵² El *teopixqui culhua* se declaró profeta conforme había sido referido por los testigos y construyó su discurso a partir de la lógica de los inquisidores porque el *tonalpouhqui* no era su verdadero oficio, pero sí con el que tenía la posibilidad de huir de la persecución de quienes en ese momento les interesaba reprimir a las autoridades eclesiásticas: los guardianes de los dioses transformados por los inquisidores en ocultadores de ídolos.

Con el objetivo de robustecer nuestra hipótesis en torno al oficio del *teopixqui*, es conveniente agregar aquí que este mismo personaje fue mencionado en otro documento localizado en el

⁵⁰ *Ibid.*, p. 269

⁵¹ Miguel Pastrana, *op.cit.*, pp. 135-138.

⁵² Adivino: La persona que professa la vana arte de adivinar, u decir las cosas por venir, ò absolutamente ocultas (*Diccionario de autoridades*, Tomo 1).

ramo de Inquisición⁵³ y publicado por Luis González Obregón.⁵⁴ El dos de diciembre de 1939 don Baltasar, indio bautizado y casado de Culhuacán, durante la audiencia del Santo Oficio, rindió su parecer sobre los ídolos que habían sido ocultados, como vemos en el Cuadro 2.

Pregunta	Respuesta
Dónde está el ídolo que llaman Ciguacoal con todos los demás ídolos que con él están, pues este confesante es el que los tiene y sabe de ellos	Dijo que no sabía dónde están, pero que Culoa y Cimanteca, que tienen cargo de hacer las cosas de pluma para el demonio , los tienen y los guardan y que él lo dirá
Que diga o declare que otros ídolos sabe dónde esté o quien los tenga o quien haya hecho algunos sacrificios o ceremonias a los ídolos y demonios	Dijo que los susodichos Culoa y Cimanteca le dijeron a este confesante que en un patio que se dice Puxtlán está enterrado un ídolo que se dice MacuylMasiciual[...]

Fuente: *Publicaciones del Archivo General de la Nación III...*, pp. 177-178.

En este mismo documento, don Andrés, indio de Culhuacán refiere al viejo Culoa Tlapisque como el que puede dar relación verdadera de lo que dice; agrega que se encuentra en la casa de Alonso Mateos⁵⁵ y que cuando fue aprehendido, don Andrés le envió decir, a través de un indio llamado Anton Nechacal, que:

[...] dixiese e declarase la verdad de todo lo que supiese a su Señoría, y que el dicho Culoa Tlapisque le respondió que quizá

⁵³ “Información en contra de don Baltasar, indio de Culhuacán, por ocultar ídolos”, localizado en AGN, Inquisición, v. 42, exp. 18.

⁵⁴ *Publicaciones del Archivo General de la Nación III...*, pp. 177-184.

⁵⁵ Esto significa que el *teopixqui culhua* había sido preso, contrario a lo supuesto por Buelna, *vid*, María Elvira Serrano, *loc.cit.*: sin embargo, desconocemos si fue o no liberado.

su Señoría le mandara matar, porque era cosa grande la que él guardaba, y djo el dicho don Andrés que quizá el dicho Chantico, el que guardaba el dicho Culoa Tlapisque porque solía ser tenido por muy gran cosa [...]"⁵⁶

Las declaraciones de estos testigos nos permiten saber primero, que el término *culhua* indicaba que era de Culhuacán. En segundo lugar, confirmar que no era *tonalpouhqui*, sino *teopixqui* y que, como guardián de los dioses, aparentemente se encargaba de Chantico "en la casa",⁵⁷ la diosa del fuego doméstico, patrona de Xochimilco y asociada tanto a los señores de la turquesa (fuego primigenio), como a la guerra por su aparición como guerrera derrotada en las Piedras de Tizoc y del Exarzobispado.⁵⁸ Por último, otra declaración que llama nuestra atención es aquella que refiere a Culoa y a Cimanteca como encargados de la manufactura de los objetos de pluma, pero es posible que este oficio fuera aplicable solo al segundo por formarse su nombre con el vocablo amanteca, y no al *teopixqui*, a menos que este último también participara en la confección de los trajes de pluma que componían las vestimentas sagradas que en el caso de la diosa Chantico era el siguiente:

"1. La boca abultada de hule. La cara tenida de rojo obscuro. Tiene un florón hecho de basura. Sus orejeras de oro.
2. En la espalda soporta un haz de rayos de luz. Tiene su camisa (bordada) de flores acuáticas.
3. En la mano su escudo recubierto de plumas de águila. Su bastón con otro revestimiento de puntas de obsidiana. Su faldellín blanco, sus sonajas, unas sandalias blancas."⁵⁹

⁵⁶ *Publicaciones, op.cit.*, p. 180.

⁵⁷ Rafael Tena, *La religión mexicana*, p. 153.

⁵⁸ Xavier Noguez y Amanda Uribe Cortés, "Chantico-Cuaxólotl", p. 27.

⁵⁹ Bernardino de Sahagún, *OFM, Historia General...*, p. 891.

Conforme lo hasta aquí visto, el *teopixqui* no era profeta, pero queda por definir, conforme la declaración del tercer testigo, si Moctezuma se regía por su consejo.

6. ¿LOS CONSEJEROS DE MOCTEZUMA?

Fray Diego Durán, es el único de los religiosos que narra la ansiada búsqueda de los hechiceros por parte de Moctezuma II, las revelaciones que estos le hicieron, las consecuencias que sufrieron y el actuar posterior del gobernante mexica con respecto a ellos. Según este religioso, teniendo conocimiento Moctezuma sobre la venida de gente extraña (porque así lo había profetizado Quetzalcóatl) y deseando que su profecía se cumpliera para no vivir con la incertidumbre, en el momento del arribo español, mandó llamar primero a los principales y mayordomos de los barrios para preguntarles si habían soñado algo o sabían sobre la gente que ya se esperaba. Al no saber nada estos, pidió que les preguntaran a los ancianos, agoreros, sacerdotes, mujeres que lloraban por las noches.⁶⁰ Algunos de los ancianos pidieron reunirse con él: los hombres le hicieron saber que por medio del señor de los sueños habían recibido la señal del incendio del templo de Huitzilopochtli (segundo presagio en el *Códice Florentino*), mientras las mujeres le advirtieron sobre una gran inundación (quinto presagio en el *Códice Florentino*).⁶¹

⁶⁰ Diego Durán, *OP, Historia de las Indias de la Nueva España e Tierra Firme* Durán, v. 1, pp. 524-525.

⁶¹ De acuerdo con Guy Rozat, quien analizó los augurios que se enlistan en el libro XII de la *Historia General* de Sahagún, ninguno de estos muestra la tradición indígena; contrario a ello, se encuentran altamente cargados de simbología occidental cristiana y medieval, relacionada particularmente con la destrucción del Templo de Jerusalén, de lo cual se desprende una analogía entre ésta y la caída de Tenochtitlan, Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en la conquista de México*, pp. 201-204.

Moctezuma, enfurecido, mandó encarcelarlos y matarlos de hambre a todos.⁶² Al darse cuenta de esto, los sacerdotes se negaron a informarle, pero Moctezuma les dio un plazo de 15 días para que declararan, a cuyo término ellos le dijeron que si los debía encerrar y matar como a los otros, que así lo hiciera pero sin atormentarlos. El *tlatoani* se compadeció de ellos y los encerró en una sala hasta que confesaran; luego envió a sus mensajeros a buscar a los hechiceros, encantadores y sortilegos para que le hicieran saber los prodigios, pronósticos o adivinanzas entendidas por cualquier medio, principalmente, sueños o visiones.⁶³ Los hechiceros y adivinadores llegaron, pero tampoco se atrevieron a decirle por miedo y de igual manera, los mandó encerrar; mostrando alegría al estar allí, Moctezuma les dijo que no les haría daño y solo así le avisaron que ya habrían de llegar los que iban a tomar venganza. Sin enojarse, Moctezuma les pidió que les preguntaran a los encarcelados quién era esa gente, qué quería y de dónde venía, pero los presos ya no estaban a decir de los carceleros debido a sus mañas y artilugios. El *tlatoani* ordenó a los carceleros que quemaran sus casas y a quienes encontraran los apedrearán y matarán incluyendo a sus mujeres e hijos, por lo que no se volvió a saber de ellos.⁶⁴ Este actuar del *tlatoani* mexica con respecto a la persecución de los adivinos lo identifica más bien con los sacerdotes y fariseos judíos; los sentimientos de tristeza, aflicción, recogimiento y culpabilidad, por haber matado a las mujeres y los hijos de los adivinos y hechiceros, recuerda a la actitud de arrepentimiento por parte de un pecador en sentido cristiano.

En su relato Durán, nos presenta un antiguo profeta, Quetzalcóatl,⁶⁵ como un personaje central que dejó dicho habría de

⁶² Diego Durán, *OP, Historia de las Indias...*, v. 1, pp. 526.

⁶³ *Ibid.*, v. 1, pp. 527-528.

⁶⁴ *Ibid.*, v. 1, p. 529.

⁶⁵ Sobre el mito de Quetzalcóatl, *vid.* Werner Stenzel, *Quetzalcóatl de Tula. Mitogénesis*

regresar y a partir de ello, la necesidad por parte del señor de averiguar con los adivinos, el final de su gobierno. El encierro y la persecución de los adivinos tras haberse reunido con Moctezuma nos recuerdan los procedimientos bíblicos con respecto al destino de los profetas que se mencionan en el Antiguo Testamento: “¿A qué profeta no lo persiguieron vuestros padres?”,⁶⁶ a quienes eran perseguidos, apedreados y morían debido a sus anuncios⁶⁷ y particularmente, por denunciar el régimen en el que vivían, en palabras del mismo Sivatte, los convirtió en un estorbo.⁶⁸ Así, las palabras de uno de los ancianos hacia Moctezuma: “[...] que ya están puestos en camino los que nos an de vengar de las injurias y trabaxos que nos a hecho y hace [...]”⁶⁹ refiriendo un discurso de inconformidad con el régimen en el cual vivían.

Con respecto a los grupos que como se puede ver no aconsejaban a Moctezuma, sino que fueron buscados expresamente para dar respuesta a una serie de sucesos, Durán menciona primero a los ancianos, a los adivinos y sacerdotes, de cuyo grupo ya hemos hablado y por último, a las mujeres, estas últimas diferentes manifestaciones de la diosa *Cihuacoatl*,⁷⁰ quienes por su sollozo y bramidos nocturnos han sido identificadas con el personaje central de la leyenda de la Llorona.

El segundo grupo, sin embargo, está compuesto por oficios, algunos de ellos representan el opuesto conforme las descripciones hechas por Sahagún. Del hechicero⁷¹ o brujo dice: “1. El

de una leyenda poscortesiana.

⁶⁶ Hech 7, 52.

⁶⁷ Rafael Sivatte, “Persecución y muerte violenta de los profetas de Israel”, p. 260, 261, 264.

⁶⁸ *Ibid.*, 271, 272.

⁶⁹ Diego Durán, *OP, op.cit.*, v. 1, p. 529.

⁷⁰ Bernardino de Sahagún, *OFM., op.cit.*, p. 33.

⁷¹ Hechicero: Se dice por exageración de la persona que con su modo, afabilidad o hermosura, atrae las voluntades y cariño de las gentes (*Diccionario de autoridades*, Tomo iv).

naualli propiamente se llama brujo, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños. El que es curioso de este oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos; y para usar uno de ellos es agudo y astuto: aprovecha y no daña”,⁷² pero si este corresponde con el nahual debería ser el que define como nigromántico: “4. El hombre que tiene pacto con el demonio se transfigura en diversos animales, y por odio desea muerte a los otros, usando las hechicerías y muchos maleficios contra ellos”.⁷³

Del encantador,⁷⁴ que es el opuesto del brujo, “El que es maléfico y pestífero de este oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos y saca de juicio y ahoga: es embaidor o encantador”,⁷⁵ no hemos encontrado si cumplía con una función específica en la sociedad mexicana, al igual que el sortílego⁷⁶ que podría ser la contraparte del astrólogo: “[...] y si es inhábil nigromántico es engañador, mentiroso, amigo de hechicerías, con que engaña a los hombres”.⁷⁷

Si *teopixqui culhua* no era consejero de Moctezuma, entonces ¿es posible conocer la identidad de alguno de los comprendidos en estos grupos?

7. MARTÍN OCELOTL

A partir de la narración de fray Diego Durán y la información proveniente de los juicios realizados por el arzobispado de México

⁷² Bernardino de Sahagún, *OFM.*, *op.cit.*, p. 555.

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ Encantador: El hombre o mujer que hace encantos, valiéndose de medios y artificios prohibidos y mágicos (*Diccionario de autoridades*, Tomo III).

⁷⁵ Bernardino de Sahagún, *OFM.*, *op.cit.*, p. 555.

⁷⁶ Sortílego: El que adivina o pronostica alguna cosa por medio de suertes supersticiosas (*Diccionario de autoridades*, Tomo VI).

⁷⁷ Bernardino de Sahagún, *OFM.*, *op.cit.*, p. 555.

durante la gestión de fray Juan de Zumárraga, Víctor Ávila identificó a Martín Ocelotl como uno de los consejeros de Moctezuma, perteneciente al segundo grupo y el único que escapó de la muerte de los nueve que algunos de los testigos mencionaron haber en su totalidad.⁷⁸

Con base en las declaraciones de los testigos y de la información que el mismo Ocelotl proporcionó durante el proceso, Munehiro Kobayashi reconstruyó parcialmente su biografía con el objetivo de analizar la vida indígena en los primeros años del período colonial tras los modelos de conducta impuestos por los españoles.⁷⁹

A partir de nuestra lectura del proceso inquisitorial en contra de Martín Ocelotl, podemos agregar que vivió en Chiautla en los últimos años del siglo xv; era hijo de una adivina y de un mercader,⁸⁰ tenía dos hermanos llamados el uno Andrés Mixcoatl y el otro Tlálloc, quienes fueron condenados por hechicería de manera posterior al destierro del primero y en cuyo juicio,⁸¹ que también forma parte del corpus publicado por Luis González Obregón, uno de los testigos refirió a Andrés como “pervertidos” y “falso profeta” por engañar a la gente con falsos milagros y encantos.⁸²

Ocelotl fue bautizado hacia 1525 en Texcoco, donde vivía tras haber escapado de varios lugares por los delitos que había cometido y se había casado dejando a todas las mujeres que tenía, tal como lo declaró frente a fray Antonio de Ciudad Rodrigo, quien como guardián del convento lo reprimió en varias ocasiones.⁸³

⁷⁸ Víctor Manuel Ávila, *Idolatría y hechicería en el arzobispado de México, siglo xvi*, pp. 148, 161.

⁷⁹ Munehiro Kobayashi, “De la manera en que nuestros antepasados vivieron, vivíamos. Procesos inquisitoriales de tres indios texcocanos en 1530”, p. 533.

⁸⁰ *Publicaciones del Archivo General de la Nación*, III..., p. 28.

⁸¹ AGN, Inquisición, v. 38, 1° parte, exp. 7.

⁸² *Publicaciones del Archivo General de la Nación*, III..., p. 71.

⁸³ *Ibid.*, p. 23.

El juicio de Martín Ocelotl ha sido explicado y analizado con detalle también por María Elvira Buelna en lo referente a las declaraciones de los testigos, la aparente trampa que le tendieron las autoridades inquisitoriales, así como los delitos por los cuales fue perseguido y juzgado,⁸⁴ pero para los fines que perseguimos en esta investigación, únicamente nos enfocaremos en sus declaraciones en torno a la adivinación, en si pertenecía o no al consejo de Moctezuma y principalmente, a su testimonio con tintes proféticos.

Precisamente, en Texcoco adquirió su fama de adivino, un concepto que bien conocía cuando le fue preguntado “si ha oído decir a los padres predicando que es prohibido decir las cosas por venir, e que no las sabe sino Dios [...] dixo que si”.⁸⁵

Con respecto a los presagios y el encarcelamiento, su testimonio fue el siguiente:

“[...] que es verdad que habrá veintisiete años que Moctezuma lo tuvo preso a éste declarante y a otros muchos, un año doce días, porque le enviaron a decir, este declarante y los que prendió, al dicho Montezuma, que habían de venir españoles con barbas a esta tierra, la cual había de ser de ellos; y que esto se lo enviaron a decir al dicho Montezuma, porque se lo dixo a este declarante que lo dixerá un señor de Chinanta por ciertas señales que habían visto”.⁸⁶

⁸⁴ *Vid.*, María Elvira Buelna Serrano, “Proceso inquisitorial contra Ocelotl”, en *Zaloamati*. Repositorio institucional de la UAM-Azcapotzalco. Disponible en <http://zaloamati.azc.uam.mx//handle/11191/537>

⁸⁵ *Publicaciones del Archivo General de la Nación*, III, p. 21.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

De acuerdo con lo contenido tanto en la *Historia* de Durán, como en este testimonio, Ocelotl fue encarcelado unos 27 años atrás, lo que remontaría la fecha de la búsqueda de los adivinos aproximadamente a 1510 y no al momento previo a la Conquista; sin embargo, esta “imprecisión”, permite ubicar su discurso, no de manera histórica sino mítica: el encierro quedó en la memoria colectiva.

En segundo lugar, la llegada de hombres barbados y la toma de la tierra por ellos mismos fue un signo utilizado para legitimar la facilidad de la Conquista. Con anterioridad hemos propuesto que uno de los promotores de este discurso fue fray Toribio de Benavente, Motolinía y que la presencia de las señales que indicaban la venida de los españoles descritos como hombres blancos y barbados, sumado a su proceder de Oriente es un discurso que aparece en todas las crónicas religiosas distinguiéndose, en él, el providencialismo medieval y el discurso escatológico franciscano.⁸⁷

Por último y como argumento a su favor, Ocelotl dijo que a él lo había mandado un señor de Chiautla, lo cual significa que no había sido el autor intelectual del mensaje profético, sino uno de los adivinos de donde venía. Esto nos deja ver su capacidad para construir un discurso *a posteriori* a la llegada de los españoles, el contacto con los franciscanos y su aprendizaje de la religión cristiana, pues estaba compuesto por elementos escatológicos y señales que anunciaban el fin de los tiempos y aunque este discurso pareciera *ad hoc* para su defensa, lo más destacable consiste en que fue considerado como un sujeto peligroso, capaz de subordinarse ante los españoles: “el dicho Martín es escandaloso para esta tierra y naturales de ella, y ha andado dogmatizando y pervirtiendo con sus vanidades y errores pasados, para que a él sea castigo y a otros exemplo, merece mucha pena.”⁸⁸

⁸⁷ María de Guadalupe Suárez Castro, *op.cit.*, p. 218.

⁸⁸ *Publicaciones del Archivo General de la Nación*, III, p. 34.

Los adivinos, constructores de testimonios proféticos y practicantes de antiguos rituales fueron vistos por las autoridades eclesiásticas novohispanas como agitadores sociales, perturbadores de la paz social y transgresores del orden pretendidamente impuesto por los españoles. Esto coincide con la opinión que tuvieron los encomenderos en Yucatán con respecto a los especialistas rituales relacionados con la adivinación, a quienes calificaron como rebeldes.

“Y en el tiempo que hay algún alboroto de guerra es harta más parte un macegual que se tenga en posesión de valiente que no un señor, y muy mayor un *ah kin* o *chilan* que se levante o una vieja hechicera, y aunque sea un muchacho, como se haga *chilan* y como les hable cosas al sabor de su paladar les hace entender que sus dioses o el diablo se lo ha dicho que hagan tal y tal cosa, lo cual todos creen, y con el crédito que les san ofrecen cuanto tienen y le hacen grandes sacrificios sin respetar cosa.”⁸⁹

Empero, aconsejaron actuar con cautela:

“Por lo cual me parece que prender señores y personas señaladas no servirá sino de gran alboroto [...] y basta sólo uno de los dichos para hacerles entender que para que no mueran los que están presos es menester alzarse e irse por los montes y dar la guerra. Y los que estuvieren presos desde las cárceles si quieren alzar la tierra serán tan poderosos como si estuviesen sueltos [...] se castiguen poco a poco porque de un golpe me parece que es imposible sin grandísimo alboroto y riesgo aventurándose lo espiritual y lo temporal”⁹⁰

⁸⁹ *DDQAMY*, v.1, p. 133.

⁹⁰ *Idem*.

8. CONSIDERACIONES FINALES

A partir del estudio de los vocablos en lengua indígena en las informaciones inquisitoriales de Yucatán, propuesto por Caroline Cunill, hemos intentado aplicar esta perspectiva de análisis para traducir los nombres de los siete profetas mencionados por tres testigos en el juicio de Miguel Puchtecatlaylotl y entender si sus funciones corresponden con las del profeta, tal como este es concebido por la tradición occidental. Entre todos, solo en el caso de Culoa Tlapisque, tenemos la certeza de que estos términos no identifican su nombre, sino su procedencia y la función que debió tener en la sociedad mexicana antes de la conquista española, que no era la de un profeta.

A ojos de los testigos, el *teopixqui culhua* ejercía como profeta porque tenía la capacidad de la pronosticación y en su declaración, él mismo asintió que era profeta; sin embargo, para caracterizarse como tal refirió las funciones de un *tonalpouhqui*, es decir, un adivino conforme la tradición occidental y este, sin duda alguna, debió ser el oficio que más se acercaba al de profeta. Esto significa que dirigió su declaración intencionalmente con el objetivo de esconder su verdadera ocupación y así evitar ser perseguido o enjuiciado porque en el contexto de los juicios inquisitoriales se transformó en encubridor de ídolos: fue así como un guardián de lo sagrado se hizo pasar por adivino, pero en realidad no lo era. Sólo se sabe que fue encarcelado.

Como uno de los testigos aseguró que los profetas habían sido consejeros de Moctezuma II, nos dimos a la tarea de indagar sobre la existencia de estos y para ello utilizamos la *Historia* de fray Diego Durán, que de nuevo nos presenta, con términos propios de la tradición occidental, a otros especialistas de la sociedad mexicana como eran las representantes de la diosa *Cihuacoatl* y los nahuales, pero este último no era entendido por los inquisidores, por lo que fue

simplemente clasificado como hechicero. Todos ellos representan a la alteridad en los juicios y en las crónicas si concebimos esta como la capacidad de dar un lugar social que no sea el del ser perseguido.

Un ejemplo de aquellos a quienes supuestamente persiguió el *tlatoani*, declarado por él mismo, fue Martín Ocelotl, quien también fue perseguido por adivino, hechicero e idólatra, pero castigado por escandaloso y revoltoso. Ocelotl hizo uso del discurso escatológico franciscano para defenderse.

A los inquisidores les interesaba castigar las prácticas clandestinas y de hechicería solo si transgredían el orden político-religioso, motivo por el cual fue enjuiciado, culpado y condenado Ocelotl. Años más tarde, en Yucatán los ah kines y chilanes fueron perseguidos y castigados, pero la influencia y poder masivo de convocatoria y manipulación que tenían hicieron que los encomenderos sugirieran limitar su actuar en contra de ellos.

ABREVIATURAS

DDQAMY, Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Saignes, Miguel “Los teopixque”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, tomo 8, pp. 147-205.

Ávila Ávila, Víctor Manuel, *Idolatría y hechicería en el arzobispado de México, siglo XVI*, México, 2018. Tesis (doctorado en antropología), Centro de Investigación y Estudios Superiores de Antropología Social.

Biblia de Jerusalén. José Ángel Ubieta (dir.), Luis Aguirre (trad.). Edición española, Bruselas, Desclée de Brouwer, 1967.

- Buelna Serrano, María Elvira, *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco / Botello, 2009.
- Bracamonte y Sosa, Pedro José, *La conquista inconclusa. Los mayas de la montaña (1560-1680)*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores de Antropología Social / Universidad de Quintana Roo / Miguel Ángel Porrúa, (Colección Peninsular), 2001.
- Campos Goenaga, Isabel, *La llama divina. Nueva mirada a los procesos e informaciones sobre idolatrías en Yucatán (1552-1562)*, México, Ediciones del Lirio / Casal Catalá de la Península de Yucatán, 2014.
- Castañeda de la Paz, María, “La nobleza en el centro de México ante la amenaza de sus bultos sagrados”, en Patrick Lesbre y Katarzyna Mikulska (eds.), *Identidad en palabras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas Cracovia Polonia / Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia / Universidad de Toulouse, 2016, pp. 45-74.
- Craveri, Michaela, “Adivinación y pronósticos entre los mayas actuales”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 103, mayo - junio 2010, pp. 64-69.
- Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán (1561-1565)*, France V. Scholes y Eleonor B. Adams (eds.), México, Antigua Librería Robledo de José Porrúa e Hijos, 1938, vol. 1 (Biblioteca Histórica Mexicana, 14).
- Durán, Diego de, Orden de Predicadores, *Historia de las Indias de la Nueva España e Tierra Firme*, 2 vols., México, Porrúa, 1984.
- Kobayashi, Munehiro, “De la manera en que nuestros antepasados vivieron, vivíamos. Procesos inquisitoriales de tres indios texcocanos en 1530”, en Mayan Cervantes (coord.), *Mesoamérica y los Andes*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, (Miguel Othón de Mendiábal), 1996, pp. 533-565.
- Noguez, Xavier, “Pintura de la búsqueda de los bultos de los dioses. Juicio inquisitorial (1539-1540)”, *Arqueología Mexicana*, bimestral, núm. 141, septiembre - octubre 2016, pp. 12-13.

- Noguez, Xavier y Amanda Uribe Cortés, “Chantico-Cuaxólotl”, en *Arqueología Mexicana*, bimestral, núm. 158, julio-agosto 2019, pp. 26-31.
- Pastrana, Miguel, *Entre los hombres y los dioses: Acercamiento al sacerdocio del calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie Cultura Náhuatl; Monografías, 30), 2008.
- Phelan, John, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Josefina Vázquez de Knauth (trad.), México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- González Obregón, Luis (dir.), *Publicaciones del Archivo General de la Nación, III. Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Edición Facsimilar, México, Tipografía Guerrero Hermanos, 1912.
- Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en la conquista de México*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Benemérita Universidad Autónoma Puebla, 2002.
- Sahagún, Bernardino de, Orden de Frailes Menores, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan Cuan-
tos), 1992.
- Serna, Justo y Anaclet Pons, *Cómo se escribe la microhistoria. Ensayo sobre Carlo Ginzburg*, Madrid, Cátedra, 2000.
- Suárez Castro, María de Guadalupe, “La profecía de Chilam Balam en las Relaciones del siglo XVI: contexto histórico y función escatológica”, en María de Guadalupe Suárez Castro y Miguel Ángel Segundo Guzmán (coord. e int.), *Imaginarios occidentales en las crónicas del descubrimiento y conquista: cinco ensayos*, México, Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Historia; Fundamentos), 2022, pp. 199-232.
- Stenzel, Werner, *Quetzalcóatl de Tula. Mitogénesis de una leyenda poscortesiana*, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento Editorial (Cuadernos del Unicornio, núm. 13), 1991.

Tena, Rafael, *La religión mexicana*, 2da. edición, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Etnohistoria; Enlace), 2012.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

Buelna Serrano, María Elvira, “Proceso inquisitorial contra Ocelotl”, en *Zalaomati*, Repositorio institucional de la UAM-Azcapotzalco, pp. 219-234. Disponible en <http://zaloamati.azc.uam.mx//handle/11191/537>, recuperado el 26 de agosto de 2023.

Cunill, Caroline, “Apuntes para el estudio de la religión maya de finales del siglo xvi”, en *Journal de la Societe des americanistes*, vol. 96, núm. 2, 2010, pp. 75-100. Disponible en <https://journals.openedition.org/jsa/11518?lang=es>, recuperado el 10 de agosto de 2023.

Diccionario de autoridades, 1726-1739. Disponible en <https://webfrr.rae.es/DA.html>, recuperado el 10 de agosto de 2023.

“Ídolos del templo de Huitzilopochtli”, en Google Arts&Culture. Disponible en <https://artsandculture.google.com/story/MAXh3J3Xh5y4RA>, recuperado el 8 de agosto de 2023.

Nutall, Zelia, “El Obispo Zumárraga y los principales ídolos del templo mayor de México”, en *Gabinete de lectura*. Disponible en https://mna.inah.gob.mx/gabinete_de_lectura_detalle.php?pl=EL_OBISPO_ZUMARRAGA_Y_LOS_PRINCIPALES_IDOLOS_DEL_TEMPLO_MAYOR_DE_MEXICO, recuperado el 8 de agosto de 2023.

“Proceso del Santo Oficio contra Miguel”, en *Memórica. México, haz memoria*. Disponible en: https://memoricamexico.gob.mx/es/memoria/Proceso_del_Santo_Oficio_contra_Miguel?size=120&page=1, recuperado el 8 de agosto de 2023.

Reyes Equiguas Salvador, Marc Thouvenot (*et.al.*) (eds.), *Gran Diccionario Náhuatl*, México: UNAM - Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018. Disponible en: <http://www.gdn.unam.mx/termino/search?queryCriterio=teixiptla&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=50>, recuperado el 3 de abril de 2021.

- Rovira Morgado, Rosend, “Lugares para mentir y decir cosas profanas e ilícitas”: los momoztli como espacios de marginalidad indígena en la Ciudad de México del siglo xvi”, en *Fronteras de la historia*, v. 24, no. 2, julio-diciembre 2019, pp. 8-38. Disponible en: <https://doi.org/10.22380/20274688.592>, recuperado el 12 de mayo de 2023.
- Sivatte, Rafael de, “Persecución y muerte violenta de los profetas de Israel”, en *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador: Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, 1999, pp. 257-276. Disponible en <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1314/1/RLT-1999-048-C.pdf>, recuperado el 23 de marzo de 2023.

PALIMPSESTOS AMERICANOS: BORRAR E INSCRIBIR LA LOCURA EN LA TEXTUALIDAD DEL SIGLO XVI ¹

Álvaro Miguel Canseco Acosta²

1. INTRODUCCIÓN

El siglo xvi fue testigo de la paulatina emergencia de la locura como tema de interés médico y religioso. En la *Historia de la locura en la época clásica*, el pensador francés Michel Foucault planteó que después del siglo xv, la locura desplazaría el lugar que había ocupado la muerte en la mentalidad medieval, para convertirse poco a poco en receptáculo de saber. Este desplazamiento lo podemos observar en la producción de manuales, tratados, sonetos y poemas que circularon por la época, y en donde el término locura apareció de manera constante.³

Una muestra de ello fueron los *Triumphos de la locura* que el bachiller Hernán López de Yanguas imprimió en 1520. Su intención, tal como lo señala en el paratexto con el que abre sus coplas, fue mostrar “qué cosa es locura y qué cosa es prudencia, y que nos enseña la una y qué nos enseña la otra [...]”.⁴ En una especie de desdoblamiento, el autor —que dentro de la obra se convierte en el personaje principal— se encuentra con la locura y sus múltiples servidoras: lisonja, delectación, nobleza, presunción, vanidad,

¹ Producto académico inédito derivado de mi tesis de licenciatura en Etnohistoria titulada *La nave de los locos: la invención de la locura en las crónicas americanas en el siglo xvi*. La presente versión fue trabajada y reescrita en el Seminario del proyecto de investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la ug entre 2022-2023.

² Estudiante de Maestría en el posgrado en Historia en la Universidad Iberoamericana, CDMX.

³ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, pp. 13-74.

⁴ Hernán López de Yanguas, *Triumphos de locura*, p. 1.

fantasía, liviandad, ceguedad, porfía. En un diálogo que establece con el personaje principal, la locura enumera los triunfos que tiene en la distorsión de la realidad captada por los sentidos (gusto, vista, visión, oído), así como entre diferentes personajes que componían los estamentos de aquella época: adolescentes, viejos, mundanos, jugadores, cantores, mujeres, astrólogos, médicos, juristas, teólogos, religiosos, y un largo etcétera que se pierde hasta que llega *Prudencia* para rescatar a Hernando de la confusión de sus pensamientos ante los ejemplos proferidos por la locura.

En esta obra de “composición miscelánea”, tal como lo señalan Javier Espejo Surós y Julio Hernando, palpita “el vértigo del tránsito hacia la modernidad”.⁵ Escrita en una situación convulsa que vivió el mundo hispánico en el plano económico, religioso y cultural por aquellos tiempos, los *Triumphos de la locura* llegan hasta nosotros —historiadores del siglo xxi— para actualizar la pregunta que López de Yanguas se planteó hace más de quinientos años y que nosotros reformulamos de la siguiente manera para la presente investigación: ¿qué usos tuvo el término locura en las crónicas elaboradas después de la Conquista de Tenochtitlán?

Esta pregunta adquiere relevancia si retomamos uno de los aspectos figurativos que adquirió la locura a partir del siglo xv: el justo castigo. De acuerdo con Michel Foucault, este aspecto figurativo de la locura pretendió reflejar todo aquello que atentó contra el mundo moral. Si consideramos que en ese momento la moralidad se estructuraba a partir de la mirada religiosa, podemos deducir que en la locura confluía, por una parte, un espejo que mostraba los vicios de la sociedad y, por otra, un arma pedagógica que pretendía encauzar al hombre por el camino de la virtud.

Este aspecto figurativo de la locura se puede localizar en obras como *La nave de los locos* de Sebastian Brant (1494), el *Enchiridion*

⁵ *Idem.*

o *Manual del caballero christiano* de Erasmo de Rotterdam (1503) o la *Censura de la locura humana* de Hierónimo de Mondragón (1598). En cada una de estas obras, el término locura quedó vinculado con algún pecado que atentaba contras las buenas costumbres de la fe cristiana. Por lo que cabe preguntarnos: ¿sería el mismo uso que le darían los primeros cronistas en la Nueva España?, ¿las prácticas religiosas de los indios del nuevo mundo serían traducidas como una locura?

Para poder responder a estas preguntas decidimos utilizar el concepto de *palimpsesto* con la intención de mostrar al lector cómo toda esa *tradición* a la que nos hemos referido se *actualizó* dentro de una obra que se escribió como resultado de un proceso de conquista espiritual y territorial en el Nuevo Mundo. Pero, ¿qué podemos entender por palimpsesto?

En la antigüedad se utilizó el término palimpsesto —del latín *palimpsestus*— para designar aquellos manuscritos que, después de pasar por un proceso que anulaba su contenido, daban pie a crear uno nuevo. Ya fuera sobre piedra, papel o cualquier otro medio que fungiera como soporte de la memoria, el acto consistió en borrar un *mundo* para inscribir uno nuevo dentro de una superficie virtual o física. En su interior latió —desde antaño— una condición de trauma en la que coexistió la vida y la muerte del lenguaje.⁶

La noción de palimpsesto remite inexorablemente a la idea de escritura como práctica capaz de transformar la tradición recibida en un texto producido. Sin embargo, en esa transformación la otredad del pasado puede retornar como una resistencia en el presente. De acuerdo con Germán Prósperi, el *texto literario* puede

⁶ Retomamos el concepto de palimpsesto del trabajo de Germán Prósperi. De acuerdo con el autor, en el *texto como palimpsesto*, confluye lo visible y lo invisible, la *scriptio* inferior y la *scriptio* superior, abriendo a su vez una grieta, un vacío, que permite la interpretación del lector. Véase: Germán, Prósperi, “El texto como palimpsesto. Reflexiones en torno a la lectura literaria” pp. 215-234.

ser considerado como palimpsesto porque coexisten en su interior el plano virtual (el pasado) y el actual (texto en sí). Su lectura abre —como movimiento intersticial— una fisura o tensión entre el texto actual y el texto virtual para instalarse precisamente en ese espacio fronterizo.⁷ Al respecto, el teórico alemán Wolfgang Iser propuso en *El acto de leer* que la lectura debe ser concebida como un “proceso de efecto cambiante” en la cual queda anulada la falacia afectiva que cerraba y agotaba en el texto todas las posibilidades de interacción e interpretación. La actualización del texto se realiza, desde esta perspectiva, a partir de la evocación de los vacíos por parte del lector. Son estos vacíos los que permiten una red de posibles interpretaciones. Ahí reside la *fenomenología del acto de leer*: actualizar el texto desde el horizonte del lector, sin que por ello la obra pierda su estructura.⁸

Al respecto, quisiéramos hacer una pequeña digresión para recordar las palabras de Menard que Borges inmortalizó en su cuento *Pierre Menard, autor del Quijote*. Decía Menard, protagonista del cuento, que «Componer el Quijote a principios del siglo diecisiete era una empresa razonable, necesaria, acaso fatal; a principios del veinte, es casi imposible. No en vano han transcurrido trescientos años, cargados de complejísimos hechos. Entre ellos, para mencionar uno solo: el mismo Quijote.»⁹ Encajado en la ciudad francesa de Nîmes en los albores del siglo veinte, el simbolista Pierre Menard se propuso reconstruir el *Quijote* de Miguel de Cervantes Saavedra a través de un método peculiar: *ser Cervantes sin dejar de ser Menard*. Sin embargo, tal como lo aclara a lo largo de las cartas que el narrador se encarga de transmitir al lector —es decir, a nosotros—, su interés —digamos, su *lectura*— por el *Quijote* estaba intercedida por Poe, Baudelaire, Mallarmé,

⁷ Prósperi “El texto como...” p. 230.

⁸ Wolfgang Iser, *El acto de leer: teoría del efecto estético*, pp. 175-216.

⁹ Jorge Luis Borges, “Pierre Menard, autor del quijote”, p. 448.

en fin, todo ese *mundo* desde el cual pretendió llevar a cabo su encomiable labor, ajena, por supuesto, al *mundo* de Cervantes.¹⁰

En este relato, publicado por primera vez en la revista *Sur* e incluido en 1944 en sus *Ficciones*, Borges introduce uno de los aspectos fundamentales para el historiador: *el acto de leer* o, dicho de otra manera, el acto de *observar* las *observaciones* del pasado inscritas en *documentos*.¹¹ Pues, tal como señaló Michel de Certeau en *La escritura de la historia*, en la labor de hacer historia, “todo comienza con el gesto de poner aparte, de reunir, de convertir en documentos algunos objetos repartidos de otro modo”, ya que se *producen documentos* “por el hecho de recopilar, transcribir o fotografiar dichos objetos cambiando a la vez su condición y lugar.”¹²

Después de esta breve digresión, podemos observar cómo en el acto de comprensión de la lectura no existe un código regulatorio *per se*. Si bien está dirigido por la estructura del texto, no está controlado totalmente por ella. En todo caso, el código que regula se encuentra en el acto mismo de comprensión y formación de figuras. El lector participa activamente en la producción de intencionalidad de un texto; en el espejo de la literatura (o la producción narrativa) se manifiesta el código cultural del lector y receptor (normas de juicio) de esa obra.¹³

¹⁰ Entendemos por mundo como “el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto, descriptivo o poético, que [el autor ha leído] comprendido y amado “[...] es este ensanchamiento de nuestro horizonte existencial lo que nos permite hablar de las referencias abiertas por el texto o del mundo abierto por las afirmaciones referenciales de la mayoría de los textos”. Véase: Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, p. 50.

¹¹ Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, pp. 163-194.

¹² Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 86.

¹³ Iser, Wolfgang, “El acto de lectura. Consideraciones previas sobre una teoría del efecto estético” pp. 121-143; Iser, Wolfgang, “La interacción texto-lector: algunos ejemplos hispánicos”, pp. 351-364.

Bajo estas premisas, el presente capítulo retoma el tópico que Borges insertó en su relato, para proponer una *lectura* diferente al concepto de locura en el Nuevo Mundo a partir de la *Historia General de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún. La razón por la cual partimos de esta obra se debe, fundamentalmente, a los *pre-textos* que la han utilizado como *fuentes* de primera mano para el conocimiento de lo prehispánico. Contrario a ello, lo que se plantea en las siguientes páginas es que la aparición del término locura en la obra de Sahagún se puede interpretar como un *dispositivo*¹⁴ que pretendió reorientar prácticas —consideradas producto de la locura— que se opusieron a la primera evangelización cristiana en la Nueva España.¹⁵

Para poder llevar a cabo este cometido, el presente capítulo se estructura en tres momentos. En el primero mostramos un breve estado de la cuestión sobre los trabajos que utilizaron la *Historia* de Sahagún para reconstruir el significado que tuvo la locura entre los nahuas prehispánicos. El segundo apartado muestra el recorrido del concepto de locura desde la Antigüedad hasta el siglo xvi. La relevancia de esta genealogía consiste en poner en relieve las implicaciones morales que el concepto de locura tuvo desde la emergencia de la *polis* griega hasta la conquista de Tenochtitlán. Con base en esta genealogía, el lector podrá percatarse de qué manera las propuestas de autores como Eurípides, Platón, Séneca y Cicerón, entre otros, se hacen presentes en las redes

¹⁴ Retomamos el concepto de dispositivo del filósofo Giorgio Agamben, quien lo define como “[...] todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos.” Véase: Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?”, p. 257.

¹⁵ Sobre la primera evangelización remitimos al lector al texto de Norma Durán, “La evangelización de Mesoamérica en el siglo xvi: una aproximación crítica”, pp. 115-143.

paratextuales que envuelven la crónica de Sahagún. A partir de todo este preámbulo, en el último capítulo proponemos una *lectura* de la *Historia* de Sahagún, donde se muestra cómo el concepto de locura que aparece en esta crónica tuvo una función comunicativa pedagógico-moral que pretendió corregir aquellas prácticas que ponían en peligro el establecimiento de la cristiandad y la política hispánica en tierras americanas.

2. LA HISTORIA DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN COMO FUENTE PARA LA HISTORIA DE LA LOCURA EN LA NUEVA ESPAÑA

Las investigaciones sobre el estudio de la locura en la Nueva España han utilizado —desde diferentes enfoques analíticos— una diversidad de *fuentes documentales*. Por una parte, tenemos las investigaciones que han explorado el material que el *ramo inquisitorial* ofrecía sobre los juicios que se llevaron a cabo durante el período novohispano en contra de sujetos considerados locos.¹⁶ Por otro lado, dentro de esta miscelánea de estudios podemos encontrar aquellos que, mediante el análisis de crónicas, herbolarios, lexicógrafos y tratados medicinales, mostraron —sobre todo a través de la historia de la ciencia— la percepción que los pueblos *prehispánicos* tuvieron sobre la locura.

Sobre este último aspecto, resulta necesario señalar que, a partir de la *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*, publicada en la segunda mitad del siglo XIX por el médico Francisco de Asís Flores y Troncoso, los trabajos

¹⁶ Véase: María Cristina Sacristán, *Locura e Inquisición en la Nueva España, 1571-1760 y Locura y disidencia en el México ilustrado, 1760-1810*; Roger Bartra, *Transgresión y melancolía en el México colonial*.

subsecuentes han retomado el mismo *corpus de fuentes* documentales para estudiar la medicina, práctica y terapéutica aplicada a los locos entre los nahuas prehispánicos. Entre las *fuentes* utilizadas por Flores y Troncoso figuraban el *Libellus de medicinalibus indorum herbis* de Martín de la Cruz, la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún, la *Historia natural de Nueva España* de Francisco Hernández y el *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana* de Fray Alonso de Molina.

Entre las investigaciones que retomaron estas *fuentes* para el estudio de la locura entre los nahuas prehispánicos (también llamada “enfermedad mental” por varios de estos estudios), destacan los trabajos de Carlos Viesca e Ignacio de la Peña Páez sobre el tratamiento de las enfermedades mentales en el Códice Badiano. Sus estudios se propusieron ahondar en el uso terapéutico que los nahuas prehispánicos hicieron de las plantas para el tratamiento de las enfermedades de la cabeza.¹⁷

Otra de las obras que siguen esta dirección es *Nadie es ombligo en la tierra*, en donde el filósofo mexicano Arturo Rocha realizó un estudio sobre la discapacidad y la terapéutica entre los nahuas prehispánicos. El eje toral de su investigación consistió en brindar una mirada sobre la buena moral y el buen trato a la discapacidad entre los antiguos mexicanos a través de la lectura de las *fuentes* antes mencionadas. En este sentido, en los dos últimos capítulos de su libro menciona que la locura se vinculó a la

¹⁷ Carlos Viesca Treviño e Ignacio De la Peña, “El tratamiento de las enfermedades mentales en el código Badiano”, pp. 21-26; Carlos Viesca Treviño e Ignacio De la Peña, “Las enfermedades mentales en el código badiano”, pp. 79-84. Dentro de este marco se pueden contemplar los trabajos de Fernando Fernández del Castillo “Bernardino Álvarez, iniciador de la creación neuro-psiquiátrica en México”, pp. 1013-1022; Germán Somolinos D’ardois, “Comentario al trabajo Bernardino Álvarez, iniciador de la atención neuro-psiquiátrica en México”, pp. 1023-1025.

maldad y la perversión. Para este trabajo, resulta interesante el uso que hace de las *fuentes* coloniales para adentrarse en la historia de lo prehispánico.¹⁸

Por otra parte, dentro de la *Nueva Historia de la Psiquiatría* coordinada por Jacques Postel y Claude Quétel, se encuentra el apartado “México. Del siglo xvi al xx” en donde el médico Héctor Pérez-Rincón se propuso esbozar un panorama de la psiquiatría en México. Dentro del recorrido por los momentos y figuras más emblemáticas del saber psiquiátrico en nuestro país, un hecho resulta relevante: el epíteto de saber psiquiátrico entre los antiguos nahuas a través de la obra de Fray Bernardino de Sahagún y el *Códice Babiano*. Si bien el objetivo del artículo no es realizar una crítica en el uso de las *fuentes* coloniales, resulta relevante el valor que le otorga Pérez-Rincón a la obra de Sahagún como vía de acceso al saber prehispánico.¹⁹

El lector podrá notar que la mayoría de los estudios realizados sobre los nahuas prehispánicos a partir de los textos culturales producidos en el siglo xvi, realizan un enfoque desde la historia de la ciencia. Razón por la cual la crítica y análisis de *fuentes* no resulta prioritario. Sin embargo, es importante reparar en una obra publicada recientemente que, abrevia de toda esta tradición, pero incluye un enfoque cultural sobre la lectura de la locura entre los nahuas prehispánicos. El trabajo al cual me refiero es *Los locos de ayer: enfermedad y desviación en el México antiguo* del arqueólogo y antropólogo Jaime Echeverría García.²⁰

Jaime Echeverría se propuso estudiar la locura a partir de *fuentes* arqueológicas, históricas y etnográficas, específicamente

¹⁸ Arturo Rocha, *Nadie es ombliigo en la tierra. Ayac xictli in tlalticpac. Discapacidad en el México antiguo*.

¹⁹ Héctor Pérez-Rincón, “México. Del siglo xvi al xx”

²⁰ Jaime Echeverría García, *Los locos de ayer: enfermedad y desviación en el México antiguo*.

entre el grupo nahua del altiplano central durante el período posclásico (1200 a 1521 d.C.). Abordó el fenómeno desde los diferentes sistemas ideológicos como el religioso, la moral, la medicina y la magia. De acuerdo con este estudio, la locura entre los nahuas fue un fenómeno construido socialmente con base en la ideología. Se consideró enfermedad natural pero también una enfermedad social asimilada a la perversión moral.

La hipótesis del estudio realizado por Jaime Echeverría plantea que los significados de la locura expresados entre los nahuas manifestaron la manera en la que normaron sus relaciones sociales para mantener un orden comunitario y cósmico “realizadas con base en su concepción del ser humano, sus principios morales y en los diversos sistemas ideológicos que rigieron su vida”.²¹ Si bien la obra propuso —en relación con los trabajos que le antecedieron— una teoría y metodología distinta que vino a complejizar el conocimiento sobre el tema, desde nuestra perspectiva pensamos que impera una lectura constatativa o literal sobre las *fuentes* consideradas primordiales para el conocimiento de los nahuas antiguos.

A partir de este *corpus documental*, la interpretación sobre el fenómeno de la locura omitió las semejanzas con los significados que tuvo dentro de la tradición desde la cual escribieron los frailes y soldados estas obras. Por el contrario, se interpretó como un fenómeno con significados particulares dentro de la cosmovisión de los nahuas prehispánicos. Si bien no compartimos del todo las conclusiones a las que se ha llegado con la lectura que proponen, cada uno de los trabajos que tratan la locura a partir de las *fuentes* coloniales sirven como *pre-textos* para acotar el campo de visión histórica. Desde nuestra perspectiva, estos *textos culturales* —las crónicas, herbolarios, vocabularios producidos después de consumada la conquista de Tenochtitlán— responden a *diferentes lugares de producción* (médico, botánico, religioso) que en su momento se

²¹ *Ibid.*, p. 17.

escribieron con una *función* específica. Abordarlos como un *corpus documental* sería omitir el lugar que tuvo cada uno dentro de la *comunicación* del Antiguo Régimen.²² Por ello, antes de adentrarnos en los significados que adquiere el concepto de locura en la *Historia* de Sahagún, le proponemos al lector un viaje genealógico que muestre los diferentes momentos en los que el concepto se fue configurando. Esto con el objetivo de poder comprender cómo esos significados se actualizaron en la escritura del franciscano.

3. FORMACIONES DISCURSIVAS DE LA LOCURA DESDE EL SIGLO IV A.C. HASTA EL SIGLO XVI²³

La escritora Ruth Padel sostiene en *A quien los dioses destruyen* que la gramática de la locura occidental es fundamentalmente griega y trágica.²⁴ Desde entonces, estuvo vinculada a tres tópicos que le fueron indisociables: su aspecto polisémico, la asociación que se hizo de ella con diversos comportamientos amorales, así como su relación con ciertas imágenes —como *oscuridad*, *maldad*, *vagabundeo* y *daño*— que hasta la fecha remiten a la pérdida de juicio. Cuatro

²² Entendemos por comunicación un proceso constituido a través de lo que se dice (información), el que lo dice (acto de comunicar) y el que recibe la información (acto de comprensión o recepción). En este sentido, el emisor y el receptor se encuentran implicados en todo momento dentro del acto de comunicar. Véase: Alfonso Men-diola, “Los géneros discursivos como constructores de realidad. Un acercamiento mediante la teoría de Niklas Luhmann”, pp. 21-60.

²³ De acuerdo con Michel Foucault, la formación discursiva “no desempeña, pues, el papel de una figura que detiene el tiempo y lo congela por décadas o siglos; determina una regularidad que les es propia a unos procesos temporales, plantea el principio de articulación entre una serie de acontecimientos discursivos y otras series de acontecimientos, de transformaciones, de mutaciones y de procesos. No forma intemporal, sino esquema de correspondencia entre varias series temporales”. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 100.

²⁴ Ruth Padel, *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*.

momentos contribuyeron a configurar el concepto de locura que aparecería en diversas producciones discursivas una vez consumada la conquista de Tenochtitlán en el siglo xvi. Razón por la cual se vuelve indispensable hacer una revisión sobre los momentos en los que, a través de la locura, se erigió el largo camino de la racionalidad occidental.

La primera *formación discursiva* en torno al concepto de locura la podemos situar —tal como lo señaló Ruth Padel— en el siglo V a.C. Un momento en el que, tras la sustitución de la *monarkhía* por la *isonomía*, la salud y la enfermedad encontrarían su analogía en la constitución política de la *polis* griega. La *sophrosyne*, entendida como moderación y autocontrol, se estableció poco a poco como un orden político que luchó contra aquello que atentaba contra el equilibrio de la ciudad. Un ejemplo claro de esto lo podemos encontrar en la institución militar. De acuerdo con Jean-Pierre Vernant, en el *hoplita*²⁵ se puede vislumbrar la democratización militar que renovó la ética de la ciudad. La *virtud* del guerrero dejaría de ser fruto de la orden del *Thymos* y, por el contrario, se constituiría como resultado del dominio de los impulsos instintivos que amenazaban constantemente con perturbar el orden de la formación militar. Es decir, la falange —dirá Vernant— “hace del hoplita, como la ciudad del ciudadano, una unidad intercambiable.”²⁶ Desde ese momento, la ciudad se centró en la igualdad geométrica, organizada (*kosmos*) a través de las leyes y la justicia (*diké*). Las instituciones de la polis griega estuvieron encaminadas a evitar la perturbación y el desequilibrio para conservar la *armonía* de la ciudad.

²⁵ Una especie de soldado-ciudadano que tuvo un puesto en la formación militar y en la organización política de la ciudad.

²⁶ Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 74.

Bajo este telón, la tragedia —tal como lo señala Ruth Scodel— fue un producto de la ciudad-estado griega.²⁷ Y, como producto, puso en escena muchos de los temas que representaron un peligro para la *armonía* de la ciudad. Un ejemplo de ello fueron *Las Troyanas* de Eurípides, *Los Persas*, *Las suplicantes* y *Los siete contra Tebas* de Esquilo o *La Antígona* de Sófocles, donde se tematizaron los peligros que la embriaguez, la opulencia, la guerra y la tiranía ocasionaron sobre el buen gobierno.²⁸

En la construcción del *hombre trágico*, las nociones de elección, libertad, responsabilidad e intencionalidad en la *acción* adquirieron demasiada importancia. A diferencia de los cantos homéricos donde los dioses enloquecían a los hombres, en la tragedia la *hamartía* (error trágico) fue producto del error del espíritu, la mácula o contaminación religiosa, así como del desfallecimiento moral,²⁹ producto de la locura que engendró una falta y su consecuente daño. Pensando en estos términos, la locura adquirió connotaciones jurídicas en el seno del drama social.

Y no solo jurídicas, la locura también se expresó en las instituciones religiosas de la *polis*. Recordemos que la deidad por antonomasia de la locura adquirió todo su vigor en la tragedia griega. Esto queda constatado en *Las Bacantes* de Eurípides, donde se dramatizó la fuerza y destrucción que los dioses podían generar en el hombre. El argumento del drama mostró a Dioniso encolerizado por la incredulidad a la que se vio expuesta su madre (Sémele) y el consecuente castigo a su regreso sobre la ciudad que lo vio partir. En Tebas provocó la locura de las mujeres quienes

²⁷ Ruth Scodel, *La tragedia griega. Una introducción*, p. 98.

²⁸ Para la presente investigación resulta fundamental el vínculo que se estableció entre tiranía y locura. Lo encontremos encarnado en la figura de Creonte en la *Antígona* de Sófocles y, posteriormente, en la República de Platón. Poco más de diez siglos después, fray Bernardino de Sahagún también establecerá en su *Historia General de las Cosas de la Nueva España* una relación entre la tiranía y la locura.

²⁹ Vernant, *Mito y Tragedia...* p. 57.

—incluida Ágave, la madre de Penteo— se dirigieron al monte Citerón poseídas por el furor dionisiaco. Un castigo que culminó con la muerte de Penteo en manos de su propia madre. El drama de Eurípides mostró los aspectos religiosos de la locura que la *polis* no pudo domesticar.³⁰

Desarrollada en el teatro de un dios loco, *Mainómenos Diónysos*, la locura quedó vinculada a la violencia, la ilusión, el engaño y la extrañeza (oscuridad, inhumanidad, vagabundeo). En el corazón de la locura trágica habitó todo un lenguaje compuesto de sustantivos y adjetivos. Una gramática que trazó el camino de su construcción y, al mismo tiempo, heredó para la posteridad las imágenes con las que Occidente la comprendió. Esta gramática recogió, como señala Ruth Padel, “las dos posibilidades que desde los griegos intrigan al mundo occidental: ¿*Surge en el interior del yo o le es infringida a éste desde fuera?* ¿*Voz media o voz pasiva?*”³¹

La segunda *formación discursiva* sobre la locura la podemos situar entre los siglos I a.C. y el III d.C., momento coyuntural en el plano político, donde la *res pública* agonizó y el *Imperio* romano poco a poco fue erigiéndose hasta consolidarse como el eje toral de la vida económica, política y sociocultural. Una situación que representó todo un reacomodo de la geografía occidental y oriental, así como la consolidación de lo que tenía que ser —a través del estoicismo— el *buen ciudadano*. Una moral romana que implicó la subordinación a la ciudadanía a través de la virtud —como cualidad de hombre— para el dominio de sí mismo.³² De esta manera, la *fides*, la *pietas* y la *virtus*, es decir, el respeto, la disciplina y la virtud formaron parte de la trilogía que dominó todos los aspectos de la vida romana.

³⁰ Eurípides, *Cuatro tragedias y un drama satírico* (*Medea, Troyanas, Helena, Bacantes, Cíclope*), p. 280.

³¹ Padel, *A quien los dioses...* p. 54.

³² Pierre Grimal, *La civilización romana...* p. 87.

De acuerdo con lo que plantea Roger-Pol Droit en su *Genealogía de los bárbaros*, durante el período romano la locura estableció una relación con el binomio *humanitas-feritas*.³³ La relevancia de la noción de *humanitas* fue el sustrato político-jurídico que se desarrolló en la vida pública de la ciudad; por consecuencia, la *feritas* se constituyó como la parte bestial que latía dentro del hombre capaz de trastocar el orden de la *civitas* y *humanitas*.³⁴ Al respecto, Roger Bartra propone en *El salvaje en el espejo* que, a partir de Juvenal, Virgilio y Ovidio en *las Sátiras*, *la Eneida* y *Amores* respectivamente, los romanos resaltaron características de los salvajes como seres desprovistos de reglas, civilización, desnudez, vello. ³⁵

En autores como Cicerón o Séneca también encontramos estos vínculos de la locura con el salvajismo o barbarie. Por ejemplo, en las *Disputaciones Tuscultas* o *Catilinarias*, Cicerón adjudica a la locura la ignorancia, la parte débil, baja y servicial que habita en el hombre.³⁶ En el *Hércules loco*,³⁷ Séneca establece un vínculo entre tiranía y la ferocidad (*feritas*) como una lucha constante entre la *ratio* y el *furor*, como pasa en la formación discursiva

³³ Roger-Pol Droit, *Genealogía de los bárbaros: historia de la inhumanidad*, pp. 137-138.

³⁴ Paul Veyne aclara que el término *Humanitas* tenía una connotación de valor que lo diferenciaba del bárbaro, inhumano e inculto. Su definición remite a lo que en ese entonces se comprendió como lo civilizado (latinización de *paideia*), es decir, como un rasgo universal que modera la dureza y enseña la disciplina. El mundo o humanidad —que ya se encontraba prefigurado en la naturaleza— representó el *oikomene*, es decir el horizonte humano donde lo civilizado se encuentra en el centro. Por otro lado, enfatiza en los matices que esta concepción tuvo a partir del estoicismo ya que, a partir de esta vertiente filosófica, se trató de abrir al individuo a la felicidad y la virtud. Una naturaleza bien hecha, aunque las capacidades físicas e intelectuales fueran diferentes. Es decir, legitimaban esta separación entre el grupo selecto de la *civitas* y la plebe que, aunque era parte de ella no compartía las mismas prerrogativas. Véase: Paul Veyne, “*Humanitas: los romanos y los demás*”, p. 402.

³⁵ Roger Bartra, “El salvaje en el espejo”, p.44.

³⁶ Marco Tulio Cicerón, *Disputaciones Tuscultas*, p. 245-270.

³⁷ Séneca, *Tragedias*, pp. 169-173.

de la *polis* griega. Esta última también la expuso a través de la *Fedra*, tragedia en la que la falta de dominio pasional de Fedra ocasionaría la debacle en el reino de Teseo. En este sentido, al resignificar muchos de los elementos que estaban presentes en la tragedia griega, el concepto de locura durante el Imperio romano encarnó todo aquello que era contrario a las nociones de civilidad-humanidad. Si bien fue considerada enfermedad física, la locura se instituyó como un espejo que mostraba la falta de humanidad en el hombre.³⁸

A la muerte de Alejandro Magno en el siglo iv a.C., sucederán dos hechos relevantes para el mundo occidental: la emergencia de un nuevo orden *político, económico y cultural* en Oriente y la *consolidación de Roma*. Cuando el sueño ecuménico alejandrino se eclipsó ante los embates de la muerte, dio inicio una nueva era: una nueva forma de civilización. Fue en ese momento cuando la construcción de *civitas* buscó la propensión a conservar el equilibrio social y corporal bajo una moral que se fundamentó en la *temperantia, la fides, la pietas y la virtus*. La falta de control de las pasiones y los vicios fueron un sinónimo de desequilibrio del alma que se manifestó en lo corporal. Cada uno de los sustantivos y adjetivos que dotaron de significado a la locura son una prueba de ello. De esta manera, la civilización romana significó una coyuntura particularmente importante. La embestida del helenismo, resignificó los preceptos griegos que moldearon la idea del hombre para dotar de características jurídicas el concepto de locura, concibiéndola como carencia de dominio sobre las pulsiones y vicios, como ignorancia y necesidad, en fin, como la antítesis de la civilidad.

Paul Veyne escribió en *El sueño de Constantino* que Europa —construcción política, social y cultural— no poseía raíces

³⁸ Séneca, *Tragedia II: Fedra, Edipo, Agamenón, Tiestes, Hércules en el Eta, Octavia*, pp. 33-35.

cristianas ni de ningún tipo. Su desarrollo, afirmó el historiador francés, fue el resultado de múltiples factores. Su tesis sostiene que sería un error caer en los determinismos decimonónicos y afirmar que Europa es, por antonomasia, cristiana.³⁹ No obstante, en la historia de Europa, mujer mitológica que sobre su cuerpo se derramó la tinta de la escritura, el cristianismo modeló a través del tiempo, instituciones, prácticas y valores que construyeron civilidad. El poder y la religión hicieron realidad el sueño de Constantino: el fin de un imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano. Por ello, hablar de la historia de Europa es hablar, inexorablemente, de la historia de la cultura cristiana. El británico Christopher Dawson explicó de manera lúcida cómo la consolidación en el siglo XII de una cultura o civilización cristiana occidental fue el resultado de un proceso sociocultural que inició desde el siglo IV a.C., y se forjó entre el siglo VI y XI d.C.⁴⁰

Es por esta razón, que la *tercera formación discursiva* de este proceso genealógico la podemos situar entre el siglo IV a.C. y el siglo VI d.C. cuando el cristianismo hizo entrar a la locura en la perspectiva de la *falta* y el *pecado*, concibiéndola como un antivalor capaz de llevar al hombre que la padecía del lado de las fuerzas que gobernaba el diablo. En el fondo, hubo todo un entramado mítico-simbólico de la tradición religiosa que, al privilegiar los temas de la caída y el exilio, cerraron el círculo que generaría culpabilidad en el hombre: *el pecado original*.⁴¹

³⁹ Paul Veyne, *El sueño de Constantino: El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, pp. 183-184.

⁴⁰ Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*, p. 24.

⁴¹ Al respecto, Evelyne Pewzner sostiene que las patologías mentales en occidente dejan entrever la importancia que los conceptos de falta y culpabilidad cristianas tuvieron en la estructuración de la personalidad y expresión del sufrimiento psíquico. Evelyne Pewzner, *El hombre culpable*.

Dentro de esta formación discursiva, el concepto de locura generó diferentes experiencias: castigo, posesión, enfermedad, claridad y santidad. Si bien la emergencia del cristianismo marcó un punto de ruptura y discontinuidad, es incuestionable la riqueza cultural que abrevó del pasado pagano. El universo místico de la Antigüedad (que dio contenido y forma al misterio de la cruz y a la idea de resurrección) tuvo fuertes resonancias en el cristianismo. Fue en las prácticas cultuales coribánticas y eleusinas⁴² donde se moldeó la idea de una posible elevación del alma en el más allá.⁴³ Este antiquísimo misterio —entendido como religión emocional— fue transformado por la Iglesia y reapropiado por la teosofía y mística neoplatónica. La pluma de Clemente de Alejandría selló este momento para siempre en su *Protréptico*, en donde razón y locura quedaron permeados de los nuevos códigos morales establecidos por el cristianismo.

El *Deuteronomio* ilustra el valor negativo que la locura adquirió bajo la cristiandad. En las palabras que Moisés profirió al pueblo de Israel se advierte cómo el señor es capaz de herir con locura, ceguera y turbación la mente de aquellos que se rehúsen a reconocer al único Dios.⁴⁴ En el libro de *Daniel* se rememora el castigo que recibió Nabucodonosor, rey de Babilonia, cuando este se niega a reconocer a Dios como el único que tenía dominio sobre el reino de los hombres. Consecuencia de este acto pierde la razón y, con ella, comienza su deshumanización. Su reconciliación con Dios hace que vuelva a recuperar la humanidad perdida.⁴⁵

⁴² Cultos de vegetación, ritos de fertilidad, la presencia masculina a lado de la diosa mayor, la regeneración de vida.

⁴³ Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, p. 55.

⁴⁴ Deuteronomio 28:28-34.

⁴⁵ Daniel 4:1-33.

En las relaciones que lo constituyeron podemos encontrar cómo la locura planteó tópicos e imágenes antiguas pero que fueron resignificadas en un nuevo horizonte del saber. Su función enunciativa fue clara: manifestar el castigo que podía recibir la humanidad transgresora o constituir la vía de acceso para combatir la caída y oscuridad en la que se encontraba la humanidad. Borrar e inscribir un nuevo ideal de ser humano. Entre las funciones que tuvo la locura en la primera cristiandad están, por un lado, la constitución de un ideal *ético-moral-religioso* que construyó la idea del buen hombre en la ciudad de Dios y, por otro, la delimitación de un espacio ecológico-moral donde se colocaba aquello que le fuera deleznable.

El imperio desapareció bajo la sombra del adagio romano, “en materia de posesión, ocupación equivale a propiedad”.⁴⁶ La barbarización del imperio modificó los cimientos políticos, religiosos y culturales de Occidente para generar un dinamismo donde la expansión territorial marcó la pauta de la historia. El motor de la guerra, como economía del cuerpo sobre el otro, fue en buena medida la apropiación de la tierra y, por consecuencia, la instauración de una frontera física o imaginaria que colocó al exterior todos los peligros que acecharon su estabilidad. Recordemos las consecuencias que el *Tratado de Verdún* dejó en la distribución geográfica de una Europa apenas incipiente.

En la disputa figuraron ostrogodos, visigodos, burgundos, vándalos, lombardos, normandos, húngaros, musulmanes y un largo etcétera que culminó —casi diez siglos después de la emergencia del cristianismo como religión oficial— en el establecimiento de un orden señorial como formación económica, política y, desde luego, religiosa. Si seguimos con detenimiento el planteamiento

⁴⁶ Henri Pirenne, *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, p. 23.

de Marc Bloch, en concordancia con la tesis del historiador inglés Perry Anderson y el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein, la guerra de frontera por la apropiación de la tierra propició la emergencia de *la sociedad feudal*. El oxímoron sustancial de este fenómeno fue lo que provocó su dinamismo. Ante el desorden, devastación, decadencia y desplazamientos, floreció una riqueza lingüística, jurídica, y religiosa.⁴⁷ De hecho, fue la *Alta Edad Media* la que estableció estructuras espaciales y temporales que configuraron una forma particular de pensar y sentir a través de obras que fungieron como faros de conocimiento: Galeno, Boecio, Casiodoro e Isidoro de Sevilla.⁴⁸

La densidad histórica de la *primera edad feudal* estableció el preámbulo de lo que Jacques Le Goff denominó “el corazón de la Edad Media”⁴⁹ —periodo comprendido del siglo XI al XIII— decisivo en la evolución de Occidente, y en el que nosotros situamos la última *formación discursiva* de la locura antes del siglo XVI. Un periodo en el que el equilibrio entre el *modo de producción feudal*⁵⁰ y la ideología cristiana logró una *conquista sobre la tierra*. Es decir, el establecimiento de estructuras espaciales y temporales que forjaron identidad: lo alto y lo bajo, el interior y lo exterior, la inclusión y los territorios de otredad.⁵¹ Se estableció entre la gente de la Edad Media⁵² una organización ternaria que instituyó un nuevo horizonte de verdad: el que *rezó*, el que *combatió* y el que *trabajó*.

⁴⁷ Marc Bloch, *La sociedad feudal*, España, 2002, pp. 27-80.

⁴⁸ Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente Medieval*, p. 108.

⁴⁹ Le Goff, *La civilización del Occidente Medieval*, p. 13.

⁵⁰ Nos ceñimos a los presupuestos teóricos desarrollados en: Bloch, Marc, Et. Al. *La transición del esclavismo al feudalismo*; Anderson Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, pp. 147-217; Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*, pp. 21-89.

⁵¹ Le Goff, *La civilización del...*, p. 15.

⁵² Robert Fossier, *Gente de la Edad Media*, pp. 17-220.

El castillo, el villorio y el monasterio se constituyeron como centros de civilización. A orillas de estos espacios simbólicos habitó la *liminalidad* medieval: herejes, paganos, bandoleros y locos. Todo lo que rompió con la frontera impuesta por la cristiandad bañada de feudalismo, entró en un catálogo de moral deleznable: destrucción de tabúes, libertinaje moral, aberración alimentaria, canibalismo, nudismo, poligamia y desorden sexual. Tal como lo señaló Jacques Le Goff, fue “el cristiano de la Edad Media [quien] definió al resto de la humanidad.”⁵³

Bajo este contexto, el concepto de locura se inscribió como una síntesis de la experiencia social, política y cultural del *régimen de historicidad* feudal y cristiano. Construido desde distintas categorías discursivas (teología, medicina, política, literatura) en el concepto de locura convergieron los distintos saberes que confeccionaron el imaginario medieval, pensándose a sí misma bajo las condiciones de posibilidad morales, médicas, éticas y sociales moldeadas dentro de un saber cimentado por la cruz y la espada. Sin embargo, la plurivocidad del concepto no fue en esencia novedoso, ya que respondió a la permanencia durante muchos siglos de un canon cultural y mítico que el periodo comprendido como *Baja Edad Media* sintetizó. El mito de la locura en la Edad Media tejió una red de significados e interpretaciones con un corpus que permitió la comunicación entre el saber jurídico, médico y teológico. Cristalizó los diferentes momentos de transición que operaron en su composición y función cultural. Roger Bartra propone en *Cultura y Melancolía* que la locura se puede concebir como un mito alojado al interior del cristianismo rastreable a partir de las mutaciones que sufrió desde la Antigüedad hasta el siglo XIII. Cada una de estas mutaciones o cambios le permitió “adaptarse a las nuevas condiciones culturales y cumplir funciones novedosas”.⁵⁴

⁵³ Le Goff, *La civilización del...*, p. 120.

⁵⁴ Roger Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del siglo de*

La Baja Edad Media situó a la locura dentro del ejercicio dialéctico de la razón. Su existencia solo pudo ser enunciada en relación con el raciocinio que habitó dentro del hombre por obra y gracia de Dios. Ser ciudadano dentro del proyecto ecuménico de la cristiandad significó, por sobre todas las cosas, poseer y ejercer este atributo divino. Todo aquello que se le opuso se situó fuera de la frontera terrenal y espiritual. En esta trama donde la locura fungió como señal de guerra entre Dios y Satanás por la posesión del alma, se desarrolló toda una terapéutica recuperada de la Antigüedad. Sin embargo, los *médicos de Cristo* optaron preponderantemente por los *milagros*,⁵⁵ los *métodos didácticos* (predicación, confesión y comunión) o el *exorcismo*.

Ya sea en su disfraz de sátiro o en su experiencia salvaje, la *universitas christiana* revistió al loco de *liminalidad*. La ecúmene cristiana —como espacio vital— buscó por todos los medios establecer, en primer lugar, la unidad mundial y, en segundo, reconocer como ciudadano a todo aquel que participó dentro de esa comunidad espiritual. La participación parcial dentro de este proyecto político-cultural implicó ser considerado marginal dentro de espacios fronterizos entre civilidad y barbarie —paganos, judíos, musulmanes, salvajes— definidos a partir de la no adscripción del dogma cristiano. La percepción bárbara y salvaje de la locura quedó confinada dentro de los derroteros del mal.

Oro, pp. 152-158

⁵⁵ Estos milagros se podían constatar por la recurrencia al poder sanatorio de los santos, como por ejemplo a San Bernardo, san Domingo, san Francisco de Asís o santo Tomás Becket del que se afirmó curaba a través de su sangre, así como del peregrinaje a lugares sagrados como Geel o Haspres al norte de Francia o el poder taumatúrgico post mortem de algunas santas o santos. Véase: Muriel Laharie, “El enfermo mental en la sociedad medieval (siglos XI-XIII)”, pp. 68-83.

4. BORRAR E INSCRIBIR LA LOCURA EN LA TEXTUALIDAD DEL SIGLO XVI: SAHAGÚN Y LA MORAL NAHUA BAJO EL PANÓPTICO CRISTIANO⁵⁶

Uno de los problemas que la historia enfrenta al leer la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*⁵⁷ estriba en saber a quién se describe en la obra. Desde una mirada purista, se podría pensar que la historia que evocó Fray Bernardino de Sahagún es, en efecto, la de los nahuas antes de la llegada de los españoles. Sin embargo, al leer con detenimiento libro por libro, parecería que el franciscano narró la historia de todos esos pueblos —y no solo de los indios prehispánicos— que, por ignorancia o ceguera de espíritu, adoraron al Dios equivocado.

En este proceso de *des-civilización* gran parte de la experiencia de la otredad americana quedó eliminada. Sobre sus ruinas comenzó un proceso de edificación de un mundo que tuvo sus cimientos en la tradición occidental. Una tradición que buscó, a través de un aparato disciplinario de códigos morales y éticos, moldear un ideal de ciudadano. En este sentido, el concepto de locura enunciado en la crónica sahumuniana remitió a todo aquello que, en el apartado anterior, mostramos al lector. La embriaguez, idolatría, libertinaje, hechicería, necedad, ignorancia y concupiscencia entre los indios se tradujeron como obra del demonio.

⁵⁶ Para el presente trabajo se consultó la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* versión en castellano del *Códice Florentino* escrito por Fray Bernardino de Sahagún en el siglo XVI. Esta obra, de acuerdo con Bernardo Ortiz de Montellano, se realizó bajo la orden del provincial de los franciscanos. El proyecto se llevó a cabo entre las poblaciones nahuas entres momentos a) Tepepulco (1558-1559) donde Sahagún obtuvo un documento “intitulado Primeros memoriales”; b) en Tlatelolco (1561) donde surgió el *Códice Matritense* escrito en náhuatl y c) en Tenochtitlán (1565-1569) donde el material se “revisó y reorganizó” para preparar la base del *Códice Florentino* en náhuatl y “la versión castellana de la Historia General”. Véase: Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, Salud y Nutrición Aztecas*, p. 32.

⁵⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*.

Esto queda constatado cuando en el prólogo a su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Bernardino de Sahagún rememoró, con el propósito de mostrar al lector de la época la empresa tan grande que se propuso realizar, la construcción gramatical y moral que Antonio Calepino, Virgilio y Cicerón realizaron para el latín. Sin embargo, su propósito se dificultó —en palabras del autor— por la carencia de “*letras ni escritura entre esta gente*”. Líneas adelante Sahagún aclaró que, pese a las dificultades que la comprensión del lenguaje le significó, su empresa “enciclopédica” construyó:

los fundamentos, para (que) quien quisiere con facilidad le pueda hacer, porque por mi industria se han escrito doce libros de lenguaje propio y natural de esta lengua mexicana, donde allende de ser muy gustosa y provechosa escritura, hallarse han también en ella todas maneras de hablar, y todos los vocablos que esta lengua usa, tan bien autorizados y ciertos como lo que escribió Virgilio y Cicerón, y los demás autores de la lengua latina.⁵⁸

El desconocimiento del lenguaje nahua no fue impedimento para poder construir vocablos que le permitieran aprehender un mundo totalmente desconocido. La tradición de escritura en Occidente le proporcionó las armas epistemológicas para lograr su empresa. Ahora bien, durante la Edad Media se estableció —a través de la mediación oriental— un nuevo acercamiento a las obras de la Antigüedad. La obra de Platón, Aristóteles, Hipócrates, Cicerón, Virgilio, por mencionar algunos, tuvieron una revitalización bajo la mirada de la cristiandad. Esto se puede comprobar cuando en el número ochenta del capítulo xli del *Libro sexto* en alusión del adagio *Lo que es tornará a ser, y lo que fue otra vez será* Sahagún mencionó que:

⁵⁸ Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, p. 19.

80.-Esta proposición es de Platón y el diablo la enseñó acá, porque es errónea, es falsísima, es contra la fe, la cual quiere decir: las cosas que fueron tornarán a ser como fueron en los tiempos pasados, y las cosas que son ahora serán otra vez; de manera que, según este error, los que ahora viven tornarán a vivir, y como está ahora el mundo tornará a ser de la misma manera, lo cual es falsísimo y hereticísimo.⁵⁹

El discurso sahumuniano se validó de la enunciación de *autoridades* que conformaron la tradición desde la cual escribió. Para el caso de la locura, la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* evoca (sobre todo a través de los libros I, IV, V, VI, X Y XI) los diferentes modos de civilidad y los terrenos antagónicos que la legitimaron: *la barbarie*. Para poder destruir aquello que impidió la instauración de la cristiandad en tierras americanas, el primer paso consistió en emplear un aparato metodológico que enunció todo aquello que, ante su mirada, era obra del demonio. Fray Bernardino de Sahagún es, ante todo, un médico de Cristo que:

[...] no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria (y porque), los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene (que) tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina; y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijeren

⁵⁹ *Ibid.*, p. 396.

tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios; ni conviene se descuiden los ministros de esta conversación, con decir que entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo.⁶⁰

La predicación y confesión tuvieron como principal objetivo curar las enfermedades del espíritu —como los vicios, pecados, idolatría, locura— que impedían a los indios conocer al Dios verdadero. La palabra fue la medicina que pudo curar la enfermedad que, desde antes de la llegada de los españoles, destruyó las tierras americanas. La palabra de Dios a través de la fe católica fue la lumbre que corrigió la ceguera y el engaño en el que estuvieron inmersos —en infidelidad e idolatría— los habitantes de la Nueva España.⁶¹ La idolatría y adoración en la que vivieron fue catalogada por Sahagún como locura.⁶²

En el apéndice al *Libro Primero* que lleva por título *En que se trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España*, Sahagún evoca algunos pasajes de las *Sagradas Escrituras* —autoridad por antonomasia del cristianismo— con el propósito de mostrar cómo el panteón religioso que gobernó a los antiguos nahuas no fue más que un artificio del diablo. En donde la necesidad, insensatez y soberbia propiciaron que los indios realizaran sacrificios y vigiliass llenas de locura. En el inciso A de su confutación dijo lo siguiente:

⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁶¹ *Ibid.*, p. 50.

⁶² *Ibid.*, p. 51.

A.- Dice la sagrada escritura: *Incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt* —*Sapientie* 14—, que quiere decir: A tan gran locura y ceguedad vinieron los malaventurados idólatras, que el nombre que a sólo Dios pertenece le aplicaron a hombres y mujeres, y a los animales, y a los maderos y piedras. Esta maldad y traición hicieron vuestros antepasados, que el nombre maravilloso que es Dios, el cual a sola divinidad conviene, le aplicaron a cosas bajas e indignísimas.⁶³

Dioses como Huitzilipochtli, Cihuacóatl, Macuilxóchitl o Xochipilli, Omácatl, Opochtli, Texcatzóncatl y Tozoalli, Sahagún los vinculó al campo de la demonología. La locura de la ignorancia —según el franciscano— infringida por los demonios, propició que realizaran bajo sus nombres ofrendas, ayunos, honra y reverencia.

B.- Hacían vuestros antepasados a honra de estos montes y a otros semejantes, unas imágenes de Tozoalli en forma humana, con ciertos colores pintadas, las cuales llamaron Tepictoton, las cuales hacían los ministros de los Tlaloques por las casas de los populares; y delante de estas imágenes hacían sacrificios, ofertas y ceremonias con gran regocijo y fiesta, y pasada la fiesta, dividían entre sí las imágenes y comíanlas. Esto más parece cosa de niños y sin seso, que de hombres de razón.⁶⁴

La idolatría como ceguera o ausencia de razón espiritual la podemos encontrar en las palabras proferidas por Clemente de Alejandría en su *Protréptico* y en el *Evangelio de San Marcos* del Nuevo Testamento. El franciscano enunció y denunció el estado deleznable de la república nahua prehispánica bajo la tradición

⁶³ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 60-62.

de —al menos— estas autoridades. La única liturgia que se pudo permitir fue aquella que veneró al Dios de los cristianos.

Ahora bien, como hemos mencionado líneas arriba, en cada una de las formaciones discursivas donde la locura se inscribió, la moral desempeñó un papel muy importante. Cada superficie cargada de significado, sentido e interpretación enunció un código moral que disciplinó al hombre. En el caso del pasado nahua, los códigos del buen ciudadano y los vicios que atentaron el orden de su república Sahagún los expuso en el *Libro Sexto y Décimo*.

Dentro del imaginario de la narrativa propedéutica sahuaguniana, el *buen ciudadano* nahua se rigió por la humildad, el “abajamiento de cuerpo y de alma”, la honestidad, madurez y devoción. El control sobre sus impulsos, deseos y ambiciones fue reprimido con ayuda de la oración. Para ser un buen ciudadano en la república pagana, los ancianos preparaban a los muchachos con las siguientes palabras:

7.- Mira, hijo, que vas a no ser honrado, no a ser obedecido y estimado; has de ser humilde y menospreciado y abatido; y si tu cuerpo cobrare brío o soberbia, castígale, y humíllale, mira que no te acuerdes de cosa carnal. ¡Oh desventurado de ti, si por ventura admitieras dentro de ti algunos *pensamientos malos o sucios*! Perderás tus merecimientos, y las mercedes que dios te hiciere, si admitieras tales pensamientos; por tanto, conviene hacer toda tu diligencia, para desechar de ti los apetitos sensuales y briosos. Nota lo que has de hacer, que es cortar cada día espinas de maguey para hacer penitencia, y ramos para enramar los altares; y también habéis de hacer sacar sangre de vuestro cuerpo, con la espina de maguey, y bañaros de noche, aunque haga mucho frío.⁶⁵

⁶⁵ *Ibid.*, p. 385.

Los consejos de los ancianos, autoridad en el relato de la *Historia General*, enunciaron una disciplina sobre el placer y goce corporal, deleznable en el buen regimiento de la república. La devoción y humillación serían —de acuerdo con Sahagún— la única vía de salvación.

16.- En este lugar quien llora y quien es devoto, y quien suspira, y quien se humilla, y quien se llega a nuestro señor hace gran bien para sí, porque nuestro señor le dará sus dones y le adornará y hallará merecimientos y dignidad, porque nuestro señor a ninguno menosprecia ni desecha; y por el contrario, el que menosprecia y desdeña el servicio de nuestro señor, él mismo hace barranco y sima en que caiga, y nuestro señor le herirá y le apedreará con podredumbre del cuerpo, con ceguedad de los ojos o con otra enfermedad, para que viva miserable sobre la tierra y se enseñoree de él la miseria, la pobreza y la última aflicción, la última desventura.⁶⁶

Mediante la obediencia, la voluntad y los trabajos de expiación (como barrer y limpiar la casa continuamente), los antiguos expurgaron todo pensamiento y “delectación carnal” de su espíritu. Para los mexicas, según la mirada del franciscano, “la buena doctrina y el aprovechamiento en la virtud, y la reverencia y el temor y la humildad y paz, es la verdadera nobleza y la verdadera generosidad”.⁶⁷ Es interesante como al describir a los sabios, poderosos y hombres eminentes en virtudes morales enunció, dentro de su código, algunos valores fundamentales de la civilidad occidental como la devoción, urbanidad, dureza con el enemigo, humanidad y severidad con los suyos. Como el lector podrá notar, la narrativa

⁶⁶ *Ibid.*, p. 386.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 387.

pedagógica actualizó la función que en la Antigüedad tuvo la tragedia —como en la Antígona de Sófocles— en la formación moral y ética de los ciudadanos.

En el terreno de la transgresión moral, la locura se vinculó con la pereza, la deshonra, la bobería, la negligencia, la lujuria y la vanidad. Por ejemplo, el atavío de las mujeres con “cosas curiosas y muy labradas” —de acuerdo a la disciplina de la madre— significó fantasía, poco seso y locura.⁶⁸ Las mujeres debían evitar “afeitar la cara o poner colores en ella, o en la boca, por parecer bien, porque esto es señal de mujeres mundanas y carnales; los afeites y colores son cosas que las malas mujeres y carnales lo usan, las desvergonzadas que ya han perdido la vergüenza y aun el seso, que andan como locas y borrachas; éstas se llaman ramera”.⁶⁹ El castigo por su transgresión fue la indignación del pueblo, la ceguera y el pudrimiento del cuerpo.⁷⁰

Por otra parte, el hijo *vicioso* fue considerado como travieso, rebelde, loco, desasosegado, mal criado y tosco. La hija *viciosa* como mala, bellaca, mala de su cuerpo, puta y viciosa de la carne.⁷¹ El noble en linaje, el hidalgo, el hombre valiente, el médico y cantor que caían en los barrancos de la maldad, se caracterizaron por ser personas inquietas, chocarreras, perversas, afeminadas y cobardes.⁷² Este crisol de vicios y virtudes nos recuerda a la *Nave de los necios* de Sebastian Brant o al *Elogio de la Estupidez* de Erasmo de Rotterdam, en donde a través de la sátira y la ironía, se transmitieron códigos morales y éticos adecuados para la sociedad. Su narrativa —como la de Sahagún— empleó un método didáctico

⁶⁸ *Ibid.*, p. 334.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 335.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 336.

⁷¹ *Ibid.*, p. 527.

⁷² *Ibid.*, pp. 533-538.

para disciplinar. En la *civilización feudal* como en la república nahua prehispánica, el ciudadano transgresor de las reglas fue sometido al castigo divino de la ceguera, el tullimiento, la pobreza y la suciedad para ser considerado bellaco y malvado.

Ahora bien, dentro de la obra de Sahagún resulta relevante evocar dos tópicos que denotaron la contraparte del ideal de ciudadano. Así como en la *Antígona* de Sófocles, el vínculo de la locura con el tirano o mal gobernante lo podemos encontrar en la *Historia General*. En las oraciones que dedicaron a Tezcatlipoca para demandar que el “señor recién electo” realizará bien su labor, se puede leer lo siguiente:

11.- Por ventura perderá su dignidad por sus niñerías o por su descuido y pereza, que a la verdad ninguna cosa se esconde a V. M., porque vuestra vista penetra en las piedras y maderos, también vuestro oído;

12.- o por ventura la perderá por la arrogancia y jactancia interior de sus pensamientos y por esta causa daréis con él en el muladar y le arrojaréis en el estiércol, y su merecido será ceguera y tullimiento y extrema pobreza hasta la hora de su muerte, donde le pondréis debajo de vuestros pies.⁷³

Líneas adelante prosigue la súplica para que el nuevo gobernante no fuese un tirano:

17.- Hacedle, señor, como verdadera imagen vuestra, y no permitáis que en vuestro trono y en vuestro estrado se ensobberbezca o altivezca; mas antes aquellos de quien tiene cargo, que es la gente popular, y no permitáis, señor, que agravie ni veje a sus súbditos, ni sin razón y sin justicia eche a perder a nadie; y no

⁷³ *Ibid.*, p. 294.

permitáis, señor, que mancille y ensucie vuestro trono y vuestro estrado con alguna injusticia o agravio, que haciendo esto pondrá también mácula en vuestra honra y en vuestra fama.⁷⁴

En el ideal de gobernante observamos una vez más como la templanza ante los vicios y la virtud para poder hacer frente a ellos —como en la Antigüedad— fueron valores indispensables para que la república mantuviera orden. Así, los sátrapas suplicaron a todo señor electo que:

30.- Mirad, señor, que no durmáis a sueño suelto; mirad que no os descuidéis con deleites y placeres corporales; mirad que no es deis a comer ni a beberes demasiados; mirad, señor, que no gastéis con profanidad los sudores y trabajos de vuestros vasallos, en engordaros y emborracharos; mirad, señor, que la merced y regalo que nuestro señor os hace en haceros rey y señor no la convirtáis en cosas de profanidad y locura y enemistades.⁷⁵

El mal gobernante que por sus vicios y locuras sumió a su pueblo en la devastación, o que como bestia, infundió terror y horror en su pueblo, mereció el castigo de la ceguera y podredumbre corporal de parte de los dioses.⁷⁶

El segundo tópico que se hace presente en la obra sahuaguiniana, es el de la locura como *embriaguez*. Un tema que aparece en el canto homérico de la *Ilíada* y la *Odisea* para enaltecer la abstinencia como ideal de vida. También lo podemos rastrear en el furor dionisiaco expuesto en las tragedias donde encontramos elementos antropológicos de la embriaguez como posesión o castigo por parte de los dioses. Un ejemplo claro lo mostró el mito

⁷⁴ *Ibid.*, p. 295.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 311.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 316.

del centauro Euritión quien, trastornado por el dulzor del vino, cometió desmanes en la mansión de Pirítoo. El enloquecimiento que sufrió por la ingesta de vino fue su perdición. La moralización de la embriaguez como *exempla* de vida también se hace presente en la *Historia General*.

En la ingesta del vino o *centzontotochtin* —que quiere decir cuatrocientos conejos— existieron diversos tipos de borrachos. En algunos generó alegría y buen ánimo; otros tendieron a infamar y decir desvergüenzas; y en algunos otros, exacerbó la soberbia y rebeldía. Pero “todas estas maneras de borrachos ya dichas decían que aquel borracho era su conejo, o la condición de su borrachez, o el demonio que en él entraba”.⁷⁷ Sin embargo, la embriaguez siempre fue considerada destructora de la paz de la república. Esto queda constatado en la exhortación que los oradores hicieron el pueblo, para que nadie se emborrachara, hurtara o cometiera adulterio.

9.- Lo que principalmente encomiendo es que os apartéis de la borrachería, que no bebáis octli, porque es como beleños que sacan al hombre de su juicio, de lo cual mucho se apartaron y temieron los viejos y las viejas, y lo tuvieron por cosa muy aborrecible y asquerosa, por cuya causa los senadores y señores pasados ahorcaron a muchos, y a otros quebraron las cabezas con piedras, y a otros muchos azotaron.

10.- Éste es el vino que se llama octli, que es raíz y principio de todo mal y de toda perdición, porque este octli y esta borrachería es causa de toda discordia y disensión, y de todas revueltas y desasosiegos de los pueblos y reinos; es como un torbellino que todo lo revuelve y desbarata; es como una tempestad infernal, que trae consigo todos los males juntos. 11.-De esta borrachera proceden todos los adulterios, estupros y corrupción de vírgenes

⁷⁷ *Ibid.*, p. 222.

y violencia de parientas y afines; de esta borrachería proceden los hurtos y robos, y latrocinios, y violencias; también proceden las maldiciones y testimonios, y murmuraciones, y detracciones, y las vocerías, riñas y gritas; todas estas cosas causa el octli, y la borrachería. 12.- También es causa el octli o pulcre de la soberbia y altivez [...] los borrachos dicen cosas desatinadas y desconcertadas porque están fuera de sí. 13.- El borracho con nadie tiene paz, ni de su boca salen palabras pacíficas (y sí) destempladas; *es destrucción de la paz de la república*. Esto dijeron los viejos, y nosotros lo vemos por experiencia. 14.- La borrachera deshonra a los hombres nobles y generosos; tiene en sí todos los males y quien la come o bebe, todos los males tiene. No sin causa se llama beleño y cosa que enajena el seso, como yerba que se llama tlapatli u omiztli; muy bien dijo el que dijo, que el borracho es loco, y hombre sin seso, que siempre come el tlapatli y omiztli; este tal con nadie tiene amistad, a nadie respeta, es testimoniero y mentiroso y sembrador de discordias, hombre de dos caras y de dos lenguas, es como culebra de dos cabezas, que muerde por una parte y por otra.⁷⁸

La enunciación de la embriaguez como un modo de *des-civilización* recuerda en todo momento a la máxima ciceroniana del estoicismo: *control de sí mismo*. Desde finales del siglo III d.C., esta escuela filosófica proporcionó los soportes morales para el cristianismo. La templanza se esgrimió como una de las máximas virtudes que el hombre tenía que atesorar. Su incapacidad de gobernar la parte más baja del hombre —recordemos que, desde la concepción de Cicerón, el hombre estuvo dividido en dos partes, una racional y la otra irreflexiva— provocaría perder la luz que lo distingue del animal: *la razón*. Esto quedó evidenciado en el fragmento de las *Disputaciones tusculanas* de Cicerón:

⁷⁸ *Ibid.*, p. 318.

[...] En realidad el *alma está dividida en dos partes, una de las cuales participa de la razón, mientras que la otra está privada de ella. De manera que, cuando se nos prescribe que seamos dueños de nosotros mismos, lo que se quiere prescribir es que la razón refrene la irreflexión*. En las almas de casi todos los seres humanos hay por naturaleza un componente de debilidad, de bajeza, de servilismo, una especie de enervamiento y languidez. Si no existiera otra cosa, no habría nada más horroroso que el ser humano. Pero tenemos a nuestra disposición a *la razón*, dueña y señora de todo, la cual, valiéndose de sus propias fuerzas y progresando siempre, *se convierte en virtud perfecta. El hombre debe mirar que sea ella la que mande a aquella parte del alma que debe obedecer*. ¿De qué modo?, me preguntarás. Como un amo a su esclavo, un general al soldado, o un padre a su hijo. Si esa parte del alma, que he descrito como débil, se comporta del modo más vergonzoso, si se abandona a lamentos y lágrimas como hacen las mujeres, hay que atarla y encadenarla a la custodia estricta de amigos y familiares; con frecuencia vemos derrotados por la vergüenza a quienes ningún razonamiento lograba vencer.⁷⁹

De manera que cuando los ancianos que Sahagún presenta en su obra exhortan al pueblo a llevar una vida recta por el bien de la república, ¿qué moral es la que se enuncia?, ¿son los códigos morales que rigieron a los nahuas antes de la llegada de los españoles?, ¿es una trasposición del horizonte de saber bajo el cual fue educado Sahagún y que posibilitó traducir al otro?

Cuando alguno de los habitantes del México antiguo cometía una falta —tal y como se presenta en la crónica de Sahagún— el castigo y sufrimiento al que se vieron sometidos recuerda en buena medida la disciplina —ceguera, tullimiento, podredumbre, pobreza, exclusión— que desde los dioses del olimpo (Zeus, un

⁷⁹ Marco Tulio Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, pp. 47-48.

Dios capaz de instaurar en los hombres ceguera y locura) hasta el Dios de la cristiandad (el castigo que narró la segunda ley de Moisés en el Deuteronomio) rigió el espíritu y la psique de los transgresores. ¿Podemos leer en la *Historia General* la experiencia religiosa y moral de los antiguos nahuas?

La tiranía y la embriaguez como manifestación de locura se tradujeron en los términos de la moral cristiana. Cada uno de los capítulos en donde los sátrapas, oradores o señores hablaron a sus dioses o a su pueblo para exhortarlos a la virtud, se manifiesta otra voz: *la del franciscano traduciendo la experiencia indiana bajo el logos occidental*. La lectura de la locura en la crónica del franciscano sintetizó una red de significados que remitieron a la simbólica que Occidente forjó por siglos.

5. CONSIDERACIONES FINALES

En la documentación que emanó de la *Conquista de Tenochtitlán* se reprodujo el proceso de anulación que desde la Antigüedad sirvió para desvanecer la experiencia fenoménica del otro. Los nahuas prehispánicos se inscribieron en esa historia que, como hoja en blanco, se pobló desde la Antigüedad de toda una gramática que llevó la huella de las ruinas de pueblos diferentes a ella. La sangre derramada por ostrogodos, visigodos, burgundos, vándalos, lombardos, normandos, húngaros y un largo etcétera, se confundió bajo la tinta de la escritura.

Se suele pensar que en la crónica de fray Bernardino de Sahagún, el lector del presente puede rastrear los ecos del pasado. Como si bajo la pluma del fraile un pueblo sepultado bajo el páramo del papel esperara ser desenterrado. El desfallecimiento de semejante empresa no puede más que generar vértigo. El vértigo de la historicidad. Asumir tal riesgo implica modificar la manera en la que nos relacionamos con los vestigios del pasado.

La *vuelta de tuerca* consiste en lanzar una interpelación a esa documentación desde los horizontes que posibilitaron su producción. Situarse entre la secuencia del “*quién*”, “*por qué*” y “*para quién*” se escribió, permite actualizar el *modo de leer el pasado* del texto en su alteridad pretérita. Este fue el cometido que nos encomendamos realizar a lo largo de estas páginas: actualizar la *pregunta hermenéutica* sobre la documentación que, por décadas, fue leída como reveladora de una verdad capaz de reconstruir la percepción que sobre la locura se había formado la sociedad prehispánica nahua. La literalidad de su lectura llevó a pensar que, a través del estudio de la locura, se podía develar toda una *ideología*.

Sin embargo, al situarnos sobre la crónica pudimos encontrar que en su lectura existieron oquedades, silencios que se tornaron necesarios de *historizar*. Al llevar a cabo una genealogía del concepto de locura pudimos constatar que su construcción obedeció a un proceso que se gestó desde el siglo v a.C. y culminó bajo la pluma del franciscano.

La enunciación de la locura por la geografía temporal de Occidente muestra como desde la Antigüedad se constituyó un *ideal de hombre*. Escindido entre la razón y el instinto para adquirir el estatuto de *humano*, el hombre tuvo que dominar las pulsiones del cuerpo y el espíritu. Desde Eurípides hasta Sebastian Brant, la locura fungió como *exempla* que encarnó los infortunios de la trasgresión para enarbolar las virtudes de la razón. El loco fue ese espejo en el que la sociedad se podía observar. En las crónicas americanas, ese fue su *ethos*: mostrar cómo la ignorancia, idolatría, maldad y lujuria en la que vivieron los nahuas prehispánicos, fue una *locura* en tanto que se encontraba fuera de los territorios de civilidad de la ciudad de Dios.

A través del concepto de locura se entrelazaron los componentes míticos que la identidad occidental forjó por siglos: la separación entre una concepción de *cultura*, guiada a través de la razón, y la *naturaleza* como un espacio ecológico-moral en el que

habitaron salvajes, bárbaros, paganos, herejes y locos. Bajo la tinta de la crónica que abordamos aún suenan los ecos del endemoniado de Gerasa del *Evangelio de San Marcos*. Un evangelio en el que no hay un autor que confiera un punto de vista particular. Este fue borrado para otorgarle un saber sin sombra. Sin embargo, sí se designó un destinatario: *la humanidad*.

Sería un error creer que la investigación sobre la escritura colonial —investida bajo un halo de fuente histórica— está concluida. En tanto se actualicen las preguntas con las que nos acerquemos a ellas, podremos tematizar otras vetas historiográficas. En nuestro caso, el estudio de la locura, en su aspecto moral, posibilita una plétora de temas que se podrían desarrollar en futuras investigaciones. Por ello, la historia de la locura es una historia abierta a otras interpretaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, “¿Qué es un dispositivo?” *Sociológica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, año 26, núm. 73, mayo - agosto de 2011, pp. 249-264.
- Bartra, Roger, *Cultura y Melancolía: las enfermedades del alma en la España del siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- , *Transgresión y Melancolía en el México Colonial*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades / Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- , *El mito del salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Bloch, Marc, *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 2002.
- et al., *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid, Akal, 1975.
- Borges, Jorge Luis, “Pierre Menard, autor del quijote” en *Obras completas. 1923-1972*, Madrid, Emecé editores, 1974, pp. 444-450.

- Canseco Acosta, Álvaro Miguel, *La nave de los locos: la invención de la locura en las crónicas americanas en el siglo XVI*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2020.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- Cicerón, Marco Tulio, *Disputaciones Tusculanas*, Madrid, Gredos, 2005.
- Dawson, Christopher, *Historia de la Cultura cristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Droit, Roger-Pol, *Genealogía de los bárbaros: historia de la inhumanidad*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Durán, Norma, “La evangelización de Mesoamérica en el siglo XVI: una aproximación crítica”, *Historia y grafía*, Universidad Iberoamericana, México, núm. 47, pp. 116-143.
- Echeverría García, Jaime, *Los locos de ayer: enfermedad y desviación en el México antiguo*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2012.
- Eurípides, *Cuatro tragedias y un drama satírico (Medea, Troyanas, Helena, Bacantes, Cíclope)*, Madrid, Akal, 1990.
- Fossier, Robert, *Gente de la Edad Media*, México, Taurus, 2007.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2010.
- , *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Grimal, Pierre, *La civilización Romana: vida, costumbres, leyes y Artes*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Iser, Wolfgang, *El acto de leer: teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus, 1987.
- , “El acto de lectura. Consideraciones previas sobre una teoría del efecto estético”, en *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- , “La interacción texto-lector: algunos ejemplos hispánicos”, en *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Laharie, Muriel, “El enfermo mental en la sociedad medieval (siglos XI-XIII)”, en Postel Jacques y Quétel Claude (coords.), *Nueva Historia de la Psiquiatría*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

- Le Goff, Jacques, *La civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *El Hombre Medieval*, Madrid, Alianza editorial, 1990.
- López de Yanguas, Hernán, *Triumphos de locura*, Nürnberg / Madrid, More than books / Clásicos hispánicos, 2012.
- Mendiola, Alfonso, “Los géneros discursivos como constructores de realidad. Un acercamiento mediante la teoría de Niklas Luhmann”, en *Historia y gráfica*, Universidad Iberoamericana, México, núm. 32, 2009, pp. 21-61.
- , “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, en Alfonso Mendiola (coord.), *La historiografía: una observación de observaciones*, México, Ediciones Navarra, 2019.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición Aztecas*, México, Siglo XXI editores, 2003.
- Padel, Ruth, *A quien los dioses destruyen: elementos de la locura griega y trágica*, México, Sexto Piso, 2008.
- Pérez-Rincón, Héctor, “México. Del siglo XVI al XX”, en Postel Jacques y Quétel Claude (coords.), *Nueva Historia de la Psiquiatría*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 522-530.
- Perenne, Henri, *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Prósperi, Germán, “El texto como palimpsesto. Reflexiones en torno a la lectura literaria”, *Revista Chilena de literatura*, noviembre 2016, núm. 93, pp. 215-234.
- Rahner, Hugo, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona, Herder, 2003.
- Ricoeur, Paul, *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 2014.
- Rocha, Arturo, *Nadie es ombligo en la tierra. Ayac xictli in tlalticpac. Discapacidad en el México antiguo (Cultura náhuatl)*, México, Fundación Teletón, 2000.
- Sacristán, María Cristina, *Locura e inquisición en Nueva España 1571-1760*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- , *Locura y disidencia en el México ilustrado, 1760-1810*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1994.

- Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 2019.
- Scodel, Ruth, *La tragedia griega. Una introducción*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Séneca, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1997.
- , *Tragedia II: Fedra, Edipo, Agamenón, Tiestes, Hércules en el Eta, Octavia*, Madrid, Gredos, 1980.
- Somolinos D'ardois, Germán, "Comentario al trabajo Bernardino Álvarez, iniciador de la atención neuro-psiquiátrica", *Gaceta Médica de México*, México, tomo 49, núm. 9, septiembre de 1966, pp. 1023-1025.
- Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1998.
- , *Mito y Religión en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.
- Veyne, Paul, *El sueño de Constantino: El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Viesca Treviño, Carlos y De la Peña, Ignacio, "El tratamiento de las enfermedades mentales en el código badiano", en Viesca Treviño Carlos (ed.), *Estudios de Etnobotánica y Antropología Médica II*, Instituto Mexiquense para el Estudio de las Plantas Medicinales, México, 1976, pp.
- , "Las enfermedades mentales en el código Badiano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 12, 1976, pp.
- Wallerstein, Inmanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI, 2011.

LOS PRIMEROS MÁRTIRES DE LA NUEVA ESPAÑA. EL CASO DE LOS FRANCISCANOS ENTRE 1540-1586 ¹

Leticia Fuentes Vera²

1. INTRODUCCIÓN

En 1541, fray Juan Calero murió a manos de los indios cazcanes asentados en Etzatlán, territorio de la Nueva Galicia, hoy parte del estado de Jalisco. De acuerdo con fray Gerónimo de Mendieta, esta muerte generó gran conmoción entre los miembros de la orden franciscana, y en la incipiente comunidad organizada en torno al Convento de Etzatlán, fundado apenas en 1534, así como en los pequeños establecimientos como ermitas y capillas, donde los frailes menores desempeñaron su labor evangelizadora en una etapa temprana de la colonia.

La historia de la muerte de Calero, relatada por Mendieta, contiene los elementos que podrían convertirlo en el primer mártir del Nuevo Mundo, e incluso en santo, al menos en el papel, pero esto no sucedió. Y es que, en la escritura del martirio, los detalles son determinantes para que una historia sea exitosa. La estructura del discurso martirial requiere diferentes elementos para consolidarse, en primer lugar, el autor articula un discurso de la negación de la humillación, la derrota y el dolor. En este sentido, los cuerpos se mantienen incorruptos, los gritos de dolor

¹ Producto académico realizado para el proyecto de investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la UG entre 2023-2023.

² Estudiante del Doctorado en Humanidades (Área Historia) en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Becaria CONAHCYT.

son sustituidos por el silencio del mártir o la predicación;³ la putrefacción se convierte en olor de santidad y la sangre se mantiene fresca y bermeja.⁴

En el universo cristiano, los mártires son figuras que irrumpen en la escritura después de haber ganado una batalla épica, pues coronas adornan sus cabezas y algunos han sido distinguidos con una palma, elemento milenario que representa la victoria en la arena, la vida eterna, el camino al cielo, la prosperidad de los pueblos y la más profunda obediencia a Jesús; quien a su entrada a Jerusalén fue recibido con palmas, para anunciar su próxima victoria sobre la muerte.⁵ Es por esta razón que, *la palma del martirio* simboliza el triunfo del mártir, es un premio que anuncia su ascenso al cielo, la palma es representada, iconográficamente, como una rama del árbol de dátíl,⁶ que generalmente el mártir sostiene con la mano.

En segundo lugar, las escrituras del martirio están destinadas a glorificar a los mártires, por medio de la atribución de algunas cualidades, que podían manifestarse antes y después de la muerte, como los sueños con ángeles y santos, predicciones, conversiones de infieles y milagros que benefician a la comunidad, estas acciones aparecen redactadas a modo de extensos diálogos entre víctimas y verdugos o mensajeros divinos. En tercer lugar, las historias de martirio dan sentido a la comunidad, pues el paraíso es para aquel que ha padecido tormento y muerte por la fe cristiana,

³ Son famosas historias como las del jesuita Jean de Brébeuf, cuyos compañeros de misión relataron, que soportó el martirio y en lugar de gritar siguió predicando, razón por la cual sus verdugos le cortaron la lengua y los labios. Donald Kyle, *Spectacles of death in ancient Rome*, p. 242.

⁴ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, pp. 43-44.

⁵ Ana Valtierra, "La palmera y la palma. Adaptación medieval de una antigua iconografía", *Revista Digital de Iconografía Medieval* 9, no. 17, (2017): p. 112. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6058726>.

⁶ *Ibid.*, p. 106.

pero aquello que se conserva en la memoria, y después llega a la escritura es el consuelo para los creyentes; que de esta forma participan de la gloria que se supone ha alcanzado el mártir, como intermediario entre la comunidad y Dios.

Por último, en la literatura martirial, abundan las referencias al lugar de origen del santo, beato y mártir, pues en estos pueblos o ciudades se pueden erigir capillas, templos y lugares de peregrinación para beneficio de la comunidad.⁷ En los martirios descritos por Mendieta, pareciera que todos los elementos mencionados están presentes, pues el cronista hizo un esfuerzo por recuperar, contar y preservar las hazañas de sus compañeros de orden, pero los mártires de la Nueva Galicia no lograron posicionarse como beatos y menos como santos.

Por esta razón, este capítulo tiene como objetivo analizar los relatos del martirio de 18 franciscanos que tuvieron lugar en la Nueva Galicia entre 1541 y 1586, con base en el capítulo V de la *Historia Eclesiástica Indiana* de fray Gerónimo de Mendieta, e identificar los elementos distintivos de la escritura martirial en el Nuevo Mundo, así como observar las condiciones que llevaron al hecho de que ninguno de estos mártires fuera beatificado. Para ello, esta investigación se compone, en primer lugar, de una caracterización de la facción de la orden franciscana que arribó al nuevo territorio en 1524. Esto tiene como finalidad contextualizar la situación en la que se encontraron los frailes que murieron en el ejercicio de la evangelización del reino de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya.

Después, se presenta una breve discusión en torno al contexto de escritura de la *Historia* de Mendieta y, finalmente, se analizan

⁷ Leticia Fuentes, "Historias de la mortificación de la carne: Los primeros mártires cristianos hasta las escrituras del Nuevo Mundo" (Tesis de licenciatura), p. 13. Disponible en: <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/tesis%3A2102>.

los martirios relatados a la luz del desarrollo de conflictos como la Guerra del Mixtón y la Guerra Chichimeca, problemas que estuvieron relacionados con una crisis al interior de la orden franciscana, derivada de pugnas con otras órdenes y el ascendente clero secular, así como el desencanto derivado de algunas empresas fallidas y el duro trabajo misional en el Nuevo Mundo.

2. LOS FRANCISCANOS Y SU LABOR MISIONERA EN EL NUEVO MUNDO

El 13 de agosto de 1523 desembarcaron, en la Villa Rica de la Veracruz, los franciscanos de origen flamenco Juan de Aora, Juan de Tecto y Pedro de Gante, su llegada respondió a las peticiones que Hernán Cortés había plasmado en sus cartas de relación, la primera y la cuarta respectivamente, donde solicitó al joven emperador Carlos V el envío de hombres de religión a la recién nacida Nueva España, tanto para la dirección y ejemplo de los peninsulares, como para comenzar con celeridad la conversión de los naturales. Así, como resultado de las gestiones de fray Juan Caplión y fray Francisco de los Ángeles, los tres frailes flamencos justificaron su presencia en el territorio, avalados por la bula *Alias felicis* concedida en 1521 a los franciscanos por León X.⁸

Poco tiempo después, en mayo de 1524, llegaron los primeros franciscanos españoles al mando de fray Martín de Valencia, estos fueron recibidos con honores por Cortés. De esta forma, Aora, Tecto y Gante se unieron a los autodenominados *primeros doce*, a la recién fundada Custodia del Santo Evangelio en la Ciudad de

⁸ Ascensión Hernández de León-Portilla, "Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la orden seráfica", *Estudios de Historia Novohispana*, no. 36 (2007): p. 64. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2007.036.3652>.

México.⁹ Ese mismo año, Aora y Tecto se embarcaron a la fallida expedición de Cortés a las Hibueras, donde se dice que Tecto, que en algún tiempo fue confesor del rey, falleció de hambre.¹⁰ Así, solo Gante realizó una labor misionera más prolífica en el nuevo territorio.¹¹

Los doce apóstoles franciscanos desembarcaron también con la misión de evangelizar las nuevas tierras, pues a los ojos de la corona, los seráficos, eran perfectos para llevar a cabo una evangelización sin demora. Además, Valencia ya era popular entre los franciscanos, gracias a su vigilancia estricta de la regla de San Francisco. Cabe señalar que, la orden franciscana contaba con un extenso historial de concesión de bulas papales, desde finales del siglo xv, comenzando con la reforma aprobada en 1496 por Alejandro iv, gracias a los esfuerzos de fray Juan de Guadalupe, que con la bula *Sacrosantae Militantis Ecclesiae* permitió que el ideal de la pobreza fuera llevado a un nivel extremo en Granada. En 1499, estas modificaciones se extendieron con la bula *Super familiam domus dei*, para la fundación de otras misiones en Extremadura,¹² lugar donde más tarde tomó forma la Custodia del Santo Evangelio de Extremadura, que finalmente se convirtió en la provincia independiente de San Gabriel en 1519.¹³

⁹ Virve Piho, “La organización eclesiástica de Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana* 10, no. 10 (1991): p. 13. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1991.010.3317>.

¹⁰ Hernández, “Fray Alonso...”, p. 65.

¹¹ Ernesto de la Torre Villar, “Fray Pedro de Gante: Maestro y civilizador de América”, *Estudios de Historia Novohispana* 5, no. 5 (1974): p. 3. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1974.005.3252>.

¹² Miguel Segundo, “El descubrimiento de América en la última hora del mundo: La hermenéutica franciscana”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (2012): p. 26. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63661>.

¹³ John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, p. 70. La creación de la Provincia de San Gabriel está estrechamente ligada a las tradiciones de los espirituales, y de las perspectivas apocalípticas y milenaristas propagadas en la

A esto hay que sumar la bula concedida por Julio II a los reyes católicos en 1508, para la organización de las iglesias en las Indias,¹⁴ que después significó, para los franciscanos, la oportunidad de encabezar la empresa evangelizadora en las nuevas tierras.¹⁵ En este sentido, fray Martín de Valencia estaba relacionado con la reforma que experimentó la orden en Extremadura, al convertirse en una provincia independiente años atrás. De esta forma, el fraile, en palabras de Baudot, representó el vínculo entre el proyecto evangelizador en tierras americanas y el milenarismo que había marcado a la orden en el viejo mundo.¹⁶

Es de esperarse, que los frailes franciscanos, que se establecieron en la Nueva España en la primera mitad del siglo xvi, igual que Valencia, siguieran la regla de manera muy rigurosa, en particular los extremeños, ya que la corona y algunos guardianes de la orden franciscana, buscaron que aquellos que llegaran al Nuevo Mundo fueran los mejores elementos para concretar la empresa evangelizadora.¹⁷ El primer grupo misional franciscano dividió el territorio en cuatro cabeceras: México, Tlaxcala, Texcoco y Huejotzingo. Después, estos frailes se desplazaron de la zona central hacia el occidente, concretamente a Michoacán y Nueva Galicia, y de ahí siguieron su empresa hacia el norte.¹⁸

En la Nueva España, los miembros de la orden, adoptaron un esquema de acción en el que los misioneros no recorrían los

península ibérica, así como por los joaquinistas, y su fundador Fray Juan de Guadalupe. No obstante, al principio del siglo xiv, los espirituales fueron declarados heréticos por el papa Juan xxii, pero su énfasis en el ideal franciscano de estricta pobreza y su carga joaquinista continuo con la rama de franciscanos observantes, que no se alejaron del todo de esa ortodoxia.

¹⁴ Piho, "La organización...", p. 12.

¹⁵ Segundo, "El descubrimiento...", p. 26.

¹⁶ George Baudot, *La pugna franciscana por México*, p. 13.

¹⁷ Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la edad media a la evangelización novohispana*, p. 95.

¹⁸ Piho, "La organización...", p. 14.

poblados y territorios inexplorados en soledad, sino que contaban con compañeros de viaje, que podían ser algunos jóvenes o niños indígenas, y en ocasiones otro franciscano, debido a que en los primeros años de la evangelización las comunidades franciscanas, asentadas fuera del Valle de México, no pasaban de cinco frailes en sus filas, a diferencia del espacio urbano donde podían rebasar los treinta integrantes.¹⁹ Ante la necesidad de establecer nuevos poblados, para la conversión de la población indígena dispersa, los misioneros se adentraron en nuevos asentamientos desconocidos, lejanos y de difícil acceso.

Para Rubial, esto es un ejemplo de las prácticas ermitañas que ayudaron a consolidar un modelo de acción autónomo, pues para 1569, la orden administraba noventa y seis conventos y más de mil iglesias distribuidas en cuatro provincias.²⁰ Sin embargo, los habitantes de las tierras del norte no recibieron a los franciscanos en las mismas condiciones que la población de los valles centrales, por lo que fue necesaria una estrategia de pacificación de la mano de la evangelización, de la cual los frailes misioneros fueron una pieza clave. Aunque los resultados no fueron lo que los menores esperaron, ya que en los primeros intentos de predicación los recién conversos regresaron con frecuencia a sus ritos.²¹

A la serie de arribos, a la Nueva España, hay que agregar el de Nuño Beltrán de Guzmán en 1527, bajo el cargo de gobernador de la provincia de Pánuco, lugar donde pronto dio muestra de un carácter desalmado y calculador que caracterizó su trayecto, en el Nuevo Mundo, como presidente de la primera audiencia en 1528, conquistador del norte y gobernador de Nueva Galicia de 1531

¹⁹ Antonio Rubial, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, editado por Pilar Martínez, p. 219.

²⁰ Rubial, *La hermana pobreza...*, p. 91.

²¹ Rubial, "Las órdenes...", p. 219.

a 1536. Los atropellos que cometió Nuño de Guzmán, en contra de la población indígena, se convirtieron en *deudas de sangre*, que devinieron en insurrecciones en el territorio de la Nueva Galicia.²²

Como señala Puig Carrasco, con la retirada de Nuño de Guzmán, Francisco Vázquez de Coronado asumió el cargo de gobernador. Después de una corta estadía, partió en una expedición en busca de las míticas ciudades de Cibola, y dejó a cargo a Cristóbal de Oñate, quien tuvo que enfrentar los primeros levantamientos en las localidades recién fundadas y, peor aún, los martirios de algunos miembros de la orden franciscana. Oñate no pudo hacer nada para apaciguar la rebelión, ni evitar que se propagara el mensaje de la insurrección entre los naturales de ese reino.²³

A este episodio de hostilidades se le conoce como Guerra del Mixtón, y tuvo lugar en los territorios de la Nueva Galicia, entre 1540 y 1541, momento en el cual se ubican históricamente los martirios, a los que hace referencia Mendieta en su crónica. Aunque los primeros misioneros padecieron hambre, las inclemencias del clima y enfermedades, no perecieron bajo condiciones sangrientas y de martirio, fue a raíz de este conflicto que las muertes registradas indican la presencia de mártires en tierras americanas. De acuerdo con Gutiérrez, en un espacio de veinte años que le llevó a Mendieta construir su historia, se presentaron, periódicamente, muertes similares a las ocurridas a partir de 1541, así como otras tantas en condiciones naturales, como enfermedad y vejez. Sin embargo, el cronista solo contempló como martirios los decesos que tuvieron lugar en el contexto de la guerra con los chichimecas.²⁴

²² Alberto Puig, “Nueva Galicia en llamas: aspectos estratégicos en la Guerra del Mixtón”, *Letras Históricas*, no. 26 (2022): p. 6. Disponible en: <https://doi.org/10.31836/lh.26.7357>.

²³ *Ibid.*, p. 3.

²⁴ José Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el s. XVI*, p. 319.

La insurrección fue sofocada en 1541 debido a las estrategias del virrey Velasco, como el reclutamiento en la Nueva España de gente de Michoacán y los valles centrales, quienes se unieron a las huestes virreinales. También, se intentó establecer un diálogo con los principales, como Francisco Tenamaztle y sus aliados, y se puso en marcha una logística de suministro de recursos como alimentos y agua para las tropas. Todo esto, en conjunto, dio como resultado un enfrentamiento en Xuchipila, ubicada a tres leguas del Peñol del Mixtón, donde en julio del mismo año Pedro de Alvarado fue herido de muerte.²⁵ No obstante, la derrota de Tenamaztle no significó el fin de las hostilidades, sino el comienzo de un conflicto mayor conocido como la Guerra Chichimeca, que se extendió por casi cincuenta años.

3. LA HISTORIA ECLESIAÍSTICA INDIANA

La *Historia Eclesiástica Indiana*, de fray Gerónimo de Mendieta, se ha destacado no solo por su carácter milenarista, vinculado con la influencia de Joaquín de Fiore, impulsor de la creencia escatológica del fin de los tiempos, sino también por las referencias que ayudan a comprender mejor la historia misional del Nuevo Mundo, ya que el autor tuvo contacto con distintas generaciones de franciscanos, desde los que llegaron en 1524, hasta aquellos que arribaron a territorio americano años después. De esta forma, en los cinco libros que componen la obra, el lector se encuentra con una historia del proceso de evangelización que va de la mano con las acciones franciscanas para lograr esa empresa.²⁶

²⁵ Puig, "Nueva Galicia...", p. 13.

²⁶ Carolina Valenzuela, "Espiritualidad medieval y antigüedad clásica: La Historia Eclesiástica Indiana de Fray Jerónimo Mendieta", *Revista Historias del Orbis Terrarum*, no. 13 (2014): p. 157. Disponible en: <http://www.orbisterrarum.cl/>.

John Phelan argumenta que, para Mendieta, el proyecto franciscano de la construcción de una iglesia indiana no trataba de emular a la iglesia primitiva de forma literal, que históricamente había terminado con la conversión de Constantino, sino que, con los descubrimientos de nuevos territorios y pueblos, la labor de la nueva iglesia era la conversión de todas las gentes. Así, el ideal franciscano de la iglesia indiana obedeció a un proyecto donde los naturales evangelizados, concibieran, con la guía de los seráficos, a esta nueva iglesia con base en el modelo primitivo, que descansaba en sólidos pilares como la pobreza y el martirio.²⁷

De modo que, la aparición de los mártires en el Nuevo Mundo significó, por un lado la aplicación del proyecto franciscano y por el otro, una renovación de las interpretaciones escatológicas y milenaristas, que no abandonaron a los miembros de la Orden de Frailes Menores, quienes vieron en la muerte de sus compañeros una señal del fin de los tiempos, razón por la cual contaban con poco tiempo para la evangelización de estos pueblos.²⁸ Este hecho, puede explicar el ímpetu inicial de los franciscanos por la pronta conversión masiva y con un carácter urgente, y la posterior insistencia de frailes como Mendieta en recuperar la posición del clero regular frente a los conflictos derivados de desencuentros y pugnas con el clero secular, más allegado a la dinámica burócrata y administrativa que se fue gestando poco a poco desde el reinado de Felipe II.²⁹

Para otros como Serna, el hecho de que Mendieta recuperara un considerable número de biografías de frailes franciscanos, está relacionado con la pretensión de exaltar la labor misionera de los menores, como una respuesta a cambios experimentados al interior de la orden, que para Mendieta fueron visibles porque,

²⁷ Phelan, *El reino milenarismo...*, p. 80.

²⁸ Valenzuela, "Espiritualidad medieval...", p. 162.

²⁹ Baudot, *La pugna...*, p. 22.

fue uno de los pocos religiosos que, tuvo la oportunidad de viajar a España, y años después regresar al Nuevo Mundo para mirar con desánimo el ocaso de la era dorada del franciscanismo.³⁰ Por su parte, Rubial señala que se puede atribuir el origen de las crónicas mendicantes a un corporativismo insistente en difundir propaganda del ejercicio misional franciscano, con el objetivo de revertir las pretensiones episcopales, de relegar a los frailes menores de la predicación en las comunidades donde llevaban décadas trabajando.³¹

Mendieta llegó a la Nueva España en 1554, y después de dieciséis años viajó de vuelta a España, donde solicitó no regresar a América, debido al extenuante trabajo que implicó la empresa evangelizadora franciscana, así como a su mal estado de salud y anímico. La negativa de Mendieta a regresar a la Nueva España, se manifestó años atrás, cuando envió una carta a Felipe II con un tono amargo y de desengaño derivado del ambiente de conflictos entre órdenes, el clero secular y el poder civil.³² Estos conflictos oscilaron entre la intromisión en asuntos, de los cuales los franciscanos eran celosos, como la administración de los sacramentos de forma masiva, de sus tierras, conventos y colegios, hasta las acusaciones relacionadas con deficiencias morales en su actuar, beneficiarse de los indios y hacerse de recursos para después abandonar el hábito y huir a España.³³

³⁰ Mercedes Serna, "Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la Historia eclesiástica indiana, de Jerónimo de Mendieta," *Hipogrifo Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 4, no. 1 (2016): p. 141. <https://doi.org/10.13035/H.2016.04.01.09>.

³¹ Rubial, "Las órdenes...", p. 222.

³² Simone Fracas, "El milenarismo como apología política: Gerónimo de Mendieta y la Historia eclesiástica indiana", *Cuadernos Americanos. Nueva Época* 2, no. 160 (2017): p. 162. Disponible en: <http://www.cialc.unam.mx/seo/load/cuadernos/index>.

³³ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, p. 297.

Como respuesta, el General de la orden, fray Cristóbal de Cheffontaines, se negó a la petición de Mendieta y, en 1571, le envió una *Obediencia* donde le ordenó retornar a la Nueva España, con la opción de alojarse en el convento de su elección y llevar un compañero, además de encomendar una tarea: la escritura de una historia de la labor de los menores en la conversión de los naturales.³⁴ De esta forma, Mendieta regresó en 1573, y comenzó a recolectar los datos y testimonios necesarios. Para ello, utilizó los documentos ubicados en la Biblioteca del Convento de Tlatelolco. Paralelamente, Mendieta trabajó en otro proyecto, con fray Pedro de Oroz y fray Francisco Suárez, llamado *Descripción de la relación de la provincia del Santo Evangelio*, de donde extrajo más tarde material que alimentó el libro v de la *Historia Eclesiástica Indiana*.³⁵

En particular, en el capítulo v Mendieta cuenta historias relacionadas con la vida de los franciscanos que, hasta el momento en que él escribe, ya habían muerto o desarrollado una labor significativa. Hay que señalar que Mendieta comenzó a escribir su *Historia* en 1574, mientras habitaba en el convento de Tlatelolco, y que murió en 1604, sin concluir la obra. En 1611, esta llegó a manos de otro franciscano, de nombre Juan de Domayquía, quien hizo algunas adendas al documento, pero pese a esto no fue publicado.³⁶

En el siglo xix, la crónica apareció en una colección privada, y por medio de las gestiones del historiador Pascual de Guayangos, tiempo después la obra llegó a las manos de Joaquín García Icazbalceta,³⁷ quien la publicó en 1870. Esto significa que, la obra

³⁴ José Luis Martínez, “Gerónimo de Mendieta”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 14, (2022): p. 134. Disponible en: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78424>.

³⁵ Serna, “Modelos narrativos...”, p. 142.

³⁶ *Ibid.*, p. 158.

³⁷ Valenzuela, “Espiritualidad medieval...”, p. 159.

permaneció más de doscientos años sin que se conociera su contenido, y esta puede ser una de las razones por la cual las historias de los primeros mártires no trascendieron, porque no hubo quien les diera seguimiento a los procesos administrativos, y empuje a la empresa de la beatificación de estos frailes. En este sentido, es necesario un redescubrimiento y análisis de la obra de Mendieta, para comprender el contexto del resurgimiento de una escritura sobre el martirio, en la segunda mitad del siglo xvi, que, si bien, conserva algunos componentes de las historias clásicas, al mismo tiempo generó un modelo nuevo donde los actores jugaron roles distintos a los tradicionales.

4. LOS PRIMEROS MÁRTIRES FRANCISCANOS EN LA NUEVA ESPAÑA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN MARTIRIAL EN EL CASO NOVOHISPANO

El primer mártir de la cristiandad fue San Esteban, un diácono de la iglesia primitiva, quien fue lapidado hacia el año 34 d.C., este martirio se narra en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*. En esta historia clásica de martirio, apareció un elemento definitorio en la escritura, el aparato jurídico, que implicó la existencia de un juez, testigos y actas donde se detallaron los procesos, cuya sentencia podría ser la muerte en arenas paganas o en las afueras de las ciudades. En este contexto, surgieron los comentaristas del martirio, quienes llevaron al terreno de la escritura los procesos y les dieron sentido a las ejecuciones, debido a que estas eran de carácter público, razón por la cual la comunidad cristiana primitiva era a su vez testigo ocular del suplicio de otros cristianos.³⁸

³⁸ Fuentes, “Historias de la mortificación...”, p. 40.

De acuerdo con el seguimiento que hace Norma Durán de la palabra martirio (*martus*, μαρτυρ), esta tiene origen griego y significa testimonio o testigo. Sin embargo, fue hasta la segunda mitad del siglo II cuando este significado cambió, para designar a aquellos que daban testimonio de las enseñanzas de Cristo. Finalmente, el sentido sacrificial de esta palabra se encuentra en los relatos del tormento y muerte de San Policarpo en el año 156.³⁹ Mientras tanto, en el espacio romano, aunque la palabra no se latinizó, se le puede ligar con otros términos como *confesión*. Se encuentra en la jerga jurídica, en particular en las *Actas de los mártires*, estas describen los procesos en contra de los cristianos, los cuales constaban de una investigación, el interrogatorio de los testigos y la sentencia,⁴⁰ que generalmente era la muerte a causa de la negativa a renunciar a la fe cristiana. Por lo tanto, para Durán, el sentido del significado del martirio como muerte por la razón cristiana es una herencia romana.⁴¹

En este sentido, la escritura del martirio se ve atravesada por dos elementos. El primero obedece a la marginalidad del culto y el contexto persecutorio. Gran parte de lo que conocemos hoy es el resultado de la vertiente jurídica, a la que por su historicidad consideramos parte de la historia, cuando su función era otra. El segundo elemento es que, todos aquellos comentaristas del martirio, al mismo tiempo que generan la legitimación retórica de su culto y sus garantías, también están forjando una tradición de escritura duradera que gradualmente se impondría sobre el género judicial al dar paso a las hagiografías, vidas de santo y todo tipo de recopilaciones.

³⁹ Norma Durán, "La retórica del martirio y la formación del yo sufriente en la vida de san Felipe de Jesús", *Historia y Grafía*, no. 26 (2006): p. 82. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922904004>.

⁴⁰ Adalbert Hamman, *El martirio en la antigüedad cristiana*, p. 12.

⁴¹ Durán, "La retórica del martirio...", p. 82.

Así, la *Gran Persecución*, nombre con la que se conoce a la campaña emprendida por Diocleciano, dio a la iglesia primitiva sus principales representantes: los mártires. Estos se convirtieron en uno de sus pilares más duraderos, ya que son venerados como líderes destacados y reconocidos aún después de la muerte, y generalmente están ligados a un espacio geográfico y a una comunidad unida, pues su tortura y muerte no significó la desarticulación de las comunidades creyentes, sino que reforzó la creencia en postulados como el perdón de los pecados, la agonía en la cruz y el ascenso al cielo de aquellos que testifican su fe con sangre. A esto hay que sumar que, en el contexto romano, existió un marcado gusto por la sangre que, como bien apunta Marzano, embriagaba a los espectadores de los juegos gladiatorios, quienes se mostraban indolentes a la agonía de los condenados.⁴² Mientras que, para los cristianos, en ese contexto, lo que para otros era un gusto cultural para ellos se transformó en el misterio de la *Corona del martirio*.⁴³

Sin embargo, Durán señala la imposibilidad de la existencia del género hagiográfico en el Nuevo Mundo antes del siglo xvii, ya que este fue mayormente desarrollado por los bolandistas hasta este siglo. En todo caso, lo que se lee en la *Historia* de Mendieta tiene un vínculo más cercano con actas y pasiones de mártires, donde se incluye información biográfica, aspectos generales de su vida monástica y sobre todo detalles de su muerte.⁴⁴ Así, en las obras donde se tocan las narraciones de martirio en el contexto del siglo xvi, el autor o cronista responde a las directrices o encargos que la institución de la que proviene le ha solicitado. Sin embargo, los recursos que reproduce en su escritura pueden

⁴² Michela Marzano, *La muerte como espectáculo. La difusión de la violencia en Internet y sus implicaciones éticas*, p. 72.

⁴³ Durán, "La retórica del martirio...", p. 107.

⁴⁴ Norma Durán, *Retórica de la santidad*, p. 19.

estar vinculados con la retórica clásica, en particular el género epidíctico, cuya función es hacer ver, por medio de una narrativa redundante y repetitiva, ejemplos para emular a Cristo, a quien los mártires buscan imitar.⁴⁵

Este género fue heredado a los autores medievales bajo la óptica de la escritura cristiana imperial. No obstante, de esta herencia se derivaron nuevos géneros en el contexto medieval, como “el *ars predicandi*”,⁴⁶ que desarrollaron las órdenes mendicantes para llamar a la acción mediante la predicación en el púlpito y en las misiones. Sin embargo, en las historias de martirio del Nuevo Mundo prevalece la retórica epidíctica, dado que en la estructura de estas las narraciones son similares a las de los martirios más famosos.

En el contexto novohispano, los mendicantes también dan testimonio de su fe de diferentes formas, por ejemplo, la evangelización y la privación de la carne, y los que han recibido la muerte pasan de ser testigos de palabra de la vida de Cristo, a testigos de sangre. Esto significa que, reciben una muerte espectacular a causa de la defensa y testimonio de su fe y por ello su sangre es derramada, porque es un elemento fundacional que previene la proliferación de más violencia y limpia los pecados;⁴⁷ la sangre es apreciada porque no cualquiera está dispuesto a derramarla por amor a Dios.

En este sentido, en el *Prólogo al cristiano lector*, del quinto capítulo de la crónica, Mendieta da la bienvenida al lector que ha llegado a este apartado, dedicado al relato de los martirios. Aquí el cronista introduce, lo que se debe entender por mártir para su tiempo, y extiende una explicación acerca del valor de la vida,

⁴⁵ Durán, “La retórica del martirio...”, p. 87.

⁴⁶ Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, p. 58.

⁴⁷ Girard, *La violencia...*, p. 44.

cuando se está en servicio de la fe, pero sobre todo en sacrificio de Dios como fin último, del amor que pudiera profesar un hombre que entrega lo más valioso que tiene y ama, que es la vida misma, para ofrecer por su fe.⁴⁸

Mendieta define el martirio como el acto perfecto de amor y servicio a Dios, y de este distingue dos tipos. En primer lugar, está el martirio cuyo resultado es dar la vida por la defensa de la fe y el nombre de Dios; mientras que la segunda forma está relacionada con la mortificación de la carne, la extrema pobreza, pasar hambre y ofrecer trabajos voluntarios en servicio de Dios, este es un tipo de martirio cotidiano y sin muerte. El capítulo v está destinado para la recuperación de los martirios de franciscanos en la Nueva Galicia y la Nueva Vizcaya que, desde la perspectiva del cronista, obedecen al primer grupo, es decir, aquellos que han ofrecido testimonio de la fe con su vida, aunque esto no significa que no cumplieran con la condición del martirio cotidiano.⁴⁹

Este quinto capítulo se divide en dos secciones. En la primera, se detallan las vidas de franciscanos notables en el Nuevo Mundo en servicio de Dios y sus vivencias y enseñanzas ligadas con el martirio cotidiano. Mientras tanto, en la segunda sección se narran los detalles de la muerte de dieciocho franciscanos, a manos de *indios rebeldes*, durante el siglo xvi, se tienen pocos datos de las vidas y trayectorias de estos franciscanos, por ello, Mendieta hace énfasis en los días previos a su martirio y muerte.⁵⁰

De acuerdo con Rubial, para que una persona que pereciera de un supuesto martirio pueda considerarse como tal, era necesario que se cumplan dos condiciones básicas, la primera es que la muerte se diera bajo persecución de un gobernante, y la segunda es que dicha muerte fuera aceptada de manera voluntaria por la

⁴⁸ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, p. 731.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ Martínez, "Gerónimo de..." p. 160.

víctima. Esto significa que el mártir no busca la muerte deliberadamente, sino que la recibe con resignación cuando ésta llega.⁵¹

En el caso del Nuevo Mundo, los escenarios del martirio son aislados parajes, tierras hostiles con climas adversos, espacios devastados por la violencia de las empresas de conquista y pacificación, donde muy raramente un compañero de jornada o camino sobrevivió al ataque chichimeca. Esta situación implicó que la subsistencia de las historias recayera en la escritura de más de un cronista, en lugar de formar parte del recuerdo colectivo, como en el contexto europeo, donde el testimonio de sangre tenía lugar en espacios públicos y frente a cientos de espectadores.⁵² En todo caso, un elemento que comparten ambos tipos de historias de mártires es que las narraciones corresponden a *historias de guerra*⁵³ entre cristianos y paganos o, en el Nuevo Mundo, entre misioneros e infieles.

Con la compilación, escritura y narración de los martirios en el Nuevo Mundo, se configuró una historia misionera, construida al estilo de las vidas edificantes. En este modelo, la figura más importante es el *mártir entre bárbaros*, quien muere como resultado de su actividad misionera, a manos de apóstatas, idólatras e ignorantes de la fe y la palabra de Dios. El mártir, en el Nuevo Mundo, no muere acompañado por una comunidad cristiana clandestina y fraterna, sino en soledad, no pisa la arena después del cautiverio, la muerte lo sorprende entre caminos desolados. Esta lógica difiere, en gran parte, con la historia martirial bajo

⁵¹ Antonio Rubial, “El mártir colonial: Evolución de una figura heroica”, en *El héroe entre el mito y la historia*, editado por Federico Navarrete y Guilhem Olivier, p. 76.

⁵² Alejandro Cañeque, *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*, p. 14.

⁵³ Antonio Rubial, “La violencia de los santos en Nueva España”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre/BUCEMA*, no. 2 (2008): p. 1. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/cem.4092>.

persecución de un gobernante tirano,⁵⁴ donde los cristianos disidentes son encarcelados y enjuiciados, para después ser ejecutados salvajemente en alguna arena pagana. También es distinto el tratamiento del cuerpo martirizado, ya que en el Nuevo Mundo la macana o *macuahuitl* y la flecha son los objetos con los que, regularmente, se les da muerte a los misioneros. Mientras tanto, en el espacio grecorromano, encontramos sofisticadas formas de tortura y destrucción del cuerpo con la finalidad de que la comunidad no pudiera recuperar y venerar los restos.⁵⁵

En cuanto al enemigo chichimeca, este es definido en la *Historia Eclesiástica Indiana* como el *indio bárbaro* que no tiene asiento, anda desnudo pasando calor, frío, hambre y sed, un ser que no sabe de tristeza ni deleite, un monstruo por naturaleza que no se puede comparar con un hombre, ya que carece de ingenio, leyes y señores, y que, aunque no conoce la religión, adora al demonio. Mendieta avisa al lector que, los frailes caídos fueron como padres de los indios que después se convirtieron en sus verdugos, y esto hace de los actos de los bárbaros algo imperdonable, y paradójicamente necesario, porque para consolidar una historia de martirio alguien tiene que morir, así, los franciscanos son las víctimas perfectas para el sacrificio, esto no significa la ausencia de penas para quienes dieran muerte a un misionero.

El cronista menciona que, la conversión de los chichimecas es difícil, más no imposible, dado que algunos de ellos han sido adoctrinados por el precio de la vida y sangre de los menores.⁵⁶ Mendieta introduce la figura del mártir porque esta le permite conectar la historia de la nueva iglesia indiana, y su incipiente comunidad, con occidente mediante las historias de tradición grecorromana de persecución, muerte y sacrificio de mártires y santos

⁵⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁵ Kyle, *Spectacles of death...*, p. 243.

⁵⁶ Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, p. 732.

que estaban plasmadas en los textos de los padres de la iglesia y otros pensadores cristianos, porque los mártires ya habían probado su valía, cuando ayudaron a fortalecer a la iglesia primitiva, aun en las situaciones más adversas.

Así, el cronista establece los parámetros de una nueva iglesia ideal, en la que el martirio es una herramienta de enseñanza para la naciente comunidad de creyentes, incluso cristianos nuevos, y también como ejemplo para otros frailes y misioneros; por otro lado, el martirio forma parte de la historia cristiana, este modelo ya lo había aplicado Tertuliano en su exhortación a los mártires *Ad Martyres*, que es una suerte de manual donde el padre de la iglesia aconseja a los futuros mártires alejarse de los placeres sensuales, incluidas comidas y bebidas embriagantes,⁵⁷ ya que la muerte espectacular, por el testimonio de la fe, no es un trabajo para cualquiera.

Valenzuela argumenta que Mendieta mantuvo lazos estrechos no solo con la literatura medieval mediante las referencias al milenarismo que marcó a la orden franciscana, sino con los pensadores de la Antigüedad clásica y que esta es una particularidad de su trabajo.⁵⁸ Por su parte, Segundo observa que en los frailes franciscanos recayó la tarea de la escritura del martirio, porque estos rememoran referencias que son de utilidad para reforzar el relato de la conversión, de la misma manera que sus hermanos trabajan en la construcción de la nueva iglesia indiana.⁵⁹ De esta manera, en la *Historia* de Mendieta, las referencias a Eusebio de Cesarea, las parábolas y alegorías bíblicas en relación con el martirio son abundantes. Por su parte, José Luis Martínez sostiene que

⁵⁷ Tertuliano, "Ad Martyres", en *Lo mejor de Tertuliano*, p. 72.

⁵⁸ Valenzuela, "Espiritualidad medieval...", p. 166.

⁵⁹ Miguel Segundo, "¿Memorias reales o memorias cristianizadas? Tecnologías corporales de la contención en el libro VI de la Historia General de las cosas de la Nueva España, siglo XVI," *Historia y Grafía*, no. 43 (2014): p. 175. Disponible en: <https://doi.org/10.48102/hyg.vi43.79>.

el tono del franciscano, para este quinto capítulo, es *panegírico*, ya que se dedica a alabar y ennoblecer las obras franciscanas y a sus compañeros, lo cual, desde su perspectiva, nubla la solemnidad con la que el cronista se maneja en capítulos anteriores donde no recurre al recurso del milagro y las narraciones extraordinarias para alimentar la escritura.⁶⁰

No obstante, este es un asunto desarrollado también por Phelan, quien afirma que la falta aparente de milagros en el Nuevo Mundo obedece a una intención de los franciscanos de no desviar la empresa evangelizadora, y no dar armas a los indios para continuar con la idolatría.⁶¹ Sin embargo, el hecho de que Mendieta, consciente de esto, escriba sobre los milagros y hechos insólitos para acompañar las historias de martirio es parte de la herencia de los padres de la iglesia, pues algunos de ellos fueron contemporáneos de los primeros mártires cristianos y la presencia de milagros, en particular los de índole corporal, son ampliamente conocidos, como los de Sta. Lucía de Siracusa, quien fue torturada al grado de que le sacaron los ojos y pese a ello siguió viendo, o Santa Águeda de Catania, que fue sometida a tortura mediante la cual le fueron arrancados los pechos y posteriormente fue quemada, pero sus heridas sanaron milagrosamente.

En este contexto, la actuación de los franciscanos en la frontera chichimeca se remonta a 1527, con el trabajo misional de fray Pedro de Gante, y la posterior intervención de personajes como fray Martín de Jesús y fray Antonio de Segovia en 1530, los cuales también participaron activamente en la Guerra del Mixtón acompañando a las tropas virreinales.⁶² De acuerdo con la *Crónica*

⁶⁰ Martínez, "Gerónimo de...", p. 160.

⁶¹ Phelan, *El reino milenario...*, pp. 78-80.

⁶² Kieran McCarty, "Los franciscanos en la frontera chichimeca," *Historia Mexicana* 11, no. 3 (enero-marzo, 1962): p. 331. Disponible en: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/896>.

Miscelánea de fray Antonio Tello, en 1534, fray Francisco Lorenzo fundó el convento de Etzatlán, del cual el primer guardián fue fray Antonio de Cuellar;⁶³ estos dos últimos morirán en condiciones de martirio antes de 1542.

Como señaló McCarthy, Etzatlán fue un lugar estratégico porque representó la entrada a nuevas localidades del norte, así como el paso a otras ya establecidas por la intervención de Nuño de Guzmán, como Teúl y Compostela.⁶⁴ A pesar del establecimiento del convento de Etzatlán, los frailes aún eran pocos y solo podían visitar los poblados de forma esporádica para adoctrinar algunas veces al año.⁶⁵ Para 1541, en este convento solo hay registro de tres frailes: el guardián fray Antonio de Cuellar, el hermano fray Juan Calero y un tercero cuyo nombre no se conoce.⁶⁶

Para los franciscanos, el primer mártir de la Iglesia Indiana es fray Juan Calero, porque padeció más allá del hambre y la pobreza, pues fue martirizado y muerto el 10 de junio de 1541, hecho que no se había visto en la Nueva España. Calero es una figura clave, porque le otorga a la orden una justificación histórica como representantes del poder religioso dentro de la Nueva España. En esta lógica, el franciscano ha sido elegido por Dios como su primer mártir en el Nuevo Mundo, y la importancia que Mendieta le da al hecho de ser los primeros aparece en otros pasajes donde se destaca este aspecto. Así, los franciscanos son los primeros en arribar a estas tierras, en poner en marcha la empresa evangelizadora y también en el derramamiento de sangre, este último elemento legitima las actividades de los misioneros.⁶⁷

⁶³ Antonio Tello, *Libro segundo de la Crónica Miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, p. 308.

⁶⁴ McCarty, "Los franciscanos...", p. 328.

⁶⁵ Rubial, "Las órdenes...", p. 219.

⁶⁶ McCarty, "Los franciscanos...", p. 331.

⁶⁷ Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, p. 742.

Calero es denominado por Mendieta como *cristiano viejo*, es decir, una persona que es cristiana desde la cuna y que ya profesaba la religión al llegar al Nuevo Mundo. Además, es posible que su familia fuese cristiana, desde generaciones pasadas; esto es importante, porque en el Nuevo Mundo, como resultado temprano de la evangelización en las zonas de influencia franciscana en Puebla, Tlaxcala y México, empiezan a aparecer los *cristianos nuevos*, que han adquirido la fe mediante el reciente proceso de conversión y evangelización.⁶⁸ En este caso, el primer mártir de los *cristianos nuevos* fue un niño indio de Tlaxcala llamado Cristóbal, que padeció el martirio en 1527 presuntamente a manos de su propio padre, un cacique de nombre Acxotécatl, que en estado de ebriedad le golpeó brutalmente y después lo lanzó al fuego por destruir sus ídolos.⁶⁹ Esta historia es retomada por Mendieta con base en lo escrito por Fr. Toribio de Benavente, *Motolinía*, quien, interesado en las muertes de Cristóbal, del noble niño Antonio y su sirviente Juan, indagó en estas historias en su papel de guardián del convento franciscano de Tlaxcala.⁷⁰

Aunque Mendieta, y posteriormente Torquemada, recupera la historia de los niños mártires de Tlaxcala, no era su objetivo glorificar este relato por encima del de los franciscanos mártires. En este caso, el cronista menciona dos controversias relacionadas con el nombre de Calero. La primera se refiere al título de primer

⁶⁸ Antonio Rubial, *La evangelización de Mesoamérica*, p. 10.

⁶⁹ Cristóbal Valencia, "An exercise in recasting history using modern scholarship: The case of the Tres niños mártires de Tlaxcala", *Brújula. Revista Interdisciplinaria sobre Estudios Latinoamericanos* 2, no. 1 (2003): p. 58. Disponible en: https://www.academia.edu/38591211/An_exercise_in_recasting_history_The_case_of_the_Tres_Ni%C3%B1os_M%C3%A1rtires_de_Tlaxcala.

⁷⁰ En la obra de Joaquín García Icazbalceta *Documentos para la historia de México*, se hace una recopilación de algunos textos de Motolinía, resalta en especial la Historia de los indios de la Nueva España donde se puede encontrar el relato del martirio de los niños tlaxcaltecas y también se incluyen pasajes sobre la vida de Fray Martín de Valencia.

mártir del Nuevo Mundo, ya que el cronista argumenta que se comentaba que otro franciscano, de nombre Bernardo Cossin, era el primer mártir en tierras americanas. Mendieta respondió a esta polémica con el argumento de que él basó su afirmación en lo escrito por Motolinía, quien habría sido testigo ocular de diferentes sucesos, antes de la llegada de Mendieta a la Nueva España.⁷¹

Mendieta respalda su versión oficial en relatos cuya autoridad se basa en la afirmación de haber visto con sus propios ojos. Sobre ello François Hartog señala que, por medio de la referencia al ojo y al oído, lo visto y lo oído, los autores antiguos hacen ver y saber mediante la producción de pruebas.⁷² En este sentido, tiene mayor autoridad un relato que evoque los efectos del ojo, dado que el narrador se torna más confiable. Bajo esta estructura se construyeron las historias que, al consolidarse en los oídos de la comunidad, produjeron el efecto de modificación del relato original, vía la afirmación “*he oído*” de la fuente original, debido a que el oyente tiene más libertad para modificar lo que oye de acuerdo con su capacidad o creencia, así como el prestigio o autoridad del narrador.⁷³ Así pues, se puede esbozar que estos relatos además de dar consuelo a la comunidad y guardar en la memoria el relato, también cumplen la labor de informar lo acontecido. Otra explicación obedece al hecho de que Cossin era reconocido como el primer mártir de la Nueva Vizcaya⁷⁴ y la incursión en estos territorios es posterior a las empresas evangelizadoras y pacificadoras en Nueva Galicia.

De esta manera, Mendieta toma lo visto y vivido por Motolinía para dar fuerza a su argumento. Cabe señalar, que estos frailes se conocieron en Tlaxcala, donde hicieron amistad, lo que hace

⁷¹ Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, p. 735.

⁷² François Hartog, “El ojo y el oído,” *Historia y Grafía*, no. 4 (1995): p. 15.

⁷³ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁴ McCarty, “Los franciscanos...”, p. 337.

posible que Mendieta escuchara relatos e historias directamente contadas por Motolinía.⁷⁵ En cuanto a la segunda controversia, esta obedeció a los sobrenombres con los que se conoció a Calero, como Juan de la Esperanza y Juan del Espíritu Santo, lo cual generó confusión e incluso se llegó a pensar que se trataba de tres personas diferentes. Por esta razón, antes de la narración del martirio se incluyen algunos elementos biográficos y de la trayectoria del mártir hasta que da su testimonio de sangre. Por ejemplo, Fray Juan Calero tomó el hábito franciscano en tierras americanas, situación que Mendieta interpreta como un regalo de Dios a la nueva Iglesia Indiana, “el más precioso fruto”⁷⁶ del trabajo misional hasta ese momento. Otro aspecto de importancia es la posibilidad de que Calero conociera la lengua de los nativos, ya que, cuando se presentaban alzamientos de indios, este realizó diligencias y visitas a los miembros de comunidades que él mismo había evangelizado para convencerlos de desistir.

Mendieta relata que, en uno de varios disturbios, Calero asistió al lugar y a su regreso fue sorprendido por un grupo de chichimecos quienes, con arco y macana en mano, ya habían determinado matarlo y por ello lo siguieron en su camino de regreso, influenciados por una mujer india, que el cronista compara con Jezabel, la reina de Israel que conspiró en contra de Naboth para que lo matasen. El fraile se percató de las intenciones de aquellos que le dieron muerte y con su último aliento agradece a Dios por aquello que va a experimentar.

Como el santo Mártir los vió venir de aquella manera, conoció que lo venían á matar, y púsose de rodillas dando gracias á Nuestro Señor por la merced que le hacia en que le matasen por su amor y por la confesión de su santa fe. Los bárbaros dispararon

⁷⁵ Martínez, “Gerónimo de...”, p. 132.

⁷⁶ McCarty, “Los franciscanos...”, p. 321.

en él sus flechas, y asaeteado cayó en tierra, confesando en el Nombre de Dios entre aquellos descreídos. Los cuales no contentos con lo hecho, con las macanas le quebraron los dientes y muelas en la boca, diciendo: «Ya no nos predicarás mas cosas del cielo, ni del infierno, ni hemos menester ni queremos tu doctrina.» Diéronle también macanazos en la cabeza, y aunque de muchas partes le corría sangre, viendo que aun no estaba del todo muerto, le acabaron de matar á pedradas.⁷⁷

En los relatos de martirios en el Nuevo Mundo, no faltan las referencias a los tormentos de santos y mártires recuperados por los padres de la Iglesia. Por ejemplo, Eusebio de Cesarea, cuya obra *Historia Eclesiástica* es un texto hecho para leerse en público en el aniversario de los mártires.⁷⁸ La literatura sobre el martirio surge en contextos poco favorables, como la persecución, la guerra o bajo presidio. Además, la escritura no era inmediata, ya que los recuerdos se almacenaban durante largo tiempo en la memoria y se transmitían de forma oral hasta que alguien los escribía. Sin embargo, lo escrito contiene una carga dramática que evoca acontecimientos pasados, como trágicas muertes y suplicios que fueron útiles para la fundación de nuevos espacios, por ejemplo, monasterios, la predicación con base en los ideales de la iglesia primitiva y avivar emociones y sentimientos en los oyentes.⁷⁹

Mendieta recupera los casos de San Esteban, que murió lapidado; San Sebastián, que falleció asaeteado; Santa Apolonia, a quien le sacaron todos los dientes estando viva, y Santo Tomás Cantuariense, que fue decapitado, en el caso de este último es

⁷⁷ Mendieta, *Historia Eclesiástica*..., p. 738.

⁷⁸ Antonio Rubial, "La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos," *Anuario de Historia*, no. 1 (2012): pp. 133-137. Disponible en: <https://revistas.unam.mx/index.php/anhist/article/view/31581>.

⁷⁹ Sergio Pérez, *La travesía de la escritura: De la cultura oral a la cultura escrita*, 9.

importante mencionar que su martirio y muerte ocurrieron hacia el año 1170. Por lo tanto, Mendieta incluye referencias no solo de la iglesia primitiva, sino martirios famosos de los que tuvo noticia y que obedecen a la tradición medieval. Estos martirios comparten una idea común, que es la muerte por la fe cristiana. Tenían una doble función, por un lado, dar a conocer a los indios las historias de los mártires europeos para consolidar el culto, y por otro, informar sobre la muerte de los frailes franciscanos por su fe en la evangelización en otros poblados, reforzando así el papel de los frailes misioneros.⁸⁰

Cinco días después, la gente de Etzatlán recibió la noticia de que el cuerpo de Calero y sus acompañantes indios se encontraban en el campo. Mendieta menciona que un capitán, de nombre Diego López de Zúñiga, se dio a la tarea de recuperarlos y, para sorpresa de todos, encontró el cuerpo de Calero incorrupto y con la sangre fresca, en comparación con los niños indios que murieron con él, a los cuales ya habían comenzado a comer lobos y aves de rapiña. Para Mendieta, este pasaje es el primer milagro de Calero, y la garantía de que es un mártir, ya que el segundo milagro tiene lugar cuando aparece el hábito que le fue robado una vez muerto.⁸¹ Serna señala que las detalladas descripciones de los cuerpos de los muertos es un elemento que se repite en el quinto capítulo, dado que añade verosimilitud al relato.⁸²

A pesar de la cruda descripción de la muerte de Calero, y de que el cronista le dé el título de primer mártir del Nuevo Mundo, en el contexto de la primera mitad del siglo xvi era difícil que la iglesia romana reconociera como santo a un individuo sin antes atravesar por un largo proceso de filtrado de las historias de martirio y los milagros asociados. Solo algunas de estas historias,

⁸⁰ Serna, "Modelos narrativos...", p. 152.

⁸¹ *Ibid.*, p. 739.

⁸² Serna, "Modelos narrativos...", p. 148.

en su mayoría impulsadas por un interés político, lograron ser consideradas para después comenzar con otro proceso, el de la beatificación, que podría llevar siglos. A ello hay que agregar que el mártir es un héroe gracias al empuje que su grupo social hizo de su historia.

En el caso de los primeros mártires del Nuevo Mundo, algunos fueron viejos misioneros cuyos nombres no se conocen, esto los pone en desventaja en comparación con personajes que alcanzaron notoriedad, como resultado de gestiones y pactos políticos.⁸³ Además, en ese contexto hay presencia de crónicas y relaciones oficiales de las órdenes, donde se dio cuenta de la muerte de misioneros en las fronteras del mundo hispánico, las cuales quedaron en los anaqueles de las bibliotecas, ocultas o perdidas.⁸⁴ Sin embargo, el mártir en el contexto americano, y en particular en las fronteras cambiantes, era visto como un regalo para la Iglesia indiana y un instrumento para la conversión y la evangelización, debido a la política de expansión y pacificación.

Mientras tanto, en la Nueva Galicia, las muertes de los hermanos seráficos no se detuvieron pese a los esfuerzos fallidos de los frailes por pacificar esas tierras. En trabajos clásicos como el de Philip Powell, se argumenta que, además de la falta de un jefe regional chichimeca para negociar con los españoles, otro de los detonantes de la Guerra del Mixtón (1540-1541) fue la resistencia generalizada al cristianismo y el fracaso de los misioneros para controlar un conflicto, que se prolongó por cincuenta años, en la llamada *Guerra Chichimeca*.⁸⁵ Así, el 12 de agosto de 1541,⁸⁶ se sumó a las filas del martirio fray Antonio de Cuellar, el guardián del monasterio de Etzatlán. Cuellar regresaba de una diligencia, en

⁸³ Rubial, "El mártir colonial...", p. 85.

⁸⁴ Cañeque, *Un imperio*, p. 14.

⁸⁵ Philip Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, p. 10.

⁸⁶ McCarthy, "Los franciscanos...", p. 331.

la Ciudad de México, cuando tuvo noticia de enfrentamientos en la zona y decidió intervenir. Su martirio y muerte se dio después de una visita a una comunidad cercana, donde bautizó a algunos niños, cuando en camino al monasterio fue embestido.

Y aunque el santo religioso (visto que venían con mal contento) los saludó mansamente, ellos le respondieron con fiera inhumanidad y crueles flechas, y tan sin piedad le tiraron, que entre otras con que le hirieron el cuerpo, le enclavaron tres por el rostro, y la una de ellas le entró por la boca y le salió por el colodrillo, y cayendo en tierra, le dieron muchas pedradas y palos en la boca y por todo el cuerpo, como si fuera algún cruel enemigo, habiéndoles sido verdadero y amoroso padre, y dejándolo de esta manera por muerto, se fueron aquellos apóstatas y parricidas.⁸⁷

Los acompañantes de Cuellar lograron escapar y dar noticia de lo sucedido, y aunque el fraile sobrevivió al ataque en Ameca, murió en agonía. Después del funeral, el cuerpo de fray Antonio, de igual modo que el de Calero, se conservó en el convento de Etzatlán. Luego de la segunda muerte, Mendieta escribe que algunos hombres, la mayoría militares españoles, se decidieron a tomar el hábito de San Francisco, como fue el caso de fray Miguel de Estíbaliz, pues las conversiones también formaron parte de los milagros y acciones posteriores a la muerte. De acuerdo con Durán, estas se presentan como resultado de la transmisión de relatos de forma oral con la función de evocar emociones y sentimientos.⁸⁸

Los martirios continúan con fray Juan de Padilla, el primer guardián del convento de Tulancingo, que en 1541 fue transferido a la custodia de Michoacán y Jalisco, frontera chichimeca, junto a su compañero fray Juan de la Cruz. Pese al contexto adverso,

⁸⁷ Mendieta, *Historia Eclesiástica*, p. 740.

⁸⁸ Durán, "La retórica del martirio...", p. 87.

Mendieta relata que estos se adentraban con frecuencia en zonas desconocidas y lejanas, y esta estrategia les había dado frutos. No obstante, su muerte fue resultado de una disputa entre dos poblados vecinos, cuya rivalidad desembocó en una venganza. Algunos acompañantes del fraile sobrevivieron, pero Padilla pereció asateado, en cuanto a su compañero fray Juan de la Cruz, no se supo nada más y su historia se corta por la falta de datos.⁸⁹ Esto también ocurre en los casos de fray Bernardo Cossin, del que Mendieta dice no saber su año de muerte; fray Juan Tapia, quien murió a mano de los indios guachichiles cerca de llegar a Zacatecas en mayo de 1557,⁹⁰ y fray Juan Cerrato, quien había tomado el hábito en el convento de San Francisco de México y murió flechado en 1556, los tres integrantes de la orden franciscana.⁹¹

En otros casos, donde se conocen detalles, como el de fray Francisco Lorenzo, el cronista desarrolla el relato con elementos característicos milagrosos de los mártires, como la predicción, ya que Lorenzo habría sabido con anticipación su destino y por ello dijo que los vecinos del pueblo de Cacalotlán, provincia de Aua-xoxotlan, lugar donde había establecido cinco iglesias, le darían la muerte. En esta jornada murieron Lorenzo, su acompañante mancebo fray Juan y diecisiete personas de la comunidad de indios cristianos.

Y como el santo Fr. Francisco oyó el estruendo de los bárbaros y entendió la mortandad que hacían en los indios cristianos, dijo á su compañero: «Ea, hermano, agora es tiempo de ganar el reino de los cielos.» Encendió luego unas candelas delante del altar, y hincóse de rodillas encomendándose á Nuestro Señor. Entrábase el virtuoso mancebo Fr. Juan á su aposento para hacer los

⁸⁹ Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, p. 745.

⁹⁰ McCarty, "Los franciscanos...", p. 340.

⁹¹ Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, p. 759.

mismo, y los enemigos corrieron tras él, y al entrar de la puerta lo mataron á macanazos. Tornaron luego á la iglesia, donde estaba el bienaventurado Fr. Francisco de rodillas con un crucifijo en la mano, y diéronle con una macana un terrible golpe en la cabeza, con lo cual se le cayó al santo mártir el crucifijo. Díjole entonces el bárbaro que lo hirió: «¿Piensas que te ha de valer ese?» Y acabólo de matar con mucha crueldad.⁹²

Mendieta continúa narrando que, una vez muerto Lorenzo, los infieles quemaron la iglesia y las casas donde se hospedaban los franciscanos y huyeron después. Por su magnitud, la noticia conmocionó a la comunidad. A lo largo de este relato, aparece denunciado el desprecio que despertaba entre las comunidades nortenas la incursión de los frailes, no solo por la imposición de la religión y la destrucción de sus ídolos, sino por el sometimiento por parte de los españoles una vez pacificado el pueblo. La muerte de fray Francisco Lorenzo significó terribles consecuencias para el pueblo de Cacalotlán. Mendieta justifica el horror que estaba por venir diciendo que los mismos habitantes de regiones vecinas pedían la intervención de las autoridades. La toma de justicia por parte del oidor español Contreras fue desalmada.

Partió para este efecto el oidor Contreras con cien hombres españoles y cuatro mil indios cristianos, de los mismos que el santo Fr. Francisco había bautizado. Quedáronse los españoles en los llanos y lomas (por ser aquella tierra muy fragosa y áspera), y los indios subieron á lo mas alto y dificultoso, porque sabian bien la tierra. Acorraláronlos de tal suerte, que ninguno de ellos dejaron á vida, salvo ocho ó nueve, los más principales de ellos, que tomaron vivos, á los cuales el oidor mandó ahorcar para castigo

⁹² *Ibid.*, p. 757.

ejemplar de los bárbaros y de toda aquella comarca. Serian como seiscientos los yocotecuanes que murieron, y desde entonces quedo despoblada aquella su tierra.⁹³

A partir de los sucesos derivados del martirio de fray Francisco Lorenzo, los castigos, por parte de las fuerzas españolas contra los habitantes de las comunidades donde fueron asesinados los frailes, se fueron endureciendo. Sin embargo, al mismo tiempo comenzó a notarse la falta de datos sobre el trabajo misionero, la trayectoria y los detalles del martirio de los siguientes hermanos franciscanos muertos en territorio chichimeca. A medida que se avanza en el recuento de los mártires, algunos elementos configurativos se desdibujan, ya que empiezan a faltar las fechas y lugares exactos del martirio. Además, los adversarios ya no muestran claramente intenciones derivadas de la intervención del demonio para desconocer el evangelio o matar al misionero que había incursionado en el poblado. En cambio, los misioneros son asesinados por ladrones y delincuentes en los nuevos caminos de la Nueva Vizcaya. Asimismo, los diálogos entre mártires e infieles ya no son tan sustanciales y la descripción detallada del suplicio se convierte en una relatoría de hechos, cuyo objetivo es el flechamiento, sin que la razón sea la predicación de la fe cristiana o dar testimonio de esta.⁹⁴

Sirvan de ejemplos los casos de fray Pablo de Acevedo, un misionero de origen portugués, de quien Mendieta da testimonio de su vida, porque fue su discípulo en el convento de Tlaxcala. El cronista detalla que tuvo noticia de que Acevedo fue enviado a la evangelización de la Nueva Vizcaya, y fue martirizado en Sinaloa por no conocer la lengua de los habitantes y servirse de un intérprete mulato que puso a la comunidad en su contra, y por ello murió por las flechas de los indios en 1560. Poco tiempo después,

⁹³ *Ibid.*, p. 758.

⁹⁴ Rubial, "El mártir colonial...", p. 78.

corrieron la misma suerte el intérprete y fray Juan de Herrera, el compañero de Acevedo, quien tenía experiencia evangelizando en tierras yucatecas y después emprendió la misión hacia el norte, donde murió en compañía de una comitiva de indios cristianos.⁹⁵

Hasta 1581, fray Francisco Doncel y fray Pedro de Burgos sufrieron la misma suerte, y murieron en su retirada de la villa de Salaya (Celaya). De la misma forma que sus antecesores, en esta empresa evangelizadora, fray Agustín Rodríguez, fray Francisco López y fray Juan de Santa María se unieron en una funesta jornada, de la cual ninguno salió con vida. Los primeros dos fueron flechados, y el último fue asfixiado mientras dormía a la orilla de un camino.

En los relatos finales aparecen los nombres de fray Luis de Villalobos en 1582, en el camino de Zacatecas a la ciudad de Guadalajara, y fray Andrés de Ayala, guardián en un convento al interior de Jalisco. Por su parte, en 1585, fray Francisco Gil y su compañero, cuyo nombre Mendieta omite por falta de datos, tuvieron conflictos con los habitantes de los pueblos vecinos derivado del hallazgo de una mina cercana. Los españoles querían explotar la mina, y a los ojos de los indios, los frailes eran culpables de que la Real Audiencia autorizara la explotación de esta. Por ello, planearon darles muerte, quemaron el monasterio, cortaron sus cabezas y las hirvieron para quitarles la carne y así traer consigo los cráneos en señal de victoria.⁹⁶

Por último, en 1586, fray Andrés de la Puebla, guardián de la villa de Sombrerete, fue azotado, colgado de un árbol y asaeteado, para luego desollar su cabeza⁹⁷ y fray Juan del Río, residente en Charcas, Zacatecas, recibió el martirio en su intento por detener

⁹⁵ Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, p. 761.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 766.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 767.

un robo. Fue flechado en varias ocasiones, pero como usaba un silicio de metal ceñido al cuerpo, resistió el ataque hasta que le apuntaron a la cabeza, lo que provocó su muerte.⁹⁸

El capítulo concluye en incertidumbre, ya que el autor declara que hay información e incluso nombres de misioneros que desconoce. De la misma forma, ignora si las historias de aquellos de los que habló en el apartado alcanzaron la *palma del martirio*, pues su tarea como cronista era dar noticia de estos varones de la orden muertos en la predicación, pero no era tarea de Mendieta otorgar tal distinción, incluso este incluye, a lo largo de la obra, siete diferentes dibujos, al estilo de los de Diego de Valadés, pero con una calidad notablemente menor. Uno de ellos corresponde a los martirios relatados, pero ninguno de los frailes representados sostiene una palma. A finales del siglo xvi, el proceso de beatificación y reconocimiento del mártir se había transformado, y la recopilación de la historia ya no era suficiente para garantizar un proceso exitoso.

Después del Concilio de Trento (1545-1563), se creó la Sagrada Congregación de Ritos, en 1588, con la tarea de regular, dar seguimiento y vigilar los asuntos relacionados con posibles procesos de beatificación en España y el Nuevo Mundo, para evitar la propagación de cultos clandestinos. Aunque los resultados de la acción de esta congregación alcanzaron mayor notoriedad a partir de 1623, un hecho relevante es que la tarea de la recopilación de testimonios y pruebas de la santidad recayó en los obispos, quienes después de la investigación pertinente daban aviso a Roma, donde el proceso continuaba hasta llegar a las manos de la Santa Sede, donde se decidía el destino de la propuesta.⁹⁹

⁹⁸ *Ibid.*, p. 768.

⁹⁹ Montserrat Báez, "Carne jugosa y olores ricos del cielo. Las inspecciones al cuerpo incorrupto de fray Sebastián de Aparicio en el inicio y desarrollo de su causa de beatificación (1600-1770)", en *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco*

5. CONCLUSIONES

En el contexto temporal inmediato de los martirios, un factor que puede ayudar a explicar por qué las narraciones sobre los misioneros franciscanos, sucedidas entre 1541 y 1586, no tuvieron el impacto esperado, es el descubrimiento de las minas de Zacatecas en 1542. Esto desvió la atención de manera temprana hacia el territorio zacatecano, incluso de los mismos frailes, como Segovia, quien rápidamente fundó un convento de Juchipila para continuar con una empresa que, al paso del tiempo, como resultado del desgaste que significó la Guerra Chichimeca, vio incluso la disminución de los misioneros con intenciones de adentrarse en el norte, mientras que otros frailes prefirieron regresar al Viejo Mundo.

Conforme avanza el capítulo, el cronista disminuye notoriamente las referencias a conversiones espontáneas o milagros, esto sucede porque el espíritu evangelizador en los mismos frailes había disminuido considerablemente, y el clero secular ganó más terreno frente a los mendicantes, que se vieron obligados a realizar misiones al norte del territorio. La falta de estos datos dejó vacíos en la recapitulación de Mendieta y por ello, es probable que algunas historias se hayan perdido total o parcialmente. También es importante mencionar que ninguno de estos frailes muertos dejó indicios escritos por su propia mano, a diferencia de algunos santos famosos. Por esta razón, lo que recopila Mendieta son una serie de relatos que había escuchado o de los cuales tuvo noticia por medio de otros miembros de la orden. Es posible que, así como Mendieta se rehusó a regresar al Nuevo Mundo, ante los pocos resultados de la evangelización en Nueva Galicia y Nueva Vizcaya,

iberoamericano, editado por Fernando Quiles, Jaime García, Paolo Broggio y Marcello Fagiolo, p. 310.

otros hermanos seráficos se negaron a trasladarse a los conventos en tierra chichimeca y fueron obligados mediante obediencias.

Aunque son notorias las transformaciones derivadas del proceso de evangelización en los límites fronterizos de la Nueva España, de los cambios administrativos, así como del paso del tiempo, en el contexto novohispano, la escritura del martirio guardó cercanos vínculos con la estructura de los martirios clásicos. Pero el resultado no fue un relato convencional sobre la muerte por la fe, derivada del enfrentamiento o la persecución, sino un intento drástico para crear comunidad y cristiandad en un territorio nuevo, donde se libró una batalla, de la que dependía la salvación de la nueva comunidad cristiana y de los mismos franciscanos. Los mártires fueron necesarios, para un franciscano ortodoxo como Mendieta, porque sin ellos no podía existir una nueva Iglesia indiana, que estuviera vinculada con la primitiva y sus ideales, esto en un momento en el que los franciscanos aún estaban muy unidos a las ideas milenaristas. De modo que, sin los mártires, no hay sangre fundacional que cree cristiandad a su paso. Así, al concluir la Guerra Chichimeca, los franciscanos habían logrado el establecimiento de las provincias de Zacatecas en 1604 y Jalisco en 1607, como resultado del trabajo misional y de la sangre de los mártires también.

A partir del siglo xvii, se puso en duda con mayor ahínco la santidad como producto del martirio. De modo que, los cronistas se vieron obligados a vincular los detalles de este con los requisitos solicitados por la Iglesia católica romana. Por ejemplo, se requerían sermones, diálogos entre mártires y verdugos, y demostraciones argumentativas de que el martirio era resultado de un genuino odio de los idólatras al evangelio, así como la negativa a cambiar el rumbo religioso. Todo ello, cobijado con la idea de que el misionero se entregaba a la muerte de forma voluntaria, y no solo eso, pues como resultado del endurecimiento de las medidas, para proclamar como mártir a un candidato, la Sagrada

Congregación de Ritos comenzó a analizar los cuerpos que se presumía habían presentado olor de santidad o incorruptibilidad, lo que complicó el proceso a los obispos que propugnaron por algún mártir o santo potencial.

Finalmente, existió una marcada jerarquización entre los mártires, pues la corona prestó mayor atención a los martirios en Inglaterra y Japón, donde se vivieron auténticas batallas en contra de gobernantes tiranos que emularon el papel de los emperadores romanos paganos, ante los cuales los mártires desempeñaron sus acciones como héroes. En este sentido, no fue hasta el martirio y muerte de San Felipe de Jesús, en 1597, que el Nuevo Mundo obtuvo a su primer santo, pero no sin antes llevar a cabo un proceso de beatificación que no se concretó hasta 1627, y otro canónico en 1862.

BIBLIOGRAFÍA

- Báez, Montserrat, “Carne jugosa y olores ricos del cielo. Las inspecciones al cuerpo incorrupto de fray Sebastián de Aparicio en el inicio y desarrollo de su causa de beatificación (1600-1770)”, en Fernando Quiles, J. García, P. Broggio y M. Fagiolo (eds.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, Madrid, E.R.A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes / Universidad Pablo de Olavide/ Roma Tre-Press, 2020, pp. 309-323.
- Baudot, George, *La pugna franciscana por México*, México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes / Alianza editorial, 1990.
- Cañeque, Alejandro, *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*, Madrid, Marcial Pons, 2020.
- De la Torre Villar, Ernesto, “Fray Pedro de Gante: Maestro y civilizador de América”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 15, núm. 15, 1992, pp. 1-81. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1974.005.3252>.

- Durán, Norma, “La retórica del martirio y la formación del yo sufriente en la vida de San Felipe de Jesús”, en *Historia y Grafía*, núm. 26, 2006, pp.77-107. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922904004>.
- , *Retórica de la santidad: renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- Fracas, Simone, “El milenarismo como apología política: Gerónimo de Mendieta y la Historia eclesiástica indiana”, en *Cuadernos Americanos. Nueva Época* 2, núm. 160, 2017, pp. 157-183. Disponible en: <http://www.cialc.unam.mx/se/load/cuadernos/index>.
- Fuentes, Leticia, *Historias de la mortificación de la carne: Los primeros mártires cristianos hasta las escrituras del Nuevo Mundo*, México, 2016. Tesis (licenciatura), Escuela Nacional de Antropología e Historia, Disponible en: <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/tesis%3A2102>.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.
- Gutiérrez, José Román, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el S. XVI*, México, El Colegio de Jalisco / Universidad Autónoma de Zacatecas / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.
- Hamman, Adalbert, *El martirio en la antigüedad cristiana*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.
- Hartog, François, “El ojo y el oído”, en *Historia y Grafía*, núm. , 1995, pp. 13-25.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión, “Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la orden seráfica”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 36, 2007, pp. 63-81. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2007.036.3652>.
- Kyle, Donald, *Spectacles of death in ancient Rome*, Nueva York, Routledge, 1998.
- Martínez, José Luis, “Gerónimo de Mendieta”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 14, 2022, pp. 131-195. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78424>.
- Marzano, Michela, *La muerte como espectáculo. La difusión de la violencia en Internet y sus implicaciones éticas*, México, Tusquets, 2010.

- McCarty, Kieran, "Los franciscanos en la frontera chichimeca" en *Historia Mexicana* 11, núm. 3, enero - marzo 1962, pp. 321-360. Disponible en: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/896>.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1971.
- Mendiola, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- Pérez, Sergio, *La travesía de la escritura: De la cultura oral a la cultura escrita*, México, Taurus, 2006.
- Phelan, John, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Piho, Virve, "La organización eclesiástica de Nueva España", En *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 10, núm. 10, 1991, pp. 11-30. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1991.010.3317>.
- Powell, Philip, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Puig, Alberto, "Nueva Galicia en llamas: aspectos estratégicos en la Guerra del Mixtón", en *Letras Históricas*, núm. 26, 2022, pp. 1-2. Disponible en: <https://doi.org/10.31836/lh.26.7357>.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Rubial, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- , "El mártir colonial: Evolución de una figura heroica", en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (eds.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, pp. 75-88.
- , *La evangelización de Mesoamérica*, México, Tercer Milenio, 2001.
- , "La violencia de los santos en Nueva España", en *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, BUCEMA, núm. 2, 2008, pp. 1-14 Disponible en: <https://doi.org/10.4000/cem.4092>.

- Rubial, Antonio, "La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos", en *Anuario de Historia*, núm. 1, 2012, pp. 125- 142, Disponible en: <https://revistas.unam.mx/index.php/anhist/article/view/31581>.
- , "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", Martínez, Pilar (ed.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, en Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2010, 215-236.
- Segundo, Miguel, "El descubrimiento de América en la última hora del mundo: La hermenéutica franciscana", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2012, Disponible en: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63661>.
- , "¿Memorias reales o memorias cristianizadas? Tecnologías corporales de la contención en el libro VI de la Historia General de las cosas de la Nueva España, siglo xvi", *Historia y Grafía*, núm. 43, 2014, pp. 167-195. Disponible en: <https://doi.org/10.48102/hyg.vi43.79>.
- Serna, Mercedes, "Modelos narrativos y aspectos retóricos del género hagiográfico en la Historia eclesiástica indiana, de Jerónimo de Mendieta", *Hipogrifo, Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 4, núm. 1, 2016, 139-156. Disponible en: <https://doi.org/10.13035/H.2016.04.01.09>.
- Tello, Antonio, *Libro segundo de la Crónica Miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, Guadalajara, La República Literaria, 1891.
- Tertuliano, *Lo mejor de Tertuliano*, Barcelona, Clie, 2001.
- Valencia, Cristóbal, "An exercise in recasting history using modern scholarship: The case of the Tres niños mártires de Tlaxcala", *Brújula. Revista Interdisciplinaria sobre Estudios Latinoamericanos* 2, núm. 1, 2003, pp. 57-71. Disponible en: https://www.academia.edu/38591211/An_exercise_in_recasting_history_The_case_of_the_Tres_Ni%C3%B1os_M%C3%A1rtires_de_Tlaxcala.

- Valenzuela, Carolina, “Espiritualidad medieval y antigüedad clásica: La Historia Eclesiástica Indiana de Fray Jerónimo Mendieta”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, no. 13, 2014, 157 - 175. Disponible en: <http://www.orbisterrarum.cl/>.
- Valtierra, Ana, “La palmera y la palma. Adaptación medieval de una antigua iconografía”. *Revista Digital de Iconografía Medieval* 9, núm. 17, 2017, pp. 105-124. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6058726>.

TERCERA PARTE

—

**ESCRITURA LIMINAR
DE LO RACIONAL**

MONSTRUOS DISPONIBLES PARA ESCRIBIR AMÉRICA ¹

Guy Rozat Dupeyron²

1. INTRODUCCIÓN

De manera general podríamos decir que un monstruo es un ser organizado cuya conformación difiere notablemente de la de los otros individuos de su especie. Es un ser generalmente fantástico, pero a veces considerado como real, que figura en un lugar importante en la mayoría de las historias, mitologías y leyendas.

La cultura cristiana hispana en su contacto con las nuevas tierras americanas en los siglos xv y xvi había heredado de la Antigüedad grecolatina y de las culturas mediterráneas, con las cuales había entrado en contacto anteriormente, una infinidad de tipos de monstruos. Podían ser monstruos por posición anormal de las partes, por hibridación, por defecto, y por exceso. Podían ser hombres, animales o plantas que presentaban finalmente singularidades extraordinarias en cuanto a carácter y morfología. Los más lejanos textos de la cultura helénica, como por ejemplo Heródoto o Hesíodo, en sus intentos de descripción del mundo heredaron a los helenos innumerables figuras monstruosas, y no solamente los que estaban tradicionalmente incluidos en los mitos religiosos del mundo egeo.

Numerosos fueron los sabios de estos siglos lejanos que se interesaron en generar inventarios de estas extrañas producciones de la naturaleza. Ya para Aristóteles todo monstruo era lo que no

¹ Producto académico desarrollado en el marco del proyecto de investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la ug en 2023.

² Profesor-investigador Emérito del Instituto Nacional de Antropología e Historia- Veracruz.

pertenecía a los productos que se podían esperar de la reproducción natural de sus genitores. Así todo individuo que no se parecía a sus genitores, era ya, en cierto modo, un monstruo, ya que la naturaleza se había alejado por diferentes razones de su tipo genérico. Es también, en cierta medida, una especie de ser defectuoso. Para Fronton, uno de los grandes maestros educadores latinos de esa época, el monstruo también era un desorden ya que en él había sido invertido el esperado orden regular de la naturaleza.

Unos siglos después otro gran maestro y polígrafo latino, Varrón³ (116-27 a.C.) propondrá una definición similar que atravesará toda la reflexión hasta la Edad Media. Varrón utilizó tres vocablos para designar a estos seres particulares: *monstrum*, *portentum*, *prodigium*, que San Agustín, dos siglos después, comentará así: “Se les llama monstruo del *verbe monstro*, mostrar, porque presagian algo, y signos y prodigios de *portendo* y *porro dico*, porque anuncian y presagian lo que va a ocurrir”.

Agustín, que en cierta medida puede ser considerado como uno de los grandes pensadores de la nueva era cristiana, se queda perplejo, por ejemplo, cuando se topa con la explicación de lo que para nosotros pueden ser restos óseos fósiles, materiales encontrados en su época de construcción de grandes obras, y que debían ser explicitados. ¿Cómo pensar el descubrimiento de lo que se creyó pudiera ser “un enorme diente humano”, cuyo volumen equivalía al de 200 dientes normales? En sus sermones, este logra hacer alusiones a esos huesos de “monstruos” que eran una preocupación de sus contemporáneos cultos y menos cultos:

³ Amigo de Cicerón escribió varias centenas de obras, entre 500 o 600, según las tradiciones, pero de las cuáles solo se conocen los títulos de un poco más de 50. La única que se conserva completa es su *Re rustica* (De las cosas del campo) publicada en 37 a. C.

Por tanto, si el Hijo es de otra sustancia que el Padre, el Padre engendró un monstruo. De hecho, cuando una criatura, esto es, una mujer da a luz algo que no es un hombre, decimos que dio a luz a un monstruo. A su vez, para que no sea un monstruo, el que ha nacido es lo mismo que el que lo engendró; es decir, hombre uno y hombre el otro, caballo el uno y caballo el otro, paloma una y paloma la otra, pájaro uno y pájaro el otro.⁴

Todos sabemos que, para los romanos, el universo está atravesado por un gigantesco conjunto de signos. A tal punto que en la Roma pagana existían especialistas oficiales encargados de recoger y conjurar todos estos presagios augurales. Sus autoridades, *pontifex maximus*, son personajes importantes de la *polis*, como un tiempo lo fue el propio Cicerón o Julio César. Estos magistrados son encargados de vigilar estos fenómenos que testimonian sobre la buena o menos buena relación entre la esfera de los hombres y la de los dioses. Incluso Séneca, en sus *Questiones naturales*,⁵ se interroga algo angustiado de lo que adviene de estos signos cuando ocurren en los desiertos y nadie los puede recopilar y conjurar, particularmente en los que pudieran aparecer como amenazas sobre la *polis* y el destino colectivo.

Para los romanos, cada uno de estos signos del mundo, y más si han sido enviados por los dioses, tienen un significado particular. Por ejemplo, en el cielo mediterráneo, en el cual las tormentas son tan frecuentes, cada rayo significaba algo muy codificado, clasificados en calendarios brontoscópicos por la tradición etrusca según su forma, efecto, etc. Finalmente, nada escapaba a los ojos inquietos de los romanos.

Así, los fenómenos se clasificaban en *portentum* que proviene de prodigios, es decir signo precursor de un evento generalmente

⁴ San Agustín, *Sermón 139*.

⁵ Séneca, *Questiones naturales*, T. I.

funesto. Los *ostentum*, designaban todo lo que salía del curso natural de las cosas y era considerado como digno de ser apuntado, analizado y conjurado. Y entre estos, el *prodigium* se refería a algo maravilloso y prodigioso. El término *monstrum* tenía y conservaba, para toda la cultura medieval, la finalidad de advertir.

Podemos notar aquí la importancia de la vista. Un sentido que desde Homero remite a la autopsia. De ahí se entiende la importancia del testimonio, del testigo en la cultura grecolatina. El testigo es el que cuenta lo que vio, es, por lo tanto, portador de verdad. De ahí el crédito dado a ciertos textos cuando el autor relata lo que vio, textos apócrifos como las *Cartas de Alejandro* a su maestro Aristóteles o a su madre y otros tantos textos apócrifos. En resumen, podemos entender cómo en la Antigüedad grecolatina, el monstruo es, por lo tanto, esa figura que sorprende, atrae la mirada, provoca la admiración, el extrañamiento, el asombro y también la inquietud porque es finalmente una advertencia de los dioses.

2. MONSTRUOS EN EL CRISTIANISMO

La expansión del cristianismo con la figura de su Dios único y eterno, creador todo poderoso del universo, introduce nuevas relaciones entre ese Dios y los hombres, y entre la naturaleza y los hombres. Después de la expulsión del paraíso, el hombre, su mujer y su descendencia son precipitados sobre la tierra en la historia.

Ahí todo es nuevo y el hombre buscará desesperadamente sentidos en este nuevo *universo del tiempo*. Debe sufrir, penar y morir. La naturaleza, antes sumisa a Dios y al hombre, se resentirá de los estragos del crimen de Adán y Eva. Los monstruos pueden ahora aparecer en la naturaleza. Se inaugurará una nueva época de violencia generalizada de todos contra todos. Aunque el hombre pecador seguirá dominando la naturaleza, ese dominio se construirá paso por paso.

Pero al tiempo los hombres abandonaron el camino de Dios. Y Dios, una vez más, decidirá castigar a estos hombres rebeldes con un escarnio terrible, el Diluvio. Dios castiga a los hombres, pero no se resuelve a aniquilar enteramente su creación. Con la ayuda de Noé y su arca decide salvar parte de ella. Con Noé vemos aparecer una nueva creación y finalmente Dios sella un pacto con la nueva humanidad en marcha. Ya no habrá destrucciones masivas, pero Dios advierte a los hombres que los seguirá vigilando.

Por suerte, los primeros patriarcas son muy longevos, algunos viven casi 500 o 1000 años lo que permite a los hombres conservar una memoria antigua de su primer contacto con su creador y de sus primeras experiencias colectivas a través de las generaciones. Recordemos que Moisés no había nacido ni mucho menos había escrito la “historia de la creación”. Noé, inspirado por Dios, establece una nueva regla de conducta: no habrá más castigo general. Pero todos saben que los hombres no pueden ser fieles a su creador y este, desesperado, necesitará escogerse un nuevo pueblo, pero los hijos de Abraham a su vez se revelarán igualmente infieles.

La primera reflexión sistemática de la monstruosidad medieval se encuentra en los escritos de Isidoro de Sevilla en su *Libro de las Etimologías* considerado como una síntesis de todos los saberes antiguos, profanos y religiosos. En el capítulo titulado “De monstribus” Isidoro retoma la definición de Varrón y la corrige.

Los monstruos, dice Varron, son aparentemente los que van a nacer contra su naturaleza. Pero, de hecho, no nacen contra la naturaleza, si son hechas por la voluntad divina. Los gentiles llaman Dios, tanto a Dios mismo como a la naturaleza, el monstruo, por lo tanto, no va en contra de la naturaleza, sino simplemente va contra lo que nosotros llamamos naturaleza.⁶

⁶ Isidoro Sevilla, *Libro de las Etimologías*, xi, 3, 1.

Así, con el cristianismo, el problema de las monstruosidades humanas toma, antes que todo una dimensión teológica: el monstruo puede existir solo por un permiso divino. La naturaleza es una emanación de Dios, es una fuerza cósmica, por lo tanto, le es inmediatamente subordinada. Poderosa y de esencia divina, la naturaleza ordena al caos, asigna a todos y a cada cosa su lugar en el seno de la creación. El monstruo no puede ser por lo tanto resentido como un desorden, como una amenaza para el orden, sino como otra manifestación de la omnipotencia divina.

Lejos están los siglos en los cuales, en Esparta y otras ciudades grecolatinas, la tradición de los antiguos podía decidir si había lugar para hacer desaparecer a ciertos recién nacidos malformados, que podían perturbar la calidad de las estirpes locales. En esa decisión colectiva se puede notar el deseo de “reparar” ciertos “errores” de la naturaleza. Por lo tanto, el monstruo era considerado como algo extraño, como un cuerpo extranjero perturbador. Desde este tipo de prácticas se puede entender cómo cada sociedad establecía normas colectivas que reflejaban su mentalidad y su visión del universo, organizadas según cánones estéticos y sociales propios.

Por ejemplo, se consideraba a los antropófagos como auténticos monstruos, pero también a los ictiófagos⁷, y a muchos otros como los celonófagos, o los ofiófagos. En Estrabón se borraba la frontera entre monstruos y maravillas. La misma constatación vale para animales como el fénix o el caladrius⁸.

⁷ La presencia de estos seres es común en casi toda la literatura griega y latina. Heródoto menciona tres tribus de Babilonia y una de Etiopía. Diodoro Sículo, Estrabón y Plinio también se referían a ellos. Claudio Ptolomeo los sitúa en las costas del Golfo Pérsico. Nearco los menciona también en su camino de regreso. Pausanias los localiza en la costa occidental africana del Mar Rojo.

⁸ El caladrio es un ave utilizada en la curación de enfermos. Si mira a la cara de un enfermo, éste vivirá; si mira hacia otro lado, morirá. Se creía que el caladrio atraía la enfermedad; después el ave volaba hacia el sol, donde la enfermedad era quemada y destruida.

Como lo dijimos, la monstruosidad existe solo con respecto a una norma establecida en una cultura, pero ningún autor responde: ¿A partir de qué tamaño se es gigante y, por lo tanto, monstruo? Entre 1236 y 1250, Gossuin de Metz⁹ en su *Imago mundi*, hablando de los monstruos de la India, reflexiona inteligentemente que:

(...) los gigantes que viven en estos lugares, se maravillan de vernos tan chiquitos comparado a ellos, es la misma cosa para los que tienen la mitad de nuestro tamaño [...] es decir, los pigmeos, que sólo miden tres pies... se extrañan de vernos tan grandes, y nos consideran como gigantes. Los que sólo tienen un ojo y un pie, se maravillan mucho de ver que tenemos dos, y nosotros que ellos sólo tengan uno.¹⁰

Este erudito es uno de los escasos letrados medievales en haber tenido conciencia de la relatividad de las monstruosidades. En resumen, el monstruo está omnipresente en el imaginario medieval y ningún género literario se le escapa. La epopeya y la novela cuentan, a veces con muchos detalles, los grandes combates de los caballeros famosos. La literatura sabia los estudia detenidamente. Y las relaciones de viajes, ya sean de religiosos o de exploradores y comerciantes, les ofrecen un amplio espacio. Recogen lo que han visto o creyeron ver, pero también lo que supuestos “testigos oculares” les han reportado, (no olviden la fuerza de la

⁹ Llamado también Gautier de Metz, autor de *L'Image du monde* (c. 1246) redacta un poema en dialecto de Lorraine sobre la Creación, la Tierra y el Universo. El autor describe una tierra esférica. Imitó al *Imago mundi*, de Honorio de Autun. La obra disfrutó de un gran éxito: 60 manuscritos en la mayoría de las lenguas de Europa occidental; dos traducciones al hebreo y una en yidis.

¹⁰ Gossouin de Metz, *Imago mundi*, p. 125.

palabra del testigo que acabamos de mencionar). En cuanto a nuestras crónicas, tampoco se olvidan de reportar cada nacimiento o evento monstruoso.

El pueblo, que no es afecto a la lectura de manuscritos antiguos, también descubre los monstruos en los pilares y tímpanos de sus iglesias romanas. Los oye mencionar en los sermones, en lecturas de la Biblia y comentados en ciertos escritos de los padres de la Iglesia. La mezcla de lo humano y animal se multiplica en las representaciones del infierno. Incluso se puede ver que la propia iglesia cristianiza y adopta a algunos monstruos. Así, por ejemplo, la tarasca desfila en la mayoría de los desfiles de *Corpus Christi* de las grandes ciudades hispanas. San Jorge, vencedor del dragón, se encuentra en las leyendas de fundación de muchas ciudades medievales en toda Europa, ya sea en España, Inglaterra, Portugal, Bulgaria, e incluso Ucrania, Etiopía, Georgia, etc.

3. UN PATRIMONIO MEDIEVAL UNIVERSAL

El patrimonio teratológico de la Edad Media se construye a partir de muchas aportaciones sucesivas, sin referirnos a las pinturas rupestres donde aparecen curiosos personajes. La tradición arqueológica grecorromana propone representaciones de monstruos en estatuas, mosaicos, monedas, etc. En la *Ciudad de Dios* (xvi, 8), ya Agustín de Hipona, reportaba la existencia de un gran mosaico que adornaba un puente en Cartago, y que representaba una infinidad de monstruos. Casi todos los objetos de lujo cartaginenses tenían representaciones de animales y monstruos.

Desde Empédocles (siglo v a. C.), en sus observaciones sobre la naturaleza, reporta la existencia de huesos gigantescos, que en su época se consideraban como restos de gigantes. También Heródoto de Halicarnaso (484-425 a. C.) señala la existencia del gigante Orestes, cuyo ataúd hubiera medido más de 3 metros. Otro

héroe de la guerra de Troya, Ayáx, medía, según la tradición, cerca de 11.8 metros. Estos huesos de gigantes llamaban la atención de los eruditos y poderosos, y se contaba que el emperador Augusto tenía en su ciudad de Capri una colección de gigantescos fósiles. No insistiremos aquí sobre el tema de los gigantes, ya que en este libro hay un capítulo dedicado a ellos.

Pero en las tradiciones medievales era muy común el interés por estos huesos gigantes, algunos muy famosos como el gigante Hygelac, un supuesto antiguo rey de los getes. En el *Libro de los monstruos*, un texto muy famoso en todo el mundo medieval, se relata que se encontró hacia 1240. Otro cronista famoso, Tomás de Cantimpré, relata que en esa misma época se encontraron los restos de Theutanus, el ancestro epónimo de los teutones, en San Esteban, cerca de Viena. Este descubrimiento hizo bastante ruido, ya que los sabios calcularon que ese individuo debía medir alrededor de 47 metros, y que sus dientes tenían una palma de ancho. Más aún, a finales del siglo XIII, en un texto anónimo de compilación de fábulas y exemplas, la *Gestas de los romanos*, se menciona que en la propia Roma se encontró el cuerpo casi intacto de un hombre más grande que los muros de la ciudad, llevaba una herida de 1.48 metros, y había sido asesinado después de la destrucción de Troya. Y para terminar solo mencionaré que el 16 de enero de 1613, fueron exhumados los huesos del rey Teutobochus, en el campo de los gigantes, en el sur de Lyon. Es evidente que tales supuestos hallazgos eran fundamentales para el mantenimiento de las leyendas sobre la existencia de gigantes y su difusión.

Y en esto no hemos señalado la existencia de los cíclopes, tan importante para la gesta de Ulises, de ese Polifemo que Ulises deberá matar para conquistar su libertad, aunque esta acción le valdrá el furor de Poseidón, que lo perseguirá en su viaje. Los descubrimientos de huesos fósiles seguirán en los siglos siguientes y Bocaccio relatará la exhumación de restos fósiles interpretados como el esqueleto del famoso Polifemo.

Estos vestigios de gigantes son asimilados por la Iglesia que muchas veces les suspenden en las iglesias o a la puerta de los edificios, para la curiosidad del público. Los fieles, en el siglo xv, podían ver un fémur de mamut atado a la puerta de la catedral de San Esteban de Viena. Estos gigantes a veces eran integrados a las leyendas locales como benefactores destruyendo a otros monstruos o dragones más nefastos.

4. LA OMNIPRESENCIA GRECORROMANA DE LOS MONSTRUOS

Muchos textos medievales heredan de la mitología griega, de las gestas de Heracles, Perseo, Ulises y Jasón, entre otros más de un centenar de monstruos¹¹. Los libros que relatan las conquistas de Alejandro están muy interesados en esta epopeya. Ctesias de Crido, un médico que vivió en la corte de Artajerjes, rey II de Persia, en su *Indiká* presenta por primera vez los polidáctilos y la licorna.

Tenemos que cuidarnos de no confundirnos en esta herencia de Roma para la Edad Media. Si las obras de Virgilio van a ser conocidas tempranamente a través de los *Comentarios* de Mauro Servio Honorato, alias Servius, gramático y gran erudito del siglo iv, *La Metamorfosis* de Ovidio será solamente traducida hasta 1190-1210 por Albrecht von Halberstadt. Pero sí se

¹¹ Las teratologías helenas ofrecen también una infinidad de hombres, incluso de dioses o semidioses, peleando contra monstruos. Zeus mata a Tifón, cuya cabeza de burro tocaba las estrellas, y cuyos dedos eran cien cabezas de dragón. También vence a Atlas, Tityon, cuyo cuerpo cubría 9 hectáreas. Los alóades, que crecían cada año un codo de ancho, y de un brazo en altura. Hermes mata a Argus, con cien ojos, y se apodera de Io, Dionisio aplasta al gigante Polybotes. Heracles derrota al león de Nemea, hermano de la Esfinge, y de Orthros mitad perro, mitad serpiente, Eurythion, perro bicéfalo de Cerbére, de las aves del lago Stymphalo, sus plumas eran de acero. Los juicios antropófagos de Diómedo, etc, etc, etc.

difunden tempranamente *Las fábulas mitológicas* de Gayo Julio Higino¹² (64 a. C.- 17 d. C.), esclavo liberto erudito de la corte de Augusto. La influencia de los tratados de Cicerón (106-43 a. C.), se difunden particularmente los *De Natura Deorum* y *De divinatione*. También los escritos de Varrón (116-27) ya nutren la cultura latina e influyen a la *Ciudad de Dios* de San Agustín, cuya obra de síntesis es capital para la formación del futuro pensamiento medieval.

Pero la obra más importante de la herencia grecolatina es, sin ninguna duda, la *Historia Natural* de Plinio el viejo, acabada hacia el 77 d. C. Plinio, en un imperio romano que se volvió “universal”, intentó realizar también una obra que abarcara todos los conocimientos de la naturaleza. Esto explica el éxito de esta obra que se volvió pronto un *best-seller* medieval y de la cual provienen la mayoría de los monstruos medievales. Pronto apareció la obra de Cayo Julio Solino, polígrafo del siglo III que propuso un resumen más accesible de esta enciclopedia y fue traducido a todas las lenguas latinas y posteriormente, europeas.

Pero tampoco debemos olvidar que los letrados de la Edad Media tienen a su disposición extractos de obras diversas como *las Noches Áticas* de Aulo Gelio, las de Tácito, Suetonio, Apuleyo y algunos otros de los cuales extraen referencias a los monstruos y hechos maravillosos. También se utilizan las obras de San Jerónimo, a quien, entre muchos trabajos, debemos la *Vulgata*, traducida del hebreo y del griego al latín por encargo del papa Dámaso I, su protector.

A pesar de estos textos que ilustran la realidad de los monstruos, un autor como Lucrecio toma posición contra todo tipo de fábula:

¹² No confundir con el noveno Papa Higino (137-140).

(...) los centauros jamás existieron, en ningún tiempo ha podido vivir un ser de doble naturaleza, combinación de dos cuerpos, hechos de miembros heterogéneos, sin armonía posible en las facultades. El espíritu más obtuso será fácilmente convencido [...] Por lo tanto no vayas a creer que, del cruce del hombre con la raza de las bestias de trabajo, puedan formarse y vivir centauros, ni tampoco estos monstruos marinos con cintos de perros furiosos, los scylles, con cuerpo medio marino...¹³

Agustín, obispo de Hipona en África del Norte, es uno de los primeros que pone la cuestión de saber si los monstruos humanos pueden ser considerados parte de la creación divina. Su definición es tajante, si tienen ánima, a pesar de sus defectos físicos más o menos grandes, son descendientes de la primera creación y, por lo tanto, pertenecen al género humano. Pero quien va a sintetizar realmente todo el legado grecolatino será Isidoro de Sevilla (570-636).

Marcus Terentius Varrón ha escrito para los Latinos innumerables obras... *Orígenes*, en su labor de escritura lo ha rebasado por el nombre de sus obras, tanto los griegos como los latinos. Además, Jerónimo se ufana de haber leído 6 mil obras de éste. Pero por su talento y su saber, Agustín lo ha sobrepasado sobre los estudios de todos estos autores. Porque escribió tanto que incluso trabajando día y noche nadie podría pretender no solamente escribir tanto, sino incluso leer tanto.¹⁴

Jacques Fontaine añade que su enciclopedia de las *Etimologías* opera la reducción y la concentración, ordenando estos materiales

¹³ Tito Lucrecio Caro, *La naturaleza de las cosas*, p. 178.

¹⁴ Jacques Fontaine, *Isidore de Seville. Génese et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, p. 168.

para satisfacer las necesidades elementales de una nueva edad cultural y religiosa. Ese monumento recupera y recapitula todas las nociones incluidas en las obras latinas, paganas y cristianas de su época sin distinción.

La finalidad de las *Etimologías* es inscribir toda una Antigüedad cristianizada con sus dioses, sus instituciones, su ciencia de animales, plantas, minerales y monstruos. Último sabio del mundo antiguo, y primer enciclopedista cristiano, Isidoro será la fuente, la autoridad sobre la cual se apoyarán cuando nuevos sabios quieran reportar cosas difícilmente creíbles.

5. LAS NUEVAS REDES MONÁSTICAS Y LAS BIBLIOTECAS

Alrededor del año 1000, con la fundación de las grandes órdenes monásticas las *Etimologías* enteras o resumidas aparecen en las bibliotecas. La influencia de Isidoro se abre al mundo germánico. El *Summarium Heinrici* recupera todas las tradiciones teratológicas, y se forjan nombres equivalentes en los dialectos germanos. Por ejemplo, en estas tierras no hay términos equivalentes para todos los tipos de serpiente que menciona Isidoro. Habrá que esperar a Conrado de Megenberger quien en su enciclopedia *El libro de la naturaleza*, en el siglo XIV traspondrá, para estas serpientes, palabras latinas germanizadas.

Durante toda la Edad Media van a florecer enciclopedias, como el *Florilegio* de Lambert de Saint-Omer en 1120¹⁵. Este utiliza mucha información de Isidoro, pero para la parte de los monstruos utilizará a Marciano Capella y a San Agustín. En las mismas fechas, Honorio de Autburgo entrega su *Imago Mundi*, cuyo éxito es inmenso. Saca información de Solin, Isidoro y muchos

¹⁵ El *Liber Floridus* fue la primera de las enciclopedias de la Alta Edad Media que poco a poco sustituyó a la obra de Isidoro de Sevilla.

otros. Será traducido al alemán hacia 1190, bajo el título de *Lucidarius*. Pedro d'Ailly (1350-1420), teólogo francés quien escribió un tratado cosmográfico para sus alumnos de la Universidad de París en 1410, el *Imago Mundi*, el cual se encontrará anotado en la Biblioteca Colombina.

A cada momento del florecimiento intelectual medieval, como el Renacimiento del siglo XIII o el crecimiento de las escuelas de traductores de Toledo, Salerno y Montpellier, aparecen nuevas reediciones de los clásicos con sus ilustraciones monstruosas. En Toledo, con la traducción de Aristóteles aparecen también traducciones de las obras de los médicos judíos y árabes, cuyas ilustraciones aparecerán en las enciclopedias del XIII y de los siglos siguientes.

En el siglo XIII se siguen apasionando por las grandes enciclopedias. Alejandro Neckam (1157-1217), uno de los hombres que tenía la fama de ser uno de los más sabios de su tiempo (a lo mejor por ser sencillamente hermano de leche de Ricardo Corazón de León) redacta su tratado de la naturaleza, *De Naturis Rerum*. Paralelamente el franciscano Barthelemy “el inglés”, compila hacia 1230 su libro *De las propiedades de las cosas*, cuyo éxito es enorme, traducido a todas las lenguas hacia fines del siglo XIV. También hacia 1240, Tomás de Cantimpré acaba su enciclopedia *De la naturaleza*, cuyo tercer libro está enteramente consagrado a los hombres monstruosos, y ricamente ilustrado. Diez años después, Vicente de Beauvais, dominico, lector de la familia real, escribe la más grande suma escrita desde Plinio el viejo, el *Speculum majus* y se nutre de todas estas recopilaciones y enciclopedias. En los mismos momentos, Gervasio de Tilbury redacta su *Otia Imperialia*, entre 1209 y 1214. Es en su obra que se encuentra la forma casi acabada de la leyenda de Melusina y otros escritos teratológicos. Podemos también recordar a Jacques de Vitry (1175-1240) quien fue cruzado, obispo de Acre y patriarca de Jerusalén.

En su *Historia de Oriente*, propone amplias noticias de animales y hombres monstruosos.

En esa época, la redacción de libros muy populares como *los bestiarios* contenían una gran cantidad de información sobre fauna real y legendaria. Los más famosos fueron los *Physiologus*. Proviene de una tradición bizantina del siglo II, y existían manuscritos en todas las lenguas del Occidente medieval. Las fábulas iban con consideraciones morales, y cada animal era un símbolo que los clérigos interpretaban, ayudándose de las Sagradas Escrituras.

Otros textos abundan en maravillas como la *Lettre de Farasmanes*, que se presenta como un itinerario de viaje en Oriente. Según Claude Lecouteux, en el siglo IX, Warner de Basilea en su obra *Synode*, cuenta algo sobre el origen de la Torre de Babel.¹⁶ Temiendo morir en un segundo diluvio, los gigantes construyeron ese edificio monumental, pero Dios confundió las lenguas, así todos los gigantes no fueron anegados en el primer diluvio, y, por lo tanto, explica su presencia en la Edad Media.

6. EL ORIGEN DE TODOS LOS MONSTRUOS:

INDIA MÍTICA E INDIA REAL

Los textos tejidos alrededor de la leyenda de las aventuras de las conquistas de Alejandro Magno, son igual de ricos en seres insólitos que las *Etimologías* de Isidoro. Los cuentos que cuentan las campañas de este en Asia forman en la Edad Media un corpus fundamental, ampliamente difundido y muy gustado, como lo prueban gran número de manuscritos, traducciones y adaptaciones. Por ejemplo, 1200 años después de su primera redacción, el texto del *Román de Alejandro* circulaba aún en Malasia bajo forma oral, una tradición que fue recogida en el XVIII. Existían de estos

¹⁶ Véase Lecouteux, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*.

textos, versiones griegas, latinas, siríacas, etc., que mantenían presente lo que había sido la más grande aventura de los europeos fuera de su continente de origen.

Por ello, en las literaturas occidentales seguían apareciendo extraños hombres con cabezas de caballo, de toro o de león, o individuos con pies semejantes a cintas de cuero, cuando otros se arrastraban. Hombres con seis brazos, seis manos, seis piernas o mujeres con barba, otros con cola de res en el ombligo. Se mezclaban con personajes con pelaje, dientes de perro, etc. Todo, o casi todo, se podía combinar. Unos afirmaban que habían visto bestias que tenían sierras en lugar de manos, otros contaban que se pelearon con gigantes de 4 metros. Cada autor iba más allá en la descripción de lo que habían visto o les habían contado. Los monstruos iban y venían de textos de obras clásicas o menos conocidas.

Periódicamente, hacia 953, un erudito decidía, como lo hizo un tal arcipreste León de Nápoles, la hazaña de recuperar la historia griega de Alejandro de Macedonia, la del Pseudo Calístenes. Su traducción al latín fue un gran éxito. Traducido sin parar y reorganizado, será enriquecido, y provocará el redescubrimiento de textos semejantes, la traducción de Julio Valerio (s. iv) y la vida de Alejandro Quinto Curcio. Fue tal el éxito de este tipo de textos que en el iv y en el x, falsarios fabricarán una nueva “Carta de Alejandro a Aristóteles”. El éxito inmediato fue tal, que Lambert de Saint-Omer la reproduce completa en su *Florilegio*. El *Roman de Alejandro* actuaba como imán sobre todas las tradiciones teratológicas, recuperando casi todos los monstruos posibles.

Otra leyenda que se aprovecha de este éxito, es la del Preste Juan. Este supuesto rey cristiano de Lejano Oriente, quien habría escrito una larga carta al emperador Manuel Comneno, en la cual describe su país. Pero como todo documento apócrifo, es evidente que cada redactor o traductor sucesivo, le añadía de su propia cosecha: siguen omnipresentes las gigantescas hormigas que buscan

oro e impiden a los hombres recuperarlo, sin olvidar otros terribles monstruos indeterminados que impiden también su acceso.

7. LAS RELACIONES DE VIAJE

A partir del empujón propiciado por las cruzadas, el imaginario occidental descubre ese mundo del mediterráneo oriental. En el siglo XIII, los europeos se lanzan hacia el Oriente. Por otro lado, Gengis Kan emprendió la conquista al oeste de la Mongolia, después de haber invadido China. Sus sucesores logran tomar Cracovia en 1241 e invaden Hungría. Frente a esa amenaza, el papa Inocencio IV reúne el concilio de Lyon en 1245, y decide mandar misioneros a Oriente para conocer a este nuevo enemigo, que se espera podrán atacar por atrás al mundo musulmán. En el siglo XIII se mandan las misiones de Juan de Pian Carpino, 1245, Nicolás Ascelin, 1246, Simón de Saint-Quentin, 1247, Guillaume de Roubrouck, 1253, embajadas y comerciantes como Marco Polo se multiplican.

El movimiento se amplifica a finales del siglo XIII (misión de Juan de Montecorvino, 1289), pero pronto ese gran espacio comercial abierto por los timuridos se cierra. La dinastía china Ming cierra las rutas terrestres a partir de 1368. De sus viajes, muchos han dejado relaciones. Y muchos contarán lo que han visto, pero también y es inevitable, si consideramos que viven en una época dominada por una cultura oral, e incluirán lo que no han visto, sacando de la literatura heredada muchos elementos para ilustrar a sus relatos.

Aunque con la exploración paulatina de Asia no se fue encontrando la totalidad de estos famosos monstruos índicos, pocos son los que se atreven a poner en duda opiniones y creencias comunes ya bien conocidas desde siglos. Algunos viajeros son más curiosos y se atreven a preguntar. Juan de Montecorvino declarará

a su regreso que ha preguntado y mucho investigado, pero que no pudo encontrar nada en respuesta a sus cuestiones. Muchos se atreven a testimoniar que no han visto lo que otros afirmaron haber visto. Pero esta falta de respuestas no hace desaparecer definitivamente todos estos misterios y monstruos.

Así, Pian Carpino testimonia en su *Historia Mongalorum* la existencia de los cyclopodes ya que, según él, uno de los jefes del ejército mongol le contó que existían seres con forma humana, pero con solo un brazo y una mano en medio del pecho, y una sola pierna. Estos cyclopodes tenían la facultad de desplazarse rodando.

Misioneros y viajeros siguen una tradición bien establecida de la cual la *Historia de Oriente* de Jacques de Vitry es un excelente ejemplo. No debemos olvidar la técnica de composición de estos testimonios, ya que consiste en completar las informaciones recogidas *in situ* por otras sacadas de libros, método clásico, lo hemos dicho, desde los griegos.

Así se entiende cómo “las relaciones de viaje” se pueden volver verdaderas novelas y dar nacimiento a la famosa obra de Jean de Mandeville, hacia 1356, que describe el mundo oriental, con sus maravillas, islas y monstruos. Los viajes de Mandeville son, de hecho, solo una recopilación de libros y hoy es generalmente admitido que el autor jamás visitó estos países. La crítica literaria de este texto, que fue traducido a todas las lenguas europeas, permite constatar que el autor utilizó ampliamente las grandes fuentes de su época como el *Roman de Alejandro*, Solin, Isidoro, y la mayoría de las obras que hemos citado.

8. LOS ANIMALES MONSTRUOSOS DE LA INDIA

Ya hemos dicho que el mundo está poblado de monstruos, muchas veces horribles y a veces hermosos. Pueden ser peligrosos o inofensivos. En la literatura medieval, cuando el caballero o el

viajero salía de los senderos bien conocidos para atravesar el espacio salvaje de los bosques y páramos, podía enfrentarse a animales extraordinarios. No todos presentan el mismo grado de monstruosidad, y algunos pertenecen más al mundo de las maravillas.

8.1. *Monstruos del aire*

Entre las aves se pueden encontrar algunas muy famosas: el *caladrius*, el *ikteros* y el fénix. El caladrius era un ave blanca medicinal que tenía la capacidad de saber si un enfermo se salvaría. El ikteros tenía una función muy particular porque permitía eliminar el color amarillo en la piel y en los ojos, causado por problemas con la función hepática. Plinio incluso dictaminó que quien los mira es librado de su enfermedad, pero el ave muere.

El fénix es mucho más conocido. Aparentemente era un ave única en el mundo. Del tamaño de un águila, su cabeza tenía plumas en forma de cono, alrededor de su cuello se encontraban plumas de oro, su cuerpo era color púrpura. Según Tácito, cuando esta ave apareció dio lugar a sabias discusiones.

A estas aves se añade el gamaniol que vive solo del aire que respira, y a una altitud de 6 kilómetros. Tiene la característica de no bajar jamás a tierra porque no encuentra alimento. La tradición añade que cuando pone sus huevos, los carga en su espalda hasta que se rompe ese cascarón y los polluelos toman su vuelo. En las Indias también se pueden encontrar las aves hersinianas cuyo plumaje brilla en la oscuridad. El que busca capturarlas, seducido por su belleza, corre un peligro mortal, porque son incandescentes y queman la mano que se pone sobre ellas, con riesgo de consumirse enteramente.

Más hipotético es, según algunas tradiciones, el grifo, cuadrúpedo compuesto por un cuerpo de león con alas, garras y cabeza de águila. Es muy famoso porque cuida el oro y las esmeraldas

de los Montes Riphées¹⁷. Aunque es muy salvaje, el grifo puede ser amaestrado si se captura joven y si tiene un maestro sabio. La leyenda dice que Poros, el rey de las Indias, tenía dos, y Alejandro Magno, queriendo explorar los cielos, se levantó en el aire, sentado en una jaula que llevaban estos grifos.

8.2. *Los seres marinos*

El mar abriga muchos monstruos, el cruzado, el comerciante o el santo que se va buscando la tierra santa o el camino de las especias, todos temen antes de embarcarse. Todos recuerdan a Jonás, que fue tragado por un monstruo. También tienen recuerdos de este monstruo pescado que se parece más bien a una isla y que se hunde cuando los marineros desembarcan. La Sagrada Escritura volvió célebre al Leviatán, una gigantesca serpiente de mar. Según Job, III, 8, los magos podían resucitarlo, pero Dios lo aniquilará definitivamente en el fin de los tiempos. Su descripción más detallada aparece en Job, XLI,1.

El mar está plagado de monstruos marinos que Dios creó. No solo los simples dragones de mar con cola tortuosa y herida mortal, sino también otros como el unicornio de mar, que traspasa los barcos y la sierra, pescado con una sierra en la cabeza, y que serrucha el fondo de los barcos. Cuando la visualizan al horizonte, los marineros deben huir a toda vela para escapar de la muerte. El mundo oceánico también posee caballos marinos con dos patas,

¹⁷ Una leyenda cuenta también que el Bucéfalo hubiera nacido del cruce de un caballo y de un grifo. (Aunque hay una tradición que no para de recordar la hostilidad ancestral entre estos dos animales). La caza del grifo no tiene por finalidad apoderarse de los tesoros que cuidan, sino porque estas aves tienen costumbre de apoderarse de las pieles de samanírit, animal similar a la salamandra, y que llevan a su nido, y son estas pieles las que son muy buscadas.

cuyo cuerpo se termina con una cola de pescado. Es el espacio más rico de todos en monstruos. Algunas criaturas marinas mal conocidas son a veces catalogadas como criaturas monstruosas, pero generalmente logran escapar a sus captores. En un texto de los primeros años del siglo xvi se cuenta la interpretación que dio Lutero de un extraño pez¹⁸.

Además de estos monstruos físicos, los marineros deben cuidarse extremadamente porque pueden ser arrastrados por la corriente hacia la boca del Caos, donde vienen a echarse todos los mares. Hay mares particularmente peligrosos porque ahí se encuentran las sirenas, aves de cabeza humana o mujeres pescado. También están las nereidas de cuerpo velludo, pero forma humana. O también la terrible Sylla, ávida de sangre y carne humana. Entre dos aguas nada el monje de mar (con cuerpo mitad hombre, mitad pescado, y cuya cabeza se parece a la de un monje recién rasurado). Atrae al hombre por sus juegos, y cuando este está cerca, lo agarra y se lo lleva al fondo de las aguas, y se lo come¹⁹.

8.3. *Reptiles y cuadrúpedos*

A condición de no alejarse del espacio civilizado, el hombre conoce una relativa tranquilidad. Aunque ciertos monstruos irrumpen a veces en campiñas, ciudades y castillos. En los testimonios de los comerciantes que quieren cosechar pimienta, estos narran que tienen que encender grandes fuegos para evitar las serpientes con

¹⁸ *De dos monstruos prodigiosos, a saber, de un asno Papa, que fue encontrado en Roma en la rivera del Tíber, en el año 1496, y de un becerro monje nacido en Friberg en Misne en el año de 1528. Que son verdaderos presagios de la cólera de Dios: atestado y declarado uno por P. Melanchton y el otro por M. Lutero.* En casa de Jean Crespín, 1557.

¹⁹ Ver el ejemplo de Lutero.

cuernos que guardan los árboles. Así algunos letrados explicaban que la pimienta, que por naturaleza era blanca, se volvía negra a causa de esos fuegos. La salamandra es otro monstruo ambiguo, unos testimonios cuentan que como es tan fría apagaba el fuego, pero otros relatan que la salamandra gusta de las llamas, porque ahí muda.

Entre los monstruos de Oriente, se encuentran los gigantes que no se pueden concebir en Occidente. Solo mencionaremos a la mantícora²⁰, el monoceros²¹, sin olvidar a los cangrejos capaces de agarrar elefantes o los caracoles tan grandes como para hacer casas, etc.

Otro monstruo interesante es el basilisco que nace, según la tradición, de un huevo de gallina (o de gallo) o de serpiente, incubado por un sapo. Es particularmente tóxico ya que su soplo es inflamado y su mirada es mortal, es por lo menos lo que afirma Pedro de Beauvais en su bestiario. El canto del gallo lo mata. Cuando, hacia fines del siglo xv la sífilis empezó a hacer sus estragos en Europa, algunos atribuyeron esta nueva enfermedad al veneno del basilisco.

En la Edad Media el dragón era el más común de todos los grandes reptiles. Según la *Leyenda áurea*, el dragón es un desastre para el género humano y para los animales. Puede infectar el aire, envenenar los pozos; pero también puede incitar a los hombres a la lujuria echando su semen a los pozos. Es como una encarnación del demonio y, evidentemente, en la literatura caballerescas, una de las principales tareas de los caballeros será exterminar al

²⁰ La mantícora entró a la mitología griega a través de Ctesias, un médico griego en la corte del rey Artajerjes II en el siglo iv a. C., en su obra *Indika*.

²¹ En su *Historia Natural*, el erudito romano Plinio el Viejo describió al monoceros como una fiera salvaje imposible de capturar viva y de grave mugido, con cuerpo de caballo, cabeza de ciervo, pies de elefante y cola de jabalí, provista de un solo cuerno negro de dos codos de longitud en el centro de su frente.

dragón que aterroriza a su región. Sin olvidar que estos exigían, a los comarcanos, vírgenes inocentes para su desayuno.

Pero lo interesante en el caso del dragón es que su cuerpo se vuelve una materia prima muy codiciada. Su piel sirve para fabricar escudos particularmente resistentes para los combates de los caballeros. Se cortan calzas en su cola. Su cráneo llega a servir de casco y su sangre endurece los metales y la piel del hombre, también sirve para ablandar el diamante y disuelta con agua funde los cálculos renales.

El dragón tiene una propiedad maravillosa: su cráneo contiene una piedra preciosa, la draconita, que debe ser extraída casi *in vivo*, porque una vez muerto el dragón, la piedra desaparece. Por lo tanto, hay que abrir el cráneo en lo que agoniza. Pero la naturaleza del dragón es también ambigua porque no siempre es un simple animal, a veces puede ser un humano transformado, víctima de un embrujo. Si fue por castigo, por una falta al código del honor o del amor cortés, podrá ser salvado si un caballero es suficientemente valiente para salvarlo.

9. LOS HOMBRES MONSTRUOSOS

El hombre salvaje abarca muchos personajes diferentes, desde centauros, acéfalos, gigantes, e incluso hadas. El hombre salvaje es antes que todo un individuo viviendo al margen de la *polis*. Por lo tanto, se trata de un rústico, un villano, es decir, un monstruo a quien faltan las virtudes cortesas y caballerescas. Todo hombre que vive fuera de la sociedad se transforma en un bruto. Uno de los primeros relatos medievales de un hombre salvaje fue propuesto por Chretien de Troyes en su *Yvain ou le Chevallier au Lion*, redactado entre 1176-1181.

El hombre salvaje es, por lo tanto, un monstruo por su aspecto, y no forzosamente por su mentalidad. A veces es el amo

de los animales, del bosque, cuyos animales son su rebaño²². Los hombres salvajes son feos, de grandes tamaños, velludos, muy fornidos, vestidos de pieles de bestia. Nada o casi nada les diferencia de los gigantes, que ellos también poseen una vellosidad notable y los ojos rojos.

El hombre salvaje es la antítesis del caballero, por su aspecto, su vellosidad, su tamaño, sus costumbres y sus armas. Se oponen en todo a los valores del universo cortés. Representa al hombre inculto, el bruto, y en el aspecto didáctico representa todo lo que ocurrirá al que se aleja a la comunidad civilizada, el regreso al rango de la bestia.

10. HOMBRES MONSTRUOSOS Y EXÓTICOS

Los pueblos exóticos encarnan el paganismo, son antes que todo parte del paisaje, viven en los confines de la tierra, solo hacen breves incursiones en Occidente. Pertenecen de hecho a la literatura culta, y aparecen en los relatos de viaje y en las epopeyas, exaltando generalmente la idea de cruzada. En la mayoría de estos textos, las descripciones son casi idénticas y se encuentran un gran número en forma general:

En oriente hay criaturas humanas que nacen con dientes y barba. Ahí se encuentran los hermafroditas que poseen los dos sexos, los gigantes de gran tamaño, gente que tiene por boca

²² Los hombres salvajes son muchísimos en el *Roman de Alexandre*. Por ejemplo, Alejandro, viendo un hombre velludo como un jabalí y de gran tamaño, se acerca, preguntándose si era hombre o bestia. También hizo desvestir a una joven que mandó a su encuentro para ver cómo reaccionaría este hombre velludo: este se abalanzó sobre la virgen y se puso a devorarla.

un pequeño orificio, y viven de líquidos, otros desprovistos de lengua, que hablan a señas, los sátiros con patas y cuernos de cabra, los faunos silvestres y de pequeño tamaño. En India viven los cinocéfalos, de cuerpos de hombres y cabezas de perro, los cíclopes tienen un ojo en la frente, otros individuos sin nariz, con la cara aplastada, otros se cubren la cara con su labio superior. Ahí se encuentran los macrobianos, altos de 12 pies, los pigmeos, que miden un codo. Mujeres que paren a la edad de cinco años, y los derbis, que matan y comen a sus padres.

A todos estos y muchos más se pueden añadir los lemnates de Libia, que no tienen cabeza, sus ojos y su boca están en su pecho. Otros acéfalos tienen los ojos en las espaldas. Aquí están las antípodas cuyos pies están vueltos al revés. En Sitia viven los panoteos, que cuando duermen se cubren todo el cuerpo con sus orejas, los hipópodes, hombres con cascos de caballo. Cada uno de estos monstruos proviene de la literatura de la Antigüedad clásica.

Pero no todos los monstruos exóticos viven en un Oriente tan lejano, Adán de Bremen²³ describe en su gesta de los obispos de Hamburgo, que entre los pueblos del Báltico hay hombres de gran tamaño, de piel verde y cetrina, los Husos, son antropófagos. También afirma que en el norte de la actual Suecia viven las amazonas, los cinocéfalos, los cíclopes y otros pueblos que Solin llama Himantópodes, porque saltan sobre una pata. El Occidente medieval está cercado por los monstruos.

²³ Adán de Bremen (1050-1085) fue un cronista de la alta Sajonia y uno de los más importantes historiadores alemanes de la Edad Media. Redactó una historia eclesiástica en cuatro tomos, la *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*.

11. LA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS HOMBRES MONSTRUOSOS

El conjunto de los monstruos constituía de hecho una verdadera pedagogía moral: así el *malo cristiano* no está muy alejado de los monstruos, criaturas demoniacas. Los monstruos, por lo tanto, son los hijos del caos, llevando espanto y repulsión. Son una amenaza constante, deben desaparecer, y los santos y héroes tienen por misión purgar la tierra de estas alimañas.

En los libros apócrifos de la Biblia como el *Libro de Enoch*, etíope, aparece la acción conjunta de los monstruos y los demonios. Los gigantes se levantan contra el orden divino, insaciables, devoran el fruto del trabajo de los hombres. Dios decide castigarlos y los destruye, pero sus espíritus sobreviven y continúan infligiendo a los humanos males y tentaciones hasta el juicio final. Los gigantes se volvieron demonios. Dios envió el Diluvio para castigarlos por su orgullo, pero algunos sobrevivieron, pero temiendo un nuevo diluvio, construyeron la Torre de Babel. En el *Libro de los héroes* los enanos representan la fertilidad, desmontan, construyen, cultivan, combaten a los animales monstruosos.

12. LA IGLESIA Y LOS MONSTRUOS

La Iglesia fue muy tempranamente confrontada al problema de los monstruos, omnipresentes en la cultura popular y culta del Imperio romano y se esforzó mucho por definirlos. El primero en hacerlo fue San Agustín, en la *Ciudad de Dios*, xvi, 8: “Es creíble que hijos de Noé o más bien del primer hombre del cual estos provienen, desciendan ciertas razas monstruosas de las cuáles la historia profana hace mención.” Es una problemática fundamental porque si el orden del mundo es orden de Dios, lo que hizo

Dios solo puede ser hermoso, Dios mirando su creación estuvo satisfecho, dice el Génesis.

El problema para Agustín va a presentarse así: ¿qué lugar ocupan los monstruos en este gran orden querido por Dios? Por lo tanto, todo animal mortal y racional es un hombre. Incluso la monstruosidad ayuda al hombre, hecho a imagen de Dios, a tomar conciencia de su propia belleza. Pero sí nacen niños monstruosos, como él mismo lo ha visto. E incluso describe uno con dos cabezas, dos pechos, cuatro manos, pero un solo vientre y dos pies, que vivió suficiente tiempo para ser bien conocido.

Agustín no resuelve el problema teológico, porque si Dios permite a los monstruos nacer, también el monstruo es generalmente entendido como encarnación del mal y de la impureza. Ya leyó en el Levítico (xxi, 17-21) que Dios declaró a Moisés: “Ninguno de tus descendientes, en cualquier generación que sea, no se acercará para ofrecer el alimento de su Dios si tiene una discapacidad”. También en el libro de Sidrach (xiii), pudo leer el diálogo: “(El discípulo) ¿Cuál es la gente que tiene más vicios en ella?, (El maestro) Son los cojos, mancos, tuertos, bizcos, jorobados, sordos...”

Concluye Agustín que o estas relaciones de ciertas especies monstruosas son absolutamente falsas, y estas especies no pertenecen al género humano, o bien sí dependen de la humanidad, y por lo tanto provienen de Adán. Texto fundamental para la teratología y la mentalidad medieval: la existencia de los monstruos no es refutada, sino considerada como verosímil, porque todo el mundo ha visto ya hombres contrahechos.

El obispo Rimbert, muerto en 888, encargado de evangelizar la Escandinavia, escribe a Ratramno de Corbia una larga carta en la cual pregunta lo que se debe creer de los cinocéfalos, ¿hombres o bestias? Ayudándose de Agustín, Isidoro y de las informaciones del mismo Rimbert, Ratramno apunta los signos de la razón en

los cinocéfalos: practican la agricultura, viven en comunidad —lo que supone la existencia de un derecho—, esconden sus órganos sexuales —prueba de que conocen el pudor—, y por fin, crían animales. Ratramno concluye con prudencia que no son bestias, sino seres humanos, porque Dios ha sometido al hombre a todos los animales de la Tierra.

Por fin, un clérigo desconocido del siglo XII resolverá el problema en un largo poema, redactado en alemán antiguo hacia 1120 y conocido bajo el título de *Génesis de Viena*:

Adán ordenó a sus hijas de cuidarse de comer ciertas plantas, a fin de no hacer daño a los niños que gestaban. Su prohibición fue trasgredida; echaron una maldición sobre el fruto que tenían en ellas. Los niños que trajeron al mundo fueron muy diferentes de ellas: unos tenían la cabeza semejante a la de los perros, otros la boca en el pecho, y los ojos en las espaldas, eran sin cabeza; o tenían orejas tan grandes que se vestían con ellas, más de uno sólo poseía un pie de buen tamaño sobre el cuál corrían tan rápido como los animales salvajes en el bosque. Numerosas mujeres parieron a niños que caminaban a gatas como las bestias. Numerosos fueron los que perdieron su bello color por esa maldición: se volvieron negros y horrorosos.²⁴

El problema teológico del monstruo estaba así resuelto: Dios, ser de amor y de belleza, no ha creado a los monstruos. Fue el hombre quien, en su presunción y su desobediencia, les permitió nacer. En las enciclopedias del siglo XII, las hijas de Adán entran como progenitoras para explicar el nacimiento de los monstruos. Adán conocía muy bien la naturaleza, conocía la fuerza de todas las plantas. Transmitió sus conocimientos a sus descendientes, ordenando que se erigieran dos columnas sobre las cuales se inscribió

²⁴ Claude Lecouteux, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, p. 135.

todo el saber humano. Después del diluvio, los hombres un poco perdidos, encontraron estas columnas y las descendientes de Noé, llenas de curiosidad, quisieron saber si esto era verdadero. Se comieron algunas plantas prohibidas y dieron vida a los monstruos. Por lo tanto, esta explicación unida a la misoginia medieval, concluyó que los individuos monstruosos resultaban de la influencia de las plantas sobre el cuerpo de su madre. Otra explicación en relación con la mujer, que sigue permaneciendo en toda la Edad Media, es la posibilidad de la mezcla del hombre, más bien la mujer, con un animal.

Hildegarda de Bingen, otra gran científica, consideraba que los reptiles monstruosos existían antes del diluvio y algunos sobrevivieron porque sabían nadar. En toda ortodoxia consideraba que, en el origen, Dios creó la naturaleza buena, pero una vez que el diablo tentó al hombre, a través del intermediario de la serpiente, las criaturas fueron castigadas en el mismo tiempo que el hombre, y transformadas en seres nocivos. Inspirándose en el Génesis I, 21, puede leer que “Dios crea a las grandes serpientes de mar” pero también puede leer que Dios maldice a la serpiente, y la condena a reptar y a comer tierra, y a ser por fin, el enemigo del género humano.

Hildegarda creía en la existencia de los híbridos, frutos monstruosos de uniones bestiales. Los hombres amaron a los animales de tal manera que macho y hembra tuvieron relaciones sexuales con los animales. Todo el género humano fue deformado y transformado en seres monstruosos. Esto iba en contra de la opinión del propio Aristóteles, quien pensaba que ningún fruto puede provenir de tales uniones, en la medida que cada especie tenía un tiempo de gestación particular. Pero cuando escribe Hildegarda, el Occidente medieval apenas empieza a redescubrir las obras de Aristóteles. Otro grande sabio de la época, Vincent de Beauvais, afirma claramente que tales uniones son estériles.

Pero en el orden de la leyenda se podía pensar el origen híbrido de ciertas jerarquías. Así en el *Pseudo Fredegario*²⁵, crónica que relata el origen de los merovingios se narra que el rey Claudion estaba con su esposa en el borde del mar, cuando esta fue raptada por un monstruo marino, un quinotauro. Fecundada por el monstruo marino parió un hijo llamado Meroveo, y es por esto que los reyes francos fueron llamados merovingios. Otras crónicas afirman que, como recordatorio de este origen, los merovingios tenían pelos de puerco en la espalda.

En el siglo vi, un cronista, Jordanes, escribe *El origen y las hazañas de los Godos*, conocida como la *Gética*. Ahí relata que unas brujas expulsadas por Flimer, rey de los godos, hacia el desierto, encontraron espíritus inmundos, y de esta unión nacieron los hunos, con su rey Atila con cabeza de perro.

Estos seres monstruosos presentaban problemas teológicos a los moralistas que creían en estas fecundaciones entre humanos y bestias. Pero algunos teólogos, refiriéndose a Aristóteles, argumentaban que, si era un hombre, el monstruo debía ser bautizado, bajo condición, porque a lo mejor sí era un hombre. En el otro caso no podía ser, porque era fruto de un semen de bestia, y, por lo tanto, era imposible que fuese humano. Después, el derecho canónico se modificó e indicó que siempre había que bautizar a los monstruos, por lo menos bajo condiciones.

La sexualidad femenina siempre representó problemas a la Iglesia. Como estaban prohibidas las relaciones sexuales durante la menstruación, San Jerónimo, en el siglo iv, pensaba que las relaciones durante ese periodo producían monstruos. Quinientos años después, en un tratado atribuido a Alberto Magno, aparecía que el coito desordenado, es decir, de ladito, o de pie producía monstruos.

²⁵ Misteriosa crónica de la cual no se conoce realmente al autor. Ha suscitado grandes debates en los medievalistas del siglo xix y xx.

13. CONCLUSIONES

Considerados como desorden de la naturaleza, advertencia de los dioses o prodigios azarosos, los monstruos han suscitado los sentimientos más diversos que van desde la curiosidad hasta la repulsión. En esta revisión rápida de más de 2000 años de la cultura occidental encontramos monstruos buenos y malos, cuya relación con los poderes humanos puede ser ambigua. Para conjurar su angustia frente a la irrupción de lo desconocido, estos poderes intentarán construir relaciones de intercambio para apaciguar los efectos más negativos y si no lo logran, la solución radical será generalmente aceptada.

Durante el siglo xx, la historia científica, para lograr alcanzar los objetivos que se había fijado a fines del siglo xix, tuvo que empezar a construir alianzas con las otras ciencias humanas de las cuales se había separado cuando se constituyó como ciencia. Frente a la partición de los saberes, inaugurada en el siglo precedente, que esperaba presentar de manera optimista una historia científica y positivista, la historia tuvo que reconocer la imposibilidad de una nueva historia que sería autónoma. El rotundo fracaso de esta ciencia histórica obligó a los historiadores a abrir sus campos de interés hacia las ciencias humanas que habían prosperado en el siglo xix.

La antropología y sus diferentes ramas también se encontraban bloqueadas y sus aplicaciones para la nueva apropiación del mundo colonizado necesitaba repensarse en esa primera mitad del siglo xx, buscando liberarse del racismo y el etnocentrismo dominante. Historia y antropología debían encontrar una nueva manera de caminar juntas. Se empezó a hablar de antropología histórica, ya que se había vuelto difícil describir y explicitar las formas de la vida cotidiana, los hábitos y algunos fenómenos culturales como parentesco, familia, infancia, comida, rituales, música, disfraces, etc. Se empezó a gestar un método eficaz para

conectar a largo plazo la evolución de las instituciones y costumbres sobre comportamientos individuales y discursos colectivos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Claude Lévi-Strauss, hablando desde lo alto de su cátedra de antropología social, creyó poder condenar y limitar la historia a la sola observación empírica. Según él, el historiador no tendría manera de acceder a las estructuras profundas de las sociedades ni a las expresiones inconscientes de la vida social que consideraba como la especialidad de la antropología. Pero los historiadores franceses no dejaron ese desafío sin respuesta y Fernand Braudel, en 1958, formuló y desarrolló una noción que tendría mucho éxito. Su idea de “largo plazo” en la evolución de los fenómenos históricos propulsó a la historia al centro del lenguaje teórico de todas las ciencias sociales. Una vez repartidas las cartas, muchos historiadores que habían trabajado con Braudel para los libros preliminares de su obra *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, siguieron utilizando los métodos de las otras ciencias sociales.

Jacques Le Goff confesó que su intención “siempre ha sido tender a una historia [...] multidisciplinaria, con incursiones en la economía, la geografía y, hasta donde sea posible la etnología y la antropología”.²⁶ El éxito inusitado del libro de Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, un pueblo occitano de 1294 a 1324*, con un millón de ejemplares vendidos en sus diferentes ediciones, mostró cómo a partir de un registro de inquisición contra los cátaros se podía lograr un nuevo tipo de historia. Esta obra situada en la encrucijada de la etnografía, la antropología, la sociología y la historia permitió a su autor analizar los testimonios de los actores del pasado, recopilados por los inquisidores. Centrándose en su experiencia de la vida medieval y aldeana, el autor puede

²⁶ Jean-Claude Ruano-Borbalan (dir.), *L'histoire aujourd'hui : nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, Auxerre, Sciences Humaines, 2007, p. 397.

desmenuzar la vida en sociedad en la época, la vida material, las creencias, mitos colectivos, etc.

Así la antropología histórica no era ya solo una cátedra universitaria, sino que se volvió un fenómeno colectivo. Las librerías francesas se llenaron de centenas de libros que aseguraban prestigio y fama a sus autores. Esta nueva historia antropologizada parecía que aniquilaría todas las otras ciencias humanas.

Hoy, todo este gran movimiento cultural y social parece haberse esfumado. En las librerías, los estantes de historia ya han casi desaparecido, como se puede constatar también en México, y peor en provincia. Frente a los asaltos de una nueva concepción del tiempo, frente al avasallamiento del tiempo presente, la historia parece olvidarse de las décadas gloriosas en las cuales se podía pensar una nueva historia.

Los monstruos, nuestros monstruos, que durante décadas podían parecer como grandes marcadores culturales de la cultura occidental, son hoy simples figuras literarias y no parece que puedan ayudarnos a construir una historia profunda de las raíces de nuestra identidad. Por eso valdría la pena retomar las esperanzas que aparecieron cuando hace medio siglo se pensó crear una antropología histórica y repensar a la luz de estas grandes figuras monstruosas cómo las identidades coloniales, como la mexicana, se gestaron a través del sustrato de la cultura medieval cristiana occidental.

BIBLIOGRAFÍA

- Fontaine, Jacques, *Isidore de Seville. Génese et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Bélgica, Brepols, 2000.
- Gil, Juan (ed.), *El libro de Marco Polo. Las apostillas a la Historia Natural de Plinio el Viejo*, Madrid, Alianza editorial, 1992.

- D'Ailly, Pierre, *Ymago Mundi*, Madrid, Alianza editorial, 1992.
Lecouteux, Claude, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*,
París, Sorbonne, 1999.

FUENTES CLÁSICAS

- Hipona, Agustín de, San, *Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2004.
———, *Sermón 139*. consultado en: [https://www.augustinus.it/spagno-
lo/discorsi/discorso_179_testo.htm](https://www.augustinus.it/spagno-
lo/discorsi/discorso_179_testo.htm)
Barthélemy, Bremen, Adán de, *Histoire des archevêques de Hambourg,
suivie d'une Description des îles du Nord*, traducido del latín,
anotado y presentado por J-B Brunet-Jailly. Gallimard, colec-
ción *l'Aube des peuples*. París. 1998
Cantimpre, Tomás de, *De la naturaleza*, Granada, Universidad, 1972.
Carta de Alejandro a Aristóteles.
Carta de Alejandro a su madre.
Cicerón, *De Natura Deorum*, Barcelona, Gredos, 2022.
———, *De divinatione*, Madrid, Alianza editorial, 2023.
Crespín, Jean, *De dos monstruos prodigiosos, a saber, de un asno Papa, que
fue encontrado en Roma en la rívera del Tíber, en el año 1496,
y de un becerro monje nacido en Friberg en Misne en el año de
1528. Que son verdaderos presagios de la cólera de Dios: atestado
y declarado uno por P. Melanchton y el otro por M. Lutero, 1557*.
Crido, Ctesias de, Índika, Madrid, Dykinson, 2018.
Higino, Gayo Julio de, *Las fábulas mitológicas*. Madrid: Alianza Edi-
torial, 2009
Lucrecio Caro,
Metz, Gautier de, *L'Image du monde de maitre Gossouin : texte du
manuscrit de la Bibliothèque Nationale*, Fonds Français, o. 574,
Neckam, Alejandro, *De Rerum Naturis*, Cambridge: University
Press, 2012.
Ovidio, *La Metamorfosis*, Madrid, Cátedra, 2005.
Plinio el Viejo. *Historia Natural*, Barcelona: Gredos, 2020.
Saint-Omer, Lambert de, *Florilegio*, Saint - Omer, 1121. Dis-
ponible en: <https://lib.ugent.be/viewer/archive.ugent>.

be:018970A2-B1E8-11DF-A2E0-A70579F64438#?c=&u
=&xs=&cv=14&xywh=-2704%2C476%2C16414%2C10311

- Séneca, *Questiones naturales*, tomo 1, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
Servio Honorato, Mauro, *Commentarii in Virgilium Serviani*, Gottinga, Vandenhoeck et Ruprecht, 1826.
Sevilla, Isidoro de, *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

ESPEJOS RETÓRICOS SOBRE LA ALTERIDAD: LA AMÉRICA DE THEODOR DE BRY¹

Irving Jaramillo García²

*Dejemos de pensar a las comunidades tradicionales como
objetos de estudio.*

Rossana Lara,
Reflexiones contra el Soundscape

Las crónicas americanas inscriben una serie de interpretaciones y representaciones sobre los mundos en América antes de la conquista europea desde una narrativa antropocentrista, los diferentes escritos, mapas o grabados vienen acompañados de una carga simbólica propia de un discurso que se configura en un tiempo y espacio determinado. De ahí que se ponga énfasis en no posicionar a tales escritos como fuentes de realidad de un pasado incierto. Para llegar a una crítica de fuentes que mantenga distancia y ubique los textos en su contexto particular, la *antropología histórica* se postra como una alternativa y un enfoque metodológico y epistemológico que permite repensar, replantear, cuestionar y poner en tela de juicio las aseveraciones hechas por frailes, conquistadores y viajeros sobre las diferencias en el Nuevo Mundo. Es, al mismo tiempo, una perspectiva que enarbola un pensamiento creado desde una integración con conocimientos diversos, manteniendo

¹ Producto académico inédito derivado de mi tesis de licenciatura *Proyectos de alteridad: la América de Theodor de Bry*. La presente versión fue trabajada y reescrita bajo las directrices del proyecto de Investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la UG entre 2022 y 2023.

² Etnohistoriador por la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

un juego y diálogo constante con disciplinas como la filosofía y sus ciencias interpretativas, así como con corrientes literarias e históricas y, claramente, con una mirada antropológica.

La interpretación que Europa ha dado sobre lo diverso es confuso, opaco y nebuloso³, no es verosímil a su realidad concreta, parecería que esconde algo bajo su proceder; de manera que, reiterar a la *antropología histórica*, como un visor que precise la comprensión de las formas de representación de la *diferencia* y, por consiguiente, que dé cuenta sobre cómo la otredad ha sido mutilada en la tradición escriturística⁴ occidental, es parte del objetivo de dicha apuesta:

Una antropología histórica que nos permita tratar como un producto de alteridad intelectual a los escritos y que de esa forma nos cuenten sus estrategias para representar la realidad: dialogar con ellos desde su diferencia para comprenderlos.⁵

Partiendo de las premisas anteriores, no es fortuito que el gran historiador mexicano Edmundo O'Gorman haya elaborado un pensamiento en el que antepone que, en realidad, los europeos no “descubrieron” América, sino según criterios historiográficos, la *inventaron*.⁶ A partir de esta *invención*, Occidente se ha dispuesto

³ “Entre aquellos textos escritos por los “indígenas” en vísperas o al día siguiente de la conquista, y nosotros, hay toda una necesidad discursiva que nos impide ver, entender, las preguntas que planteaban esos documentos en el momento de su emisión en el pasado novohispano. Evidentemente la opaca neblina que envuelve a estos testimonios se prestó a que, fueran manipulados durante décadas sin ningún control ni freno más que los límites inherentes a la imaginación de los autores”. En: Rozat, Dupeyron, Guy, *Indios imaginarios e indios reales*, p. III.

⁴ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*.

⁵ Segundo Guzmán, Miguel Ángel, *Infiernos Imaginarios. Una reflexión sobre el mictlán*, p. 4.

⁶ [...] el problema que planteamos no consiste en poner en duda si fue o no fue Colón quien descubrió América, ya que esa duda supone la admisión de la idea

a desarrollar toda una saga o *proyectos de alteridad*, desarrollando múltiples crónicas en donde lo único que se puede ver es la alteridad⁷ generada por Occidente. Uno de esos *proyectos de alteridad* es justamente la *Americae*⁸ del grabador Theodor de Bry, quien a través de múltiples grabados dibuja una pseudo historia de América, representando una otredad figurada en lo fantástico. Dicha obra es el objeto de estudio clave para esta investigación, en cuanto se ponen en tela de juicio los presupuestos en torno a ella, mediante la explicación de las huellas de su lugar de emanación y sus retóricas de alteridad.

de que América fue descubierta. No, nuestro problema es lógicamente anterior y más radical y profundo: consiste en poner en duda si los hechos que hasta ahora se han entendido como el descubrimiento de América deben o no deben seguir entendiéndose así. Por consiguiente, lo que vamos a examinar no es cómo, cuándo y quién descubrió a América, sino la idea misma de que América fue descubierta es una manera adecuada de entender los acontecimientos, es decir, si con esa idea se logra o no explicar, sin objeción lógica, la totalidad del fenómeno histórico de que se trata. Nada, pues, tiene de extravagante nuestra actitud. Es la de un hombre de ciencia que, frente a una hipótesis la sujeta a revisión, ya para conformarse con ella si no encuentra una explicación mejor, ya para rechazarla y sustituirla por otra en caso contrario. Tal ha sido siempre la marcha en el progreso del conocimiento. Véase: O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, p. 17.

⁷ El trabajo sobre la alteridad es un proyecto de apropiación de la diferencia cultural. Un ejercicio intelectual que la vuelve pensable en los marcos de comprensión del espejo, para acabar con el peligro que engendra. Es una hermenéutica ejercida por los marcos de la identidad para excluir lo diferente. Ese trabajo de nominación es visible desde la tradición: la alteridad trabajada se estandariza, se parece a otros mundos vencidos. Se genera similitud en un sistema de diferencias a través de los márgenes de la identidad. Las alteridades son semejantes porque emergen las imágenes en el proceso de sometimiento. La afrenta que presentaba para el sí mismo se ha borrado, se ha homogeneizado en constelaciones de diferencia. Trabajada se vuelve discurso. Se establece una retórica para comprenderla, que le permite bosquejar los reflejos, decantar las imágenes, apropiarse del Otro. Todo en el marco de una memoria, que en el régimen de las verdades del espejo, trabaja sobre la utopía de la unidad, en la falsa medida de la identidad.

Véase: Segundo, Guzmán, Miguel Ángel, *Historia y mirada en las crónicas de América*, p. 15.

⁸ De Bry, Theodor, *América*, Ed. Siruela, España, 1997.

Si el relato se desplaza entre un narrador y un destinatario, presente implícitamente en el propio texto, el problema es descubrir como “traduce” al otro y cómo hace creer al destinatario en el otro construido. Dicho de otra manera, se tratará de descubrir una retórica de la alteridad puesta en práctica en el texto, delimitar algunas de sus representaciones y desmontar algunos de sus métodos: en síntesis, reunir las reglas operatorias de la fabricación del otro.⁹

Por ende, es relevante tomar una postura a distancia cuando el lector se enfrenta a este tipo de *proyectos de alteridad*, repensarlos¹⁰ con la intención de ubicar los momentos tanto de su producción, como los horizontes culturales que son en sí, los planos, la coreografía o la dirección escénica que hace mover a sus actores en su obra. Con ello se pueden ir ubicando las trayectorias que recorren la tradición occidental y su episteme¹¹, aquellas

⁹ Hartog, Françoise, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, p. 205.

¹⁰ Rozat Dupeyron, Guy, “La conquista de México no ocurrió”, en *Repensar la conquista. Reflexión epistemológica sobre un momento fundador*, p. 57.

¹¹ Sobre el concepto de *episteme*, léase a continuación: “Lo que manifiesta lo propio de las ciencias humanas no es, como puede verse muy bien, este objeto privilegiado y singularmente embrollado que es el hombre. Por la buena razón de que no es el hombre el que las constituye y les ofrece un dominio específico, sino que es la disposición general de la *episteme* la que les hace un lugar, las llama y las instauration-permitiéndoles así construir el hombre como su objeto. Se dirá, pues, que hay “ciencia humana” no por todas aquellas partes en se trata del hombre, sino siempre que se analiza, en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que desvelan a la conciencia las condiciones de sus formas y sus contenidos. Hablar de “ciencias del hombre” en cualquier otro caso es un puro y simple abuso del lenguaje. Se mide por ello cuán vanas y ociosas son todas las molestas discusiones para saber si tales conocimientos pueden ser llamados científicos en realidad y a qué condiciones deberán sujetarse para convertirse en tales. Las “ciencias del hombre” forman parte de la *episteme* moderna como la química, la medicina o cualquier otra ciencia; o también como la gramática y la historia natural formaban parte de la *episteme* clásica. Pero decir que forma parte del campo epistemológico significa tan sólo que su positividad está enraizada en él, que allí

que permiten nombrar al *otro* en la producción de textos bajo su razón escatológica.

El *otro*, en esta obra, pasa de ser un caníbal, salvaje y bestia, a convertirse en un “buen salvaje” con alma, un noble salvaje. Dichas connotaciones cobran sentido, justamente, al ubicar las condiciones tanto ideológicas, religiosas, políticas y culturales, es decir, el sentido aparece cuando se ubica su *lugar de producción* que lo envuelve. El interés está en comprender los moldes que ayudaron al grabador flamenco a desarrollar su obra, hilar sus conexiones, puntualizar en las condiciones de posibilidad¹². Ante esto, el escrito se inscribe en dar cuenta de la mutabilidad que genera el imaginario de De Bry y presentar ejemplos en donde se pueda notar esa variabilidad de representaciones sobre la figura del *otro*.

Primero, se mostrará un camino para adentrarse al estudio crítico de las crónicas de América, haciendo notar que lo que se busca, es comprender el *lugar social* que produce la obra; enseguida, se narra el Taller de los De Bry, aquí se mencionará todo el contexto del grabador Theodor de Bry, sus obras, sus principios políticos, ideológicos y sociales, con la intención de aproximarse a la mirada que De Bry tiene y, sobre todo, cómo la usa para representar/dibujar al *otro*. Como cierre, se podrán visualizar cuáles fueron las intenciones y condicionantes que llevaron a De Bry a dibujar un mundo ajeno a sus experiencias desde una posición de dominación, generando cuadros de alteridad.

encuentran su condición de existencia, que, por tanto, no son únicamente ilusiones, quimeras pseudocientíficas, motivadas en el nivel de las opiniones, de los intereses, de las creencias, que son lo que otros llaman, usando un nombre caprichoso, “ideología”. Pero, a pesar de todo, eso no quiere decir que sean ciencias”. En: Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p. 353.

¹² Véase la Introducción de Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

1. CONTRATIEMPOS EN LAS CRÓNICAS AMERICANAS: HACIA UNA CRÍTICA DE “FUENTES”

Actualmente, una de las vetas más usadas para adentrarse al mundo prehispánico o precolombino es buscar información de aquel pasado en la escritura desarrollada por frailes y conquistadores del Nuevo Mundo; las crónicas indianas se postran como un soporte material, con el cual, se han configurado los conocimientos sobre lo que alguna vez existió en el pasado prehispánico, cobrando un peso específico que rinde frutos hoy en día en la escuela positivista y, además, han obtenido la categoría de *fuentes primarias*. Justamente el problema es ese, considerar ese tipo de obras como fuentes fidedignas que nos hablan de un pasado literalmente incierto; las crónicas americanas en realidad sí hablan de un pretérito indígena, nos cuentan y dibujan mundos diversos a los suyos, vidas ajenas a Occidente, solo que existe un *contratiempo*, más allá de cumplir dicho destino, tienen otra mira, intenciones de variada índole; como tal, las crónicas no fueron hechas para ser *Fuentes*, responden al anclaje social y cultural de quien produce la obra.¹³

Los cronistas nunca pensaron hacer sus narrativas para abastecer las bibliografías de los antropólogos actuales, fueron hechas para cumplir los objetivos trazados por una empresa de conquista. Es ahí, donde la alteridad que ejerce Occidente cobra fuerza, tanto

¹³ Y la respuesta que podamos ir dando depende de que empecemos a concebir las fuentes como productos culturales y no como seres atemporales: eso que llamamos fuentes no tenían como intención principal el de ser estudiadas por los historiadores. O sea, considerar cualquier texto como fuente histórica es imprimirle intencionalmente un sentido que no tenía en su origen. Esta reconstitución de la objetividad del texto no es mala en sí misma, lo que es malo es no reconocer esta nueva mediación que, desde la finalidad de la investigación del historiador, viene a desfigurar el sentido comunicativo originario del documento en cuestión. Y finalmente es este sentido originario el que determina el tratamiento que se debe hacer de la información que el documento contiene. En: Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, p. 112.

en la anulación y desaparición de lo diverso, como en la impronta de hacer visible el control y supremacía del Imperio. Aquí el objetivo es poner mirada crítica a la obra: “El libro o texto no habla más que al que lo interroga, solo se vuelve sentido para ese alguien que realiza el acto de leerlo”¹⁴. Se trata de situar el producto bajo su configuración de tiempo y espacio particular, lo que en el vulgo académico llamamos: *contextualizar*. Pues, los textos analizados son indisociables de su producción;¹⁵ se debe pensar en las múltiples relaciones que engloba la obra, en consonancia a esto último De Certeau dice:

Hasta ahora inseparable del destino de la escritura en el Occidente moderno y contemporáneo, la historiografía conserva, sin embargo, la particularidad de captar la creación escriturística en su relación con los elementos que recibe, de operar en el sitio donde lo *dado* debe ser transformado en construido; de construir representaciones con material del pasado, de situarse finalmente en la frontera del presente donde es necesario convertir simultáneamente la tradición en un pasado (excluirlo), y no perder nada de ella (explotarla con métodos nuevos).¹⁶

La comprensión de un texto en realidad puede asomarse un poco a través de su contextualización, de lo contrario existe un camino: caer de nuevo en el círculo vicioso y ser parte del clan *formalista*. Esa tendencia deja de lado tanto la temporalidad en la que fueron escritas las crónicas, como las intenciones específicas que trae consigo cada uno de los textos sobre el Nuevo Mundo, en particular, hablo de la fase del “realismo histórico”, la encargada de desarrollar una

¹⁴ *Ibid.*, p. 109.

¹⁵ De Certeau, Michel, *El lugar del otro*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2007. p. 61.

¹⁶ De Certeau, Michel, *La escritura...*, p. 20.

historia positivista, como bien señala el Dr. Segundo¹⁷. Lo anterior no se reduce sólo a rescatar, desde grabados, textos o archivos, el panorama de quienes actúan en un pasado, el sentido histórico está condicionado por la observación de quien investiga un suceso que se ubica en otro tiempo (s. xvi-xvii), ya Arthur Danto lo ha dejado claro.¹⁸ El hecho de comprender un relato histórico im-

¹⁷ “Los historiadores realistas que se enfrentan a las Crónicas olvidan que son textos de casi cinco siglos, una distancia temporal considerable y que es inversamente proporcional a la actitud de cercanía hacia ellas en sus análisis. Al buscar el sentido de los escritos lo ubican cerca de las disciplinas históricas o antropológicas del presente. En esa asociación piensan los escritos como si fuesen una monografía, el paradigma del trabajo antropológico del siglo xx: funcionan con autoridad etnográfica, ya que se escribieron sobre los pueblos mesoamericanos y se valida su ejercicio escriturístico por el famoso “estar ahí”. Desde esa posición adquirieron estatus de fuente de información válida para la construcción de conocimiento, al pensarse que funcionaban más o menos igual que una etnografía británica: un “trabajo de campo extensivo” a través de un dominio colonial; una búsqueda con informantes; un análisis de la lengua nativa; un proceso de escritura que plasmó de una forma compleja los datos obtenidos, etc. Se olvida que son textos que buscan la evangelización; que están insertos en un contexto de dominación cultural y funcionan dentro de una lógica de la persecución del Otro en la medida que es un pagano y hay que convertirlo”. Segundo, Guzmán, Miguel Ángel, *El crepúsculo de los dioses: ensayo sobre el horizonte de la supresión del otro*, UNAM, México, 2007, p. 12. Tesis de Maestría.

¹⁸ Los historiadores describen algunos acontecimientos del pasado mediante referencia a otros acontecimientos futuros respecto a los primeros, pero pasados para el historiador, mientras que los filósofos de la historia describen ciertos acontecimientos del pasado mediante referencia a otros acontecimientos, que son futuros tanto con respecto a esos acontecimientos, como al historiador mismo. Y quiero mantener que no podemos disponer de un punto de partida cognitivo que haga posible esa actividad. Argumentaré que la forma de organizar los acontecimientos, que es esencial en la historia, no admite una proyección sobre el futuro y, en este sentido, las estructuras, de acuerdo con las cuales se efectúan estas organizaciones, no son como teorías científicas. En parte, eso se debe al hecho de que la significación no histórica está conectada con la significación no histórica y que esta última varía con los cambios en los intereses de los seres humanos. Los relatos que los historiadores cuentan no han de ser relativos únicamente a su localización temporal, sino también a los intereses no históricos que tienen como seres humanos. Si estoy en lo cierto, existe un factor imprescindible de convención y de arbitrariedad en la descripción histórica, el cual hace extremadamente difícil, sino imposible, hablar, como quiere

plica aislarse de las adscripciones significativas que podamos dar desde nuestro presente, ya que la distancia temporal es una condición que justo, nos permite comprender y eso se refleja en la labor historiográfica: “Pero la actividad que recomienza, a partir de un tiempo nuevo separado de los antiguos y que se encarga de construir una razón en el presente, ¿no es acaso la historiografía?”.¹⁹

El distanciamiento nos brinda la posibilidad de internarse al *horizonte*²⁰ de quien produce una obra, en este caso en el *horizonte* de De Bry. Michel de Certeau menciona que una distancia debe tener presente que lo interpretado está matizado por ideologías e instituciones encargadas de validar la opinión de quien interpreta un hecho social o histórico, como bien lo aclara en la siguiente cita:

El pasado es ante todo, el medio de representar una *diferencia*. La operación histórica consiste en parcelar el dato según una ley presente que se distingue de su “otro” (pasado), en adoptar “DISTANCIAS” con relación a una situación adquirida y marcar así, mediante una interpretación, el cambio que ha permitido un tal “DISTANCIAMIENTO”.²¹

el filósofo sustantivo de la historia, del *único* relato de la historia en su totalidad o, a este respecto, del *único* relato de cualquier conjunto de acontecimientos. Danto. C. Arthur, *Historia y narración*, p. 51.

¹⁹ Michel de Certeau, *op.*, *cit.* p. 19.

²⁰ El concepto de *horizonte* es utilizado desde la perspectiva de Hans-George Gadamer: “Hablar de horizonte en el marco de la comprensión histórica, sobre todo cuando nos referimos a la pretensión de la conciencia histórica de ver el pasado en su propio ser, no desde nuestros patrones y prejuicios contemporáneos sino desde su propio horizonte histórico. La tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas”. véase en: Gadamer, Hans-George, *Verdad y Método*, Tomo 1, p. 373.

²¹ De Certeau, Michel, *La operación histórica*, en “Historia y Literatura”, p. 69.

Hasta ahora la investigación se ha aproximado a distintos tipos de técnicas que parten de una *antropología histórica* para poder llegar, en primera instancia, a reflexionar sobre cómo acercarse a leer un texto y, en segunda instancia, para llegar a los significados y el sentido de una obra. De esta manera, tanto la contextualización de un texto como la distancia histórica, fungen como vías para adentrarnos a lo que cierto texto quiere decir. El motivo que impulsa a usar este tipo de técnicas en un texto tiene una razón: encontrar los *lugares sociales* y los *horizontes culturales* de producción; el texto se sumerge en una red en que se conectan ideas, posturas, instituciones y demás factores que cobran efectos en la obra más allá de su relación con el pasado. Y es que solo mediante tener conciencia del *lugar* donde se produce un saber, podemos reconocer cuales son las determinantes o limitaciones en el que se encuentra incrustado todo saber discursivo. El discurso se postra en lo que no está de antemano dado, en lo no expresado, de ahí que sea lo no observable su propia configuración, su columna vertebral, en palabras de Certeau, *lo no dicho*.²²

2. AMÉRICA PARA EUROPA: LA COMPOSICIÓN DE THEODOR DE BRY

El mal llamado “Descubrimiento de América” despertó en el viejo continente la curiosidad o el interés en saber lo que ocurrió del otro lado del Atlántico, la simple idea de saber que existían nuevas

²² Desde esta perspectiva, quisiera probar que la operación histórica se refiere a la combinación de un *lugar social*, de *prácticas* “científicas” y de una *escritura*. Este análisis de las condiciones previas, de las cuales el discurso no habla, nos permitirá precisar las leyes silenciosas que organizan al espacio producido como un texto. La escritura histórica se construye en función de una institución cuya organización parece invertir: obedece, en efecto, a reglas propias que exigen ser examinadas en sí mismas, ver Michel de Certeau, *La escritura...*, *op.*, *cit.*, p. 68.

tierras bajo la opresión occidental disparó en la población europea una fascinación y, al mismo tiempo, expectativas para mejorar su futuro, América no sería solo para los conquistadores sino para la sociedad en general, “tierra de conquista y campo de oportunidades”²³. Uno de esos proyectos fue el que realizaron los primeros conquistadores y frailes en el Nuevo Mundo, específicamente la elaboración de escrituras para recrear los acontecimientos de los pobladores en América; por medio de la escritura, es como comienza la desaparición del “Otro” como *diferente* y más bien se le crea un ideal sin sentido que lo único que hace es embellecer la imagen de los europeos, ya que son los elegidos del signo divino y, por ende, su misión es transformar las anomalías que contradigan los mensajes divinos.²⁴

En ese sentido, las crónicas sobre América, como bien desarrolla Guy Rozat, no han sido para Occidente, sino un elemento eficaz para la *afirmación de sí mismo*²⁵ y los grabados no han sido la excepción. El trabajo de representar al *otro*, por medio de la técnica del grabado, aparece tiempo después de la impresión de libros, dicha técnica pasó a convertirse en una de las más usadas para propagar imágenes en el Viejo Mundo. Fue hasta después de la mitad del siglo xv que los textos comienzan a incorporar imágenes a sus escritos, pues en los primeros albores de la imprenta,

²³ O ‘Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de indias*, Ed. Sepsetentas, México, 1972, p. 54.

²⁴ Enumerar lo monstruoso no nos interesa por lo pintoresco, sino por lo emblemático, porque son expresión del pecado de ser lo otro. Si el nombre se aplica al ente cuyas costumbres o cuya morfología se aparta de nuestras normas estéticas o éticas, aplicado al hombre, toma el sentido de lo extraño, extranjero... Los monstruos forman parte de una información general de lo extraño, proporcionada por escritores y cartógrafos. Introducen el exotismo y simbolizan el paganismo. A menudo en miniaturas que ilustran escenas de batallas, entre las huestes enemigas desfilan endriagos y hombres salvajes. Darles muertes es un deber: era servir a Dios y al derecho. En: Rojas, Mix, Miguel, *América imaginaria*, p. 64.

²⁵ Rozat, *Indios imaginarios...*, p. 4.

se limitaba a solo hacer impresión de textos como tal.²⁶ Este escenario fue excepcional para la figura clave de esta investigación: Theodor De Bry, orfebre y editor de la historia de América en el siglo xvi, oriundo de la ciudad de Lieja, nació en el año de 1528 y falleció en 1598 en la ciudad de Fráncfort, Alemania. Los herederos de Theodor también continuaron con el oficio y trabajaron particularmente la saga que había dejado su padre, a través de sus hijos se prosiguió a llevar la imagen que en Europa se formó sobre América durante dos siglos.²⁷

Tal contexto hace que de Bry tenga a su alcance las posibilidades y condiciones para desarrollar su oficio, también incide la temporalidad y sucesos que ocurren en su época, de los cuales es muy consciente y además astuto para que su quehacer rindiera frutos, ya que por medio de su magna obra *Grandes y pequeños viajes* (1590-1634), (lo que hoy conocemos como la *Americae*²⁸ de De Bry) aprovechó el tema del Nuevo Mundo para realizar su obra. Las posturas ideológicas de la familia De Bry incidieron en su emigración a Alemania, esto, por su cercanía a las tendencias del protestantismo/calvinismo; este elemento configuró en cierto sentido la mirada del mundo del grabador, sobre todo, su manera particular de representar al Nuevo Mundo, o sea, su postura religiosa debe reconocerse como uno de los *lugares de producción* de la obra. De Bry tuvo el tiempo y los espacios disponibles para potencializar su profesión, además de contar con el talento necesario para el grabado, también fue sumamente hábil para producir series editoriales, ya que si bien en el siglo xvi existían variadas representaciones textuales sobre el Nuevo Mundo, dichas crónicas comúnmente aparecían separadas, es decir, no existían compilaciones sobre el evento del Nuevo Mundo, solo podríamos conocer

²⁶ Véase Gombrich, E., H., *La historia del arte*.

²⁷ Electra Mompradé, *Imagen de América*, p. 86.

²⁸ De Bry, Theodor, *América, op., cit.*

un hecho aislado de todo el proceso de expansión y conquista que llevo a cabo Occidente²⁹, es en ese momento donde De Bry pone atención y énfasis, para cumplir su objetivo.

Comenzó por permearse y contextualizarse sobre los sucesos ocurridos en el Nuevo Mundo, mediante los relatos de conquistadores en América. A partir de ellos potencializó su mirada, sin embargo, esa mirada es limitada. Su condición protestante es un primer elemento que incide cabalmente al momento de aludir al *otro*, intereses, intenciones y propósitos se vislumbran como parte de su *horizonte* cultural, por lo que su identidad protestante será un filtro en la toma de decisiones. El gran prólogo de John Elliot en la *Americae* de De Bry expone claramente las bases en que De Bry se apoya y que, en cierto sentido, configuran su imaginario. En primera instancia, De Bry recurre a explorar la obra *Navigazioni et viaggi* (1565) del geógrafo y escritor de viajes italiano Giovanni Battista Ramusio (1485-1557), dicha obra cobrará un interés especial, ya que, aunque no contiene imágenes sobre los acontecimientos narrados por Ramusio, compila múltiples eventos sobre la expansión occidental en varias partes del hemisferio.³⁰ Por tal razón, Ramusio será un apoyo para la elaboración de su obra, no tanto sobre las descripciones, sino por el trabajo de compilación que ha realizado, de esta manera se podría decir que De Bry va perfeccionando una nueva profesión (editor-compilador) a través del diseño de su obra. En esa búsqueda de información, no podría quedar sin consultar la obra del inglés Richard Hakluyt titulada *Principales Viajes*³¹ (1589), donde narra las expediciones inglesas para tratar de conquistar Virginia en la parte norte de

²⁹ Véase el extraordinario prólogo de Elliot, John, H, *De Bry y la imagen europea de América*, en De Bry, Theodor, *América*.

³⁰ *Ibid.*, p. 7.

³¹ Richard Haykluyt, *Principales viajes, expediciones, tráfico comercial y descubrimientos de la nación inglesa: Los viajes de Sir John Hawkins a las Indias Occidentales*.

América. Además, el grabador encontró mediante la figura del escritor italiano Girolamo Benzoni, un relato que pudiera servirle para seguir concretando su proyecto.

En principio, cuenta John Elliot que la obra *La historia del mondo Nuouo*³² (1565), de Benzoni, inspiró al imaginario visual de De Bry, aunque dicha obra narrase la conquista de sus archirrivalles españoles en la colonización de México y Perú, contenían un elemento vital que no había podido hallar en alguna otra crónica: imágenes. La *Historia del Nuevo Mundo* contenía alrededor de diecisiete pequeños grabados en madera que representaban diversas actividades de los indios³³, esto interesó en demasía a De Bry, por lo que optó por utilizarla como una de sus fuentes relevantes para el desarrollo de su obra. Y es que, aunque la obra no contase las hazañas de sus aliados protestantes sino todo lo contrario, lo que De Bry veía en la obra de Benzoni es que su narrativa iba más allá de solo describir la colonización española en el Nuevo Mundo, pues a Benzoni se le considera el primer propagador de lo que tiempo después se le conociese como la *Leyenda negra*³⁴, en parte porque detallaba las atrocidades cometidas por los españoles en el nombre de la cristiandad, esto hizo que obviamente al protestante De Bry le interesase su contenido, por su posición ideológica y política, además de contener el tema de las imágenes. Aparte de la obra de Benzoni, es posible que De Bry haya consultado de una manera muy superflua a Gonzalo Fernández de Oviedo, quien como menciona Edmundo O' Gorman, es el primer gran cronista de las indias³⁵. Decimos una consulta superflua, porque lo que interesa a De Bry son las imágenes que incorpora Oviedo

³² Girolamo Benzoni, *La historia del Mondo Nuouo*.

³³ *Ibid*, p. 8.

³⁴ Romulo Carbia, *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*.

³⁵ O' Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores...*, op., cit. p. 48.

en su *Historia general y natural de las indias*³⁶ (1535), mas no las descripciones que narra, se podría decir que De Bry buscaba más la técnica que el contenido, dado que Oviedo respondía y obedecía al mandato de la Corona de Castilla, por lo tanto la obra de Oviedo representa rivalidad con sus inclinaciones religiosas, no obstante, contenía información, que como bien dice Elliot, son bases clave para un artista que no pisó suelo americano.

Si recurrimos a la historia, un evento crucial en la historia de los Países Bajos y España marcó la relación entre estas dos potencias: la guerra de los 80 años³⁷. Por esta razón es que De Bry elegía cuidadosamente sus fuentes. Por ejemplo, la expedición francesa de 1564 al norte de América³⁸, comandada por el navegante Jean Ribault (1520-1565) tenía como destino la colonización de la isla de Florida, para tal empresa se llevó a un ilustrador y artista francés llamado Jacques de Le Moyne (1533-1588) quien sería el encargado de realizar un registro visual, en específico de la epopeya de Laudonniere y Ribault en la Florida. Las ilustraciones de Le Moyne, estaban hechas para dar a conocer la conquista de los hugonotes en la Florida.

Otro trabajo visual de ayuda para De Bry fue el elaborado por el artista inglés John White (1540-1593), quien participó en la expedición de 1585, la cual tenía como objetivo la primera gran colonización inglesa en el Nuevo Mundo³⁹, particularmente, el asentamiento de Virginia en la isla de Roanoke. En la expedición a Virginia, White fue contratado por Sir Walter Raleigh (1552-1618) quien le encomendó la tarea de generar acuarelas que figuren las costumbres y quehaceres de los algonquinos, dichas

³⁶ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las indias, islas y tierra firme del mar océano*.

³⁷ Raymond Fagel, *1568 Comienzo de la Guerra de los Ochenta Años*, (Introducción, capítulo).

³⁸ John Elliot, *De Bry y la...*, p.9.

³⁹ *Ibid.*, p.8.

acuarelas serían utilizadas para ilustrar las descripciones de Thomas Harriot (1560-1621), astrónomo y matemático igualmente contratado por Raleigh para la empresa de conquista en Virginia⁴⁰. El libro de Harriot, titulado *A briefe and true report of the new found land of Virginia*⁴¹, contenía alrededor de veintitrés láminas en acuarela y justo esas ilustraciones serían el punto de partida en De Bry para comenzar a realizar su trabajo de compilación sobre las vivencias del Nuevo Mundo.

Desde las imágenes, tanto de Le Moyne como White, De Bry encontró en ellos su gran columna vertebral para iniciar su proyecto editorial, ahí encontraba a personas que a diferencia de Benzoni u Oviedo, eran artistas en el sentido literal de la palabra, además de que dichos artistas elaboraban sus imágenes con un propósito afín a las ideas y el credo de De Bry, quien continuó buscando otros elementos y tener un arsenal amplio con el cual pudiera suponerse la vida de los americanos. La siguiente obra, que fue consultada por De Bry, es una serie de imágenes realizadas por Hans Staden (1525-1579), mercenario y marinero alemán⁴² que se enlistó en la empresa portuguesa que tenía en la mira la colonización de Brasil. Staden escribió un libro titulado *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos* en el año de 1557. En este narra sus famosos relatos donde vivió en cautiverio con los timicuas y adjuntó ilustraciones que representan el canibalismo de las sociedades y sus experiencias de vida en Brasil, tales imágenes llamaron la atención de De Bry, por lo que decidió anexar un capítulo en su obra con base en los sucesos descritos por Staden.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁴¹ Harriot, Thomas, *A briefe and true report of the new found land of Virginia* (1588). (https://digitalcommons.unl.edu/etas/20?utm_source=digitalcommons.unl.edu%2Fetas%2F20&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages).

⁴² Elliot, *De Bry y la...*, p.10.

La manera en que debemos postrarnos ante sus grabados es haciendo un rastreo de sus bases de producción y una búsqueda en los anclajes en que se ubica, como menciona Didi-Huberman parafraseando la arqueología de Foucault, es necesario hacer una “arqueología del saber sobre el arte y sobre las imágenes”.⁴³ Un estudio crítico de las imágenes nos lleva a generar cuestionamientos sobre un punto esencial en esta narrativa, a saber, el preguntarnos sobre la fidelidad de los grabados de De Bry y, al mismo tiempo, su supuesta veracidad como fuente para el quehacer histórico sobre el tema de América. Para ello es básico saber a qué responde un trabajo iconográfico, por ende, se recurre a los *Estudios sobre iconología*⁴⁴ de Erwin Panofsky, donde distingue la percepción formal del significado fáctico. Panofsky invita a familiarizarse con los elementos de la imagen⁴⁵, a contextualizar el campo visual a analizar. Ahora bien, ese solo es el primer paso para ahondar en un análisis iconográfico correcto, ya que el siguiente nivel corresponde a identificar tanto los *motivos* del contenido *intrínseco*⁴⁶ de la imagen, este reconocimiento de lo intrínseco nos lleva a conocer los procedimientos técnicos del artista, los cuales sirven para comprender cómo se define su estilo y, al mismo tiempo, pasamos a reconocer el *valor simbólico* de la obra. La elección que se hace de los grabados para su análisis, son los que el propio De Bry pudo elaborar en su *Americae*, ya que dicho ejemplar, en principio conocido como el *Tesaurus de viajes a las Indias Occidentales*⁴⁷, está seccionado en catorce libros, desarrollado entre 1590 a 1634. Si bien, De Bry hizo una extensa búsqueda e investigación

⁴³ Didi Huberman, *Ante el tiempo*, p. 25.

⁴⁴ Panofsky, Erwin, *Estudios sobre iconología*.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁷ Gereon Sievernich, “De indios y protestantes”, en De Bry, Theodor, *América*, p. 437.

para darle mayor objetividad y legitimación a sus grabados, su condición de artista no se puede separar, por lo que en variadas ocasiones recurre a su propensión de artista y da rienda suelta a su imaginación⁴⁸ para la fabricación de su *Americae*.

3. EL MUNDO IMAGINARIO DE THEODOR DE BRY: AMERICAЕ, LIBROS I Y II. ¿EL OTRO COMO BUEN SALVAJE?

La fuente visual que desarrolló White fue uno de los primeros pilares que ayudaron a concretar la *Americae*, así mismo, decide poner, en el primer libro, la conquista de Virginia por órdenes de Hakluyt, ya que había sido refugiado en Inglaterra. Los grabados del libro I representan las labores y ocupaciones de los algonquinos, acá se puede apreciar un mundo que podríamos catalogar, desde una visión maniqueísta, como “bueno”, es decir, no hay pobladores violentos, ni caníbales, como aquellas que pueden observarse en las primeras crónicas sobre el “descubrimiento de América”, sobre todo en las *Cartas de Relación* de Hernán Cortes, cuando al ver las actividades de los pobladores de la Nueva España, lanza una serie de juicios que ponen al *otro* como un ser despiadado, salvaje y cruel.⁴⁹ En cambio, en la colonización inglesa no se refleja la mano dura del conquistador sobre el subordinado, lo que se muestra es una tierra próspera y habitable, una tierra fructífera, para

⁴⁸ Elliot, *De Bry y la...*, p.11.

⁴⁹ Tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo. En: Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, p. 25.

solventar la vida, o sea, un terreno viable para aprovechar todas sus cualidades y potencializarlo para una vida venidera, como se puede apreciar en la siguiente imagen.

Figura 1. *De como los indios llevan su vida cotidiana*



Theodor De Bry, *América*, Ed. Siruela, España, 1997.

Hasta aquí no hay elementos que contengan una connotación peyorativa tanto de la tierra como de sus pobladores, vemos pues, imágenes de un mundo en desarrollo, afín a la bonanza en donde los habitantes no se comen entre sí, no usan la violencia y llevan sus vínculos y relaciones sociales en completa pasividad y sin conflicto. O sea, vemos la idea del “buen salvaje”, idea que aunque se desarrolla en la Ilustración específicamente con el *Leviatán*⁵⁰ de Hobbes, el *Contrato social*⁵¹ de Rosseau y *Robinson Crusoe*⁵² de Defoe, se puede rastrear en los textos tanto de Pedro Mártir de Anglería, a través de sus *Décadas del Nuevo Mundo*⁵³ y de Fray Bartolomé de las Casas en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ambos muestran una postura contraria a la idea de que los indios son malos por naturaleza, es así que refutan las ideas de los conquistadores españoles al decir que en realidad los indios tienden por su propia naturaleza a ser buenos, alejados de la codicia, vicios o corrupción. Ven al indio como aquel individuo capaz de desarrollar sus habilidades cabalmente, en oposición de aquellos que tienden a denostarlos o aniquilarlos, como muestra De las Casas a continuación:

La causa por que han muerto y destruido tantas y tales e tan

⁵⁰ Thomas Hobbes, *Leviatán*.

⁵¹ Jacques Rousseau, *El contrato social*.

⁵² Daniel, Defoe *Robinson Crusoe*.

⁵³ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*. Si bien el autor habla sobre el *otro* desde la idea del Paraíso terrenal, también lo describe como un ser salvaje y bárbaro: “Comen carne humana en la tierra firme: son sodométicos más que generación alguna: ninguna justicia hay entre ellos: andan desnudos no tienen amor ni vergüenza; son estóolidos alocados. No guardan verdad si no es en su provecho: son inconstantes: no saben qué cosa sea consejo: son ingratisimos y amigos de novedades. Se precian de embeudarse, que tienen vinos de diversas hierbas y fructos y granos, como cerveza y sidras y con tomar fumos también de otras yerbas que emborrachen y con comerlas. Son bestias y preciasen de ser abominables en vicios: ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres” (p. 519).

infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas (conviene a saber): por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas; a las cuales no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado, pero como y menos que estiércol de las plazas.⁵⁴

De Bry recurre a huellas del pasado europeo para la construcción de su propia versión sobre el *indio*, la idea del “buen salvaje” no será excluida dentro de su saga. En este breve recorrido, en torno a la creación del “buen salvaje”, se puede constatar que el panorama simbólico de Occidente está bajo las letras del *Génesis* del mundo, por lo que las ideas como el “Paraíso Terrenal, el “Jardín del Edén” o la “Época Dorada”, serán aquellas con las que los encargados de representar el mundo americano diseñarán y moldearán a su conveniencia al *otro*. Los conquistadores necesitan de su propio mundo para diseñar planos de lo que no se conoce, las imágenes que se proyecten sobre la diferencia serán una readaptación al guión o coreografía “verdadera”, las diferencias, en sus características, serán los fines y motivos que persiga cada dramaturgo, pero la escenografía seguirá siendo la Época Clásica, la *Salvación* de Dios a través del mito de Noé quedará fijada en una bienvenida a los lectores que consuman la *Americae*, la mitología respira... (Ver siguiente imagen).

⁵⁴ Bartolomé Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, p.33.

Figura 2. *No pienses, benévolo amigo lector que describimos la historia del pasaje de Virginia.*



Theodor De Bry, *América*, Madrid, Siruela, 1997.

Bajo ese caleidoscopio antiguo y manto mesiánico, se utilizaron dos figuras que personifican a los individuos conquistados, por un lado, el “buen salvaje” y, del otro, el “mal salvaje” o el “caníbal”, estas figuras tendrán una repercusión durante la memoria de los proyectos de civilización, ya que se crea una imagen del personaje americano a partir de los parámetros del mundo simbólico del autor. Las fuentes o marcos de referencia occidental comienzan a brindar elementos para aprehender lo desconocido, comienzan a emerger las vivencias de Marco Polo⁵⁵, se respira el aroma mesiánico del Paraíso, han llegado a la *Edad de Oro*, Adán y Eva

⁵⁵ Marco Polo, *Libro sobre las maravillas del mundo*.

representan el pecado original y la saga del génesis comienza a tener nuevos episodios, con nuevas tierras, nuevos personajes, nueva escenografía y coreografía montadas sobre un mismo discurso. Respecto a esto, en realidad lo que está generando el grabador flamenco es una difusión, el promover las tierras alcanzadas por los ingleses para su futuro habitar.⁵⁶

Otro punto importante a tener en cuenta sobre la representación o figuración que se da sobre el *otro*, es la vía en que plasma los cuerpos, la mayoría de los individuos que pinta De Bry tienen una similitud: no usan ropas, viven desnudos. Por lo tanto, lo que podemos ver son las vías en cómo decide figurar los cuerpos del *otro*, ya que al mirarlos parecería que vemos cuerpos europeos con atributos de lo que no es el hombre blanco de Occidente, es decir, son cuerpos europeos con rasgos de lo que consideran salvaje o incivilizados y es que, un elemento constante para dibujar y denigrar al *otro*, y consigo su *diferencia*, es la desnudez en los cuerpos. En realidad no sabemos a ciencia cierta si la gente de la antigua América tenía esa particularidad, pero lo que sí podemos ver es cómo la mirada del civilizador tiene esa inclinación de delinear los cuerpos del *otro* hacia las sendas de lo que no es la razón, o sea, cuerpos en estado salvaje, desnudos, carentes de pensamiento para dotarse de unas ropas:

“Callo la excesiva ostentación manifiesta entre nosotros las vestimentas con que cubrimos el cuerpo, así como en el comer y el beber, que mucho nos aleja de esas pobres gentes, sobre todo ya que éstos se contentan con los bienes producidos de la Natura e

⁵⁶ Tenía un interés directo en fomentar el proceso de colonización inglesa, por lo cual seleccionó aquellas escenas de la vida de los indios que contribuyeran a crear la mejor imagen posible de América en la mente de posibles emigrantes. La impresión última del conjunto de sus ilustraciones es la de un mundo americano inocente, con connotaciones del Jardín del Edén y de la Edad de Oro clásica. En: Elliot, John, H, *De Bry y la...*, p. 10.

ingenuamente cubren sus vergüenzas con fajas o pieles de bestias salvajes o con musgo, sin contar a quienes corretean del todo desnudos y no se avergüenzan de ello”.⁵⁷

El historiador chileno Miguel Rojas Mix ha demostrado la manera en que el mundo colonizador domestica todo tipo de variabilidad, al decir cómo Europa: “...configura una idea generalizada de ella, que implica valorar su realidad de acuerdo a los ideales Europeos”.⁵⁸ La imagen que se fabrica del *otro*, queda relegada a los prototipos con los cuales se le confiere, la desnudez viene a recobrar sentido en las imágenes de De Bry, puesto que está ya impregnado en su raciocinio, su manera de representarlo, a través de elementos incongruentes con su realidad, suscitan un molde basado en gustos o tendencias a utilizar el desnudo propio de la época clásica y, es por ello, que dicha imagen se reproducirá no solo en su libro, sino también en las figuraciones posteriores que Europa haga sobre la versión que da de la imagen americana, una América hecha bajo los deseos y pasiones europeas. (Ver figura 3).

Al instante en que De Bry retrata sus figuras, en realidad lo que está haciendo es trasladar sus cimientos culturales y sociales, ya que son ellos los que le confieren imaginación para sus futuros trabajos, asimila y domestica al *otro* a su conveniencia, o bien, por medio de su horizonte de percepción, lo recrea, lo moldea, lo inventa.⁵⁹

⁵⁷ De Bry, *America*, p. 152.

⁵⁸ Miguel Rojas, *América imaginaria*, p. 200.

⁵⁹ Los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho en forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea. En: Bartra, Roger, *El mito del salvaje*, p. 15.

Figura 3. *El nigromante o mago*



Theodor De Bry, *América*, Ed. Siruela, España, 1997.

4. LOS CANÍBALES DE LA AMERICAÆ: LIBRO III, LOS TUPINAMBAS

Hasta ahora se presentan algunos estereotipos que utilizó De Bry para grabar al *otro*, en donde los mundos conquistados bajo la tiranía europea se vuelven campos de experimentación para realizar sus bocetos, las imágenes que de ahí nazcan tendrán la marca de estilo del artista, pero también la marca de ser parte de un proyecto de *civilización*⁶⁰. El grabador nos ha postrado a unos individuos desnudos, en armonía con la naturaleza, sin conflictos y viviendo

⁶⁰ Véase el ensayo titulado “Civilización” en: Michel Leiris, *Huellas*, p. 24.

en total consonancia y equilibrio con su entorno, es decir, nos ha mostrado rasgos que son equiparables a la ya mencionada idea del “buen salvaje”, no obstante, como ya se refirió líneas arriba, el hecho de mostrarlos de ese modo en particular, responde a predilecciones de ámbito diplomático y de credo. A la postre su visión cambia, pues el cómo representa la *diferencia*, en los libros posteriores, hará que el inventor tenga que optar a utilizar nuevos detalles y nuevas caracterizaciones para poder satisfacer sus inclinaciones. Por eso, sus grabados tendrán otra tonalidad, puesto que sus personajes, más allá de pertenecer a otras regiones del mundo y por sí mismos presentar diferencias, los elementos con los que el autor realiza tales modificaciones responden a connotaciones simbólicas, ya que dependen de su *lugar social*. Los nuevos elementos que incorpora, no solo a los cuerpos sino a sus mentalidades, generan las alteraciones que perfilan nuevos actores y, esos cambios se dan por decisiones personales del intérprete.

Ya en el libro tercero, en la primera y segunda parte, personaliza los episodios que vive el soldado alemán Hans Staden, quien labora bajo el mandato portugués; para realizar los grabados de esas primeras dos partes, recurre a la obra que dejó Staden, la antes mencionada *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos*⁶¹. Ahí se relatan las vicisitudes que sufrió en su cautiverio con los tupinambas, los cuales lo tuvieron capturado por más de nueve meses y estuvo a punto de morir. Dicho libro toca un tópico en particular muy importante, pues tuvo mucha popularidad por ello, ya que nos demuestra la voracidad, salvajismo, pero sobre todo, el canibalismo con el cual vivían los americanos en el Brasil. Por lo tanto, vemos cambios y divergencias en la forma en que se está dibujando al *otro*, su personalidad se ha modificado, aparece otro actor en la obra, esto es, se ha marchado del escenario el *buen salvaje*.

⁶¹ Hans Staden, *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos*.

El director de escena comienza a optar por utilizar a otros personajes con calidades y matices diferentes a los de Virginia y la Florida, el *otro* va tornando sus caracteres, tiene otro papel que montar en la larga puesta en escena, la diferencia que representa no se debe solo a que orbita en otra latitud del espacio, ni a la variabilidad de climas o entornos, hábitos, lenguajes (que son evidentes), sino que responde a la concepción del guionista, la dramaturgia es la que hace moverse y aparecer de tal manera a los actores, responde a un libreto con un discurso ya prefigurado, los propósitos e intenciones del autor comienzan a trazar tales divergencias del *otro* en su odisea. Las historias sobre el canibalismo y barbarie obviamente tienen ya varias apariciones en la cultura occidental, es un elemento que ha estado presente para la construcción de su historia y personalidad, de ahí el artista adquiere conocimientos y formas de pensamiento, su cultura ya ha dejado huellas y marcas en el tiempo, desde los griegos ya se han encontrado indicios de los devoradores de carne humana, como bien ha hecho ver Roger-Pol Droit⁶².

El proyecto de *civilización* necesita de un antagonista que legitime la posición privilegiada y de poder que tiene en el mundo, por eso la figura del *caníbal* vendrá a tomar un papel que, si bien no es el más importante, ocupa un lugar central en la escena. En

⁶² La peor forma de barbarie, según Aristóteles ya, residía en el hecho de que unas tribus lejanas se alimentaban de carne humana. Comer carne humana es el comportamiento que parece transgredir de forma más radical todo lo que constituye la civilización. Ésta enseña a cocer los alimentos, a no desgarrar con los dientes la carne cruda, como hacen los animales. Nuestros modales en la mesa están ligados a una larga serie de formas de cortar, cocer, preparar, presentar y acompañar los alimentos. Sobre todo, consideramos el hecho de no comernos a nuestros semejantes como una regla esencial de la civilización. Suprimir este tabú fundamental es el signo infalible de una bestialidad esencial. Los carnívoros de una misma especie se devoran unos a otros, pero los humanos han establecido este tabú que, junto con la prohibición del incesto, es uno de los fundamentos del orden cultural. En: Roger-Pol Droit, *Genealogía de los bárbaros*, p. 202.

esa lógica, los tupinambas de De Bry vienen a ocupar ese lugar en sus grabados sobre Brasil, sus “indígenas” pasan a tener una cualidad sumamente irrisoria para las costumbres y normas europeas, piensa que caen en lo irracional y muestran un contraste rotundo entre su cultura y la de los americanos, desde su posición etnocéntrica, despliega una serie de prejuicios que parten de una razón que solo está manifestando los hábitos y acciones comunes de su estilo de vida, el calificativo de “caníbal” será el nuevo término que representará lo diverso. Por supuesto, De Bry no puede sino encontrarle un espacio dentro de su memoria, los americanos de su libro tendrán la investidura del *caníbal*, se le verá aparecer en varias láminas demostrando estar dentro de las sendas del *mal* y, claro está, que los conquistadores o, en este caso, el militar Hans Staden aparece como el mártir de las atrocidades e inhumanas acciones de aquellas desdichadas parcelas y templos de diablos y bestias:

Figura 4. *De cómo capturaron los indios caníbales al militar Staden.*



Theodor De Bry, *América*, Ed. Siruela, España, 1997.

El editor sigue una retórica maniqueísta en donde está presente la bifurcación entre el *bien* y el *mal* y en la que alguien tiene que ocupar dichos papeles, la lógica imaginaria de Occidente obedece a ubicar todo tipo de comportamiento que escape de sus patrones culturales en los espacios dignos del *mal*, los tupinambas son por ende, allegados a las imploraciones y ritos paganos del enemigo, el mal es parte de sus colores y facciones y, como tal, serán representados por el ingenio del flamenco:

Figura 5. *En esto cógenlo las mujeres, lo arrastran hasta el fuego, le arrancan la piel...*



Theodor De Bry, *América*, Ed. Siruela, España, 1997.

Por lo tanto, la brutalidad o el canibalismo que se describe dependen de la pluma que lo escriba, ya que pueden estar por encima de los postulados caníbales que Occidente mismo ha definido, sobre esto, Montaigne nos da un ejemplo:

No me apena que comprobemos el bárbaro horror de tal acción más sí que nos ceguemos ante nuestras faltas sin dejar de

juzgar las suyas. Estimo que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo muerdan y lo despedacen (cosa que no sólo hemos leído sino también visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos y lo que es peor, so pretexto de piedad y religión), que asarlo y comerlo después de muerto.⁶³

Al momento de reflexionar y obtener una distancia ante tales discursos o leyendas, surgen las dudas y las contradicciones, puesto que la ferocidad, crueldad y las atrocidades que han llevado a las conquistas y logros de Occidente, los pone en un casillero del cual son viables los conceptos como “bárbaros” o “salvajes”, de ahí que surja un cuestionamiento a saber: ¿quiénes en realidad son los bárbaros?

5. EL OTRO BAJO LA RETÓRICA PROTESTANTE

Para la producción de los libros iv, v y vi, De Bry dibuja los episodios de conquista de Cristóbal Colón en las diversas islas caribeñas (Puerto Rico, Haití, Dominicana, Panamá, etc.), así como las latitudes dominadas por los capitanes bajo las órdenes de la Corona de Castilla, en particular México y el pueblo inca, son dos sus referentes predilectos para su desarrollo, tanto el ya citado libro del italiano Girolamo Benzoni *La historia del Mondo Nuouo* y la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Fray Bartolomé de las Casas. Uno de sus variados objetivos, en estos tres libros, es hacer una especie de reclamo y crítica a los abusos, tiranía y atropellos que vierten los hispanos en contra de los pobladores de aquellas regiones, haciendo un especial énfasis en la

⁶³ Michel de Montaigne, *Ensayos*, p. 270.

codicia por los tesoros que guardan tales mundos. Para tal cometido, se secunda en estas dos fuentes por los siguientes motivos: el hecho de escoger a Fray Bartolomé tiene un gran sentido, puesto que además de pertenecer al mismo pueblo español, arremete contra sus compatriotas por el abuso que hacen en nombre de la palabra de Dios y del permiso de los reyes católicos; en el caso de Benzoni, hace uso de su libro porque al igual que De las Casas, da cuenta de lo salvajes que pueden llegar a ser los “civilizados” por su avaricia, acumulación, exceso de poder y expansión, por lo que es afable al inicio de la *leyenda negra*, pues tan dura es su reacción contra las flotas españolas que su obra no se tradujo al castellano.⁶⁴ Como tal, De Bry tiene marcados ya sus objetivos para plasmar sus episodios, que son el dar cuenta de los actos violentos realizados por los católicos.⁶⁵

Acá surge un cuestionamiento, ¿porqué De Bry está interesado en hacer pública una visión decadente y perjudicial en contra de los cristianos españoles? En sí, el artista no puede sino pensar en su pasado, los hechos de guerra entre protestantes y cristianos a mediados del siglo xvi (la ya aludida *Guerra de los 80 años*) hacen que haya un rechazo a todo aquello proveniente de lo castellano y, como fiel seguidor del clan reformista, su postura no puede escapar de su contexto espaciotemporal, en otras palabras, su tradición

⁶⁴ Silvia Federici, *Colonización y cristianización. Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo*, p. 298.

⁶⁵ Mas ¿para qué ver la paja en el ojo ajeno, si no vemos la viga en el propio? Lee este tratado y verás que los indios, ciegos, han observado nuestra debilidad y cudicia mejor que nosotros mismos y hasta han llegado a exclamar en mostrando una pieza de oro: ¡Mirad, es el Dios de los cristianos! Es en verdad ignominioso para los cristianos deber contar con tales maestros; y verás, por otra parte, en este libro qué insaciable cudicia reinaba entre los españoles, a cuánto vezo y oprobio los movía dicha cudicia, con cuan horribles y tiránicos modos trataron ellos a los pobres indios, y cómo infamemente se degollaron incluso entre ellos mismos, incitados por su absurda avidez. Cosas éstas particularmente deplorables y dignas de reproche cuando ocurren entre cristianos De Bry. *America*, p. 154.

y costumbres salen a flote, pues es parte de una facción/institución que ha sufrido las inclemencias de sus oponentes cristianos. Sus justificaciones son varios hechos históricos que Elliot muy puntualmente ha definido:

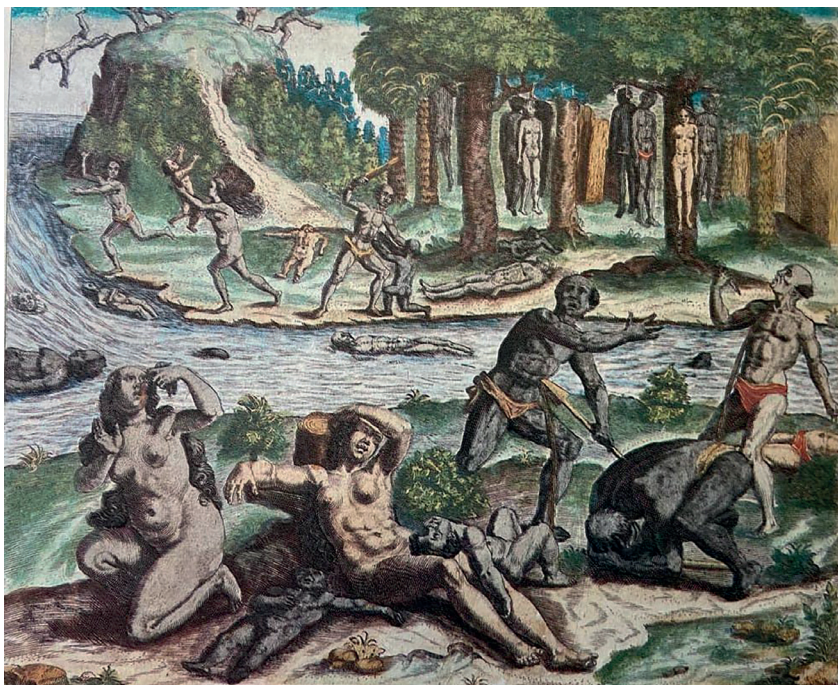
Las láminas de De Bry, con su representación de las atrocidades de los españoles, no hicieron más que afianzar el estereotipo contemporáneo del español cruel. Lo que más tarde dio en llamarse *la leyenda negra*, parece ser que se originó en la Italia renacentista, pero fue el enfrentamiento del protestantismo y el catolicismo en la Europa de mediados del siglo XVI lo que difundió por todo el continente el concepto de los españoles como seres especialmente crueles. Las actuaciones despiadadas de los tercios del duque de Alba primero en Alemania y luego en los Países Bajos, las torturas perpetradas por la Inquisición, y la quema de protestantes en Inglaterra durante el reinado de María Tudor y su consorte, Felipe II, fueron hechos que se entrelazaron para crear una imagen profundamente negativa de España en la Europa protestante de la década de los años setenta del siglo XVI.⁶⁶

Ante tales acontecimientos, en estos tres libros de la obra, la coreografía gráfica del editor ha decidido colocar al *otro* en un papel sumamente esporádico, en otras palabras, lo ha relegado del montaje, pues su intención ya no es el narrar o “describir” sus formas de vida e identidades, ahora se centra en el nuevo personaje capital de la trama, el cruel español. El grabador guarda un fuerte recelo por la orden católica, el cual hará evidente en tales secciones de su libro, se postra a diseñar imágenes que visualicen lo degradantes que son sus adversarios, dando a conocer la rapacidad que tienen los españoles en tierras americanas. Por tanto, vemos a un artista que trabaja y modula sus obras bajo un discurso totalmente

⁶⁶ Elliot, *De Bry y la imagen de América*, p. 12.

ideológico y político, su disposición ya no está en mostrar a esos seres diferentes del Nuevo Mundo, sino está encaminada a reafirmar su identidad como buen protestante, desde esa posición es que se empeña a dibujar las nuevas escenas de su correlato:

Figura 6. *Los indios, incapaces de tolerar más la tiranía de los españoles se ahorcan.*



Theodor De Bry, *América*, Ed. Siruela, España, 1997.

En la (figura 6), De Bry nos hace notar los sufrimientos que tienen los pobladores del Nuevo Mundo en manos de los españoles, causando tanto daño y dejando un sinfín de consecuencias que los llevarán al límite de sus posibilidades, prefiriendo culminar

con su vida que seguir bajo el dominio español y soportando sus abusos de poderío. Acá también sigue dibujando dos polos opuestos, solo que con una *inversión*, pues el estandarte del mal ya no es asignado a los “otros”, sino a quienes persiguen, acosan y violentan a pueblos de ambos continentes. En ese cambio de puestos, el rol del *otro* ha sufrido una vez más una alteración y modificación de su personalidad, si bien antes Staden era la víctima de las inclemencias de los brasileños, ahora ese rol es relevado. Por eso, en gran parte de sus imágenes veremos cómo opera y transita bajo un espacio fundamentalmente político, la tergiversación de sus láminas surge por esa necesidad de hacer una guerra visual a sus adversarios, produciéndoles una difusión lo más brutal posible y una teatralidad de aspecto hacia la crueldad.

La relación De Bry-De las Casas es notoria, De Bry también hizo una edición en grabados de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* en 1597,⁶⁷ por lo que, la obra de De las Casas, sin duda fue una base sólida que le permite justificar el objetivo de generar tal imagen perjudicial a sus adversarios, visto que, Bartolomé compartía la misma nacionalidad y asimismo, presencié los actos y hechos de viva persona, de tal suerte que daba sostén, argumentos y demandas a las imágenes que propagaban repulsión cristiana.

En consecuencia, no solo para el grabador sino para el protestantismo en general, la *Brevísima* sirvió para seguir desarrollando una visión que consta en crear esa adjudicación del español cruel e intolerable, pues De Bry utiliza su oficio y arte como arma política de guerra, ya que no puede olvidar las persecuciones ideológicas y religiosas que ha sufrido en el pasado. Las imágenes realizadas en esta sección de la obra, tendrán pues los contenidos de lo que

⁶⁷ Elliot, John, *America, op., cit.*, p. 12. (Edición alemana hecho por De Bry en 1597).

en un futuro llevaría el dote de *La leyenda negra*, de tal modo que el editor protestante destina sus láminas a una guerra ideológica entre protestantes y católicos, inventando escenas peyorativas y de desprestigio en contra de las flotas españolas, ergo, los grabados correspondientes tendrán tales marcas y veremos a los españoles en primer plano, cometiendo una serie de actos abusivos y aberrantes en contra de los conquistados, saciando su hambre de tesoros, poder y enriquecimiento:

Figura 7. *Tractan los españoles de manera harto tiránica a los indios, incapaces de proseguir el camino con la carga que llevan.*



Theodor De Bry, *América*, Ed. Siruela, España, 1997.

Figura 8. *Pedro de Alvarado manda atacar con espadas desnudas a los indios de México.*



Theodor De Bry, *América*, Ed. Siruela, España, 1997.

Lo que queda para el *otro* es un espacio otorgado por las inclinaciones políticas de su creador, en donde se mira el retorno de aquella imagen impresa en los tomos I y II, con singularidades propias del entonces *buen salvaje*, ya no es el *caníbal* ni el salvaje inhumano, es ahora un nuevo personaje que sirve de anzuelo para el sentido descriptivo de las imágenes. Como investigadores críticos de las ciencias históricas y antropológicas, no nos queda más que seguir difundiendo y promoviendo lecturas a distancia, contextualizadas y tomadas con pinzas, para explotar sus asegunes que forjan supuestos sobre la vida de los americanos; seguir los

caminos trazados por los que comenzaron a perfilar una *antropología histórica*, una nueva manera de indagar y reflexionar la historia y sus productos; esa constituye una veta que permite abrir panoramas que se piensan claros y nítidos, pues se necesita tanto de una *Filosofía a martillazos* como de una mirada exhaustiva para poder ver los *a priori* que se establecen como verdades de hechos, mas no hechos interpretados.

6. CONSIDERACIONES FINALES

Frente a esto, se presenta la necesidad de hacer un llamado a romper esa cadena realista que labora las crónicas y viajes sobre el Nuevo Mundo como meras cajas que guardan las verdades de lo americano, puesto que eso implicaría por mera conciencia (llámese social, política, histórica etc.) generar trabajos de una antropología colonialista y seguir montados sobre la propuesta de la desaparición de la *diferencia*. Seguir la vía de la acumulación del conocimiento, como sinónimo de verdad, es repetir los retrógradas estudios del positivismo, que cancelan alternativas de comprensión, alternativas que permiten la crítica y la reflexión. El llamado es justo a salir de esa zona de confort, a generar un ejercicio de ruptura capaz de proponer una sagacidad tanto literaria como reflexiva para acabar de una vez por todas con esos intentos de neocolonización de la *diferencia*, *para terminar con el juicio de Dios*. Justamente los aportes que brindan otras ramas del saber, como la filosofía a través de la epistemología, nos permiten reforzar la idea de expandir las reflexiones críticas sobre nuestro proceder como investigadores de la historia y la antropología, para no seguir cayendo en el derrotero infinito de postrar a las crónicas americanas como enclaves hacia un pasado real. La *antropología histórica* toma sostén de esas dos ramas de conocimiento para comenzar a construir un modo particular de comprender la mirada, difundiendo a

toda costa la reflexividad sobre las interpretaciones que postran las “verdades” sobre el pasado, aportando una ruptura con los cánones del quehacer historiográfico, para entonces sí, interpretar aquello que está por encima de la realidad misma y dar cuenta de los fantasmas que gobiernan las retóricas de la alteridad. Con el apoyo de herramientas y metodologías de interpretación propias de la *Antropología histórica*, se va configurando esa perspectiva crítica que desestabiliza los resultados que ofrecen versiones de realidad americana sobre hechos distantes a la misma, terminando con ese vaivén repetitivo de generar investigaciones “científicas” a través de los anecdóticos de tales versiones de verdad sobre lo diverso. Por esto de nuevo la necesidad e insistencia en hacer un llamado crítico, a mantener la reflexión constante sobre los proyectos, crónicas o diarios destinados a plasmar la diferencia “indiana”, que colocan al *otro* bajo los estándares de la lógica discursiva europea, puesto que dependen de discursos, instituciones e intereses que van componiendo la retórica de la alteridad sobre los *otros*. La obra de De Bry se coloca en ese casillero que ha forjado por ya casi 500 años versiones sobre *la invención de América*. Queda ahora lo más importante: la crítica y reflexión del lector por lo hasta aquí narrado. También es una invitación a mantener viva nuestra capacidad de asombro, a dudar sobre aquello considerado como fijo o estable, movilizar y difundir la reflexión con el mero propósito de no dejar de *pensar* por nuestra cuenta.

BIBLIOGRAFÍA

- Anglería, Pedro Mártir, *Décadas del Nuevo Mundo*, Valladolid, Maxtor, 2012.
- Bartra, Roger, *El mito del salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

- Benzoni, Girolamo, *La historia del Mondo Nuouo*, Madrid, Biblioteca Central Miguel de Cervantes, 2009.
- Carbia, Rómulo D., *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*, Madrid, Fundación Carolina, 2004.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- _____, *El lugar del otro*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- _____, *La operación histórica*, en “Historia y Literatura”, México, Antologías Universitarias del Instituto Mora, 2011.
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1960.
- Danto. C. Arthur, *Historia y narración*, Barcelona: Paidós, 1989.
- De Bry, Theodor, *América*, Madrid, Siruela, 1997.
- Droit, Roger-Pol, *Genealogía de los bárbaros*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Elliot, John, H., *De Bry y la imagen europea de América*, en De Bry, Theodor, *América*. Madrid: Siruela, 1997.
- Fagel, Raymond, *1568 Comienzo de la Guerra de los Ochenta Años*, Madrid, Instituto Cervantes en Fundación Carlos de Amberes, 2018.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las indias, islas y tierra firme del mar océano*, España, Wentworth Press, 2007.
- Federici, Silvia, *Colonización y cristianización. Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo*, Argentina, Colección Nociones Comunes, 2004.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 1992.
- _____, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1974.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, tomo I, España, Ediciones Sígueme, 2007.
- Gombrich, E. H., *La historia del arte*, México, Diana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- Hartog, Françoise, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Harriot, Thomas, *A brief and true report of the new found land of Virginia (1588)*, Libraries at University of Nebraska-Lincoln, Electronic Texts in American Studies, 2010.

- Hakluyt, Richard, *Principales viajes, expediciones, tráfico comercial y descubrimientos de la nación inglesa: Los viajes de Sir John Hawkins a las Indias Occidentales*, Madrid, Ediciones Atlas, 1998.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid: Alianza editorial, 2006.
- Huberman, Didi, *Ante el tiempo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.
- Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2012.
- Leiris, Michel, *Huellas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Mendiola, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, 1989. Tesis (maestría), Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Michel, Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1974.
- Montaigne, Michel, *Ensayos*, Barcelona, Alma, 2021.
- Mompradé, L. Electra, *Imagen de América*, México, Transportación Marítima Mexicana, 1996.
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, *Cuatro historiadores de indias*, México, SepSetentas, 1972.
- Panofsky, Erwin, *Estudios sobre iconología*, n1962. Madrid: Alianza, 1998.
- Polo, Marco, *Libro sobre las maravillas del mundo*, Ediciones Cátedra, 2008.
- Rozat Dupeyron, Guy, *Indios imaginarios e indios reales*, México, Tava, 1993.
- _____, “La conquista de México no ocurrió”, en *Repensar la conquista. Reflexión epistemológica sobre un momento fundador*, tomo 1, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013.
- Rousseau, Jacques, *El contrato social*, México, Casa Editorial Boek, 2019.
- Rojas Mix, Miguel, *América imaginaria*, Chile, Pehuén editores, 2005.
- Segundo Guzmán, Miguel Ángel, *Historia y mirada en las crónicas de América*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2018.
- _____, *Infiernos Imaginarios. Una reflexión sobre el micltlán*, México, Tesis licenciatura ENAH, 2002.

- Segundo Guzmán, Miguel Ángel, *El crepúsculo de los dioses: ensayo sobre el horizonte de la supresión del otro*, México, 2007. Tesis (maestría), Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sievernich, Gereon, *De indios y protestantes*, en De Bry, Theodor, *América*. Madrid : Siruela, 1997.
- Staden, Hans, *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos*, Barcelona : Argos Vergara, 1983.

**DE IMÁGENES SACRAS Y MANOS PROFANAS:
LA CONTRADICCIÓN COGNITIVA EN LA RESIGNIFICACIÓN
Y APROPIACIÓN SOCIAL DE LA IMAGEN NUMINOSA EN LA
NUEVA ESPAÑA (SIGLOS XVII-XVIII) ¹**

Iliana Tintori Reyes²

*Allí donde la realidad se transforma en simples imágenes, las simples
imágenes se transforman en realidad.*

GUY DEBORD,
LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO

**1. EL CONFLICTO DE LA CONTRADICCIÓN COGNITIVA
EN EL MUNDO DE LAS REPRESENTACIONES SACRAS**

Toda representación figurativa de lo divino evoca un problema de contradicción cognitiva, es decir, se presenta la compleja dificultad de cómo hacer presente lo ausente o, en su defecto, volver visible lo invisible. La controversia radica en la imposibilidad de aprehender lo sagrado, así como en el intento de volverlo objeto materializado y perceptible a los sentidos para socializarlo.³ Las

¹ Producto académico inédito derivado de mi tesis de maestría: *Apropiación social y resignificación de la imagen religiosa en la Nueva España: lecturas transgresoras de lo sagrado en los siglos XVII-XVIII*. La presente versión fue trabajada y reescrita bajo las directrices del proyecto de investigación *Antropología histórica de las crónicas de América* en la UG en 2022-2023.

² Maestra en Historia por la Universidad de Guanajuato. Estudiante del programa de maestría Latin American Studies en Universiteit van Amsterdam.

³ Jack Goody, *Representaciones y contradicciones: La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, p. 27.

imágenes religiosas permiten manipular la ausencia visible de lo divino, pero al ser representaciones constituyen de facto una intencionalidad y una interpretación, lo cual da lugar, en diversas ocasiones, a una ambivalencia entre lo que es ficción y la propia realidad; entre lo sagrado, la representación y la interpretación sociológica.⁴ La forma en la que las imágenes religiosas han sido recibidas y percibidas por los espectadores a lo largo del tiempo denota, en sí misma, una dinámica social que se ve reflejada en las distintas formas de apropiación e interpretación de estas.

Las prácticas interpretativas que una sociedad ejecuta respecto a la cultura visual de su época implican un proceso de comprensión de la propia realidad. Dicho proceso se inserta en una creación epistemológica ambivalente, ya que se encuentran implicados, por una parte, el aspecto cognitivo (cómo se aprehende) y, por otro, el intelectual (cómo se estructura el conocimiento). Por consiguiente, al estar vinculadas a una realidad social y cultural, las representaciones figurativas de la divinidad generan en el espectador una contradicción cognitiva.

De acuerdo con Jack Goody, las representaciones (ya sean de carácter figurativo, lingüísticas o teóricas), al intentar hacer visible lo ausente, crean una confusión entre lo que es real y lo que es ficticio, debido a que constantemente puede haber una sobreinterpretación o sobre resignificación de lo representado. En el caso de las imágenes religiosas, estas crean una ambivalencia y un problema, ya que para algunos grupos y sociedades resulta difícil representar pictóricamente lo sagrado debido a su propio carácter inmaterial.⁵ En consecuencia, la contradicción aparece cuando los sistemas convencionales de representación no logran ordenar plena o satisfactoriamente aquello que se busca hacer

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ *Idem.*

palpable dentro de la realidad. De este modo, “el proceso de representación es esencial para la sociedad humana, [...] pero tiene su lado negativo en el sentido de que aquello que es representado no es nunca aquello presentado originalmente. Y la misma ausencia del objeto puede dar lugar a otros problemas e interrogantes”,⁶ o a nuevas formas de apropiación social de lo representado.

Por consiguiente, las contradicciones cognitivas que las imágenes religiosas causaron a un sector de la población novohispana, durante los siglos XVII y XVIII, son a su vez un problema estrechamente ligado a la propia comprensión de la realidad y de la religión. Es decir, la sociedad novohispana vivió inmersa en un mundo plagado de representaciones visuales, a través de las cuales se pensaba el propio fenómeno religioso, de tal suerte que la función de la imagen en sí misma tenía un fin social. Sin embargo, al ser un artefacto polisémico, conllevó a la múltiple interpretación que derivó asimismo en variadas formas de comprensión y resignificación, ya fuera de naturaleza individual o colectiva.

La comprensión de una imagen implica, en primer lugar, hacer familiar aquello que es extraño o ajeno a nosotros.⁷ Por tanto, las representaciones visuales deben ser trasladadas “del dominio de las cosas sentidas como «exóticas» e inclasificadas a un cierto dominio de la experiencia codificada adecuadamente para ser sentida como humanamente útil”⁸ y, en este sentido, la imagen requiere de dicho proceso para poder comprenderse en su totalidad y tener una función social dentro del imaginario de los individuos, de tal manera que para comprender la imagen religiosa se requiere de una hermenéutica que posibilite al espectador interpretarla desde su propio contexto histórico, social y cultural.

⁶ *Ibid.*, pp. 271-272.

⁷ Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*, p. 71.

⁸ *Idem.*

Así pues, de acuerdo con Gadamer, “todos los problemas de la interpretación son en realidad problemas de la comprensión”,⁹ de modo que tanto la interpretación como la comprensión se encuentran estrechamente vinculadas y no pueden separarse una de la otra dentro del proceso hermenéutico, “la interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión”.¹⁰ Ambas tienen como punto unitario la aplicación, la cual es “un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral” como los otros dos.¹¹ De modo que, para el caso específico de la imagen religiosa, esta debe tener una aplicación que permita su comprensión e interpretación. En otras palabras, “comprender es siempre también aplicar”,¹² desde la realidad en la que se realiza dicho proceso.

No obstante, la comprensión se da siempre dentro de un *horizonte* de entendimiento que es resultado del cúmulo de experiencias y vivencias que conforman al individuo o a la sociedad: “toda vivencia implica horizontes anteriores y posteriores y se funde en última instancia con el *continuum* de las vivencias presentes de antes y después, en la unidad de la corriente vivencial”.¹³ En consecuencia, podemos decir que la sociedad novohispana se encontraba inmersa en un *horizonte* de entendimiento que permeaba su forma de comprender el mundo, y este, a su vez, estaba influido por el pensamiento religioso del momento.

Lo que resulta importante destacar de la hermenéutica gadameriana es que estos *horizontes* se encuentran traspasados por el aspecto cultural convertido en tradición,¹⁴ y con ello el contexto

⁹ Hans-Georg, Gadamer, *Verdad y método I*, p. 238.

¹⁰ *Ibid.*, p. 378.

¹¹ *Ibid.*, p. 379.

¹² *Ibid.*, p. 380.

¹³ *Ibid.*, p. 308.

¹⁴ *Ibid.*, p. 360.

cobra sustancial importancia en el propio entendimiento, ya que la comprensión está siempre referida a esos *horizontes* de vivencias (individuales o colectivas). Por otra parte, un *horizonte* no debe pensarse como una frontera rígida e inamovible, sino como algo que se desplaza y es abierto (lo cual se mostrará posteriormente con los casos investigados). Así pues, el círculo hermenéutico “describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete”.¹⁵ Para el caso de las imágenes religiosas, en el contexto novohispano, es posible discernir cómo estos *horizontes* de entendimiento se fueron desplazando conforme a las propias necesidades de los individuos.

Si bien la hermenéutica gadameriana ofrece un enfoque por medio del cual es posible estudiar la *comprensión* (a partir del ser y estar ahí), es menester recurrir a otras propuestas derivadas de esta, que permitan la aplicación de la teoría. En atención a ello, resulta preciso retomar el marco metodológico propuesto por John B. Thompson, denominado la *hermenéutica profunda*, ya que este facilita el estudio sobre la movilidad de dichos *horizontes* de entendimiento en los diversos contextos de apropiación sociológica. La *hermenéutica profunda* consta de tres procedimientos principales: 1) *el análisis sociohistórico*, 2) *el análisis formal o discursivo* y 3) *la interpretación*.¹⁶ El primero de ellos busca establecer las condiciones sociales e históricas en las cuales se producen, circulan y reciben las formas simbólicas. El segundo estudia cómo las formas simbólicas son constructos articulados que presentan una estructura y que, a su vez, representan, significan o dicen algo. Y finalmente, el tercer procedimiento involucra el estudio de la interpretación o «reinterpretación» que se da a las formas simbólicas, “trata la explicación creativa de lo que se dice o representa por medio de una forma simbólica; estudia la construcción creativa

¹⁵ *Ibid.*, p. 363.

¹⁶ John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna*, pp. xxxvi-xxxvii.

de posibles significados”.¹⁷ Este tercer proceso es de suma importancia para este capítulo, pues “al ofrecer una interpretación de las formas simbólicas, reinterpretemos un campo preinterpretado, y de esta manera participamos en un proceso que puede, por su misma naturaleza, originar un conflicto de interpretaciones”,¹⁸ es decir, durante el periodo virreinal la interpretación que se dio a las imágenes religiosas en el contexto novohispano propició este tipo de controversia, en atención a lo cual no podemos dar por sentado el hecho de que las prácticas interpretativas que una sociedad tiene son unánimes, ni podemos suponer que el mensaje construido institucionalmente por la Iglesia, en lo que respecta al tema, era comprendido de manera monolítica por todos los receptores y en todos los contextos; al contrario, debe tomarse en cuenta la heterogeneidad de reinterpretaciones construidas dentro de los diversos contextos sociales y de los imaginarios de los individuos.

Como resultado de esto, para tratar el aspecto de cómo fue comprendida la imagen religiosa en Nueva España, resulta preciso desplazarnos hacia esos *horizontes* de entendimiento del pasado que sostenían las prácticas culturales de la sociedad novohispana durante los siglos xvii y xviii. En este sentido, la religión católica funcionó en sí misma como un sistema de representaciones y de valores que permeaban el pensamiento de la población; es decir, era un *horizonte* de entendimiento en el cual se fueron consolidando “los valores estéticos, morales, políticos y filosóficos”.¹⁹ De tal manera, para el caso de la Nueva España, la religión puede entenderse como “un cuerpo de creencias y prácticas” en función de ciertas reglas instauradas tanto por la monarquía hispana como por la Iglesia.²⁰

¹⁷ *Ibid.*, p. xxxvii.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos*, p. 25.

²⁰ *Ibid.*, p. 27.

En virtud de lo dicho anteriormente, es posible elucidar que durante los siglos xvii y xviii en Nueva España existía un interés institucional por controlar la producción visual. En primer lugar, porque las mismas imágenes religiosas eran *formas simbólicas*²¹ insertas en las prácticas cotidianas, que constituían el mundo social novohispano. Y, en segundo lugar, al ser estas portadoras de significados y mensajes ideológicos que buscaban ser transmitidos a partir de la cultura visual, era pertinente tener una vigilancia sobre su uso y función dentro de la sociedad.

El tema de las imágenes religiosas como formas simbólicas transmitidas culturalmente requiere, en efecto, que se investiguen los usos sociales que tuvieron lugar en el período virreinal e igualmente resulta imperativo examinar su naturaleza, así como “su relación con los contextos sociales en los que se producen, transmiten y reciben”,²² con la finalidad última de tener un mejor conocimiento sobre en qué medida y de qué manera sirvieron y funcionaron dentro del contexto novohispano.

Ahora bien, es imprescindible dilucidar cuál fue el sentido que se le dio a las representaciones visuales para lograr su comprensión e interpretación por parte de la Iglesia y, así mismo, la recepción por parte de la población, ya que es un fenómeno complejo multidireccional. Esto puede ser explicado a partir de los lugares de producción de sentido que sostuvieron los diversos sitios de creación e interpretación, pues establecen las relaciones que vinculan a un objeto con su contexto social, económico, político y cultural, en otras palabras, “implican un medio de elaboración circunscrito por determinaciones propias”.²³

²¹ Este concepto es retomado del autor inglés John B. Thompson, quien define las formas simbólicas como “un amplio campo de fenómenos significativos, desde acciones, gestos y rituales, hasta los enunciados, textos, los programas de televisión y las obras de arte”. John B. Thompson, *Ideología y cultura...*, p. 205.

²² *Ibid.*, p. xiii.

²³ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 73.

En ese mundo novohispano existieron varias *instituciones del saber*, cuya naturaleza implicaba las múltiples facetas de lo social, es decir, las instituciones políticas, eruditas o eclesiásticas que proporcionaban el conocimiento socialmente aceptado, puesto que, de acuerdo con Michel De Certeau, “el establecimiento de un saber [...] no puede separarse de una institución social”.²⁴ Así pues, para el caso de la Nueva España, específicamente en todo lo que se refiere al uso y función de las imágenes, la Iglesia fungió como una institución de saber, que proporcionaba el conocimiento necesario para hacer comprensible y familiar la imagen; es decir, buscó volverlas pensables de forma unánime a partir de la ortodoxia, instaurando normativas y políticas en torno a ellas, lo cual conllevó, a su vez, a la aspiración de una centralización del imaginario simbólico a través de formas discursivas (edictos, concilios, teología) validadas institucionalmente. Todo discurso ideológico “guarda siempre una proporción fija con un orden social determinado”,²⁵ para el caso novohispano, la religión fue una de las principales aristas que rigió la vida social y cultural de esa época.

Toda institución se inscribe en un cuerpo social, el cual de acuerdo con los lugares de producción de sentido permite cierto tipo de comprensión e interpretación del conocimiento respecto a algo y veda otras posibilidades de interpretación,²⁶ como el caso de las imágenes prohibidas y las prácticas consideradas heterodoxas. Así pues, contamos con discursos eclesiásticos e inquisitoriales que trataron de instaurar aquello que era válido para volver comprensible la imagen (aplicación/comprensión creada institucionalmente). A continuación, se verá el papel que jugó la Inquisición en el control y supervisión del uso de las sacras representaciones.

²⁴ *Ibid.*, p. 77.

²⁵ *Ibid.*, p. 78.

²⁶ *Ibid.*, p. 86.

2. VELOS DE REPRESIÓN: EL SANTO OFICIO Y LAS IMÁGENES RELIGIOSAS

Es preciso conocer cuál fue la relación instituida entre la cultura visual y el Santo Oficio a lo largo del periodo virreinal, ya que a partir de las denuncias y los procesos inquisitoriales realizados en torno a ella es que tenemos conocimiento de la problemática que surgió entre los individuos, la institución y la imagen, en lo que refiere a su comprensión e interpretación dentro del marco social, lo cual implicaba el uso de las representaciones sagradas dentro de la vida cotidiana y, por ende, es gracias a estos registros inquisitoriales que es factible hablar de la contradicción cognitiva que conllevó a un proceso de apropiación social de la imagen religiosa.

La relación establecida entre el Santo Oficio y las imágenes religiosas se fundamentó en el valor y la popularización que estas habían adquirido dentro del seno de la sociedad novohispana, de tal suerte que, la Iglesia se vio compelida a preservar con celo el “correcto” uso de las santas representaciones, sometiendo su producción a una constante mirada vigilante, observando y escudriñando hasta el más mínimo detalle de su contenido temático, para así aprobar o censurar su circulación entre la población.

Con la implantación del Tribunal de la Inquisición, el control y la censura de las imágenes quedaron supeditadas a él. Entre sus labores tenía que velar y hacer cumplir las políticas de la imagen establecidas en los decretos provinciales y tridentinos; de lo contrario, si algún individuo incurría en actos indebidos contra las santas representaciones, este debía ser denunciado, procesado y castigado por las autoridades inquisitoriales.

En un primer momento, la Inquisición prestó mayor atención a la producción de las representaciones sacras: vigilaba quién las producía y, al mismo tiempo, que el contenido enunciado en ellas fuera el apropiado para los espectadores. Sin embargo, con el paso del tiempo este ojo censor también centró su atención en inculcar

la debida “reverencia” a las imágenes a partir de la condenación consensual del desacato manifestado ante ellas.²⁷ Desacato que probablemente estaba más relacionado a las distintas formas de comprender la imagen y a la apropiación social de la misma, que a la propia iconoclastia.

La mirada de este ojo censor también estuvo atenta a vigilar la entrada de imágenes religiosas traídas a la Nueva España desde el extranjero; para ello, contaba con un grupo de eclesiásticos denominados *calificadores*, quienes eran teólogos encargados de “censurar los dichos y hechos de un proceso”, al mismo tiempo examinaban las representaciones visuales que les eran encomendadas, ya fueran de contenido sagrado o profano.²⁸

Para cumplir con esta labor, el Santo Oficio contaba con el apoyo de sujetos expertos en la materia, cuyos títulos eran diversos: “examinador de las imagerías”, “celador de la imagería” o “expurgador de las imágenes”, los cuales en su mayoría eran reclutados del mundo artístico.²⁹ El *censor y veedor de pinturas* tenía como labor revisar, de manera minuciosa, tanto en el ámbito moral como en el dogmático, las imágenes de toda índole, incluyendo las de carácter profano o cuya temática no era considerada sacra.³⁰ El hecho de que existieran este tipo de cargos dentro del Tribunal denota que se tomaron las medidas necesarias para regular y vigilar la producción de las imágenes religiosas debido a su importancia dentro de la vida cotidiana.

²⁷ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, pp. 152-154.

²⁸ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, p. 61. Alberto José Capillo Prado, “El funcionamiento del proceso de censura inquisitorial en el Imperio Español”, en: *Biblioteca Antigua. Circulación y conocimiento*, 2015, p. 177.

²⁹ Serge Gruzinski. *Op. cit.* p. 108-109. Hasta el momento se desconoce cuáles eran las funciones o los límites de cada una, ya que Gruzinski no lo especifica en su libro; sería interesante llevar una investigación al respecto.

³⁰ Janeth Rodríguez Nóbrega, *Las imágenes expurgadas. Censura del arte religioso en el período colonial*, p. 80.

Este acto de vigilar la cultura visual estaba relacionado al de censurar, el cual remite al “examen, parecer, juicio, o dictamen, que se hace, o da sobre alguna cosa”,³¹ en este caso, al de las imágenes religiosas. Lo interesante es que en un inicio dicha censura se concentraba en el contenido iconográfico de la imagen; es decir, se vigilaba que los elementos que componían la representación fueran los adecuados de acuerdo con lo establecido por el dogma y capaz de ser rectificadas en las Sagradas Escrituras; las historias relatadas a partir del elemento visual debían corresponderse con las fuentes escritas consideradas legítimas para la institución eclesiástica. No obstante, conforme pasó el tiempo la censura también comenzó a enfocarse en penalizar aquellos comportamientos inapropiados frente a la imagen y no solo ello, sino al empleo y la colocación espacial que se les daba dentro del mundo considerado profano.

El concepto del decoro durante esta época se convirtió en una categoría moral, puesto que la Iglesia había considerado menester aplicar “una retórica encaminada a depurar hábitos y costumbres”,³² donde esta nueva teoría del *decorum* también se impuso a la imagen con un fin devocional y catequístico, siendo la desnudez uno de los principales factores que se trató de erradicar. Lo anterior fue reflejo de las ideas tridentinas, pues “no hay a partir de 1560, Concilio ni Sínodo provincial que no condene las figuras deshonestas e indecorosas, así como aquellas que tengan una belleza provocativa”.³³ De tal manera que el decoro mantuvo

³¹ Censura (1729), en: *Diccionario de Autoridades de Real Academia Española*, consultado el 28 de julio del 2020 en <http://web.frl.es/DA.html>.

³² Palma Martínez-Burgos García, “El decoro. La invención de un concepto y su proyección artística”, en: *Revistas Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Historia del Arte*, p. 92.

³³ *Ibid.*, pp. 93 94.

un estrecho vínculo con la función devocional de la imagen religiosa, “hasta tal punto que su ausencia puede provocar la inutilidad de ésta”.³⁴

A finales del siglo xv con el Renacimiento se retomaron muchas ideas del mundo clásico, entre ellas la percepción del cuerpo. Dentro del ámbito artístico, la forma en que debía ser dibujado, pintado y esculpido el cuerpo humano cambió de manera drástica, lo cual llevó a que se promovieran las imágenes con desnudos en el viejo continente. Para principios del siglo xvi, Italia se había convertido en el principal centro de producción de imágenes femeninas desnudas y, de forma posterior, Flandes también formó parte de los países con una gran producción artística y entre sus temas se encontraría el desnudo.³⁵ No obstante, con la Contrarreforma, países como España e Italia comenzaron a ser permeados por el pensamiento tridentino, y la desnudez empezó a percibirse como una amenaza por los especialistas religiosos.

El ideal contrarreformista, en el caso de España, estaba presente en la sociedad y en su manera de pensar, lo cual tuvo una fuerte implicación en la práctica pictórica, que posteriormente se vio reflejado en la escasez de desnudos en el arte español.³⁶ El rechazo a la desnudez no se debió a que dichas representaciones estuvieran mal realizadas, sino por lo que podía provocar en el espectador ya que “cuanto mejor se pintara la carne humana mayores posibilidades tenía de resultar seductora, peligrosa, perversa”.³⁷ Por consiguiente, se temía más a las consecuencias morales

³⁴ *Ibid.*, p. 95.

³⁵ Alejandra Val Cubero, *La percepción social del desnudo femenino en el arte: siglo xv y xix. Pintura, mujer y sociedad*, pp. 77-78.

³⁶ *Ibid.*, p.108. No obstante, esto no quiere decir que no existiera este tipo de representaciones, ya que dentro del arte laico podemos encontrar imágenes con temáticas de desnudos. Es decir, la Iglesia prohibió su exhibición en los lugares de culto y de concurrencia pública; sin embargo, se podían encontrar presentes en lugares privados.

³⁷ *Ibid.*, p. 113.

que pudieran ocasionar. Debemos recordar que para esta época el arte, desde la visión de la Iglesia, tenía fines didácticos y morales, pues debía enseñar al mismo tiempo que promover la devoción y la piedad entre los creyentes, por lo que, las imágenes con desnudos eran consideradas inadecuadas, lascivas, negativas e impropias para ese propósito.

De esta manera, nos encontramos con un problema que iba más allá de la simple representación, es decir, involucraba y contraponía la forma en que era percibida la imagen del desnudo con el trasfondo ideológico y cultural que poseía el espectador que la admirara. Dicha percepción podía ser positiva o negativa según el contexto donde fuera recibida la imagen. Por tal motivo, mientras en otras partes de Europa, el tema del desnudo en el arte comenzaba a ser aceptado y visto como algo natural. Para el caso español fue todo lo contrario, debido a la carga moral-religiosa que le atribuyeron, lo cual posteriormente también influyó en el pensamiento novohispano.

Debido a lo anterior, este proceso de censurar resultó ser una labor imprescindible en lo que concierne al ojo censor y su vínculo con la cultura visual novohispana. La censura se convirtió entonces en un acto de exclusión que, dentro del ámbito visual, permitía o prohibía aquello que era digno de mirarse según los propios parámetros de la institución religiosa. En este sentido, el concepto de censura adquirió otra connotación o significación de carácter más punitivo y prohibitivo, sumándole la cualidad de delimitar la mirada o, en otras palabras, se volvió un medio a través del cual se acepta o rechaza la cultura visual dentro de una sociedad determinada a partir del propio discurso institucional.

Por otra parte, es importante señalar que una de las primeras alusiones que hace referencia a la censura de las imágenes se remite al año de 1583, con la publicación del *Índice de Libros Prohibidos* del Inquisidor General Quiroga, el cual contenía una serie de *Reglas generales* que no sólo se aplicaba a los libros sino a otros

objetos como las representaciones plásticas, con la finalidad de dar a conocer qué cosas estaban prohibidas y volver plausible las denuncias respecto a ellas ante el Tribunal de la Fe. En especial, la regla número xi apuntaba al tipo de imágenes que debían ser presentadas ante al Santo Oficio, sobre todo aquellas que buscaban ridiculizar a los santos o, en su defecto, que incitaran al desacato e irreverencia ante ellos, sus vidas ejemplares, milagros o reliquias.³⁸

La regla revela la preocupación de la Inquisición por combatir el pensamiento reformista de los protestantes, que se mostraba renuente al uso de las imágenes religiosas y, asimismo, hacía una fuerte crítica al catolicismo por la devoción y el culto que ofrecían a las representaciones sacras. El discurso de esta regla se mantuvo algunos años como referente para la censura de la cultura visual; sin embargo, en el año 1640 aparece publicado el *Índice de Libros Prohibidos* de Sotomayor, donde la regla xii del anterior índice es retomada. Aparece, esta vez, dentro de la regla xi con un párrafo adicional que aludía a la prohibición de las pinturas consideradas sicalípticas y escandalosas,³⁹ restringiendo su ingreso a los territorios españoles, entre ellos los de ultramar:

Y para obiar en parte el gran escándalo y daño no menor que ocasionan las pinturas lascivas, mandamos, que ninguna persona sea osada a meter en estos Reynos imagenes de pintura, laminas, estatuas, o otras de esculturas lascivas, ni de usar dellas en lugares públicos de plaças, calles, o aposentos comunes de las casas.⁴⁰

Así pues, durante el período virreinal, el proceso de censura hacia la cultura visual quedó en manos del ojo censor, el cual se dispuso

³⁸ Enrique Gacto, "El Arte vigilado (Sobre la censura estética de la Inquisición española en el siglo xviii)", en: *Revista de la Inquisición*, pp. 7-8.

³⁹ Serge Gruzinski, *La guerra de las...*, p. 157.

⁴⁰ Enrique Gacto, "El Arte vigilado...", p. 8.

a velar por el correcto uso, función y producción de las imágenes (ya fueran de carácter profano o religioso) a partir de un discurso institucionalizado manifiesto en forma de índices y edictos, cuya finalidad última era regular aquello que estaba permitido mirar o, que de acuerdo a los propios intereses y parámetros, era conveniente mostrar dentro de la cultura visual. Dicho discurso siempre estuvo ligado a los decretos conciliares tridentinos y provinciales, pues en ellos se legitimaba a sí mismo. La defensa de la imagen a partir de diferentes textos es una muestra del interés de la Iglesia por proteger la doctrina y la ortodoxia, fijando su atención en uno de los elementos claves que la sociedad había comenzado a convertir en propio.

La función social del Santo Oficio estaba enfocada a contrarrestar las formas heterodoxas de la sociedad, creando un elaborado sistema de control y vigilancia que, al mismo tiempo, se apoyaba en lo que Bartolomé Bennassar ha denominado como una “pedagogía del miedo”,⁴¹ la cual consistía en difundir entre la población el temor a ser apresado, torturado y castigado por quebrantar las políticas establecidas por la institución eclesiástica.

2.1. Un control sobre la cultura visual: edictos e íconos sacros

La mirada del ojo censor se extendía a casi todas las prácticas culturales dentro de la vida cotidiana de la sociedad novohispana, principalmente aquellas relacionadas a la religión y la dogmática. Si bien fijaba como hilo conductor de sus acciones la persecución de la herejía, esto no quiere decir que su interés se centrara solo en ella, su visión abarcaba también la expansión y difusión del pensamiento herético a partir de la importación o producción local

⁴¹ Bartolomé Bennassar, “La Inquisición y la pedagogía del miedo”, en: *Inquisición española: Poder político y control social*, pp. 94-125.

tanto de libros como de imágenes. ¿Cuáles fueron los mecanismos o los medios por los cuales el ojo censor mostró su presencia y autoridad a la población? Y específicamente ¿cómo difundió sus decretos y normativas en torno a la cultura visual?

La Inquisición tenía diversos mecanismos por los cuales actuaba para censurar y vigilar la cultura visual en los reinos de ultramar. Podemos referir cuatro de ellos que se vinculan particularmente con el uso de las imágenes (profanas y religiosas): en primer lugar, la promulgación de edictos; en segundo, la revisión de embarques en los distintos puertos; en tercero, la supervisión de imágenes y librerías locales, y finalmente en cuarto lugar, los propios procesos abiertos por las denuncias realizadas por diferentes individuos ante el tribunal.⁴²

En lo que refiere a la promulgación de edictos inquisitoriales en la Nueva España, existe un gran acervo documental en el Archivo General de la Nación que conserva un considerable volumen de ellos. Es por esta razón que resulta menester preguntarnos, ¿qué eran los edictos y cómo se aplicaban en el contexto novohispano? Y, del mismo modo, ¿cuál fue su relación con la cultura visual?

Los edictos inquisitoriales fueron decretos de carácter normativo que emitía el Santo Oficio cada determinado tiempo, con el fin de recordar a la población cristiana su celo religioso,

⁴² Janeth Rodríguez Nóbrega, *Las imágenes expurgadas...*, p. 80. Si bien existieron estos cuatro mecanismos de vigilancia por los cuales el ojo censor mantenía bajo control la cultura visual, es preciso señalar en este punto, que a lo largo de este trabajo de investigación solamente serán analizados los edictos y los procesos inquisitoriales, puesto que nuestro corpus documental se nutre principalmente de estas fuentes primarias. Sería interesante para una futura investigación buscar documentación en los archivos del Arzobispado de México y de Michoacán sobre las visitas pastorales que realizaban los obispos, con la finalidad conocer si existe alguna información que remita a lo que llegaban a encontrar en sus recorridos respecto a las imágenes religiosas en los diferentes templos de las ciudades y pueblos pertenecientes a su jurisdicción.

rememorar las conductas “desviadas” y, asimismo, promover las denuncias de todo aquello que era considerado una ofensa para el dogma y la religión católica. La forma en la que se daba a conocer su contenido era a través de la lectura pública de estos durante las festividades más importantes, para posteriormente ser colocados en las puertas de los templos a fin de difundir el conocimiento entre toda la feligresía.

Con la lectura de los edictos se solicitaba a la población la delación de los delitos enunciados en ellos, ya fuera por parte de quien los había cometido o por aquellos individuos que hubieran sido testigos de los actos considerados perniciosos contra la fe. De acuerdo con Solange Alberro, los edictos inquisitoriales eran leídos cada tres años en las poblaciones novohispanas.⁴³

De igual manera, es indispensable señalar que los edictos eran clasificados en generales y particulares, de acuerdo con su contenido. Los primeros aluden al cúmulo de delitos (más comunes o tradicionales) que perseguía el Santo Oficio, eran emitidos por la Suprema en Madrid y seguía un modelo previamente establecido por ella; en consecuencia, eran redactados en la península ibérica y enviados a todos los tribunales, incluidos los de ultramar, donde debían aplicarse. Mientras que los denominados particulares correspondían a delitos específicos como la magia, la astrología, la hechicería, los libros prohibidos, las imágenes, etcétera; y, a su vez, se adecuaban a los contextos locales de cada reino. Además, este tipo de edictos eran emitidos de forma bianual y, dentro de sus funciones, podían actuar como un medio para designar herejías antes no conocidas, prohibir la discusión de determinadas doctrinas o para identificar la existencia de nuevos delitos.⁴⁴

⁴³ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad...*, pp.74-75.

⁴⁴ *Idem*, También se consultó a: Janeth Rodríguez Nóbrega, *Las imágenes expurgadas...*, p. 81 y a Gabriel Torres Puga, *Historia mínima de la inquisición*, p. 179.

Los edictos, ya fueran de carácter general o particular, se establecieron como un medio de control social a través del cual el ojo censor hacía palpable su presencia entre la población. Y, como ya mencionamos, a partir de ellos se comunicaban los principales temas que atentaban contra la religión. No obstante, los edictos que resultan de nuestro mayor interés son aquellos que se vinculan a la cultura visual y que versan sobre la prohibición o censura de las imágenes que circulaban en la Nueva España.

De acuerdo con la autora Edelmira Ramírez Leyva, entre los años 1626 y 1819 se promulgaron alrededor de sesenta y seis edictos para advertir sobre la presencia de determinadas imágenes, las cuales debían entregarse al tribunal del Santo Oficio o, en su defecto, censurarse o modificarse para poder seguir circulando entre la población. De igual forma, esta investigadora menciona que la censura enunciada en los edictos está dirigida especialmente a estampas, mas hay que tener en consideración que el lenguaje empleado en los documentos no es preciso, pues utiliza indistintamente una serie de vocablos para referir a las imágenes como estampas, efigies, figuras y retratos sin una precisión rigurosa.⁴⁵

No obstante, el alcance del contenido de los edictos mencionados por dicha autora comprende otro tipo de materiales u objetos como mapas, vestuarios, rosarios, cuentas, máscaras e incluso imágenes de carácter profano. En esta ocasión, nos limitaremos a abordar únicamente el contenido de veinticinco de ellos, ya que son los más relevantes en lo que respecta a las imágenes religiosas. Fueron emitidos entre los años 1574 y 1785 en la Nueva España, la información que estos aportan puede ser clasificada en cuatro categorías de análisis: *a) el uso inapropiado de imágenes y símbolos religiosos en objetos y espacios profanos, b) emergencias iconográficas, c)*

⁴⁵ Edelmira Ramírez Leyva, “La censura inquisitorial novohispana en algunos procesos sobre imágenes y objetos de arte”, en VV.AA. *Arte y coerción. I Coloquio del Comité mexicano de historia del arte*, p.150.

la ridiculización de lo representado: producción y calidad de la imagen y, d) imágenes y acciones relacionadas a disidencias religiosas. Las cuales a su vez dan muestra del conflicto ocasionado por la contradicción cognitiva y las distintas formas de apropiación social de las santas representaciones por parte de la población.

De la primera categoría contamos con diecinueve edictos, los cuales abarcan una temporalidad que va del año 1600 a 1785. La temática de estos gira en torno al problema de los usos inapropiados que los feligreses dieron a las santas representaciones, especialmente en lo que refiere a lugares y objetos profanos donde eran colocadas, debido a que, estos sitios donde proliferaron las imágenes y símbolos sacros en la mayoría de las veces no correspondían a un espacio propicio para rendir el culto acorde a lo establecido por el dogma y las propias políticas instauradas por la institución eclesiástica. Esta forma de reinterpretación social del discurso dogmático, por parte de los creyentes fue una constante que perduró a lo largo de casi dos siglos. Para algunos individuos, las representaciones visuales de lo divino habían adquirido un sentido apotropaico y taumatúrgico, lo cual los llevaba a colocar en distintos espacios y objetos profanos diversos símbolos de lo sagrado, tal vez con la finalidad de sacralizar un sitio o sentir que existía cierta aura de lo numinoso al portarlos consigo en algún utensilio de trabajo o en algún artefacto de carácter personal.

La segunda categoría está conformada por cuatro edictos enfocados a la censura plástica y las innovaciones en su contenido, comprendiendo una temporalidad que va del año 1626 a 1665. Es importante mencionar que el ojo censor, durante este rango temporal, se preocupó por dos aspectos de la cultura visual: en primer lugar, era menester que las imágenes religiosas de Cristo, la Virgen y lo santos se apegaran a las historias narradas por las Sagradas Escrituras y, por ende, que se correspondieran a la “verdad” que el canon establecía; en segundo lugar, las imágenes no debían representar a personas no beatificadas por la institución.

Las nuevas emergencias iconográficas estaban ligadas a dos formas de apropiación social, una relacionada a los artistas encargados de la producción visual y, la otra, vinculada a nuevos cultos que se estaban generando en el imaginario popular. Ambas vertientes se encuentran estrechamente enlazadas a lo que la gente solicitaba o gustaba de ver, es decir, correspondían a las propias necesidades de los feligreses, de lo contrario estas nuevas formas de representación no hubieran sido tan bien recibidas por la sociedad que las consumía.

La calidad y producción de las imágenes religiosas fue otro de los elementos en los cuales el ojo censor fijó su mirada. Así pues, en la tercera categoría contamos con quince edictos que versan sobre dicha temática, en una temporalidad que abarca del año 1767 a 1785. Las imágenes que eran colocadas en objetos de carácter profano (como el caso de las alhajas) muchas de las veces estaban mal esculpidas o pintadas, presentado formas extrañas, indecentes y ridículas, teniendo como consecuencia que pudieran “servir de irrisión, escarnio o menosprecio de sus Sagrados Originales”.⁴⁶ La ridiculización de lo representado fue visto por el ojo censor como un acto de menosprecio a lo sacro; de tal forma que, las imágenes grotescas bajo la mirada inquisitorial se vuelven un acto escarnecedor que rozaba con el mal gusto. Sin embargo, esta “falta de ingenio creativo”, fue algo que llamó la atención para el común de

⁴⁶ AGN, *Edictos de inquisición*, vol.2, exp. 13. (Año:1767- 1 de agosto).
AGN, *Edictos de inquisición*, vol.2, exp. 14. (Año:1767- 24 de diciembre).
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 0302, exp. 11.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1256, exp. 10.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6323, exp. 70.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 2020, exp. 25.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5931, exp. 42.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5287, exp. 11.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5816, exp. 38.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 3840, exp. 9.

la gente; de otra manera no hubiera existido un mercado para este tipo de imagería, ni mucho menos una prohibición que tratase de frenar su difusión entre los novohispanos.

Finalmente, nuestra cuarta categoría de análisis engloba a todas aquellas imágenes y acciones que se vinculaban a otros credos religiosos. Debemos recordar que para este período el culto a las imágenes religiosas se había convertido en un símbolo de identidad entre los católicos, que a diferencia de otras religiones aniconistas como los judíos, musulmanes y protestantes, las representaciones sacras jugaban un papel crucial en el desarrollo de su espiritualidad. Así pues, a lo largo del período virreinal se emitieron tres edictos enfocados a combatir las herejías relacionadas a la cultura visual y a las disidencias religiosas asociadas a ellas; el primero fue promulgado en 1574 y el último en 1785.

Los edictos lograron generar una consciencia social sobre el uso y la función que debían tener las imágenes sacras, lo cual tuvo como resultado el que existieran múltiples denuncias hechas en torno a los actos que transgredían lo establecido por la institución, actos que en muchas de las ocasiones se encontraban en los límites de la ortodoxia e inicios de la heterodoxia. Lo que la Iglesia consideró como un acto de desviación, en el fondo solo se trataba de reinterpretaciones sociales significativas para un sector de la sociedad. Esto es una clara invitación a repensar la herejía como una forma de apropiación social y, asimismo, una muestra de que no solamente se trata de una mirada desde el poder institucional, sino de las posibilidades de apropiación que generó la espiritualidad y religiosidad en el imaginario novohispano.

Las apropiaciones sociales que se enuncian en los edictos son solo una pequeña parte de la amplia gama de posibilidades de interpretación que existieron a lo largo de dos siglos, como resultado de la contradicción cognitiva. Son el preámbulo que da pie para hablar de las prácticas reinterpretativas que tuvieron lugar dentro del imaginario social novohispano, donde los límites de la ficción

y lo real se difuminaron, creando nuevos horizontes de entendimiento y nuevas posibilidades para comprender el fenómeno de lo numinoso a partir de lo visual, y como resultado de una contradicción cognitiva. El hecho de que la Iglesia y su ojo censor trataran de establecer toda una serie de disposiciones y decretos concernientes al “buen uso” de las imágenes religiosas devela la añoranza que existía, por parte de la institución, de establecer un discurso visual homogéneo que permeara el imaginario de la población; sin embargo, también demuestra la existencia de un espacio para la flexibilidad y el surgimiento de manifestaciones genuinas, tanto en el ámbito de las prácticas religiosas como de las artísticas, derivado de los diversos ambientes culturales por los que se hallaba conformada la sociedad novohispana.

3. LA ENCARNACIÓN DE LO REPRESENTADO:

FORMAS DE APROPIACIÓN SOCIAL DE LA IMAGEN RELIGIOSA EN EL MUNDO NOVOHISPANO

Las representaciones figurativas de lo numinoso implican en sí mismas un dilema cognitivo al momento de su comprensión e interpretación en el campo social de acción donde se hallan inmersas, es decir, en potencia pueden generar en el espectador una distorsión entre lo que es real y lo ficticio, provocando la conversión del objeto material en un sujeto con una humanización extrema, resultado de una *sobrerresignificación* de lo representado. Como hemos visto, el caso de las imágenes religiosas en el mundo novohispano no estuvo exento de esto; puesto que, la Iglesia en su afán por promover su correcto uso y función entre las prácticas religiosas las fue impregnando de un halo extraordinario, en el cual se les atribuyeron cualidades prodigiosas que los creyentes resignificaron.

Así, dentro del universo representacional, la imagen sacra fue colocada en el centro de una gama de posibilidades interpretativas que abrieron paso a una lectura cultural de lo representado. En medio de ese contexto religioso las representaciones se bañaron de esa naturaleza numinosa, adquiriendo para los creyentes una unidad de significado relacionada a lo taumáturgico y apotropáico, al mismo tiempo que se les consideraba como las embajadoras de la divinidad en la tierra, pese a que esto significara lo opuesto a lo establecido por la ortodoxia, donde las imágenes solo podían venerarse y comprenderse bajo el precepto de la *dulia respectiva*. Sin embargo, a la hora de ser llevado a la práctica la realidad era otra, ya que para los feligreses muchas veces esa delgada línea que separaba al prototipo de su copia podía difuminarse, hasta el punto de nublar la frontera entre la efigie y el santo o el ser sagrado a quien estaba representando.

Fue así como se originó esa apropiación y reinterpretación de la imagen religiosa, donde el creyente comenzó a humanizarla para comprenderla y darle un sentido, un uso que dentro de su propio contexto social le permitiera volverla un objeto familiar. No obstante, en ese proceso de comprensión de la imagen existieron polos que llevaron dichas resignificaciones a los límites de la ortodoxia, convirtiéndose en actos heterodoxos dignos de punición.

Los actos de transgresión hacia las santas representaciones fueron el producto de haber llevado a un nivel diferente de resignificación la potencia o el poder de la imagen, es decir, al nivel de la presencia divina encarnada en el objeto. En este sentido, se empezaron a generar las relaciones entre lo representado y el creyente a manera de transacciones, es decir, se le ofrecían oraciones, peregrinaciones, limosnas, velas y constante reverencia en oratorios domésticos a cambio de favores como el alivio de una enfermedad, protección y salvación ante situaciones peligrosas, o su ayuda para encontrar cosas o personas perdidas. Sin embargo,

cuando una imagen no cumplía con su parte del acuerdo establecido por el propio feligrés, esta se volvía objeto de amenazas, actos conculcatorios y voces zahirientes.

Tal fue el caso de una mujer llamada Ana de Ochoa, quien amenazó a una escultura del niño Jesús con golpearla si no regresaban con bien a su futuro esposo y su hermano, diciéndole lo siguiente: “mirad niño Jesús que me traigas con salud a aquellos dos hombres, [...] y si no me los traes te quitaré el hábito y te daré con esta varita”.⁴⁷ Desde la interpretación de la acusada, si la imagen era castigada a partir de ser golpeada con una vara el daño infligido a la efigie debía pasar directamente al original encarnado en la materia esculpida. La denuncia que se había levantado contra esta mujer no procedió debido a que acto seguido de haber dicho aquellas palabras se arrepintió. El hecho de que esta mujer mostrara arrepentimiento fue algo que el ojo censor tomó a bien y, al final de cuentas, no se realizó el proceso inquisitorial completo.

Otro ejemplo, en el que la imagen sí fue transgredida físicamente es el que remite a la denuncia hecha contra Juan Gutiérrez, quien habiendo perdido un caballo, pidió a un santo que intercediera por él para encontrarlo: “teniendo en su casa, sobre un altar, al bienaventurado san Antonio en una estampa de papel le dijo, le pidió que le hiciese presente un caballo ensillado y enfierrado que le habían hurtado y le diría unas misas”.⁴⁸ Sin embargo, este caso no tuvo el mismo final pacífico que el anterior; al contrario, la imagen se convirtió en el medio ideal para que el individuo mostrara su enojo y frustración por no recibir lo esperado: “y porque no pareció el caballo se enojó con el santo y con un cuchillo le clavó el cuerpo y no le dijo las misas”.⁴⁹ Al parecer, este caso no prosiguió debido a que el acusado había huido tras cometer su

⁴⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 158, f. 479 v.

⁴⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 486, exp. 52, f. 1 f.

⁴⁹ *Idem*.

fechoría y, posiblemente, el Santo Oficio no invertiría su tiempo en tratar de perseguir al prófugo. Nuevamente, la imagen se había resignificado más que como un objeto inánime, producto de una contradicción cognitiva donde al volver visible lo que está ausente esto permite la posibilidad de dañar, no sólo simbólicamente, lo representado, sino acometer contra ello en actos de violencia tangibles.

Las agresiones físicas hacia la imagen a veces iban acompañadas de vituperios, como bien lo ilustra el caso de Antonia de Morales, alias la “Chata”, quien además de transgredir con violencia una efigie de la Virgen, también la injurió por no haberle ayudado a encontrar una taza de porcelana que se le había perdido. Su hija declaró ante el Santo Oficio que estando en la casa con su madre y una prima, la primera arrojó la imagen de bulto sobre el suelo diciendo: “esta puta tarasca me ha de dar mi taza y entonces la dejó en el suelo boca abajo”.⁵⁰ El término tarasco era una forma despectiva de llamar a los naturales de la región,⁵¹ por ello al momento de referirse con él a la estatua era con el fin de restarle importancia y desprestigiarla, desacralizándola a partir del discurso oral. De igual manera, el haberla puesto en el piso era una forma de castigarla por no cumplir con la función que se le había dado.

Entre los testigos que denunciaron contra la “Chata”, uno dio una versión un tanto más detallada de lo que había ocurrido aquel día y que, para los fines de esta investigación, merece la pena ser citado: “había dádole de bofetadas a una imagen de nuestra señora de bulto de la concepción y que habiéndosele perdido una taza de china dijo: que hace esta tarascona que no me cuida de la casa”.⁵² Esta versión resulta interesante porque la imagen está jugando un

⁵⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 727, exp. 6, f. 1 v.

⁵¹ Serge Gruzinski, *Op. cit.*, p.164.

⁵² AGN, *Inquisición*, vol. 727, exp. 6, ff. 2 r y 2 v.

doble papel como intermediara; por un lado se le solicitó su ayuda para encontrar un objeto perdido y, al mismo tiempo, se la tenía dentro de la casa como protectora del hogar. Sin embargo, al no cumplir con lo esperado por la creyente, dicha imagen, terminó siendo víctima de violencia y de un acto considerado iconoclastia, pues la escultura, al momento de chocar con el suelo, se había quebrado unos dedos y el cuello.

No todos los casos estaban ligados a una petición o a un deseo sin resolver. Algunos actos transgresores estaban vinculados con el tipo de credo que el individuo profesaba como podía ser el tema de los judíos o los protestantes. Un claro ejemplo de ello es la denuncia hecha, en el año de 1620, contra un judío portugués de nombre Martín Alonso Enríquez, quien estando frente a una imagen de san José se mostró irreverente jalándole la barba airoosamente y diciéndole “qué hay buen viejo”, sin tomar en cuenta el valor simbólico que dicha efigie poseía dentro del catolicismo.⁵³ Esto aconteció en presencia de tres o cuatro indios, quienes habían quedado muy confundidos al observar dicha acción, empero otro hombre que se halló presente les dijo que no debían alarmarse, debido a que Martín profesaba otra religión.

El caso anterior no es el más impactante. Contamos con una denuncia hecha contra un niño de más o menos seis años llamado Alonso, quien al entrar a un aposento donde se encontraba un crucifijo, mirándolo dijo: “a fe que no estais ahí por bueno”.⁵⁴ Mientras que, “otras veces le habían visto dar golpes y varear al santo cristo”,⁵⁵ así como escupirle y azotarlo. Cuando algunos de los testigos intentaban reprenderlo, el niño justificaba su conducta diciendo que el personaje en la cruz no era su amo y que si estaba

⁵³ AGN, *Inquisición*, vol. 328, exp. 15.

⁵⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 572 exp.8, f. 2 r.

⁵⁵ *Ibid.*, f. 2 v.

en ella era porque se había portado mal. En algunas declaraciones también se le acusaba de haber apedreado a las santas representaciones, denigrándolas verbalmente llamándolas “perras” y referirse, especialmente, a una imagen de la Virgen como “puta”.⁵⁶ Debido a todo esto, el Santo Oficio consideró que el pequeño Alonso había proferido actos y palabras que denotaban el hecho de haber sido “enseñado en la ley de Moisés”.⁵⁷

En este punto es importante recordar que la devoción y el culto hacia las imágenes religiosas se había convertido en un símbolo de identidad entre los cristianos viejos, lo cual los diferenciaba de judíos, moriscos y protestantes,⁵⁸ todas estas religiones que rechazaban el uso de las representaciones sacras. De tal manera que, si algún individuo daba señas de ser iconoclasta o aniconista, era sospechoso de tener cierta disidencia religiosa y podía llegar a ser calificado como hereje.

El acto de profanación con el que estos individuos cometieron frente a la imagen sacra fue a causa de que sus creencias y sus dogmas religiosos se lo permitían, ya que en el judaísmo no existía el culto a las representaciones visuales y, por lo tanto, no tenían la obligación de tratarlas como la ortodoxia católica lo ordenaba. Sin embargo, el ser judío era también un delito bastante penado por la Inquisición, la cual actuaba con mayor rigor sobre ellos imponiéndoles la nueva religión o quemándolos en la hoguera. Estos casos de conculcación relacionados con el judaísmo no son los únicos; existen otros, lo cual bien pudo ser consecuencia de que debían forzosamente aceptar y seguir las reglas de las nuevas prácticas religiosas dispuestas por el dogma católico, sin haber

⁵⁶ *Ibid.*, f. 8 r.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Existen casos donde los acusados eran protestantes, por ejemplo, existe una denuncia hecha contra un inglés que había roto la imagen de san Roque en un templo, durante la toma de la ciudad de Cádiz. Este caso puede consultarse en: AGN, *Inquisición*, vol. 298, exp.11. ff. 209 r- 221v.

dejado de ser leales a su antigua fe y por ello mostraban su frustración atacando uno de los elementos primordiales del cristianismo, como lo era la imagen.

Por otra parte, el comportamiento de los judíos o protestantes frente a la imagen pudo relacionarse también a una contradicción cognitiva, resultado del propio rechazo de una práctica religiosa inexistente en su fe. Es decir, en ese proceso de intentar volver familiar un objeto completamente distante y ajeno a los propios horizontes de entendimiento provocaba un choque cultural, ya que las prácticas sociales que los creyentes de diferentes religiones siguen no se desarrollan bajo la misma lógica cognitiva, debido a que la forma en que se aprehende y comprende el mundo es distinta en cada religión y sociedad.

Dentro del proceso de comprensión de la imagen los individuos no solo la resignificaron, alguno que otro la sobrestimó y, dentro de esa contradicción cognitiva de encarnar lo divino en el objeto material se volvió fuente de una tentación carnal, que permitió el establecimiento de una relación de carácter mucho más íntimo entre el creyente y las sacras representaciones.

Un caso que ejemplifica lo anterior fue el de Juan Esteban Pérez, quien en el año de 1690, al no poder más con su sentimiento de culpa, se autodenunció ante el Santo Oficio. El motivo que lo llevó a tomar dicha decisión fue el hecho de que durante algún tiempo había estado librando una batalla contra sus pensamientos pecaminosos que lo incitaban a sentir cierta atracción sexual por una figura de María, representada sobre una medalla que traía colgada al cuello. Primero, había comenzado por besar los pies de aquel pequeño ícono, pero poco a poco fue adquiriendo la costumbre de hacerlo con otras partes del cuerpo como las manos, la boca, los ojos y, por si esto no fuera poco, también las “partes naturales”.⁵⁹

⁵⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 680, exp. 2.

El hombre culpaba al diablo por tentarlo de esta manera, volviéndose cada vez más fuertes las fantasías sexuales, a tal grado que, una noche soñó que la Santísima Trinidad lo casaba con la Virgen, lo cual ocasionó que a la mañana siguiente tuviera frecuentes “poluciones”, dejándole “el juicio alborotado”. El término polución hace referencia a: “la efusión del semen, voluntaria o en sueños”.⁶⁰ Es decir, era tal su deseo sexual por esta pequeña imagen de María que había comenzado a tener sueños húmedos fantaseando con ella aún en el reino onírico.

Para contener el fuego de su sensualidad, Juan Esteban había hecho ayuno durante la cuaresma, así como los viernes y sábados de todo el año, sin obtener resultado alguno que le ayudara a controlar sus pasiones. A consecuencia de ello, tomó la decisión de combatir fuego contra fuego, quemando sus partes íntimas en un intento desesperado por acabar con su libido. De acuerdo con lo revisado hasta el momento, podemos inferir que este hombre se halló inmerso en un dilema cognitivo, en el que la imagen de la Virgen se había convertido en un fetiche que le permitía experimentar su sexualidad fuera de los controles dogmáticos establecidos por la Iglesia; sin embargo, la contradicción cognitiva ponía como antagónicos a la razón y el deseo, pues por una parte su juicio le recordaba el valor simbólico que poseían las imágenes religiosas dentro de la fe católica, así como el trato que debía otorgarles; pero al mismo tiempo, el ímpetu carnal que le provocaba la figura femenina de la representación mariana era difícil de suprimir o contener, lo cual lo llevó a una lucha interna de fuerzas contrarias que borraban la frontera entre lo sagrado y lo profano, entre lo representado y su original.

Así, podemos dilucidar que existieron una serie de diversos factores que dieron pie a actos transgresores de la imagen religiosa

⁶⁰ Polución (1737) en: *Diccionario de Autoridades de Real Academia Española*, consultado el 5 de junio del 2021 en <https://apps2.rae.es/DA.html>

como resultado de una contradicción cognitiva. No obstante, fue dentro de ese dilema cognitivo donde el volver presente lo ausente se prestaba para la humanización de lo divino, al mismo tiempo que en ese proceso de conciliar lo que es real y lo que es ficticio abrió las posibilidades interpretativas de la cultura visual para un sector de la población novohispana y por ende, la proliferación de una retahíla de apropiaciones sociales, donde la función y el uso de las sacras representaciones se ajustaron a los propios contextos y necesidades de los creyentes, lo cual no fue siempre del agrado del ojo censor, al grado de llegar a considerar estas formas de comprender la imagen como actos heterodoxos.

4. CONCLUSIONES

Las imágenes religiosas, al ser una representación de lo divino, han sido objeto de distintas interpretaciones, valoraciones y prácticas sociales con el devenir del tiempo. Al ser una figuración de lo sagrado inciden en la sociedad misma; permiten pensar lo numinoso, representar lo invisible y visibilizar los imaginarios. Por su peso al interior de las religiones que buscan monopolizar lo divino, han sido objeto de vastas discusiones teológicas. Las sociedades, a través de ellas, alimentan sus propias representaciones del mundo, volviéndolas un símbolo de identidad que da muestra de los arquetipos de comportamiento que intentan ser emulados a partir de lo representado.

No obstante, esas representaciones de lo sacro se encuentran insertas en un campo social de acción, donde son incorporadas a dinámicas socioculturales que constantemente las reinterpretan y resignifican. Es dentro de esas nuevas formas de interpretación que pueden ser causantes de contradicciones cognitivas, de manera especial, para aquellos miembros de la sociedad que las

volvieron parte de su vida cotidiana, haciendo lecturas íntimas de su naturaleza, humanizándolas y, por lo tanto, convirtiéndolas en objeto de transgresiones, donde los límites de lo sagrado y profano se difuminan; tornándose parte de un imaginario en el que el prototipo se encarna en el objeto mismo, donde el mármol se vuelve carne y emerge la distorsión entre lo real y lo ficticio, entre la práctica y el deseo de volver propio lo ajeno.

El orbe institucional de la fe fue superado por la realidad social que lo enmarcaba puesto que algunos miembros de la sociedad novohispana, dentro de ese proceso de intentar comprender el discurso dogmático, fueron ideando prácticas religiosas que les permitieran volver familiar aquello que a veces resultaba ajeno o extraño al entendimiento, como podía ser el caso de la representación de lo divino. Dichas prácticas interpretativas no siempre fueron tomadas a bien por el Tribunal de la Fe, quien comenzó a ver estas formas de apropiación social como actos de transgresión que debían ser condenados y extirpados del imaginario colectivo.

El haber analizado estos casos inquisitoriales, que remiten a acciones heterodoxas vinculadas a la imagen, permite tener conocimiento de las diversas formas en las que las representaciones sacras provocaban este efecto del dilema cognitivo en los individuos. Al mismo tiempo que podemos observar cómo esos horizontes de entendimiento en los cuales se encontraba inserto el universo visual no se mantuvieron estáticos, sino que, por el contrario, se fueron modificando junto con las formas de apropiación social de la imagen que se desarrollaron a partir de las propias creencias de los individuos.

La complejidad de la realidad cotidiana donde se desarrollaron estas prácticas transgresoras hacia la imagen da muestra del valor y el reconocimiento colectivo de la sacralidad que poseían estos objetos de devoción en el mundo novohispano. Su apropiación social, así como el proceso de la contradicción cognitiva que

implicaba su existencia, brindaron las herramientas necesarias para que una sociedad tan heterogénea, como lo fue la novohispana, comprendiera la imagen desde su propia perspectiva, resignificándola y dándole un uso práctico en su día a día.

La imagen fue comprendida como una entidad de poder, revestida de un carácter taumatúrgico y apotropaico, de tal manera que se convirtió en una potencia con la que se podía negociar, un intermediario capaz de cumplir todos los deseos mundanos a cambio de ofrecerle misas, prenderle velas o rezarle y, ¿por qué no?, de chantajearla y amenazarla con infringirle algún daño, pues las fronteras entre el ícono y el santo al que se estaba representando se fueron borrando, poco a poco, dentro del pensamiento de los individuos hasta convertirlo en la divinidad misma.

El estudio de las imágenes religiosas del pasado presenta al historiador un gran reto, especialmente cuando se trata de reconstruir las prácticas culturales e interpretativas de una sociedad que se ha desvanecido en el tiempo y, cuyos únicos indicios, son los vetustos documentos que pueden dar cuenta de tan solo una fracción de esa forma de pensamiento que ha quedado a la espera de ser descubierta. Así, el principal reto al que nos enfrentamos al investigar sobre este tema fue el de encontrar las fuentes adecuadas que respondieran a nuestras inquietudes respecto al pasado.

Las sociedades no son receptoras pasivas de los fenómenos religiosos; son cocreadoras de lo sagrado. Es, dentro del seno de lo social y cultural, donde las representaciones sufren una constante reinterpretación que demuestra la importancia de esos imaginarios sociales que les otorgan significado. De forma que, siempre ha existido una pluralidad de sentidos para comprender lo numinoso. La mirada transgresora va más allá de la devoción, encarna el deseo en sus interpretaciones y atraviesa la delgada línea de lo prohibido. Pese a que el ojo censor trató de controlar y reprimir las interpretaciones divergentes a la ortodoxia, la alteridad siempre afloró aún en los ámbitos más inesperados.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Bennasar, Bartolomé, “La Inquisición y la pedagogía del miedo”, en Bartolomé Bennassar (ed.), *Inquisición española: Poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1985.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme Salamanca, 1997.
- Goody, Jack, *Representaciones y contradicciones: La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, México, Paidós, 1999.
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Gacto, Enrique, “El Arte vigilado (Sobre la censura estética de la Inquisición española en el siglo XVIII)”, *Revista de la Inquisición*, en Instituto de Historia de la Intolerancia, 2000, núm. 9, pp. 7-68.
- Martínez-Burgos García, Palma, “El decoro. La invención de un concepto y su proyección artística”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Historia del Arte*, Universidad Nacional de Educación a Distancia / Facultad de Geografía e Historia, Madrid, núm. 1, 1998, pp. 91-102.
- Ramírez Leyva, Edelmira, “La censura inquisitorial novohispana en algunos procesos sobre imágenes y objetos de arte”, en *Arte y coerción. I Coloquio del Comité mexicano de historia del arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Estéticas, 1992.
- Rodríguez Nóbrega, Janeth, *Las imágenes expurgadas. Censura del arte religioso en el período colonial*, León, Universidad de León, 2008.
- Rubial, Antonio, *El paraíso de los elegidos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

- Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1998.
- Torres Puga, Gabriel, *Historia mínima de la inquisición*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2019.
- Val Cubero, Alejandra, *La percepción social del desnudo femenino en el arte: siglo XV y XIX. Pintura, mujer y sociedad*, Madrid, 2001. Tesis (para obtener el grado de Doctora), Universidad Complutense de Madrid.
- White, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003.

FUENTES PRIMARIAS

- AGN, *Inquisición*, vol. 572 exp.8.
- AGN, *Inquisición*, vol. 680, exp. 2.
- AGN, *Inquisición*, vol. 727, exp. 6.
- AGN, *Edictos de inquisición*, vol.2, exp. 13.
- AGN, *Edictos de inquisición*, vol.2, exp. 14.
- AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 0302, exp. 11.
- AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 1256, exp. 10.
- AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6323, exp. 70.
- AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 2020, exp. 25.
- AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5931, exp. 42.
- AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5287, exp. 11.
- AGN, *Inquisición*, vol. 727, exp. 6.
- AGN, *Inquisición*, vol. 486, exp. 52.

DE LA PENA DE MUERTE AL SISTEMA PENITENCIARIO: EL CUERPO COMO OBJETO E INSTRUMENTO DE CASTIGO EN GUANAJUATO DURANTE EL SIGLO XIX ¹

Ana Regina Solórzano Alderete²

1. INTRODUCCIÓN

Un ciudadano de nombre Ignacio Ángel, cuyo delito es desconocido y demás pormenores sobre su identidad también, fue condenado a sufrir la pena de muerte en una horca en la intendencia de Guanajuato en 1820.

El aparato de madera fue mandado construir especialmente para la ocasión y estuvo resguardado en la Alhóndiga de Granaditas, donde aún permanecían colgadas en jaulas de hierro las cabezas de los líderes de la insurgencia: Hidalgo, Allende, Aldama y Jiménez, y donde fueron exhibidas en estado de putrefacción para escarmiento de la sociedad por casi diez años, desde octubre de 1811 hasta marzo de 1821, cuando Anastasio Bustamante, jefe de las milicias realistas, las mandó descolgar para darles cristiana sepultura una vez que concluyó la guerra de Independencia.

Como era costumbre, Ignacio Ángel permaneció en capilla,³

¹ Producto académico inédito derivado de mi tesis de Licenciatura *Crimen y Castigo: el proceso de abolición de la pena de muerte en Guanajuato durante el siglo XIX*. La presente versión fue trabajada y reescrita bajo las directrices del proyecto de Investigación de *Antropología Histórica de las Crónicas de América*, en la Universidad de Guanajuato en 2023.

² Licenciada en Historia por la Universidad de Guanajuato.

³ En aquella época, al tiempo que se notificaba la sentencia de muerte y hasta que llegaba el día de la ejecución del castigo, los reos pasaban las horas previas a enfrentar su suplicio en un oratorio solitario que se hallaba al interior de las cárceles y era conocido como “capilla”. Allí podían estar solo el sentenciado y los ministros de la Iglesia capacitados para asistirles en la comunión y demás menesteres les

aislado del resto de los reos e incomunicado días antes de su muerte. Durante esta última morada el reo recibió como alimento chocolate, “comida regular” y se le permitió recibir la asistencia espiritual de algunos sacerdotes.

Estos detalles se describen en un documento que refiere la cuenta de lo que gastó la intendencia de Guanajuato en la construcción de la horca y demás menesteres necesarios para la ejecución del castigo,⁴ para lo que fue necesario pagar por la madera, los clavos, los pernos y la hechura del funesto aparato; por el verdugo que se encargaría de consumir la ejecución, el tirapié, el trompetero a cargo de anunciar con su música el importante acontecimiento que estaba por suceder; por las velas de cera, las cuerdas y por los peones que condujeron el fúnebre instrumento hasta la plazuela pública de Mexiamora.

De acuerdo con el penalista Elías Neuman, las ejecuciones de pena de muerte solían llevarse a cabo en las plazas de los pueblos y eran espectáculos públicos y gratuitos, aunque se llegaba a pagar para obtener un sitio preferencial donde se pudieran presenciar las muertes desde los ángulos más privilegiados. Eran ceremonias a las que estaba invitado todo el pueblo y las familias llevaban a sus hijos a presenciar el rito judicial. Las campanas de las iglesias sonaban incesantes y miembros de algunas cofradías religiosas se metían entre la multitud para solicitar limosna por el alma del ajusticiado, al tiempo de que se repartían panfletos con el nombre y delito del reo.⁵

La horca casi nunca daba muerte instantánea, pues primero producía un estado de inconsciencia y el deceso venía después de

prepararían espiritualmente para su muerte. Revisar Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de Legislación y Jurisprudencia*, p. 413.

⁴ AHUG Administración de Justicia, Caja 40, 1794-1926 Docto. 1820 Sep. 12, F 1. Documento facilitado por la Dra. Rocío Corona Azanza.

⁵ Elías Neuman, *La pena de muerte en los tiempos del neoliberalismo*, p. 215.

varios segundos o minutos, mientras que el condenado lanzaba gemidos y su cuerpo se movía al ritmo de espasmos espontáneos. Finalmente, la muerte en la horca se producía por lesiones en la médula espinal, asfixia, estrangulamiento, o bien por isquemia cerebral, porque la presión de la cuerda colapsaba la irrigación sanguínea y el oxígeno que debían llegar al cerebro.⁶

De acuerdo con la tradición romana, modelo heredado por la monarquía española, que entonces administraba Guanajuato, se prescribió que los reos debían permanecer suspendidos en la horca durante doce horas y sin ceremonias o algún tipo de acompañamiento fúnebre, ser enterrados en una sepultura aislada⁷. Podríamos aventurarnos a decir entonces que Ignacio Ángel corrió la misma suerte que los líderes insurgentes al quedar colgado tras el sombrío ritual de su ejecución, y permanecer en la plaza ya sin gente, ya sin curas, sin trompetas ni velas; solos él, la madera crujiendo y el viento balanceando su cadáver frente a algún mirón.

Además de esta ejecución, en Guanajuato se suscitaron otros castigos ejemplares durante el siglo XIX. Leyendas populares refieren que durante el conflicto de Independencia, el general Félix María Calleja, molesto ante el saqueo perpetrado por los insurgentes en la Alhóndiga de Granaditas y otros sitios, cometió hechos atroces contra la población de Guanajuato. Según Neuman, las plazas de la ciudad estuvieron sembradas de horcas y muertos: Mexiamora, El Ropero, La Compañía, San Diego, San Francisco,

⁶ Neuman, *La pena de muerte...*, p. 162, adicionalmente, comunicación personal con el médico Guillermo Lawers Cuén. Se advierte que cuando se abre la trampilla debajo de los pies del condenado, la altura de la que cae depende de la longitud de la cuerda arrollada en su cuello, lo que habrá que calcular de acuerdo con el peso y la altura de quien va a morir pues el éxito de la ejecución reside en que se rompa la médula espinal sin que se separe la cabeza. (Neuman, p. 163).

⁷ Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de Legislación y Jurisprudencia*, p. 845.

San Roque, El Baratillo, frente a Granaditas, San Fernando y principalmente la Plaza Mayor, hoy Plaza de la Paz.

Allí donde aparecía muerto un español durante las jornadas de la Independencia, la sed de venganza del general hacía que fueran muertos de inmediato todas las personas que se encontraran mirando al cadáver o que estuvieran pasando casualmente por allí [...] y si su número no conformaba su furia, los arrancaba de sus casas —a familias enteras— para ser ahorcados en la plaza sin más trámite.⁸

Se cuenta que los patíbulos se sucedían uno tras otro y los carpinteros que los construían hacían oír sus martillos de modo incesante. “Cuanto carpintero se encontró en la ciudad fue ocupado en esta innoble labor [...] por todas partes se oía el martilleo de los carpinteros multiplicarse ante la ausencia total de cualquier otro ruido”, refiere exageradamente una leyenda popular del siglo XIX.⁹ A estos patíbulos llegaban las personas que iban a morir custodiadas por soldados, posteriormente subían al cadalso y rápidamente se les pasaba una gruesa cuerda por el cuello. Quedaban después colgados los cuerpos para la contemplación social.

En 1810, por ejemplo, don Casimiro Chowel, administrador de la mina de Valenciana, fue ahorcado frente a la puerta principal de Granaditas junto al ingeniero novohispano Ramón Fabié, teniente coronel bajo las órdenes de Chowel; ambos simpatizantes de la insurgencia.

En agosto de 1811, ante la indignación de la gente, fueron ahorcados una mujer conocida como “La Gabina” y su hijo por acusárseles de participar en el saqueo de la Alhóndiga de

⁸ Elías Neuman, *La pena de muerte...*, p. 77.

⁹ Manuel Leal, *Croniquillas de Guanajuato*, p. 155 & *Leyendas de Guanajuato con ilustraciones de Manuel Leal*, p. 24.

Granaditas. Tras la ejecución, el sacerdote que los auxilió murió debido a su avanzada edad y al impacto que le produjo el castigo de la señora y su vástago, según narra en sus efemérides el presbítero Lucio Marmolejo: “La madre y su hijo subieron juntos a la horca protestando su inocencia, y el religioso que los auxilió no podía disimular la tristeza con que se hallaba, la que en su avanzada edad y falta de salud le agravó sus males hasta el extremo de que poco a poco falleció”.¹⁰

El 21 de marzo de 1812, fue fusilado en Guanajuato el famoso jefe de gavilla Ascensión Hernández, quien era temido por los terribles asaltos y homicidios que perpetraba en caminos despoblados. De acuerdo con Marmolejo, Ascensión solía herir o asesinar a sus víctimas y luego despojarlas de la ropa que vestían. El temible asesino fue aprehendido apenas un día antes de su ejecución, fusilado y colgado por varios días en el mismo sitio en que fue capturado, situación que festejaron todos los vecinos, quienes incluso solicitaron ante la autoridad desmembrar su cadáver para poder colocar sus partes en cada uno de los sitios en los que solía cometer sus crímenes; sin embargo, dicha petición les fue negada.

Quedó prisionero y fue fusilado al día siguiente [...] en el punto donde se bifurca el camino que por una parte conduce a Irapuato y por otra a las haciendas de Guadalupe, San Antonio el Rico y otras: allí permaneció el cadáver colgado por muchos días, y en ese mismo punto se levantó después una pilastra de calicanto y se colocó en ella una gran cruz de madera de mezquite [...] Tal fue el gusto que tuvieron los vecinos que pedían de varios puntos que se les permitiera despedazar el cadáver y poner un trozo en cada uno de los caminos donde aquel perjudicaba a los viajeros: no se les concedió semejante pretensión; pero sí

¹⁰ Lucio Marmolejo, *Efemérides guanajuatenses o datos para formar la historia nacional de la ciudad de Guanajuato*, p. 113.

por varios años, acostumbraron celebrar aniversarios de regocijo cada 21 de marzo los vecinos de las Burras, la Calera, la Garrida y otros puntos.¹¹

Aquel mismo año, el insurgente salmantino Albino García fue fusilado y mutilado por las autoridades virreinales. Su cuerpo cercenado fue exhibido en distintas partes del estado: su cabeza en Celaya, una de sus manos en Irapuato y la otra en Guanajuato, donde se colocó sobre un asta en el cerro de San Miguel el 14 de junio de 1812.¹²

El cuerpo como objeto principal del castigo y su ejecución a la vista del pueblo en espectáculos punitivos fue una práctica común durante la primera parte del siglo XIX, pues esta era la lógica bajo la cual las monarquías medievales lograban imponerse.

Una vez que la Nueva España logró su independencia, tanto su legislación como sus prácticas punitivas continuaron dependientes de España, debido a la endeble conformación del estado mexicano y a la falta de concierto por un solo modelo de nación, lo cual impidió homologar las leyes y crear instituciones sólidas. Por tal motivo, las autoridades y los jueces juzgaban los delitos y determinaban castigos a su arbitrio basados en leyes medievales, muchas veces contradictorias entre sí, como *Las Siete Partidas* y *La Novísima Recopilación*, por mencionar algunos ejemplos.

Durante esta época, los primeros años del México independiente, las cárceles del país guardaban una situación crítica. Los primeros gobernadores de Guanajuato las describen como casas de tormento, mansiones de desdichados, lugares sobrepoblados y sitios donde los criminales, lejos de corregirse, se corrompían cada

¹¹ *Ibid.*, p. 122 y 123.

¹² *Ibid.*, p. 124.

vez más,¹³ debido a las condiciones de precariedad en las que se encontraban los establecimientos y los presos.

En 1824 no existían criterios de separación que jerarquizaran los delitos que habían cometido las personas recluidas, motivo por el que se propició la convivencia entre delincuentes experimentados con los que se encontraban encerrados por delitos menores, pero que por estar en contacto los unos con los otros, bajo ningún cuidado o tratamiento, terminaban adquiriendo malas costumbres y ejemplos que los preparaban para enfrentar transgresiones mayores.¹⁴ Con respecto a la condición de los presos escribió Montes de Oca, primer gobernador de Guanajuato que “el Estado y el Gobierno no ven en ellos más que individuos perdidos para la sociedad que cuando salgan del encierro en el que están corromperán a otra multitud de personas con su ejemplo y con la persuasión que alienta la impunidad de sus delitos”.¹⁵

El castigo de presidio, consistente en realizar trabajos rudos en condiciones inclementes, fue uno de los grandes motivos por los cuales se comenzó a plantear la necesidad y urgencia de construir una cárcel para el estado, pues aunque pocas veces regresaban vivos los condenados a esta pena (porque si no los trabajos, los climas mortíferos de los lugares a los que eran enviados terminaban por matarles), quienes lograban volver no mostraban ninguna clase de corrección.¹⁶

¹³ Carlos Montes de Oca, *Memoria del gobierno de Carlos Montes de Oca (1826)*, p. 18 & Lorenzo Arellano, *Memoria de gobierno de Lorenzo Arellano (1847)*, p. 15.

¹⁴ Carlos Montes de Oca, *Memoria de gobierno de Carlos Montes de Oca (1824-1825)*, p. 18.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19, Carlos Montes de Oca, *Memoria de gobierno de Carlos Montes de Oca (1826)* p. 18 y 19, Carlos Montes de Oca, *Memoria de gobierno de Carlos Montes de Oca (1827)* p. 17, Lorenzo Arellano, *Memoria de gobierno de Lorenzo Arellano (1847)*, p. 15.

Para la segunda mitad del siglo XIX, todos los pueblos de Guanajuato tenían cuartos o locales destinados a la prisión de los delincuentes; pero pocos tenían edificios formales con la seguridad suficiente para custodiar a los reos.¹⁷ Las cárceles de todo el estado, especialmente las de las poblaciones más pequeñas, continuaban presentando problemas de insalubridad, inseguridad y sobrepoblación, e incluso en algunas de ellas los presos convivían apretados en un mismo cuarto por ser esta la única infraestructura con que contaba en aparato judicial.¹⁸

Tras varios intentos fallidos y con la intención de integrarse a la tendencia mundial que abogaba por castigos más humanos y “científicos”, iniciada en Europa con el marqués de Beccaria y secundada en Estados Unidos con la creación de los regímenes penitenciarios de Filadelfia y de Auburn, en 1868, Guanajuato se sumó a la reforma carcelaria que imperaba en el globo, con la intención de abolir la pena de muerte y dar trato digno a los presos, y adecuó un ex convento agustino ubicado en Salamanca como penitenciaría para todo el estado.

Estos sitios llamados “penitenciarías” surgieron como un nuevo sistema penal, cuyo objetivo central era la regeneración de los delincuentes a través de un tratamiento “científico”, basado en la instrucción moral, el trabajo y el suministro del tiempo y las libertades, que permitiría a los reos reinsertarse en la sociedad al finalizar su condena.

La Penitenciaría de Salamanca debía ser capaz de albergar a todos los reos del estado que por estar condenados a prisión durante cierto lapso de tiempo (que fue cambiando al pasar de los años), era conveniente que estuvieran bajo algún régimen inspirado en el trabajo, para que bajo este método se disipara el crimen

¹⁷ Octaviano Muñoz Ledo, *Memoria de Gobierno Octaviano Muñoz Ledo (1852)*, 44 y 47.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 43-44.

y la ociosidad a la que estaban acostumbrados en los antiguos planteles carcelarios,¹⁹ así como para emplearlos como mano de obra al servicio del estado.

El general Miguel María Echegaray, director de la Inspección de Beneficencia Pública e impulsor del proyecto penitenciario en Guanajuato, tenía la intención de convertir el ex convento en una “verdadera penitenciaría” regida bajo las reglas de las de Europa, y prometió que a Guanajuato le quedaría la satisfacción de “dirigir sus pasos al progreso real y positivo, y a la abolición de la pena de muerte, presentando ante todo el país un establecimiento de todo punto humanitario”.²⁰

Previo a la inauguración de la Penitenciaría de Salamanca, entre los círculos intelectuales del mundo y en la prensa mexicana se discutía la pertinencia o no de la aplicación de la pena de muerte, castigo corporal de mayor jerarquía en el globo. Por ello, en el constituyente de 1856 se suscitó un arduo debate en torno a este asunto, y tras una acalorada discusión entre los legisladores, el artículo 23 de la Constitución liberal de 1857 supeditó la abolición de la pena capital a la creación de penitenciarías. El artículo establecía que

Art. 23°.- Para la abolición de la pena de muerte, queda a cargo del poder administrativo establecer a la mayor brevedad el régimen penitenciario. Entre tanto queda abolida para los delitos políticos y no podrá extenderse a otros casos más que al traidor a la patria en guerras extranjeras, al salteador de caminos, al

¹⁹ Florencio Antillón, *Memoria de Gobierno de Florencio Antillón (1867)*, p. 14 y 15. Florencio Antillón, *Memoria de Gobierno del general Florencio Antillón (1875)*, p. 33.

²⁰ AHUG. Educación, 1867, caja 2, exp. 552 en Mariana Rico Ojeda, “Penitenciaría del estado de Guanajuato; el nuevo régimen de encierro y las condiciones de vida de los presos, 1867-1915” (Tesis de licenciatura), p. 30 y 31.

incendiario, al parricida, al homicida con alevosía, premeditación o ventaja, a los delitos graves del orden militar y a los de piratería que definiere la ley.²¹

Bajo la premisa de que había que apostar por humanizar las costumbres, si bien no se abolió la pena de muerte, el artículo 22° prohibió las penas que implicaran algún tormento corporal, al establecer que quedaban “para siempre prohibidas las penas de mutilación y de infamia, la marca, los azotes, los palos, el tormento de cualquiera especie [...] y cualesquiera otras penas inusitadas o trascendentales”.²²

Las ideas filosóficas de la época y el carácter liberal de los legisladores influyeron en estas decisiones, pero también el hecho de que algunos diputados habían sido presos políticos durante el régimen de Santa Anna y habían experimentado en carne propia toda clase de padecimientos.²³ Sobre la pena de muerte, el diputado Francisco “El Zarco” afirmó que era cruel e indolente consentir que subsistiera indefinidamente la pena capital y la señaló “ineficaz, estéril y como un verdadero asesinato que la sociedad comete en uno de sus individuos”. Creía que la defensa de la pena de muerte estaba fundada en que la sociedad debía vengarse del delincuente, medida absurda en las instituciones sociales que debían corregirlo: “cuestión que no se logra ofreciendo al pueblo espectáculos de sangre que solo sirven para desmoralizarlo”, dijo.²⁴

Ignacio Ramírez, “El Nigromante”, que en sus discursos fue el más aguerrido opositor a la pena de muerte, expresó que de ella no resultaba ningún bien para nadie, pues el culpable expiraba

²¹ *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1857*, artículo 23°.

²² *Constitución Federal...*, artículo 22°.

²³ Francisco Zarco, *Congreso Extraordinario Constituyente 1856-1857*, p. 23.

²⁴ *Ibid.*, pp. 531-532.

probablemente sin sentir algún tipo de arrepentimiento, la sociedad se presentaba como vengadora en lugar de reparadora y el ofendido no recibía ningún tipo de resarcimiento.²⁵

Asimismo pidió a los miembros del Congreso recordar que representaban los intereses de 8 millones de personas, pues afirmaba que la pena de muerte regularmente caía sobre el pueblo y los pobres. “¿Hay pena crueles y bárbaras? ¡Qué importa! Recaen solo sobre el pueblo, sobre los pobres.”, sentenció El Nigromante, al tiempo que comenzó a escucharse una lluvia de aplausos que venían desde las tribunas.²⁶

También señaló que la sociedad no debía hacer caer toda la culpa sobre los delincuentes, pues esta también tenía algún grado de responsabilidad y no podía abandonarlos tras haberles dado la espalda: “No te doy trabajo ni educación, pero te doy cadenas; no te puedo dar moralidad, pero te doy horca. Muere y paga mi indolencia y mi abandono”.²⁷

Guillermo Prieto preguntó “qué motivo tenía la comisión para hacer recaer sobre los reos el descuido de los gobiernos en la mejora de las cárceles”. Expuso que la pena de muerte era una violación del derecho natural y se declaró en contra del artículo por no resolver enteramente la cuestión.²⁸ “El Zarco” destacó la inconveniencia de dejar algo tanpreciado como la vida del hombre a la lentitud del gobierno, ya que la redacción del artículo sugería que “la abolición de la pena de muerte en realidad va a depender de la pereza de los albañiles o de la falta de materiales”.²⁹

“El Nigromante”, en otra de sus intervenciones, reflexionó que la postura del Congreso se resumía a lo siguiente: “debemos

²⁵ *Ibid.*, p. 532.

²⁶ *Ibid.*, p. 522.

²⁷ *Ibid.*, p. 533.

²⁸ *Ibid.*, p. 531.

²⁹ *Ibid.*, p. 532.

matar al hombre porque no tenemos dónde encerrarlo, porque nos molesta escuchar sus gemidos, porque somos impotentes para moralizarlo”, lo cual calificó de bárbaro e injusto. Pensaba que lo se debía buscar era una legislación consciente y responsable que procurara la reparación del mal causado, “lo cual no se consiguiera añadiendo un crimen a otro crimen, arrojando un cadáver sobre otro cadáver”.³⁰

“El Zarco” también lamentó la decisión del Congreso, pues aseguraba que el rigor de esta pena siempre recaía sobre los más desprotegidos, sobre “infelices que delinquen por ignorancia o por miseria; en hombres del pueblo a quienes, como ha dicho un escritor español, se les da horca, pero no educación”. Agregó de manera mordaz que: “en vez de corregir a estos desgraciados, en vez de moralizarlos, en vez de rescatarlos para la humanidad, para la sociedad y para la familia, se han de entregar al verdugo y todo porque los gobiernos no han sabido crear la Hacienda pública”.³¹

A pesar de las firmes posturas de algunos diputados, la Constitución de 1857 tuvo un entorpecido camino, el Plan de Tacubaya, el imperio de Maximiliano y las constantes guerras del país provocaron su suspensión o accidentada ejecución, y por tanto la discontinuidad del proyecto abolicionista, además, la Penitenciaría de Salamanca nunca pudo aplicar algún régimen regenerativo debido a la falta de recursos y a que el edificio no estaba diseñado para funcionar como prisión.

La Penitenciaría de Salamanca dejó de funcionar a principios del siglo xx y no logró abolir la pena de muerte ni los castigos corporales. Sin embargo, ¿existe algún modelo judicial que imponga penas sin castigar al cuerpo?

³⁰ *Ibid.*, pp. 532-533.

³¹ *Ibid.*, pp. 896-897.

2. EL CUERPO COMO OBJETO EN LA APLICACIÓN DE LA PENA DE MUERTE

Foucault asegura que las penas, incluso si no apelan a castigos violentos y utilizan métodos “suaves” que encierran o corrigen, siempre se tratan del cuerpo, “del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y su docilidad, de su distribución y de su sumisión”.³²

Con la aplicación de la pena de muerte, castigo en el que el cuerpo es la finalidad y el objeto de la represión penal, se tenía la idea de que castigando al cuerpo se castigaba al alma, elemento indisociable de la carne en la cultura occidental, bien arraigada en el mundo novohispano.

Jaques Le Goff sostiene que en esta tradición se define al ser humano como la asociación de un cuerpo y un alma (entendiéndose el cuerpo como la carne, que es finita, y al alma como los pensamientos, la memoria o la fe, que trascienden al cuerpo y es inmortal). En esta dialéctica indisociable, el cuerpo representa la expresión del alma y solo la muerte marca su separación y destino individual.³³ El cuerpo, como la carne que es, representaba entonces el vehículo ideal para ejercer el castigo y poder salvar el alma del reo, pues para la fe cristiana la experiencia del sufrimiento está asociada al perdón.³⁴ Al respecto, agrega Foucault que:

El suplicio es una anticipación de las penas del más allá; muestra lo que son, es el teatro del infierno; los gritos del condenado, su rebelión, sus blasfemias, significan ya su irremediable destino. Pero los dolores de aquí abajo pueden valer también como

³² Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 34.

³³ Jaques Le Goff, *et al.*, *Diccionario razonado del occidente medieval*, pp. 189, 190, 191 y 193.

³⁴ Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, p. 61, Jaques Le Goff, *et al.*, *Diccionario razonado...*, p. 194.

penitencia para disminuir los castigos del más allá: tal martirio, si se soporta con resignación, no dejará de ser tenido en cuenta por Dios.³⁵

Además del discurso religioso, en el que el suplicio representa una oportunidad de salvación o rebaja en la condena del “más allá”, el castigo como espectáculo aleccionador fue uno de los principales mecanismos que el Estado empleó para ostentar su poder y fuerza sobre el pueblo, pues incluso Foucault asegura que la puesta en escena de los suplicios y los castigos ejemplares eran un ritual jurídico-político, cuya finalidad fundamental no era restablecer la justicia, sino reactivar el poder de la autoridad,³⁶ ya que la lógica de estas sociedades está cimentada en una estructura absolutista en la que fundar el respeto al gobernante es la máxima función que debe cumplir el castigo.

El suplicio judicial hay que comprenderlo como un ritual político [...] forma parte de las ceremonias por las cuales se manifiesta el poder [...] Se trata de un ceremonial que tiene por objeto reconstruir la soberanía por un instante ultrajada. La restaura manifestándola en todo su esplendor. [...] Su objeto es menos restablecer un equilibrio que poner en juego la disimetría entre el súbito que ha osado violar la ley y el soberano omnipotente que ejerce su fuerza.³⁷

En la práctica de la pena de muerte y del suplicio existe además una necesidad de extender el ritual del castigo a distintas dimensiones espaciales para alcanzar más públicos que ratifiquen el vigor del Estado. De acuerdo con el historiador Thomas Calvo,

³⁵ Michel Foucault, *Vigilar y ...*, p.56.

³⁶ *Ibid.*, p. 60.

³⁷ *Ibid.*, p. 58 y 59.

la primera dimensión es el cuerpo del ajusticiado, sobre el cual se manifestaba el poder a través de los golpes, los azotes o la muerte. Para ampliar el espacio se hacía uso del cadalso, que era un tablado erigido en lugares públicos, principalmente en las plazas principales de los pueblos, donde se llevaba a cabo el acto solemne frente al gentío que daría fe del castigo.³⁸

La escena se extendía con el recorrido que realizaba el condenado y su cortejo por toda la plaza y, finalmente, se dispersaba con la exposición de las cabezas o miembros del cuerpo supliciado en picotas, en los lugares donde se había realizado el crimen o en los caminos más transitados.³⁹

Retomando a Foucault, la aplicación del castigo capital antes y durante el siglo XIX también atiende a la alta exposición y contacto cotidiano que tenían las sociedades con la muerte, suceso común por las enfermedades y las guerras que constantemente se suscitaban en el mundo. Por tal motivo, la pena de muerte no era asimilada bajo los mismos simbolismos con que la interpretan las sociedades actuales, donde la vida es un derecho inviolable por ser el bien más precioso que posee el ser humano y por la vasta legislación e instituciones que así lo defienden. En el pasado, aunque la vida siempre ha poseído importancia sustancial, también primaban otros valores, como el honor, el patriotismo, la fe, o la inquietud de trascender, como en la antigua Grecia, donde era aún más grave, que la pena de muerte, la pena de ostracismo, que consistía en expulsar de la ciudad al condenado, al tiempo que dejaba de existir como persona.⁴⁰

³⁸ Sebastián Covarrubias, "Tesoro de la lengua castellana o española", en Tomás Calvo. "Soberano, plebe y cadalso: bajo una misma luz en la Nueva España", Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.) en *Historia de la vida cotidiana en México. III. Siglo XVIII: entre tradición y cambio*.

³⁹ Tomás Calvo. "Soberano, plebe y cadalso: bajo una misma luz(...)"

⁴⁰ Elías Neuman, *La pena de muerte en...*, p. 64.

En Guanajuato nunca quedaron plasmados en algún documento cuáles serían los delitos condenados con pena de muerte durante los primeros años del México independiente. No obstante, para la segunda mitad de siglo, con el surgimiento de los Códigos Penales se especificó que el homicidio con alevosía, premeditación o ventaja; las agresiones que dejaran a la víctima inhábil para la generación, enloquecida, privada de la vista o sin sus dos manos; el abandono de un niño menor de 7 años o de un enfermo; el aborto; el parricidio; el robo con asalto en un camino o lugar despoblado; el plagio, incluidos cómplices y encubridores; y el incendio, serían delitos castigados con la pena de muerte.⁴¹

A causa de la escasa documentación que se conserva sobre el tema, no es posible esclarecer con precisión la secuencia de una sentencia de muerte en la práctica judicial guanajuatense, sin embargo, es posible realizar hipótesis y aproximaciones por medio de las leyes, la bibliografía histórica, la prensa de la época y los procesos en el fuero federal, que eran iguales para todas las jefaturas políticas del estado.

Los primeros cambios significativos que se dieron con el surgimiento de los Códigos Penales fueron la privacidad y el espacio de ejecución de la pena, pues a partir de la década de los setenta del siglo XIX quedaron en desuso los patíbulos, los cadalsos y las horcas en los que se suplicaba a los delincuentes a la vista de todo el pueblo. De acuerdo con el Código Penal de 1880⁴², las sentencias se ejecutaban en la cárcel u otro lugar cerrado que el juez designara para la ocasión. Aunado a ello se establecieron una serie de indicaciones para homologar los procedimientos del castigo

⁴¹ *Código Penal para el Distrito Federal y Territorio de la Baja California de 1871, Código Penal del Estado Libre y Soberano de Guanajuato. 1880, Código de Procedimientos en Materia Criminal del Estado de Guanajuato. 1882.*

⁴² El primer Código Penal para el estado de Guanajuato se promulgó en 1871 y posteriormente fue desplazado por el de 1880. En 1882 se proclamó el Código de Procedimientos en Materia Criminal del Estado.

capital, que nunca debía ejecutarse en domingo ni en días festivos del calendario civil, sin el pueblo como testigo y únicamente ante la presencia de algunos funcionarios y un sacerdote o ministro de culto, en caso de que el reo lo solicitara; además, el cumplimiento de la pena debía limitarse a la privación de la vida y no se debía hacer nada que pudiera aumentar los padecimientos del reo antes o durante el acto de la ejecución.⁴³

Como parte de los preparativos para cumplir la sentencia, el penado quedaba completamente incomunicado y era puesto en capilla tres días antes de su ejecución, para que allí se le ministraran auxilios espirituales, que pidiera y realizara su testamento.⁴⁴ Afuera de la cárcel, la autoridad anunciaba la ejecución por medio de carteles que contenían el nombre del reo y su delito, también colocaban anuncios en los parajes donde se acostumbraba fijar las leyes y en la puerta del domicilio del reo;⁴⁵ lo anterior con el fin de que la gente constatará, en un acto de confianza y fe, que el Estado se encargaría de hacer justicia.

Sobre el método de ejecución empleado en las sentencias de muerte nunca se legisló nada, aunque todo indica que durante la segunda mitad de siglo, la mayoría de las veces se optó por el fusilamiento.⁴⁶ Lucio Marmolejo menciona en una efeméride de 1864 que no era costumbre “fusilar” por la tarde ni en días festivos,⁴⁷ asimismo asegura que en 1853 un capitán sentenciado a la pena capital por sublevación entró en capilla una noche antes de su “fusilamiento”.⁴⁸

⁴³ *Código Penal del Estado Libre y Soberano de Guanajuato (1880)*, Art. 140°.

⁴⁴ *Código Penal del Estado...*, Art. 236°.

⁴⁵ *Código Penal del Estado...*, Art. 237°.

⁴⁶ Véase Elías Neuman. *La pena de muerte en los...*, p. 164.

⁴⁷ Lucio Marmolejo, *Efemérides guanajuatenses o datos para formar la historia nacional de la ciudad de Guanajuato*, p. 151.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 32.

Finalmente, tras la ejecución de los reos, un médico confirmaba el deceso y el cuerpo del condenado era entregado a sus familiares o a quien lo reclamase, bajo la estricta encomienda de que debían sepultarlo inmediatamente sin solemnidades o pompa alguna.⁴⁹

A pesar de que la legislación establecía estos lineamientos, debido a que era menester tener bajo el control de leyes heterogéneas la impartición de justicia, la pena de muerte comenzó a regularse con el fin de su derogación, pues además del rechazo a la dureza de los castigos por parte de las sociedades ilustradas, la idea de reformar a los delincuentes estaba influenciada por la lógica bajo la cual funciona el mundo industrializado, en el que se descubre en estos seres que solían ser despreciados y privados de la vida, mano de obra prácticamente gratuita para los gobiernos. Entonces se dio lugar a otro tipo de lógicas y cuestionamientos: ¿por qué mutilar los cuerpos y deshacerse de ellos? ¿Por qué no utilizar su fuerza de trabajo en provecho del Estado?

2.1. *El cuerpo como instrumento de castigo*

De acuerdo con Michel Foucault, con el surgimiento de las penitenciarias, el cuerpo se convirtió en un instrumento o vínculo intermediario para aplicar los castigos. “¿Por qué la sociedad suprimiría una vida y un cuerpo del que podría apropiarse? Sería más útil hacerlo servir al Estado en una especie de esclavitud según la índole de su delito”.⁵⁰

Y si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez un

⁴⁹ Código Penal del Estado Libre y Soberano de Guanajuato (1880), Art. 142°.

⁵⁰ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 127.

derecho y un bien. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido de un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de privaciones. El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de la pena. El castigo ha pasado de ser un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos.⁵¹

No obstante, Foucault afirma que si bien con los regímenes penitenciarios las penas dejaron de centrarse en el suplicio como técnica de sufrimiento, castigos como el de prisión también funcionan bajo métodos punitivos que involucran al cuerpo, como el racionamiento de la comida, la privación sexual, los golpes o las inmovilidad que impone una celda:⁵² “la pena no logra disociarse fácilmente de un dolor físico [...] se conserva un fondo supliciante en los mecanismos modernos [...] fondo disfrazado, cada vez más ampliamente, por una penalidad de lo no corporal”.⁵³

En Guanajuato, el castigo en la Penitenciaría de Salamanca funcionó bajo un sistema de fases al que llamaron de “premios y mercedes”; funcionaba de la siguiente manera: al ingresar los presos eran puestos en aislamiento durante un mes con la finalidad de que “meditaran sobre sus crímenes y formaran el propósito de reformar su vida”. En este tiempo los reclusos solo podían estar en contacto con el director del penal, el preceptor y algún ministro de culto.⁵⁴

El trabajo fungía como agente moralizador y se ejecutaba por el día y por la noche. El trabajo diurno era obligatorio, se invertía

⁵¹ *Ibid.*, p. 20.

⁵² *Ibid.*, p. 25.

⁵³ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁴ AGPEEG. Reglamento Económico de la Penitenciaría de Salamanca, 1879, 17 y AGPEEG. Periódico Oficial del Gobierno del Estado, 31 de agosto de 1880, núm. 19, p. 240 en Mariana Rico Ojeda, “Penitenciaría del estado de Guanajuato; el nuevo régimen de encierro y las condiciones de vida de los presos, 1867-1915”, p. 55.

en provecho de los presos o de sus familias y se ejecutaba en los talleres de la penitenciaría: en el de carpintería, herrería, velería, sastrería o barbería, por mencionar algunos ejemplos de los oficios allí disponibles.

El trabajo nocturno era voluntario y a petición de los mismos presos, a quienes se les permitía el descanso necesario si así lo deseaban. Los productos obtenidos de esta jornada eran solo para los reos y su elaboración se llevaba a cabo en los dormitorios.

Tanto en el trabajo de día como en el trabajo de noche se debía observar el más absoluto silencio.

Además de esta labor, los reos debían recibir instrucción principalmente en los ramos de lectura, escritura, aritmética, dibujo y música; todo ello aunado a lecciones morales con las cuales se procuraba mantener ocupados los pensamientos de los reclusos procurando siempre el silencio, ya que al tiempo de instruir, se aseguraba que fueran inducidos a la enmienda y al arrepentimiento.

Los “premios y mercedes” se repartían cada seis meses a los presos en quienes se hubiera observado mejor conducta y dieran pruebas evidentes de su arrepentimiento y corrección. También a los que hubieran tenido mayor adelanto o dedicación en los talleres. Las mercedes consistían en algún tipo de concesión o privilegio al interior de la prisión, en tanto que los premios constaban de pequeñas cantidades de dinero, fijándose además en los lugares más visibles del edificio la lista nominal de los agraciados, logrando despertar de esta manera el estímulo del resto de los presos.⁵⁵

A pesar de que, en teoría se había cumplido con lo establecido en el artículo 23° de la Constitución de 1857, retomada al restablecerse la república tras el Imperio de Maximiliano, la

⁵⁵ Florencio Antillón, *Memoria de Gobierno del general Florencio Antillón (1875)*, p. 36, Florencio Antillón, *Memoria de Gobierno de Florencio Antillón (1876)*, p. 44 y 45, AHMS, Sección: Gobierno, Serie: Penitenciaría del Estado, No. Vols: 9 legajos, Cronología: 1867-1899, Caja: 422. Legajo 1/9.

Penitenciaría de Salamanca y la pena capital coexistieron en el estado de Guanajuato durante el siglo XIX, pues en Salamanca se custodió a presos sentenciados a muerte, como se muestra en la Revista de Comisario pasada el 1 de julio de 1870, donde se indica que José Luis Garnica había cumplido su condena capital al “ser pasado por las armas”;⁵⁶ o los reos: Antonio Plaza, Bernardo, Valeriano y Evaristo Hernández, quienes fueron resguardados en la Penitenciaría antes de ser ejecutados, en 1871.⁵⁷

Un año después llegaron a Salamanca los reos Secundino Mena, Hesigno Aguirre y Juan Jiménez, que estaban condenados a muerte y a la espera de su fusilamiento.⁵⁸ Procedentes de Cortazar, en febrero de 1876 ingresaron también con sentencias de muerte Juan Eusebio Noriero, Herigerio Torres, Juan Melgar, José Ortiz, Valente Rangel, José Caracheo, Leocario López y Lorenzo Zapatero; en noviembre de 1877 se registró la entrada con condena capital de Francisco Méndez por el delito de robo con asalto; y en junio de 1878, por el mismo crimen, ingresó Remedios Prarrera, siendo este el último registro de un sentenciado a muerte en la Penitenciaría de Salamanca.⁵⁹

Otra prueba de la coexistencia de las penas de muerte y de prisión en la Penitenciaría de Salamanca es lo que reportó la prensa en 1878, al asegurar que se había comenzado a construir un departamento compuesto de pequeñas celdillas destinadas a los reos condenados a muerte. “¡Triste esfuerzo, pero necesario!”⁶⁰ informó un periódico de la época.

⁵⁶ AHMS, Sección: Gobierno. Serie: Penitenciaria del Estado, No. Vols: 9 legajos, Cronología: 1867 – 1899, Caja: 422, legajo 1/9.

⁵⁷ AHMS, Sección: Gobierno..., legajo 2/9.

⁵⁸ AHMS, Sección: Gobierno..., legajo 2/9.

⁵⁹ AHMS, Sección: Gobierno..., legajo 3/9.

⁶⁰ AHMS, El Ferrocarril, 104, 1878, (ABR-JUN), Núm. 3, 22 de abril de 1878, p.3.

Como último ejemplo de lo anterior, destaca el juicio de los asesinos de don Tomás Háller, el importante administrador de una mina que fue asesinado por un grupo de hombres. Urbano Villegas, quien había participado en aquel crimen, fue condenado a muerte en 1891 y como parte de su defensa para conseguir el indulto argumentó que se estaba violando el artículo 23° de la Constitución de 1857, ya que esta supeditaba la abolición de la pena de muerte a la creación de penitenciarías “y en el estado de Guanajuato ya se contaba con la de Salamanca” —dijo—; a lo que la Suprema Corte de Justicia respondió que “la de Salamanca era una cárcel, pues aún no se establecía el régimen penitenciario en el Estado”; y con ello confirmó su sentencia de muerte, aunque finalmente le sería indultada por el gobernador.⁶¹

En la Memoria de Gobierno de 1882, se afirma que en el periodo de catorce años que tenía la penitenciaría desde su inauguración y hasta aquella fecha habían entrado en el recinto 2 mil 234 presos, de los cuales solo cinco habían sido fusilados.⁶² Lo anterior puede ser información maquillada para pretender el buen funcionamiento del recinto, o bien es un indicador de que hubo un considerable número de indultos sobre aquellos presos que ingresaron con sentencias capitales.

Lo cierto es que, en la penitenciaría, los espacios modernos que procuraban la instrucción, como los talleres y el centro de letras, también convivieron con espacios tradicionales de enmienda, como las “celdas de castigo” o “calabozos”. Salamanca contaba con cuatro de ellos y eran los mismos presos quienes se encargaban de vigilarlos en calidad de “serenos” o “calaboceros”. En estos sitios

⁶¹ Rocío Corona Azanza. “El misterioso asesinato de Tomás Háller. Los relatos y el proceso judicial. Guanajuato 1889” en Elisa Speckman, *Horrorosísimos crímenes y ejemplares castigos. Una historia sociocultural del crimen, la justicia y el castigo (México, siglos XIX y XX)*, p. 96.

⁶² Manuel Muñoz Ledo, *Memoria de gobierno del Lic. Manuel Muñoz Ledo (1882)*, p. xvii.

húmedos, estrechos y hediondos,⁶³ llamados también “calabozos de corrección” se resguardaban a los presos que esperaban la ejecución de sus sentencias de muerte o la aprobación del indulto y la conmutación de su pena, en caso de haberlo solicitado. Tales fueron los casos de Juan Armenta, Rafael Prado y Jesús García, que estaban sentenciados a la pena capital y fueron ingresados a la penitenciaría entre mayo de 1871 y junio de 1874, mientras esperaban el perdón del Congreso del Estado.⁶⁴

Además, en estos calabozos también se resguardaba a los presos que mostraban mala conducta o cometían nuevos crímenes durante el cumplimiento de su condena, como los hermanos Gabino y Emeterio Mireles, que fueron encerrados ahí tras haber asesinado a otro recluso.⁶⁵

De manera simultánea, en la Penitenciaría de Salamanca ingresaron presos a quienes se les conmutó la pena de muerte por la de prisión. Es decir, la penitenciaría sí suplió en algunos casos a la pena de muerte, como lo demuestran el registro de 18 personas indultadas que ingresaron al establecimiento desde su creación y hasta finalizar el siglo XIX.

La Penitenciaría del Estado, con su sistema basado en el trabajo y la instrucción, logró que los presos pudieran comerciar sus mercancías con el exterior para solventar algunos gastos del establecimiento o hacerse de algunos ahorros.

A partir de 1886 comenzó a circular en el periódico publicidad sobre el bazar de la penitenciaría, donde se vendían todos los productos que fabricaban los presos con la intención de realizar mejoras arquitectónicas en el edificio sin afectar el erario público.

⁶³ Leyes del título. 30, Partida 7 en Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de Legislación y Jurisprudencia*, p. 1447.

⁶⁴ AHMS, Sección: Gobierno. Serie: Penitenciaria del Estado, No. Vols: 9 legajos, Cronología: 1867-1899, Caja: 422, legajo 2/9.

⁶⁵ AHMS, Sección: Gobierno..., legajo 2/9.

“¡Barato! ¡Barato! ¡Barato!”, decían los anuncios en los que ofrecían a la venta mantas, cobertores, frazadas, casimires, jergas, zapatos finos y corrientes, blusas, calzoncillos, pantalones, jaulas, cafeteras, farolas, petaquillas, velas, pan, muebles, sombreros de palma y hasta encargos de albañilería.⁶⁶

De los presos indultados de la pena de muerte consta que Librado Damián, José González y Hesiquio García quedaron libres el 19 de abril de 1884, tras haber cumplido una condena de 8 años. Sus actas de baja indican que su conducta fue buena y aprendieron a leer, escribir, hilar y cardar.⁶⁷ Según el documento, el régimen había funcionado.

3. EL INDULTO COMO MEDIDA PARA ABOLIR LA PENA DE MUERTE

A pesar de los grandes esfuerzos que se hicieron en todo el mundo para abolir la pena de muerte, durante la segunda mitad del siglo XIX este castigo continuó vigente en casi todos los lugares del mundo. La amenaza que suponían los constantes homicidios, plagios y robos en el estado de Guanajuato provocaron que el aparato de justicia condenara a sufrir al último suplicio a más de 500 criminales durante la segunda mitad del siglo XIX, aunque casi todos lograron salvar sus vidas acogiéndose al indulto, figura jurídica que contribuyó significativamente a la abolición de la pena capital, mucho antes de que lo lograran el sistema penitenciario y la legislación del estado.

⁶⁶ AGPEEG, *El Observador*, 183, Año I, Núm. 62, 11 de febrero de 1886, p. 4 & AGPEEG, *El Observador*, 183, Año I, Núm. 78, 11 de abril de 1886, p. 4.

⁶⁷ AHMS, Sección: Gobierno. Serie: Penitenciaria del Estado, No. Vols. 9 legajos, Cronología: 1867-1899, Caja: 422, legajo 4/9.

El indulto, que era el perdón de una pena grave a cambio de otra menos drástica, existió en Europa desde el medievo y fue heredada a la Nueva España, donde incluso se empleó como estrategia política para acelerar el fin de la Guerra de Independencia, cuando el virrey Juan Ruiz de Apodaca lo ofreció a todos los insurgentes que se entregaran, se convirtieran nuevamente en vasallos del rey y delataran a los principales cabecillas del conflicto. Eso implicaba no correr la misma suerte que el cura Hidalgo y los tantos caudillos del movimiento que al ser capturados fueron torturados de formas atroces y condenados a la pena capital. La importancia del indulto en esta lucha fue tal que es considerado uno de los elementos decisivos para que terminara la guerra.⁶⁸

En el México independiente el indulto se empleó desde la primera Constitución federal y en todas las leyes subsecuentes, así como en todos los Códigos y Constituciones que se promulgaron en el Estado de Guanajuato durante el siglo XIX, donde el indulto podía ser una mera gracia que otorgaba la ley o un recurso empleado por la justicia para perdonar la muerte cuando se hallaban fallas en el proceso judicial del reo. En ambos casos, la muerte era conmutada por la pena de prisión en penitenciaría.

La atribución de otorgar el indulto pasó del poder legislativo al ejecutivo en diversas ocasiones, pues también fue un recurso al servicio de las necesidades prácticas e ideológicas de contextos específicos. No obstante, todos los reos tenían derecho a solicitarlo y por ello fue una demanda muy popular, aunque cuando algún delito azuzaba de forma excesiva a la sociedad, se decretaban leyes que anulaban su aplicación de manera temporal. De igual modo, aquellas personas que ya habían sido indultadas y reincidían en sus crímenes, no eran susceptibles de obtener este perdón nuevamente.⁶⁹

⁶⁸ Indulto del virrey a los independentistas. Juan Ruiz de Apodaca, enero 30 de 1817.

⁶⁹ *Código de Procedimientos en Materia Criminal del Estado de Guanajuato (1882)*, Art. 607°.

Siempre que la pena aplicada fue la de muerte, el indulto no representó la total extinción del castigo, sino el perdón de la vida a cambio de la pena de prisión extraordinaria, que a partir de la inauguración de la Penitenciaría de Salamanca y en concordia con lo que estipulaba el artículo 23° de la Constitución de 1857, siempre se compurgó en este lugar.

En Guanajuato, hasta antes de 1891, el indulto de la pena de muerte se conmutó por la pena de 15 años de prisión en penitenciaría, y posteriormente se elevó hasta 20 años,⁷⁰ debido a que los legisladores no consideraban justo que el castigo cambiara drásticamente de la muerte a una pena tan poco severa, que en ocasiones igualaba a la prisión ordinaria que recibían otros delincuentes por delitos menos graves.

Sin embargo, en ese mismo año el Congreso del Estado determinó que Guanajuato no contaba con la infraestructura adecuada para abolir la pena de muerte, pues a pesar de que contaba con la Penitenciaría de Salamanca aún no se instauraba en ella algún régimen penitenciario que tuviera la capacidad de regenerar a sus delincuentes; por ello era “necesaria la aplicación de tan terrible pena”.⁷¹

No obstante, a pesar de la determinación de los legisladores, la Penitenciaría de Salamanca se convirtió en un agente decisivo para que el indulto se consolidara como la estrategia más efectiva para disminuir la aplicación de la pena capital.

⁷⁰ AGPEEG. Fondo: Secretaría de Gobierno. Sección: Publicaciones oficiales. Serie: Decretos. Decreto número 17, 14 de abril de 1891.

⁷¹ AGPEEG. Fondo Secretaría de Gobierno. S. XIX-XX, Sección Justicia, Supremo Tribunal de Justicia del estado de Guanajuato, caja 98, expediente 20, 1891, en Rocío Corona Azanza. “El misterioso asesinato de Tomás Háller. Los relatos y el proceso judicial. Guanajuato 1889”, p. 96, en Elisa Speckman (coord.), *Horrorosísimos crímenes y ejemplares castigos. Una historia sociocultural del crimen, la justicia y el castigo (México, siglos XIX y XX)*, p. 98 y 99.

Así lo demuestran los casos de indulto encontrados en los decretos, noticias y expedientes que resguardan los archivos de Guanajuato, en donde fue posible rastrear que más de 500 personas fueron indultadas de la pena de muerte entre las décadas de los setenta y los ochenta; llamativamente, únicamente cinco de ellas mujeres.

3.1. El caso Muñoz - Hálller

De los casos más notables de indulto en Guanajuato destaca el de los asesinos de don Tomás Hálller, un extranjero radicado en la ciudad y conocido por ser administrador de la mina El Nopal.

Sus asesinos, Narciso Muñoz, un señor de 47 años de edad, casado y cuya posición social, al igual que la de Hálller, era bastante acomodada; Natividad Venegas, Fermín Garabito “El Pelón” y Urbano Villegas, cómplices de don Narciso y trabajadores suyos, fueron condenados a la pena de muerte por “atentados a la libertad y homicidio con alevosía, premeditación y ventaja”; pero luego de un proceso judicial con duración de dos años, su pena fue indultada por el gobernador del estado y conmutada por la de 20 años de prisión en la Penitenciaría de Salamanca.

Del homicidio se dijo que tuvo causas pasionales, debido a que tanto Hálller como Muñoz tenían una aventura con una joven de 26 años de edad llamada Ana Camiña, aunque más allá de los detalles, del caso destaca la carta que la hija de Narciso, María G. Muñoz, le envió al gobernador para solicitar el perdón de su padre, y en cuyas peticiones se esbozan las actitudes de la sociedad ante un acto criminal y su sentencia de muerte.

[...] La desgracia de mi padre, el deshonor, la ruina, los escritores que han explotado con nuestra desgracia y que nos han hecho

llorar lágrimas de sangre, es ya una desdicha inmensa que conmovería el corazón más duro; pero no hemos hallado compasión. [...] Hay muchos seres generosos y estos son los más, pero tiemblo horrorizada al saber que hay algunos seres que están como lobos hambrientos pidiendo la sangre de la víctima, como si algún mal les hubiese hecho. Ah Señor, yo juzgo a mi padre inocente; pero delincuente que fuera, van a hacer de él un mártir, porque todos se arrogan el derecho de juzgarlo.⁷²

3.2. Remigio González: el cigarro de marihuana

Años atrás a Remigio González, un joven procedente de la jefatura de Guanajuato, lo sentenciaron a muerte por robo en despojado a mano armada.

Las víctimas declararon que una tarde caminaban desde Mellado con rumbo al Mineral de Cata cuando les salió en el camino un hombre que les cerró el paso, les comenzó a gritar una serie de maldiciones y se les echó encima para robarles sus cosas. Sin embargo, como ellos opusieron resistencia, González disparó un balazo al aire que fue escuchado por algunas personas que corrieron a ver qué sucedía, y tras una persecución, lograron atrapar al criminal con las cosas robadas y dos pistolas entre sus ropas.

Remigio nunca negó su crimen, pero tampoco lo aceptó. En su lugar, aseguró no recordar nada, pues dijo que horas antes de lo acontecido tomó mucho vino en casa de un señor y después caminó rumbo a Mellado, en cuya plazuela le pidió un cigarro a un desconocido; sin embargo, González afirmó en su declaración

⁷² Crispín Espinosa y Manuel Sánchez Almaguer. *Efemérides Guanajuatenses, o sean nuevos datos para la formación de la historia de la ciudad de Guanajuato*. Tomo I, 1874-1900, p. 87 y 88.

que aquello no era tabaco sino marihuana, lo cual acabó por “trastornarlo” y “perturbarlo” en tal grado que perdió por completo la conciencia.

Algunos testigos que dijeron haber visto a Refugio horas antes de lo ocurrido, concordaron en que sí estaba tomado, pero no al grado de no saber lo que hacía; otros decían que sí estaba muy borracho; unos que era un hombre de bien y otros más que gozaba de mala reputación y sabían de oídas que ya había estado preso. Sin embargo, el fiscal opinó que haber corrido después del robo lo delataba como autor del delito, a pesar de que él falsamente quería justificar embriaguez y turbación a causa de la marihuana, pues al ser capturado se le había encontrado armado y en poder de las cosas robadas.

Las pruebas eran contundentes: su falsedad acerca de su estado fisiológico, hallársele con las cosas robadas y su mala fama como ratero. Todo ello era suficiente para sostener su condena de muerte, aseguraba el fiscal. No obstante, a pesar de que no había duda sobre la autoría de González, el Poder Ejecutivo alegó que por la naturaleza del crimen la pena capital no era menester, ya que el robo no se había cometido en un camino completamente despoblado o en algún paraje del todo aislado en donde hubiera sido imposible conseguir auxilio.⁷³

Finalmente, el Congreso decretó que aunque la existencia del asalto estaba acreditada, y sin duda Refugio era el autor del delito, al no haberse perpetrado en un camino aislado, como demostraba el hecho de que las víctimas habían sido auxiliadas por los vecinos, era meritorio el indulto de la pena capital a la que lo había sentenciado el juez.⁷⁴

⁷³ El delito de robo era castigado con la pena de muerte cuando se llevaba a cabo con asalto en un camino o lugar despoblado. *Código penal para el estado libre y soberano de Guanajuato*, (1871), art. 330° y 331°.

⁷⁴ AHPLEEG Catálogo de Eduardo Vidaurri, Segunda Época, 4º Congreso, 3º Período,

3.3. Indultos en otras jefaturas

A causa de la escasez de fuentes para la ciudad de Guanajuato, los casos de indulto del resto de las jefaturas permiten conocer otros ejemplos de pena de muerte que se aplicaron en el estado, para con ellos tener un panorama más amplio del tipo de casos en que se aplicó este castigo y bajo qué circunstancias fue indultado.

En 1871, José María Vertiz alias “La Loba”, procedente de Chamacuero, hoy Comonfort, fue sentenciado a la pena de muerte por haberle robado tres burros a un hombre, la ropa que vestía y hasta sus huaraches. Algunos integrantes de la Legislatura insistían en que no debían conceder el indulto por no haber fundamentos legales en qué apoyarlo y, por el contrario, suficientes pruebas y testimonios para creerlo culpable, además del artículo 54 de la ley número 93 que decretaba pena de muerte a quienes asaltaran reses, independientemente de si se verificaba el robo o no. No obstante, tras la revisión del caso, el Congreso decidió aprobar su indulto.⁷⁵

En 1872, Genaro Porras, Candelario Quintero y Trinidad Ortega, procedentes de Santa Cruz, hoy Juventino Rosas, solicitaron al Congreso el indulto por los delitos de robo y heridas de muerte en contra de un hombre que transitaba por aquella jefatura. Durante los informes que presentaron el Poder Ejecutivo y el Poder Judicial para emitir su opinión, como lo indicaba el procedimiento, se sostuvo que no todos tuvieron el mismo grado de culpabilidad y solo Genaro Porras merecía el perdón de la pena

Caja 4-4, #221 expediente, 1872 diciembre 7, Guanajuato, Guanajuato. 1ª Comisión de Justicia.

⁷⁵ AHPLEEG Catálogo de Eduardo Vidaurri, Segunda Época, 3º Congreso, 4º Período, Caja 3-2, #34 expediente, 1871 mayo 12, Chamacuero, Guanajuato. 1ª Comisión de Justicia.

capital; pero ante la confesión de Ortega, quien afirmó haber sido él quien profirió los golpes que le dieron muerte a la víctima, el indulto también se le concedió a Candelario.⁷⁶

Otro caso es el de Antonio Vidal, que acusado por dos robos en Santa Cruz fue indultado porque se encontraron varias inconsistencias en su proceso judicial, como que tuvo una duración menor al tiempo que estipulaba la ley para desahogar un caso, que las pruebas eran débiles para comprobar sus delitos, y otra serie de irregularidades y abusos legales, como que al momento de su captura el jefe político amenazó con matarlo allí mismo, y en repetidas ocasiones golpeó a su madre para arrancarlo de sus brazos y amarrarlo por el cuello a un árbol simulando una ejecución, según relató el reo.⁷⁷

Si bien no es posible aplicar una pena sin castigar al cuerpo, el lugar que este ocupó en la ecuación de la maquinaria punitiva provocó una revolución en las formas de aplicar y concebir la justicia que con el tiempo lograría abolir la pena de muerte. El indulto fue la medida que fungió como recurso transitorio antes de que el Estado consiguiera los recursos económicos suficientes para realizar centros penitenciarios efectivos, los legisladores concretaran la reforma carcelaria y la sociedad guanajuatense adoptara e hiciera suyas las instituciones que de a poco construían una nueva realidad.

⁷⁶ AHPLLEG Catálogo de Eduardo Vidaurri, Segunda Época, 4º Congreso, 2º Período, Caja 4-3, # 117 expediente, 1872 abril 13, Santa Cruz, Guanajuato. 2ª Comisión de Justicia.

⁷⁷ AHPLLEG Catálogo de Eduardo Vidaurri, Segunda Época, 4º Congreso, 2º Período, Caja 4-3, #158 expediente, 1872 mayo 28, Santa Cruz, Guanajuato. 2ª Comisión de Justicia y AHCCJ Juzgado 1º de Distrito, Amparo, 1872, Único, 11-26, Expediente #17.

4. CONCLUSIONES

La duda ante lo que se nos presenta como verdadero o evidente permite analizar desde otros lugares afirmaciones históricas que se nos han presentado casi matemáticamente: hubo un tiempo en el que en territorio mexicano se aplicó la pena de muerte y tras el paso del tiempo esta se abolió, pues las costumbres se humanizaron y las autoridades optaron por aplicar la pena de prisión con la finalidad de regenerar a los delincuentes.

Parece sencillo, pero pensar en las lógicas que sustentaron las formas en que se aplicó la justicia, y la ruptura de paradigmas que permitieron plantear la abolición de la pena de muerte, necesariamente nos lleva a una discusión de índole religiosa, biológica, filosófica y económica, que se expresa en las formas de entendimiento que se tiene del cuerpo en ambos modelos penales, ya sea como objeto-fin con castigos corporales severos, o como instrumento-medio bajo métodos en los que “el alma”, prisión del cuerpo, se convirtió en el objeto de castigo con la intención de reformar las costumbres y las mentes de los delincuentes.

La antropología histórica ofrece respuestas a cuestionamientos que implican un ejercicio de desprendimiento de lo que se ha dado por hecho y de las formas de comprender al pasado y a sus hombres con sus contextos y valores diferentes a los nuestros.

Es importante destacar que la transición del castigo-muerte al castigo-transformador fue lenta y multifactorial. Si bien las leyes comenzaron a crear un *modus vivendi* basado en una legalidad antes inexistente, su asimilación no sucedió de forma paralela a su promulgación y es por ello que el indulto, al ser un recurso conocido por los jurisconsultos desde la época medieval, jugó un papel protagónico en la escalada por la abolición de la pena de muerte, ya que fungió como medida transitoria antes de la ruptura total del paradigma penal.

Por otro lado, no debe reducirse la fórmula del cambio de paradigma a la “humanización” de los castigos o una suerte de nueva sensibilidad, pues la importancia de conservar el cuerpo responde a un complejo entramado de asuntos políticos, económicos, culturales y filosóficos, basados principalmente en ideas que emanaron de fenómenos mundiales como la Ilustración y la industrialización; y locales como las guerras nacionales, las Leyes de Reforma y las ideologías de los gobiernos liberales.

El cambio en la forma de entender la función del cuerpo en la represión penal se relaciona con el cambio de valores colectivos, pues dejaron de primar el honor, la fe o el patriotismo, cuando se descubrió en la vida y la libertad los valores más sagrados que posee el ser humano; por otro lado, la Iglesia perdió mucho poder sobre la vida pública, el país enfrentó numerosas guerras para las que necesitaba soldados y la escasez de fondos de las arcas públicas llevaron a las autoridades a elegir la reforma carcelaria para enmendar y enseñar a trabajar a los delincuentes interviniendo sus cuerpos a través de la dosificación de sus libertades, al tiempo que México figuraba como un país moderno por seguir los pasos de las naciones con mayor progreso penal.

BIBLIOGRAFÍA

- Escriche, Joaquín, *Diccionario razonado de Legislación y Jurisprudencia*, Paris, Garnier Hermanos, Libreros-Editores, 1896.
- Espinosa, Crispín y Almaguer Sánchez, Manuel, *Efemérides Guanajuatenses, o sean nuevos datos para la formación de la historia de la ciudad de Guanajuato, tomo I, 1874-1900*, México, Imprenta de Luis Moreno, Calle Pedro Lascuráin de Retana, letra 18, 1919.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord), *Historia de la vida cotidiana en México. III. Siglo XVIII: entre tradición y cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Le Goff, Jaques. Jean-Claude Schmitt, *Diccionario razonado del occidente medieval*, Madrid, Ediciones Akal, 2003.
- Leal, Manuel, *Croniquillas de Guanajuato*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 2009.
- , *Leyendas de Guanajuato con ilustraciones de Manuel Leal*, México, Ediciones Casa Valadés, s/f.
- Marmolejo, Lucio, *Efemérides guanajuatenses o datos para formar la historia de la ciudad de Guanajuato*, México, Universidad de Guanajuato, 2015.
- Neuman, Elías, *La pena de muerte en los tiempos del neoliberalismo*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2004.
- Rico Ojeda, Mariana, *Penitenciaría del estado de Guanajuato; el nuevo régimen de encierro y las condiciones de vida de los presos, 1867-1915*, Guanajuato, 2012. Tesis (licenciatura en historia), Universidad de Guanajuato, 2012.
- Solórzano Alderete, Ana Regina, “Crimen y castigo: el proceso de abolición de la pena de muerte en Guanajuato durante el siglo XIX”, Guanajuato, 2021. Tesis (licenciatura en historia), Universidad de Guanajuato.
- Speckman, Elisa (coord), *Horrorosísimos crímenes y ejemplares castigos. Una historia sociocultural del crimen, la justicia y el castigo (México, siglos XIX y X)*, México, El Colegio de San Luis, 2018.
- Zarco, Francisco, *Congreso Extraordinario Constituyente 1856-1857*, México, El Colegio de México, 1956.

Legislación

- Código de Procedimientos en Materia Criminal del Estado de Guanajuato*, 1882, México, Imprenta del Estado a cargo de Justo Palencia.
- Código Penal del Estado Libre y Soberano de Guanajuato*, 1880, México, Imprenta del Estado a cargo de Justo Palencia.
- Código penal para el estado libre y soberano de Guanajuato*, 1871, México, Imprenta de Ancona y Peniche.

Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1857 con sus adiciones y reformas, 1888, México, Imprenta del Hospicio, Puebla.

Archivo General del Poder Ejecutivo del Estado de Guanajuato (AGPEEG)

1. Biblioteca

Antillón, Florencio, *Memoria de Gobierno de Florencio Antillón de 1867*, Impresa por Albino Chagoyán, calle de Alonso letra K, Guanajuato.

Antillón, Florencio, *Memoria de Gobierno de Florencio Antillón de 1876*.

Antillón, Florencio, *Memoria de Gobierno del general Florencio Antillón de 1875*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, Bajos de San Agustín, núm. 1.

Arellano, Lorenzo, *Memoria de gobierno de Lorenzo Arellano de 1847*.

Arellano, Lorenzo, *Memoria de gobierno de Lorenzo Arellano de 1849*.

Montes de Oca, Carlos *Memoria de gobierno de Carlos Montes de Oca de 1827*.

Montes de Oca, Carlos *Memoria de gobierno de Carlos Montes de Oca (1824-1825)*.

Montes de Oca, Carlos, *Memoria del gobierno de Carlos Montes de Oca de 1826*.

Muñoz Ledo, Octaviano, *Memoria de gobierno del Lic. Manuel Muñoz Ledo (1882)*, México, Imprenta del estado a cargo de J. Palencia, 2° de Alonso, letra J, Guanajuato.

Muñoz Ledo, Octaviano, *Memoria de Gobierno Octaviano Muñoz Ledo 1852*.

2. Hemeroteca

El Ferrocarril, (ABR-JUN) 1 1878.

El Observador, 1886.

3. Documentación de Archivo

Fondo: Secretaría de Gobierno.
Sección: Publicaciones oficiales.
Serie: Decretos 1824 a 1899.

Archivo Histórico de la Universidad de Guanajuato (AHUG)

Sección: Administración de Justicia.

Caja 40 1794-1926.

Docto. 1820 Sep. 12.

Archivo Histórico Municipal de Salamanca (AHMS)

Sección: Gobierno.

Serie: Penitenciaria del Estado.

Caja: 422. Cronología: 1867 – 1899 229.

No. Vols. 9 legajos.

Archivo Histórico del Poder Legislativo del Estado de Guanajuato
(AHPLEG)

Catálogo de Eduardo Vidaurri, Segunda Época 1845, 1ra Asamblea
Departamental, 2º Congreso 3er y 4to período.

Archivo Histórico de la Casa de la Cultura Jurídica (AHCCJ)

Sección: Juzgado de Distrito Serie: Amparo.

RE-CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE UN GÉNERO NARRATIVO CONTEMPORÁNEO: *EL FANFICTION*¹

Erika Chávez Palacios²

El nacimiento del lector se paga con la muerte del Autor.

Roland Barthes,
La muerte del autor

El *fanfiction*, que puede traducirse literalmente del inglés como “ficción de aficionados”,³ es un fenómeno literario cuya principal característica consiste en contener líneas argumentales y personajes de un universo ficcional preexistente, ya sea libro, película, serie televisiva, comic, videojuego, etc. como la base de su construcción; es decir, se trata de un texto derivativo.

En esta clase de textos, el fan toma personajes, mundos, una situación particular de alguna ficción preexistente, o incluso la imagen y biografía de algún personaje de la cultura popular (ya sea cantante, actor, *influencer*, etc.) y crea algo nuevo a partir de lugares comunes al escritor y a la comunidad de fanáticos que se forma en torno a este.

¹ Producto académico inédito derivado de la reinterpretación y revisión de mis dos tesis de grado *Un género narrativo de postvanguardia: el fanfiction* (2017) y *Morfología de un relato posmoderno. La historia del fanfiction (1966-2016)* (2019). La presente versión fue trabajada y reescrita bajo las directrices del proyecto de Investigación Antropología histórica de las crónicas de América en la UG en 2023.

² Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

³ Entendido como aquella persona “que tiene afición o gusto por alguna actividad o por un espectáculo al que asiste con frecuencia” (RAE, 2022).

Los universos ficcionales pueden definirse como subsistemas autorreferenciales conocidos tanto por su creador como por las personas que tengan acceso a él, e incluyen una serie de características como lo son la trama, los personajes o incluso el espacio ficcional en el que se encuentran insertos los dos anteriores. Y la mejor manera de comprender esta idea es a través de un ejemplo:

Sir Arthur Conan Doyle creó uno de los personajes más queridos, no solo de la literatura, sino de la cultura popular occidental: Sherlock Holmes. Este personaje interpretó un sinnúmero de aventuras a lo largo de los cuentos y novelas escritos por Doyle entre 1887 y 1927.

Las descripciones de Conan Doyle sobre el método científico aplicado a la investigación criminalística son, hasta la fecha, un importante referente, más allá de la literatura, ya que, en los relatos canónicos, el personaje de Holmes siempre hace gala no solamente de su ingenio, sino también de sus múltiples conocimientos psicológicos, sociales, históricos, químicos, físicos, etc., al momento de resolver el caso del momento. Y aunque estas descripciones del proceso mental de resolución de problemas son impecables, algunos fans de este personaje y su universo ficcional han decidido centrarse en otra faceta, muy poco explorada, por el autor original: el psicológico y emocional.

Desde pequeño Sherlock siempre había detestado las aglomeraciones, especialmente las fiestas. Solía sentirse ansioso al estar rodeado de tanta gente moviéndose eufóricamente de un lado al otro, bailando, riendo desenfrenada por efecto del alcohol o las drogas. El olor intenso al humo de cigarrillo se le hacía insoportable en esas ocasiones, incluso para un fumador como él. Y la gente detrás de esas máscaras.

Qué concepto tan ridículo el de la máscara. Anonimato, cobardía, falsedad, anarquía, términos que su mente asociaba a la máscara. *Cobardía... Falsedad...* Él se escondía detrás de una

máscara todo el tiempo. Nunca mostraba lo que realmente era, pensaba o sentía. *Casado con mi trabajo... La soledad me protege... El defecto en el lado perdedor*, y otras frases vacías que partían de una premisa falsa. No se pueden suprimir las emociones. Él era humano, tenía impulsos, sentires y atracciones que le definían, le guste o no.

Ni siquiera frente a John era sincero en ese aspecto. Claramente un amigo no se merecía eso, pero él nunca había tenido amigos. *Excusa. Cobarde*. Últimamente su eximio cerebro optaba por sabotearle con ridículas aseveraciones sacadas de ese cuarto, el maldito cuarto que había cerrado hace años y que así debía permanecer si quería mantenerse cuerdo. *No, me está volviendo loco...* ¡Cómo odiaba los sentimientos! ¡Cómo odiaba la vulnerabilidad!⁴

En los textos canónicos, el narrador es nada más y nada menos que el compañero de aventuras de Holmes, el médico y ex militar John Watson, por quien conocemos al detective londinense, y aunque a través de estos tenemos un mayor referente sobre los pensamientos de Watson, la mente de Holmes, salvo en los momentos en los que externa en palabras su razonamiento, nos es completamente inaccesible, por lo que la autora argentina Calipsolieu decide crear esta nueva aventura en donde los amigos se encuentran persiguiendo a un criminal enmascarado, y utilizarlo como escenario idóneo para “desenmascarar” los que, según ella, son los verdaderos sentimientos de estos dos personajes.

[...] El tumulto de afuera se había acallado bastante, lo cual permitió que se escuchara una conocida melodía que provenía del salón principal.

⁴ Calipsolieu, “El baile de las máscaras”.

Liebesträume, de Liszt, reconoció de inmediato su memoria. El amor hecho música.

Lentamente, Sherlock se quitó la máscara y se acercó a John hasta que ambos quedaran a escasos centímetros del otro. Tomó la máscara del otro y se la quitó con sutileza. No había reparado en lo apuesto que se veía John con aquel impecable traje negro hecho a su medida para esta ocasión. *Siempre luce tan bien* Sus dedos acariciaban apenas el cabello rubio y los profundos ojos azules le seguían con expectativa.

—Sherlock...

El detective se inclinó ante él y besó sus labios con delicadeza. Sintió como John se tensó por unos segundos ante el gesto pero no tardó en corresponderle. Una electrificante sensación de placer recorría su cuerpo a tal punto que sintió que volvería a desmayarse. Dulces y húmedos suspiros se mezclaban con la bella melodía de Liszt. Sus bocas se movían tímidas al principio, hasta capturarse mutuamente en su totalidad y besarse con la impaciencia y el anhelo propio de dos seres que se han estado buscando por mucho tiempo.⁵

Las autoras y autores de fanfiction encuentran en esta escritura la libertad para crear diálogos, imaginar reacciones, pensamientos y, en general, experimentar y mostrar una faceta más humana en el personaje de Holmes.

1. ¿LA MUERTE DEL AUTOR?

Es sabido que la modernidad trajo consigo la muerte de varias ideologías que funcionaban como sólidos pilares dentro de la sociedad: con la publicación de su obra *El origen de las especies* (1859)

⁵ *Idem.*

de Darwin, inicia el proceso de derrumbe del ideario colectivo de Occidente, luego de dar un puntapié al dogma del creacionismo para pasar a la concepción de una teoría evolutiva; otro en asestar un golpe a los dogmas religiosos fue Nietzsche quien, en el año de 1882, anuncia la muerte de Dios en su libro *La gaya ciencia*; con la fundación del psicoanálisis en el año de 1896 de Freud, el hombre pierde el control de sus actos al anunciarse la existencia del inconsciente; y finalmente, en el año de 1967, Roland Barthes no contento con la destrucción de todos aquellos preceptos derrumbados en años anteriores, da el anuncio que cambiaba por completo la visión de la literatura al interior de la crítica literaria: la muerte del autor.⁶

Por todo el mundo académico resuenan estas palabras: “Dios ha muerto, la voluntad ha muerto... el autor ha muerto”, y aunque estas ideas resuenan con fuerza en los altos círculos intelectuales, en lugares de acceso global, como la Internet, estas ideas, y sobre todo la de la muerte del autor, parecen no ser información al uso: “[...] a los escritores y lectores de fanfiction no parece preocuparles demasiado el rumor de que el autor ha muerto (como tampoco les preocupa en absoluto a los lectores que acuden a las librerías y siguen tercamente pidiendo las obras por el nombre de sus autores, y hasta pidiendo a estos que las firmen).”⁷

Tal como apunta Morán en su artículo *Li(nk)teratura de kiosko cibernético: Fanfictions en la red*, en la Internet prevalece la idea de la pertenencia de las ideas; es decir, para los lectores y autores de la web, el autor no ha muerto y sigue presente al inicio de cada uno de los fanfics que se suben a la red en forma de *disclaimer*⁸:

⁶ Barthes, Roland, “La muerte del autor”.

⁷ Morán, *Li(nk)teratura de kiosko cibernético: Fanfictions en la red*, p. 47.

⁸ Declaración de pertenencia de los derechos de autor o aviso legal.

Disclaimer: Todos los personajes que intervienen en esta historia son propiedad de Tolkien, yo soy culpable de haberme inventado a todos aquellos que no conozcáis.

Andraya TheLat, *Saltar al vacío*, 2005.

Aunque no exista una regla tácita y escrita sobre este punto en los lineamientos descritos en los archivos virtuales de fanfiction, una gran cantidad de escritoras eligen incluir este “aviso legal” al inicio de sus textos para evitar cualquier posible problema con los derechos de autor.

NO POSEO NINGUNO DE LOS PERSONAJES NI SUS HISTORIAS, LE PERTENECEN A DC COMICS Y SUS RESPECTIVOS CREADORES... BLA BLA BLA... ya saben el resto... ESTO LO HAGO SOLO POR DIVERSIÓN Y NO POR MOTIVOS COMERCIALES O ALGO POR EL ESTILO... BLA BLA BLA

Alessandra Hope's thief, *Cambio por ti*. 2013.

El *autor*, al interior de estos textos, es una figura viva pues representa el ideal de perfección y autoridad a la que los escritores de fanfiction anhelan alcanzar; sus textos no son otra cosa que una manera de honrar al genio creador detrás de la historia original, y su intención, tal como lo escriben al inicio de cada historia, es meramente con el afán de entretener, de limar aquellas frustraciones creadas por el texto original, y todo por amor (o fanatismo) por aquella historia base.

Para evitar caer en problemas legales que impidan que sus historias pululen por la red, se coloca este pequeño párrafo informativo, y aun así “[...] las fanfiction tienen una relación problemática con la propiedad intelectual, los derechos de autor, las marcas registradas, etc.”.⁹

⁹ Morán, *Lin(kt)eratra...*, p. 35.

Durante varios años ya, se ha debatido acerca de la legalidad o no de este tipo de historias, y aunque varios autores, tanto literarios como de otros campos, han perseguido incansablemente este tipo de textos (entre los que destacan Anne Rice, Archie Comics, Dennis L. McKiernan, Irene Radford, J.R. Ward, Laurell K. Hamilton, Nora Roberts / J.D. Robb, P.N. Elrod, Raymond Feist, Robin Hobb, Robin McKinley y Terry Goodkind¹⁰), otros, como la misma J. K. Rowling, Gene Roddenberry, George Lucas y Eric Flint han felicitado e incluso dado permiso a otros escritores de escribir y publicar historias basadas en sus universos ficcionales. Así que, tal y como dice Martos Núñez: “Lo que en un principio puede parecer un tema legal, es un indicador de los nuevos tiempos: el autor de origen, los otros autores, las editoriales, las productoras, el lector mismo... todos son agentes, comensales de este “festín”, que, además, tiene la milagrosa propiedad de regenerarse a medida que es consumido, es decir, se nutre de una comunicación multilateral”. (Martos, “Tunear” los libros: series, fanfiction, blogs y otras prácticas emergentes de lectura”, p. 67).

Es decir, el fanfiction, fuera de ser algo perjudicial para el mundo editorial enriquece los universos textuales creados por el autor original y le da continuidad a lo que el autor (que rechazan a asesinar por completo) ha comenzado. Y no se puede culpar al lector o al espectador de querer unir las piezas o los cabos sueltos dejados por el autor para escribir su propia versión pues, como ya lo anunció Barthes, es en esta figura y no la del autor en la que el texto cobra vida y llega al mundo:

¹⁰ “FanFiction respects the expressed wishes of the following authors/publishers and will not archive entries based on their work: Anne Rice, Archie comics, Dennis L. McKiernan, Irene Radford, J.R. Ward, Laurell K. Hamilton, Nora Roberts/J.D. Robb, P.N. Elrod, Raymond Feist, Robin Hobb, Robin McKinley, Terry Goodkind. “(*Rules & Guidelines*, 2009).

[...] un texto está formado por escrituras múltiples, procedentes de varias culturas y que, unas con otras, establecen un diálogo, una parodia, una contestación; pero existe un lugar en el que se recoge toda esa multiplicidad, y ese lugar no es el autor, como hasta hoy se ha dicho, sino el lector: el lector es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen la escritura; la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino [...]¹¹

Paradójicamente, aunque los mismos escritores de fanfics se rehúsan a este asesinato de manera tan tajante, el mismo fanfiction desde sus orígenes mismos es la muerte del autor. El lector, que posteriormente escribirá un relato en el que se incluyan los personajes de, por ejemplo, Jane Austen, a la vez que reconoce con su *disclaimer* que estos no le pertenecen, está pasando por alto su autoridad al decidir el nuevo rumbo que tomarán sus acciones y determinar que el final o aquella escena de la obra original no le gusta del todo y por eso ha elegido cambiarla.

El fanfic reconoce al autor como progeñe, pero ha optado por revelarse ante la autoridad y escribir su propia historia.

2. LA RECEPCIÓN Y EL FANFICTION

Una de las características principales del fanfiction es la temática: siempre basada en un universo ficcional preexistente; y para que este texto original, ya sea literario o no, pase a formar parte de otro texto, debe existir un proceso mediante el cual el autor en potencia de fanfics se nutra de estas otras ideas para después transformarlas

¹¹ Barthes, "La muerte del autor", p. 6.

y crear su propia versión. Para explicar este proceso, y apoyando lo que menciona Barthes, recurriremos al teórico de la recepción, Wolfgang Iser:

[...] la obra literaria posee dos polos que podemos llamar polo artístico y polo estético, siendo el artístico el texto creado por el autor, y el estético la concreción realizada por el lector. De tal polaridad se sigue que la obra literaria no puede identificarse exclusivamente ni con el texto ni con su concreción. Puesto que la obra es más que el texto, ya que sólo adquiere vida en su concreción, y ésta no es independiente de las disposiciones aportadas por el lector, aun cuando tales disposiciones son activadas por los condicionamientos del texto. El lugar de la obra de arte es la convergencia del texto y lector, y posee forzosamente carácter virtual, puesto que no puede reducirse ni a la realidad del texto ni a las disposiciones que constituyen al lector.¹²

Es decir, un texto artístico (ya sea literario, plástico, visual, etc.) solo se realiza en el momento en que es puesto ante un público receptor. En sí, la obra artística, una vez finalizada por su autor y lanzada al mundo, solo se manifiesta en el momento en el que es recreada por alguien; una obra artística, así como cualquier creación del hombre, es una representación material de un código (cualquiera: ya sea lingüístico o de cualquier otro orden) que forzosamente necesita ser decodificado para adquirir un sentido y actualizarse para adquirir forma¹³ y realizarse en la mente del receptor.

¹² Wolfgang Iser, *El proceso de lectura*, p.149.

¹³ Entendido aquí a la manera saussureana, como: el “[...] resultante de la reunión de dos sustancias. Al no ser ni la sustancia “física” ni la sustancia “psíquica”, sino el lugar de su convergencia, la forma es una estructura signifiicante”. (Greimas, *Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, p. 182).

En este sentido, se puede decir que, al aproximarse a un universo ficcional, contenido en un texto de cualquier índole y soporte, ocurre una primera actualización en la mente del receptor, con base en su bagaje personal de lecturas, pensamientos, ideas, sentimientos, ideologías, etc., dándole un nuevo significado (siempre, a partir de la estructura dada por el universo ficcional); y es en este punto en el que a este receptor se le presentan dos nuevas posibilidades de actualización del sentido.

La primera sería quedarse en el nivel de un consumidor de cultura pop, es decir, tener un contacto con el universo ficcional, y participar únicamente como espectador (en diferentes niveles de comprensión del universo ficcional y de adquisición de mercancías, pero sin profundizar su relación con el resto de la comunidad de seguidores de forma comprometida o de creación de productos derivados); es decir, este segundo nivel de actualización quedaría en potencia pues, a pesar de existir la “sustancia psíquica” en la mente de este consumidor que podría traer como resultado un producto derivativo de este universo ficcional, al no materializarse, este no se forma.

Por otro lado, la actualización del sentido de este universo ficcional podría dar como resultado la configuración de un *fan* que, según Alan Koslow, es aquella persona que quiere “meterse en el material”¹⁴; aquella persona que participa de manera activa en la comunidad con otros fans, interesado en conocer y comprender a profundidad el universo ficcional, y crear productos derivados para compartir con los demás. Es decir, un miembro activo del *fandom*.¹⁵

¹⁴ Koslow, Entrevista, 7.

¹⁵ Según la *Fancylopedia*, el fandom inició alrededor de la década de los 30 del siglo xx, sin embargo, sus raíces son un tanto comerciales: “Hugo Gernsback had begun *Amazing Stories*, the first prozine in 1929. Unable to pay writers to fill the whole magazine with fiction, he invited readers to contribute to a lettercol, and, with his second magazine, *Science Wonder Stories*, launched the Science Fiction League as a

Dentro de esta última categoría pueden encontrarse aquellas personas que realizan performance (es decir, cosplay), los analistas (quienes, a través de blogs, videoblogs o incluso foros crean teorías o dan explicaciones al universo ficcional), y finalmente, los artistas (aquellos que crean algún producto derivado, ya sea *fanvids*, *fanarts*, o *fanfiction*).



Estos fans toman, pues, este universo ficcional en estado virtual, lo actualizan en sus mentes para resignificarlo y darle forma y, posteriormente, lo reactualizan para darle una nueva forma como fanfiction (o como algún otro producto derivativo) que, a su vez, será compartido en la red para convertirse, a su vez, en el polo artístico que alimentará el polo estético de otros lectores, y así al infinito. A este respecto, el receptor ya no podría llamarse como tal, pues, al llevar a cabo esta actualización, se convierte en un sujeto de hacer, un “[...]” “principio activo” capaz no solo de poseer cualidades, sino también de efectuar actos [...] donde se encuentran reunidas las condiciones necesarias para garantizar la unidad del objeto que el sujeto puede constituir”,¹⁶ siendo el objeto, el fanfiction.

means of expanding readership. Soon the readers and SFLeaguers began writing to each other as well as the magazine, and the first local club, The Scienceers formed in Harlem”. (Caughran, “Fandom”).

¹⁶ Greimas, *Diccionario razonado...*, p. 395.

En esta relación actancial, el sujeto/fan traza una trayectoria de acción a partir de su deseo por reescribir el universo ficcional y configura el objeto/fanfiction; y, a su vez, al configurarse este objeto, un producto derivativo del universo ficcional original (que en este caso específico es el fanfiction), es que el sujeto adquiere su entidad e identidad como fan (y escritor).

2.1. *Fanfiction y las pasiones*

Esta tensión que se crea entre el sujeto y el objeto, cuya relación se establece a partir de un deseo, está anclado en las emociones, generadas a partir del “[...] efecto de sentido que se produce en las personas a través de las operaciones interpretativas que estos realizan para darle sentido a esos paquetes significantes”,¹⁷ que se encuentran en las ficciones originales.

Popper habla de dos términos muy importantes dentro de las teorías de recepción de un texto: *expectativa y frustración*¹⁸. Al momento de enfrentarse a un texto, el receptor mantiene en su mente cierto cúmulo de expectativas en cuanto a lo que espera para el desarrollo de la trama o los personajes, pero cuando el autor de la ficción original decide avanzar por un camino distinto al del lector o espectador y este se encuentra ante un giro inesperado y no deseado, es cuando ocurren las frustraciones.

Mientras más cerrada se encuentre la significación de una ficción original habrá una tendencia mayor por parte de los fans

¹⁷ Montes, *De la semiótica de las pasiones...*, p. 183.

¹⁸ “Llegamos a ser conscientes de muchas expectativas solo cuando son frustradas, por ejemplo, cuando nos encontramos con un escalón inesperado (solo el no esperar el escalón nos muestra que esperábamos una superficie llana). Estas frustraciones nos obligan a corregir nuestras expectativas. El proceso de aprender consiste en gran medida en tales correcciones, en la eliminación de expectativas”. (Fokkema, “La recepción de la literatura (teoría y práctica de la «estética de la recepción»”, p. 180.

a cambiar el final o simplemente cambiarla por completo, como ocurre en este fanfic inspirado en la novela de 1984 de George Orwell, titulado “Los últimos pasos” del autor Krimhild, quien ha escrito en Fanfiction.Net desde el año 2009 y eligió cambiar el final de obra original para evitar que el “lavado de cerebro” efectuado a Winston y Julia hubiera surtido efecto, haciendo que su amor mutuo continuase, así como el odio hacia el Gran Hermano:

Tan pronto le hicieron salir al pasillo, escoltado por dos guardias, con O’Brien caminando dos pasos delante de él, Winston supo que había llegado el momento de la liberación. La tan esperada bala atravesando su nuca lo libraría de la ignominia de haber osado atentar contra el Gran Hermano. Finalmente sería vaporizado, y se borraría para siempre hasta el más mínimo rastro de su existencia. Pero moriría feliz pues se había recuperado. Estaba sano. Le amaba.

Llevaba la cabeza ligeramente inclinada hacia abajo, en un esfuerzo inconsciente de facilitar al verdugo su labor. Con el rabillo del ojo distinguía las paredes blancas del corredor, iluminadas por la luz azulosa y fría. [...] Alzó la cabeza y se encontró de sopetón a cinco metros de Julia, escoltada por otros dos guardias. Ella había alzado su rostro también, y sus ojos se encontraron. Un tercer hombre, detrás de ella, le apuntaba con un arma a la nuca. Escuchó dos “clic” casi simultáneos, característicos de quitar el seguro de un arma, entonces supo que había otra apuntando a su propia cabeza. Pero esto no era lo relevante. Lo que de verdad importaba era lo que había visto en los ojos de Julia en esa fracción de segundo.¹⁹

Un consumidor de cultura pop probablemente se quejaría o permanecería molesto y frustrado por un tiempo, o incluso aceptaría

¹⁹ Krimhild, *Los últimos pasos*.

con cierta reticencia que la historia de Orwell concluyera así, pero en el caso del fan, esa frustración por aquel final cerrado y, a su parecer, desagradable, se convertirá en material perfecto para un nuevo texto pues, como dice Umberto Eco, “[no existe] nada más abierto que un texto cerrado. Pero esta apertura es un efecto provocado por una iniciativa externa, por un modo de usar el texto, de negarse a aceptar que sea él quien nos use”²⁰:

Entonces lo entendió. La traición no había matado su amor. Simplemente, la vergüenza lo había bloqueado. [...]

La había traicionado, por eso no podía permitirse amarla.

La había traicionado, de modo que su única opción era amar al Gran Hermano. Eso creía hasta ahora, que se enfrentaba a ella y a una muerte segura. Y ambos morirían como lo habían planeado: rebelándose contra el partido. Julia tenía razón, no podían entrar en ellos. No podían blanquear su alma y llenarla de inmundicia proselitista. No los habían vencido. Eso era lo que los ojos de Julia le habían dicho en una fracción de segundo.

Ese descubrimiento lo llenó de una felicidad indescriptible. Volvía a ser un humano completo, y no una marioneta en manos de O'Brien. El desprecio y odio que le inspiraba Julia se dirigió a su verdadero destinatario: el Gran Hermano. Solo su amor infinito por Julia era superior a ese odio. [...] No era una locura de a uno. Era una locura de a dos.

Winston llenó los pulmones con una última inspiración, y gritó con todas sus fuerzas.

Mientras gritaba, escuchó la voz de Julia pronunciando exactamente las mismas palabras:

—¡Abajo el Gran Herma...!²¹

²⁰ Umberto Eco, *La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, p. 83.

²¹ Krimhild, *Los últimos pasos*.

En este caso, el escritor puede soportar la frustración de ver a los personajes principales de *1984* muertos, pero no la traición y el olvido de su amor, por lo que decide darles este nuevo final en el que no renuncian a sus creencias y mueren luchando hasta el final.

Así, pues, las pasiones del receptor se convierten en el motor que lo impulsa a convertirse en escritor: es el deseo, generado a partir de la frustración, lo que genera la necesidad de una actualización que deriva en la realización de una nueva *forma*; es decir, el contenido del universo ficcional se resignifica a partir de la creación de la nueva expresión literaria, que sería el fanfiction.

3. GENEALOGÍA DEL FANFICTION

Aunque la genealogía de este género narrativo puede ser trazada desde los mismos inicios de la Literatura, ya que la hipertextualidad (su rasgo escriturístico principal) no es exclusivo de este género, erraríamos al afirmar que el fanfiction como lo conocemos hoy en día existió antes de la década de 1960. En primer lugar, porque se cree que el término fue acuñado hasta 1939, lo que imposibilita el uso del término antes de esta fecha, y era empleado, en un inicio, para referirse a textos de ciencia ficción escritos y publicados de manera amateur.

John Bristol Speer, mejor conocido como Jack Speer, uno de los padres del fandom²² (o comunidades participativas de fans), fue uno de los primeros en emplear y asentar el término de fanfiction al incluirlo en su *Fancylopedia* en 1944, sin embargo, el significado original que mantenía este término es bastante diferente al actual²³: la primera acepción del término *fanfiction* hacía referencia a historias de ciencia ficción redactadas y publicadas en

²² Para más información, consulte: Caughran, "Fandom".

²³ Caughran, "Fanfiction".

fanzines²⁴ por escritores amateurs, es decir, de manera no profesional; más adelante se asoció a historias (tanto de ciencia ficción como fantasía en general) escritas por fans en donde otros fans, ya fueran reales o ficticios, eran los protagonistas de las situaciones representadas. A esta última variante también se le conoce como *faan fiction*.

A través del trabajo de Sam Moskowitz, *The Immortal Storm: a History of Science Fiction Fandom* se sabe que la primera revista de fans o fanzine de ciencia ficción apareció en 1930 y fue titulada *The Time Traveler*; y es en fanzines como esta en donde aparece por primera vez el fanfiction bajo su primera acepción: entendido como relatos amateurs de ciencia ficción. Sin embargo, el término fue cambiando a lo largo de los años, y para la década de 1960, específicamente en el año de 1967 a través del fanzine de *Spockanalia*, editada y publicada por Devra Langsam y Sherna Comerford, fue que el fanfiction adquirió la connotación que conocemos en la actualidad: la de hipertextos de universos ficcionales, ya sean libros, películas, animaciones, cómics o series de televisión.

En segundo lugar, no podemos hablar de la existencia del fanfiction previo al siglo xx porque el fandom, elemento de crucial importancia para el desarrollo del fanfiction, surge aproximadamente en 1930.

Existe la creencia de que los fandoms de Sherlock Holmes o Jane Austen son anteriores al de *Star Trek* solo por el hecho de que estos universos ficcionales salieron a la luz muchos años antes. Sin embargo, lo que caracteriza primordialmente a un fandom es la interacción entre sus miembros, ya sea de manera presencial o a distancia (a través de cartas, correos electrónicos o redes sociales),

²⁴ Siguiendo la definición de Carmen Morán, los *fanzines* son revistas “de producción y distribución reducida (en algunos casos, se trataba incluso de cuadernillos de producción artesanal y distribución entre un grupo de amigos o, a lo sumo, de distribución postal mediante suscripción)”. Morán, *Li(nk)teratura...*, p. 33.

y los primeros seguidores de Sherlock Holmes o de las historias de Jane Austen carecían de esta interacción; no había una comunidad, sino seguidores aislados de estos universos ficcionales. No es hasta que surge la comunidad de fans de *Star Trek*, a finales de la década de 1960, que aparece el llamado *medio fandom* (en oposición al fandom del subgénero de la ciencia ficción). Sin una comunidad de fans, es decir, un fandom, no puede existir el fanfiction, por lo que se puede entender que el fanfiction no existiera hasta antes de este momento, a pesar de la existencia de textos con características hipertextuales similares.

Con esta información se puede trazar la historia del fanfiction a partir de la década de 1960 y observar, a la luz del contexto histórico que lo rodea, los cambios de estilo, temáticos e incluso de soporte que ha tenido este género en tan poco tiempo. Para dar cuenta de estos cambios y organizar la información de la mejor manera, se decidió dividir la historia de este fenómeno literario, tentativamente, en 3 etapas.

3.1. “Papel y subversión” (1960-1980)

Para este momento, en Estados Unidos, país de origen del fanfiction, se vive un contexto histórico marcado por las protestas sociales en pos de los derechos civiles y las protestas para el fin de la guerra de Vietnam.

Aunado a esto, y de gran relevancia para la historia del fanfiction, surge lo que ha sido llamada la Segunda Oleada Feminista: en 1920, tras la aceptación de la Novena Enmienda, las mujeres obtuvieron su derecho al voto en todos los estados de la Unión Americana, pero para 1960 su situación social poco había cambiado realmente.

La Segunda Guerra Mundial les dio el pretexto perfecto a muchas mujeres para salir a trabajar en fábricas e incluso en

ciertos puestos relacionados con la milicia, como enfermeras o en las áreas administrativas, pero cuando todo terminó, muchas mujeres se vieron forzadas a regresar a sus antiguas actividades, lo que provocaría que en los años siguientes el sentimiento de descontento creciera y varias organizaciones se formaron en todo el país:

We can locate many of the first women's liberation groups starting in 1967 and 1968, [...]. Many identify the West Side Group in Chicago as the first, followed quickly by a group in New York City that later became New York Radical Women. But we also know that there was a radical black feminist group before that in New Rochelle and Mount Vernon, New York, and that other groups were appearing, apparently spontaneously, in many places, such as Gainesville, Florida, Seattle, Washington, and New Orleans, Louisiana.²⁵

Si bien este movimiento se dio de manera prácticamente simultánea en diversos puntos del país, no se puede hablar, en un inicio, de un movimiento homogéneo, generalizado, o con conocimiento de sus congéneres en la misma situación; sin embargo, de manera general podemos decir que este movimiento feminista nació de la mano de la lucha por los Derechos Civiles.

Nevertheless, women played a crucial role in those early dangerous years of organizing in the South, and were looked on with admiration. Many of these were older women like Ella Baker, and Amelia Boynton in Selma, Alabama, and "Mama Dolly" in Albany, Georgia. Younger women-Gloria Richardson in Maryland, Annelle Ponder in Mississippi-were not only active, but

²⁵ Evans, *Women's Liberation: Seeing the Revolution Clearly*, pp. 139-140.

leaders. Women of all ages demonstrated, went to jail. Mrs. Fannie Lou Hamer, a sharecropper in Ruleville, Mississippi, became legendary as organizer and speaker.²⁶

Mujeres de todas las regiones, etnias, escolaridades y clases sociales se unieron a movimientos contra la guerra, la discriminación e incluso el capitalismo, pero poco a poco el descontento fue haciendo eco, y el movimiento se fue especializando.

Las crisis surgidas en los círculos sociales más íntimos, como el de la familia, traspasaban hacia los espacios públicos, tanto legislativos, religiosos y morales, lo que llevó “[...] a importantes cambios en las actitudes públicas acerca de la conducta sexual, la pareja y la procreación, tanto oficiales como extraoficiales, los más importantes de los cuales pueden datarse, de forma coincidente, en los años sesenta y setenta”.²⁷ Se trató de una época de apertura, tanto heterosexual (sobre todo en el ámbito femenino) como homosexual, cuya importancia principal radica en que “[...] implícita o explícitamente, rechazaban la vieja ordenación histórica de las relaciones humanas dentro de la sociedad, expresadas, sancionadas y simbolizadas por las convenciones y prohibiciones sociales”.²⁸

Empezaron a aparecer los estudios feministas en diversas instituciones, así como revistas y libros especializados para el público femenino; uno de los más importantes de la década de los 70 fue un libro de 193 páginas titulado *Women and Their Bodies*, una compilación de artículos publicado por el *Boston Women's Health Book Collective* (que más tarde cambió de nombre a *Our Bodies Ourselves*). La publicación contenía una gran cantidad de información práctica sobre temas como “[...] anatomía femenina, sexualidad,

²⁶ Zinn, *A People's History of the United States. 1492-Present*, p. 471.

²⁷ Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, 324.

²⁸ *Ibid.*, p. 325.

relaciones sexuales, lesbianismo, nutrición y salud, violaciones, defensa personal, enfermedades venéreas, control natal, aborto, embarazos, nacimientos y menopausia. Y más importante que toda la información, las tablas, las fotografías, la cándida exploración de todo lo previamente mencionado, estaba el sentimiento de exuberancia en todo el libro, el disfrute del cuerpo, la felicidad con los nuevos descubrimientos, la nueva hermandad con mujeres de todas las edades.”²⁹

En este marco de ruptura y cambios socioculturales, muchas mujeres tuvieron acceso a esta clase de información por primera vez en sus vidas, y temas que años antes habían sido considerados tabú comenzaron a tratarse con más naturalidad. Por primera vez en cientos de años, tanto individuos como grupos sociales relegados, tomaron la palabra y comenzaron a expresarse con más confianza y libertad; la sexualidad femenina se convirtió en un tema apto tanto para conversaciones de café como para escribir un texto sobre ello.

Esto se ve reflejado en la escritura del fanfiction a través de un estilo de experimentación escriturística muy diverso; temáticas que llegaron a ser escandalosas en su época, como la sexualidad femenina y la homosexualidad fueron abordados libremente en fanzines como el ya mencionado anteriormente: *Spockanalia*.

En esta revista, las editoras no solo permitieron y promovieron la publicación de cartas enviadas por el elenco de la serie caracterizados como sus personajes (James Doohan como Scotty, Walter Koenig como Chekov, y Leonard Nimoy como el mismo Spock), y textos exclusivos de la escritora Dorothy C. Fontana, sino también la libre expresión de los fans a través de comentarios, ilustraciones, poemas, ensayos e historias escritas por los mismos fans interpretados por los personajes de la serie, es decir, fanfiction.

²⁹ Zinn, *A People's...*, p. 478. Traducción de la autora de esta investigación.

Si bien en el primer número de la revista se pueden encontrar guiones teatrales e historias originales de acción interpretadas por los personajes de la serie, para los siguientes números comenzaron a aparecer historias de temática romántica e incluso con tintes sexuales, que generaron revuelo entre los lectores:

Acerca de ese sucio artículo en la página __. Nos han dicho que un par de nuestros artículos en Spockanalia 3 eran embarazosos, sucios y hasta una total y absoluta basura. Si los hemos hecho sentir incómodos, lo lamentamos sinceramente.

La recurrencia del tema sexual no es sorprendente. El sexo es un tema recurrente en la vida.

La recurrencia del tema del sexo involucrando a Spock tampoco es de sorpresa. Nosotras, fans femeninas de *Star Trek* lo encontramos atractivo y altamente masculino. Algunas de nosotras somos expresivas, y el resultado es predecible (y altamente lógico).

Si alguien está seriamente preocupado... los psiquiatras consideran esos sentimientos como normales (si no son de naturaleza obsesiva), y a las empresas artísticas como formas de desahogo saludables.

Tal vez algunos de nuestros lectores están demasiado habituados a la tradición, en la literatura popular, de la figura del personaje masculino excitado por la presencia de mujeres atractivas. Y cuando descubren que las mujeres escriben situaciones a la inversa, lo encuentran extraño.

Nosotras, las editoras de Spockanalia, hacemos nuestro mejor esfuerzo por imprimir material que consideramos está bien escrito, interesante para nosotras, y escrito bajo nuestro formato. Optamos por no limitarnos al eliminar un segmento efectivo de nuestras solicitudes.³⁰

³⁰ Transcripción y traducción de la autora de la investigación de la editorial de *Spockanalia* #4, p. 7.

Pese a todo pronóstico, e incluso ante la desaparición de la revista *Fin*, tras el quinto número publicado en junio de 1970, a causa de la separación geográfica de las editoras y las dificultades que comprendía mantenerse en contacto a través de la distancia que separa Broocklyn y Newark; en una época previa al internet, aquel no fue el final del fanfiction, pues comenzaron a surgir a lo largo y ancho de todo Estados Unidos cientos de revistas amateurs de este tipo, abarcando fandoms diversos, a través de las cuales el fanfiction dio sus primeros pasos y poco a poco se fue conformando como un género literario.

Así pues, a partir de este contexto podemos hablar de dos características principales del fanfiction de esta primera etapa:

Por un lado, la distribución de estos materiales se realizaba a través de soportes materiales (de papel) en donde fanzines y cartas, que eran producidos a mano o con ayuda de las primeras computadoras o incluso máquinas de escribir, eran fotocopiados y distribuidos a través del servicio postal, en las convenciones que se comenzaron a organizar en distintas ciudades de los Estados Unidos, o en los clubs de fans locales. Al tratarse de publicaciones físicas, pagadas, en gran mayoría por los editores de estas pequeñas revistas caseras, era complicado el que se escribieran textos muy largos en donde poder desarrollar tramas más complejas.

Por otro lado, podemos observar que esta etapa está caracterizada por presentar historias de tipo romántico y de aventura: el fanfiction resultó ser un medio de expresión para todas aquellas temáticas que no habían tenido un medio apropiado para expresarse; la ciencia ficción y la aventura eran temáticas predominantes en la época; sin embargo, a diferencia del fanfiction, estas aventuras carecían del elemento romántico. Se trataba de aventuras en donde la amistad y el compañerismo eran los elementos más fuertes, dejando el romanticismo en segundo plano, o incluso completamente fuera de trama; y es aquí, cuando surge esta ventana de oportunidad de expresión de la escritura, que la comunidad

se desborda hacia la satisfacción de las frustraciones dejadas por la ficción original. Si no había espacio en los programas televisivos para el romance entre los protagonistas (como Kirk y Spock, o incluso el romance de alguno de ellos con algún personaje femenino, fuera canónico u original), el fanfiction sí que lo permitía.

Estos primeros textos dan cuenta de un momento de fuerte experimentación escriturística; es la primera vez que estas escritoras se topan con algo como el fanfiction, entonces no hay parámetros, estereotipos ni fórmulas que marquen “cómo es que se deben” transformar las expresiones de los personajes desde la televisión, desde un medio visual, hacia un medio escrito. Las escritoras están experimentando, por lo que es de esperarse que no hubiera patrones de personalidad (clichés) en el grueso de los personajes descritos en los textos de esta etapa; todo lo que estaba sucediendo en la comunidad de fans, todo lo que se estaba escribiendo era nuevo. Es en esta etapa en la que se empiezan a formar las bases y los cimientos para lo que sería el fanfiction de los siguientes años, por lo que es lógico que no existieran patrones marcados.

Por otro lado, la falta de descripción física de los personajes en el fanfiction de esta época se puede explicar de la siguiente manera: debido a que el referente visual se encontraba muy presente en las series de televisión, no había esta necesidad de describir a los personajes, ya que el medio de publicación se reducía a revistas muy específicas en donde todo aquel que se acercara a ellas conocía de antemano a los personajes; por otro lado, lo que realmente parecía importarle a estas escritoras de la primera etapa era hacer hincapié en aquello que no era evidente en la pantalla: la situación psicológica de los personajes.

Hablando acerca de las comunidades que se forman en esta primera, cabe mencionar que se trataba de grupos muy unidos y estaban bien organizados, de tal manera que la información y los textos llegaran a manos de la mayor cantidad de personas que las buscaran; el sentimiento de *comunitas*, tal y como lo entiende el

antropólogo Victor Turner, estaba muy presente y las jerarquías al interior de las comunidades eran algo completamente impensable:

The beauty about the *Southern California Slashbashers* is that it's more about... it's about fandom, but it's also about friendship. [...] But the Southern California group is still going strong. We still meet every month, the core group now is—we're down to about fifteen or eighteen, still sharing, still talking about fandom. When we get together, we talk about fandom, but we talk about other things, things that interest us. [...] We share life and I think that's what's really important about our group: we share life, we share our passions, we share the good times, we share the bad times, but we're there for one another. We're a support group, we're family. I'm probably closer to people in fandom than I am with some of my own family, and I think that is what fandom is, not just the Southern California group, but fandom in general.³¹

3.2. “La irrupción de la red” (1980-2000)

La segunda etapa, que aún se desarrolla únicamente en los Estados Unidos, se vive en un contexto completamente polarizado: por un lado, políticamente el mundo se encuentra dividido entre el capitalismo y el socialismo, lo que conduce a un momento de fuertes tensiones que, se creía, podría desencadenar una guerra nuclear; además de que los descontentos sociales continuaban estando presentes a través las protestas contra la Guerra del Golfo, la lucha por los derechos de la comunidad LGBT, la visibilización del SIDA y el feminismo que buscaba la despenalización del aborto.

Tras el afamado caso de Roe contra Wade de 1973 que alcanzó instancias tan altas como la Suprema Corte, en donde el fallo a

³¹ Snow White, Entrevista, pp. 2-3.

favor de Roe significó la legalización del aborto a nivel nacional, comenzaron a alzarse fuertes movimientos provida cuya influencia llegó hasta el Congreso y sólo tres años después, en 1976, fue aprobado el Hyde Amendment:

[...]—named after its author and sponsor Rep. Henry Hyde (R-IL)—which was appended to the annual appropriations bill that provided funding for the U.S. Department of Health and Human Services. The amendment restricts the use of federal funds for abortion coverage through the Medicaid program, except to preserve the life of the woman or in cases of rape or incest. Rep. Hyde and other anti-abortion opponents used the provision to undermine the impact of *Roe*, as it specifically targeted low-income women who access reproductive health services through Medicaid.³²

Sin embargo, a pesar de este retroceso en temas de derechos de la mujer, los grupos feministas continuaron con sus protestas (como la de 1989 en Washington que convocó a unas 300 mil personas) de inconformidad, así como los grupos LGBT cuya comunidad comenzó a crecer y visibilizarse desde los 70 a través de desfiles y actos en contra de la homofobia, como la famosa marcha en conmemoración de los eventos de Stonewall, en Manhattan, el 25 de marzo de 1994.³³

El SIDA (o AIDS, por sus siglas en inglés) fue uno de los temas más grandes y controversiales de la década de 1980. Todo comienza el 5 de junio de 1981 cuando en Los Ángeles, la CDC (*Centers for Disease Control and Prevention*) convocó a una rueda de prensa en donde se habló de un caso confirmado de cinco pacientes que presentaban un cuadro de *Pneumocystis carinii*, que

³² Williamson, *The Hyde Amendment*.

³³ Zinn, *A People's...*, p. 579.

más tarde también desarrollarían sarcoma de Kaposi; y si bien ambas enfermedades eran conocidas, el que ambas aparecieran en conjunto en los pacientes resultaba extraño. Aunado a esto, resultaba extraño el hecho de que la mayoría de estos pacientes eran hombres homosexuales, sexualmente activos, que en las pruebas de sangre mostraban anormalidades en un cierto grupo de células sanguíneas conocidas como T CD4+, y que, en el transcurso de unos pocos meses, todos estuvieran muertos.

[No fue hasta] 1984 [que] dos científicos franceses, Françoise Barré-Sinoussi y Luc Montagnier del Instituto Pasteur, aislaron el virus de sida y lo purificaron. El Dr. Robert Gallo, estadounidense, pidió muestras al laboratorio francés, y adelantándose a los franceses, lanzó la noticia de que había descubierto el virus y que había realizado la primera prueba de detección y los primeros anticuerpos para combatir a la enfermedad. Después de diversas controversias legales, se decidió compartir patentes, pero el descubrimiento se les atribuyó a los dos investigadores originales que aislaron el virus, y solo a ellos dos se les concedió el Premio Nobel conjunto, junto a otro investigador en el 2008, reconociéndolos como auténticos descubridores del virus, aceptándose que Robert Gallo se aprovechó del material de otros investigadores para realizar todas sus observaciones. En 1986 el virus fue denominado VIH (Virus de Inmunodeficiencia Humana). El descubrimiento del virus permitió el desarrollo de un anticuerpo, el cual se comenzó a utilizar para identificar dentro de los grupos de riesgo a los infectados. También permitió empezar investigaciones sobre posibles tratamientos y una vacuna.³⁴

Mientras tanto, comenzaron a barajarse distintas teorías en torno a esta extraña enfermedad: algunos pensaban que se trataba de una

³⁴ CALCSICOVA. *Historia del VIH y del SIDA*.

enfermedad epidemiológica, pero también se hablaba de que su causa se debía al excesivo uso de drogas y la sexualidad desmedida.

Por la aparición de unas manchas de color rosáceo en el cuerpo del infectado, la prensa comenzó a llamar al sida, la «peste rosa», causando una confusión, atribuyéndola a los homosexuales, aunque pronto se hizo notar que también la padecían los inmigrantes haitianos en Estados Unidos, los usuarios de drogas inyectables y los receptores de transfusiones sanguíneas, lo que llevó a hablar de un *club de las cuatro haches* que incluía a todos estos grupos considerados de riesgo para adquirir la enfermedad. En 1982, la nueva enfermedad fue bautizada oficialmente con el nombre de *Acquired Immune Deficiency Syndrome (AIDS)*, nombre que sustituyó a otros propuestos como *Gay-related immune deficiency (GRID)*.³⁵

Ante la rápida expansión de la enfermedad en la comunidad homosexual (sobre todo por la falta de uso del condón, ya que solo se consideraba un método anticonceptivo únicamente), esta se vio seriamente afectada más allá del ámbito de la salud, en la esfera de lo social: ante la falta de información, se creía que los portadores de la enfermedad eran altamente contagiosos, por lo que eran aislados e incluso rechazados por la comunidad; así mismo, miembros de grupos religiosos atribuyeron la connotación de “castigo divino” a la enfermedad por los comportamientos sexuales de la comunidad LGBT, por lo que estos eran censurados e incluso llegaron a ser atacados.

El caso más famoso, y que sacudió al país, e incluso al mundo entero, fue el del actor de Hollywood Rob Hudson, quien falleció en el año de 1985 a la edad de 59 años a causa de esta enfermedad.

³⁵ *Idem.*

Tras su deceso, no solo el gobierno decidió tomar cartas en el asunto y comenzar a tratar este tema del que había hecho oídos sordos por años, sino que, además, la enfermedad adquirió un nuevo rostro y dejó de ser una cifra más:

Cuando Rock Hudson falleció hace 30 años fue un escándalo. El sida era una enfermedad de la que avergonzarse. No se hablaba de ello en público”, explica Tim Gray, periodista de la revista *Variety*. [...] Cuando se publicó la noticia de que Hudson padecía sida, estrellas como Elizabeth Taylor, que era su amiga, se indignaron, al considerar que había sido una invasión de su privacidad”. “Pero poco después Taylor y otros actores de renombre se convirtieron en activistas, recaudando millones de dólares para la lucha contra el VIH/sida”, explica el reportero de *Variety*. [...] “Hudson es un símbolo de lo que era Hollywood hace unas décadas, cuando los actores no podían hacer pública su sexualidad bajo ninguna circunstancia.³⁶

En la etapa anterior se puede observar que el tema principal de los textos fue el de la liberación sexual femenina, representado tanto en los personajes mismos como en el hecho de que fueran mujeres las que, en su mayoría, escribían sobre personajes masculinos en actitudes sexuales; por su parte, en esta segunda etapa, el tema principal pasó a ser el de la homosexualidad, temática discutida y visibilizada en aquella época. Pero en estos textos no se observa una homosexualidad reprimida, algo que debía ser justificado incluso en la trama, sino como algo aceptado tácitamente y expresado con libertad, en un mundo en el que no se juzgan las preferencias sexuales de los personajes al interior de los espacios seguros, como lo puede ser una habitación: si bien se habla de

³⁶ González, *Rock Hudson: la muerte que abrió los ojos del mundo al drama del sida*.

ello como algo normal y no como un tema tabú, sí se considera un tema del ámbito de lo privado; un tema para la familia, los amigos y la pareja, pero no algo con lo que se convivía día con día en el mundo exterior; se trataba el tema de la homosexualidad pero de manera casi platónica. Los personajes pueden darse el lujo de mantener algunos encuentros sexuales secretos, en donde reconocerán para sí mismos sus preferencias sexuales, pero con el conocimiento de que se trata de una experiencia temporal que no puede tener un futuro fuera de la habitación y de aquel momento.

Por otro lado, con los avances tecnológicos en materia computacional, muchos de los procesos que se hacían de manera física a través de papel y tinta comenzaron poco a poco a ser transferidos al terreno virtual a través de una lenta transición que inició en esta etapa, sin que el *fanfiction* fuera una excepción.

La gran mayoría de los textos de esta segunda etapa fueron cortos debido a las restricciones propias de la tecnología en los primeros años del uso del internet y las computadoras personales; entre la gran dificultad que implicaba la descarga de datos, debido a la velocidad y al peso de los formatos, aunado a la falta de costumbre de las personas para pasar mucho tiempo frente a las computadoras, las historias debían ser cortas y fáciles de leer.

Las comunidades se encontraban entre los dos mundos: el físico y el virtual, y aunque algunas decidieron conservar únicamente el contacto personal, otras más decidieron integrarse a la nueva red del Internet, y muchas más comenzaron sus pininos directo y sin escalas en el mundo virtual.

3.3 “El auge de las sagas de literatura juvenil” (2000-2016)

La tercera etapa está caracterizada por aquello a lo que se llama comúnmente “globalización”, y da muestra de la gran apertura e incremento, tanto de *fandoms* como de *fanfics*, debido al

bombardeo constante de productos culturales, sobre todo los provenientes de las potencias hegemónicas como Estados Unidos, Europa y Japón.

Debido a los rápidos avances en cuestión de comunicación, universos ficcionales como aquellos pertenecientes a la Literatura Infantil y Juvenil (*LIJ*, por sus siglas) como *Harry Potter*, *Twilight* o *50 Shades of Gray* han alcanzado hasta los lugares más recónditos del planeta, inspirando a miles de fans a escribir sobre sus personajes; sin embargo, la manera en la que cada cultura asimila los mismos contenidos y refleja sus contextos sociales, económicos y culturales, es completamente distinta una de la otra.

Aunque el objeto en sí sea el mismo, la manera en la que se utiliza cotidianamente e incluso lo que representa simbólicamente para personas de distintas culturas es totalmente diferente, y de ahí radica la dificultad de hablar sobre una *cultura global* en contraposición a la idea de *culturas locales interconectadas globalmente*: “[...] la idea de una cultura global uniformada es también vulnerable ante el argumento de que no existe una pauta globalmente uniforme de interpretación cultural. El mismo producto visual o musical no provoca la misma respuesta en todos los lugares donde se le ve o se le oye. En el consumo de los productos culturales, el contexto de recepción es determinante y vital”.³⁷

Por ejemplo, si analizamos el caso de *Harry Potter*, se puede observar cómo este producto cultural, creado por la autora J. K. Rowling, siguiendo fórmulas y convencionalidades propias de la cultura inglesa (inspirada en gran parte por el folklore y la literatura de su país), al ser absorbido por una gran industria cultural de talla mundial como lo es *Warner Bros*, fue convertido en un símbolo objetivado de la cultura popular y llevado por todo el mundo.

Y, si bien, *Harry Potter* es conocido en todos los continentes, y probablemente en la gran mayoría de los países del mundo, la

³⁷ Giménez, *Globalización y cultura*, p. 36.

manera en la que este y otros símbolos de la cultura global son asimilados, comprendidos, e incluso reinterpretados en todo el mundo, son muy diferentes de región en región, debido a que los individuos son miembros de culturas muy diferentes entre sí, y, tanto su realidad social como su manera de entender el mundo es muy distinta a la de sus vecinos, incluso los más próximos; es por ello que, aunque universos ficcionales como este han alcanzado a tantos países distintos con la ayuda del *mass media*, y de las leyes de comercio internacional que día con día facilitan la desterritorialización de los productos culturales creados por los países hegemónicos, al permear en una cultura ajena a su lugar de origen, indudablemente se empapará de esta, al ser vista con otros ojos, y por lo tanto, se creará una especie de realidad alterna a imagen de la sociedad receptora.

Ante la fuerte influencia de la *LII* de la época, inspirada en la figura de Rowling y de su novela, *Harry Potter*, en donde existe un desarrollo profundo, tanto de la historia como de los personajes, en el fanfiction se comienza a promover la creación de textos cada vez más largos, de varios capítulos. Del mismo modo, aunque irónicamente existe un catálogo más amplio de ficciones originales entre los cuales elegir, y, por consiguiente, una mayor cantidad de temáticas que abordar, al probarse exitosa unas cuantas fórmulas de escritura, estas comienzan a replicarse innumerables veces, provocando que el abanico de la experimentación escriturística se vaya reduciendo y el *fanfiction* comience a estandarizar sus temáticas, estructuras y personajes.

En esta etapa, gracias a las facilidades otorgadas por la tecnología moderna, las escritoras tuvieron la facilidad de escribir y publicar textos más largos que en las etapas previas, ya que se permitía una carga más rápida de la información y una lectura más fácil a partir de diversas plataformas de acceso gratuito (como los archivos de *Fanfiction.net*, *Fanfiction.es*, *Wattpad* e incluso AO3).

Si bien, desde los inicios del *fanfiction*, tanto escritoras como lectoras han podido, a través de la escritura, y desde el cobijo que otorga la *comunitas* formada a partir de los *fandoms*, descubrir y experimentar con la sexualidad, un tema generalmente tabú en la sociedad, sobre todo en las primeras dos etapas del *fanfiction*, es en esta tercera etapa en donde aparece una nueva función en el mundo de la escritura del *fanfiction*: inspirada en la figura de la escritora J. K. Rowling, escritoras que se formaron en los foros y plataformas de *fanfiction* decidieron dar el salto al mundo profesional de la escritura, fundando así un nuevo mecanismo al interior del *fanfiction* según el cual cualquier miembro de la comunidad puede salir de esta a través de una buena economía de prestigio, al conseguir el reconocimiento de un número elevado de seguidores, y aspirar a convertirse en autor canónico y publicar algún texto original que pase a formar parte de los universos ficcionales que serán retomados para su derivación en el *fanfiction*.

En las dos etapas anteriores, podía reconocerse, a pesar de sus diferencias, la importancia cabal que mantenía el universo ficcional como eje fundamental de la mitología del *fanfiction*; es decir, todo el movimiento escriturístico giraba en torno a los personajes, las relaciones entre los personajes y a los arcos argumentales planteados en el original, y cómo estos podían modificarse para satisfacción tanto del escritor como de los lectores. Sin embargo, y a pesar de que esta es una característica inmanente a este género, sin la cual no sería *fanfiction*, a partir de la figura de Rowling, su historia y sus logros, el eje mitológico de este universo comienza a partirse en dos, y mientras existen personas que aún escriben solamente por el hecho de apropiarse de sus universos ficcionales favoritos, comienza a aparecer otro grupo que ve en el *fanfiction* la oportunidad para lanzarse como escritores profesionales y ser publicados.

La de *Harry Potter* inició como cualquier otra comunidad de la época: una comunidad muy unida que se movía a través de listas

de correos, como aquella llamada *Paradigm Of Uncertainty*, una lista clásica dedicada al *fanfiction* de la pareja Harry/Hermione, y foros como el de *Diagon Alley*, en donde los fans compartían opiniones y sus fanfics, como en cualquier otro fandom; sin embargo, pronto comenzaron a surgir figuras doradas en el ámbito de la escritura de los fanfics de *Harry Potter* quienes, a través de la privacidad que ofrecía el sitio web de *LiveJournal*, una red social de tipo *weblog*, comenzaron a crear un grupo íntimo de seguidores que solo ensalzaban más sus figuras. Según las palabras de Aja Romano, alias *Bookshop*, el fandom de Harry Potter se había convertido en una comunidad “incestuosamente conectada”:

Essentially, *Harry Potter* fandom at the time revolved around Cassandra Claire. [...] Heidi and Flourish and some other people had been working to put together FictionAlley, which was the first really big in-house *Harry Potter* fan fiction archive. And so, Heidi, who is friends with Cassie, essentially said, Move your fic over to FictionAlley and we can be—you know, we can grand open the archive *with* your fics. And so, everybody *flocked* to FictionAlley. Though more than that, they also had forums. And the very first day that I posted my very first fic, which was this really silly fic called “About a Strip Tease” that I wrote for a friend. I posted it on Fanfiction.net and like maybe two hours later, Heidi, who was the owner of FictionAlley, managed to see it somehow. And she was like, “This is a really cute fic. You should post it at FictionAlley!” And so, I did. Eventually, because—I don’t know, people were reading my fic—it caught the attention of Cassandra Claire, and we started talking and became friends. But there was such an air of cult worship about being in that circle. People called it “The Inner Circle,” and it consisted of Cassandra Claire and whoever she was friends with.³⁸

³⁸ Bookshop, *Media Fandom Oral History Project*, p. 13.

Con escritoras de fanfiction como Cassandra Claire, Holly Black o Sarah Rees Brennan no solo se comenzó a jerarquizar la comunidad del fanfiction, algo completamente diferente a lo que se había visto desde sus inicios y que incluso rompería con todo el sentimiento de *comunitas* que se había generado en las comunidades del fanfiction desde el inicio, sino que comenzaría una especie de competencia para ver quién se convertiría en una autora publicada.

Estas mujeres, miembros (y líderes) del fandom de *Harry Potter* abren una puerta a la que posteriormente muchas más querrán sumarse: el ser autoras profesionales publicadas.

Y es así como, con la llegada de los primeros años del siglo XXI y la publicación de la saga de Cassandra Claire, *Mortal Instruments*, que las comunidades del fanfiction nuevamente se transformaron, de espacios virtuales igualitarios y altamente participativos, en plataformas que ahora también potencian la competitividad y ofrecen una posición desde la cual los miembros pueden aspirar a escalar, hasta salir de la comunidad, hacia el espacio central de la cultura y convertirse en autores canónicos publicados.

Si bien, algunas plataformas virtuales para la publicación de fanfiction han cerrado o quedado en el olvido (como la desaparecida Fanfiction.es que cerró sus puertas virtuales el 22 de marzo del 2022; o la moribunda Fanfiction.net, que desde 1998, año en el que se fundó, se consideró el archivo de fanfics más importante de la red, pero que para el año 2022, empezaron a circular rumores de su próxima clausura), otras han surgido y acaparado gran parte de los lectores y escritores (como Wattpad o AO3 que han destronado a Fanfiction.net como la plataforma principal), las temáticas y estructuras del fanfiction se mantienen prácticamente sin alteración.

O eso es lo que parece a simple vista; pero analizando con más cuidado las publicaciones de los últimos 5 años, podemos observar que el fanfiction especialmente aquel escrito en español, ha ido

cambiando poco a poco, explorando nuevas temáticas, cimentando nuevas estructuras y, en general, experimentando con nuevas formas escriturísticas que, si bien, algunas ya se han convertido en cliché con el paso de los años, nos hablan de las formas de pensar y ver la vida de las nuevas generaciones de escritoras que, poco a poco, van construyendo su camino en el mundo de las letras desde el terreno de lo virtual e informal.

4. CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo se trató de explicar, de manera breve y muy resumida, el extenso mundo de ideas y sentimientos que se han construido a raíz del surgimiento de este género literario tan único en su tipo pues, aunque comparte algunos elementos escriturísticos con algunos subgéneros narrativos, como lo podría ser la novela o incluso el cuento, tiene algo que lo hace único en la historia de la literatura: la comunidad de la que surgió y la que le da forma día con día.

La antropología histórica ha estado presente a cada paso de la construcción de esta investigación, aportándole una metodología sólida que nos permite observar este fenómeno, aunque relativamente reciente, con una perspectiva diacrónica a partir de la cual podemos poner una distancia entre el hecho y nuestro momento presente para observar las diferencias y similitudes entre el fanfiction de hace 50 años y el de hace 10, así como el simbolismo detrás de cada una de las etapas propuestas.

En la primera, lo que podemos observar es un momento de apertura de la escritura hacia temas que no eran relevantes, o incluso eran considerados tabú, como el desarrollo psicológico de los personajes y, lo más importante para el fanfiction, la sexualidad femenina, temática que sigue presente, y de manera central, en este fenómeno literario. Para la segunda etapa tenemos la irrupción

de la red y la tecnología en el escenario del fanfiction, que lo llevan al mundo digital, en donde se vuelve más fácil compartir estos relatos (aunque en formatos muy breves), así como imaginar y compartir mundos en donde la homosexualidad no se trataba de un tema prohibido, sino algo más bien personal, anclado en el anonimato que la Internet permite. Y finalmente, una tercera etapa en donde el *fanfiction* se expande por el mundo a través de webs, foros y archivos digitales, en donde las narraciones de diversos universos ficcionales se replican al infinito, así como el sueño, cada vez más cercano, de convertirse en un autor reconocido a través de la escritura de estos relatos posmodernos.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland, “La muerte del autor” en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*, Paidós, 1 de febrero de 2017. Disponible en: <https://estudiosliterariosunrn.files.wordpress.com/2011/08/barthes-roland-la-muerte-del-autor.pdf>
- Horbinski, Andrea, “Media Fandom Oral History Project”. Tesis, Universidad de Iowa / Departamento de Colecciones Especiales, 18 julio de 2012. <http://digital.lib.uiowa.edu/cdm/compoundobject/collection/ffohp/id/121/rec/22>
- CALCSICOVA, “Historia del VIH y del SIDA”. Consultada el 17 de mayo de 2019. Disponible en: <http://www.calcsicova.org/es/historia-del-vih-y-el-sida>
- Calipsolieu, “El baile de las máscaras” en Archive of Our Own, 2022. Consultado el 19 de junio de 2023. Disponible en: <https://archiveofourown.org/works/42301743>
- Caughran, Jim y Mark Olson (ed.), “Fandom” en *Fancyclopedia* 3, 2018. Consultado el 19 de diciembre de 2022. Disponible en: <http://fancyclopedia.org/fandom>
- Caughran, Jim y Mark Olson (ed.). “Fan Fiction” en *Fancyclopedia* 3, 2011. Consultado el 10 de marzo del 2018. Disponible: <http://fancyclopedia.org/fan-fiction>

- Eco, Umberto, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona; Lumen, 1987.
- Evans, Sara M., "Women's Liberation: Seeing the Revolution Clearly" en *Feminist Studies* 41, 2015, núm. 1, pp. 138 – 149. 138-149. Disponible en: <http://www.feministstudies.org/issues/vol-40-49/41-1.html>
- Fanlore, "Fanfiction", Última modificación: 29 de noviembre, 2019. Disponible en: <https://fanlore.org/wiki/Fanfiction>
- Fanlore, "Media Fandom", Última modificación: 6 de septiembre, 2018. Disponible en: https://fanlore.org/wiki/Media_Fandom
- Fokkema, D.W., Elrud Ibsch, "La recepción de la literatura (teoría y práctica de la «estética de la recepción»)" en *Teorías de la literatura del siglo xx*, Madrid; Cátedra, 1997, pp. 241-254.
- Giménez, Gilberto, "Globalización y cultura". Estudios Sociológicos xx, El Colegio de México, México, núm. 1, enero - abril de 2002), pp. 23-46. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/598/59805802.pdf>
- González, Jaime, "Rock Hudson: la muerte que abrió los ojos del mundo al drama del sida" en BBC Mundo. Publicado el 2 de octubre de 2015. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/10/151002_cultura_cine_hollywood_rock_hudson_aniversario_vih_jg
- Greimas, A.J. y J. Courtés, *Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1990.
- Hellekson, Karen, y Kristina Busse, (eds.), *The Fan Fiction Studies Reader*, Estados Unidos, University of Iowa Press, 2014.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo xx*, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori, 1999.
- Iser, Wolfgang, "El proceso de lectura" en *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.
- Koslow, Alan, Entrevista. McBride, Clare. Media Fandom Oral History Project. Enero 2, 2013; Universidad de Iowa/Departamento de Colecciones Especiales. Disponible en: <http://digital.lib.uiowa.edu/cdm/compoundobject/collection/fohp/id/14/rec/1>

- Krimhild, *Los últimos pasos*. Fanfiction, 2010. Web. 30 de enero de 2017.
Disponible en: <https://www.fanfiction.net/s/6471387/1/Los-%C3%BAltimos-pasos>
- Martos Nuñez, Eloy, "Tunear" los libros: series, fanfiction, blogs y otras prácticas emergentes de lectura", *OCNOS*, vol. 2, 2006, pp. 63-77. 7 de abril de 2016. Disponible en: https://www.revista.uclm.es/index.php/ocnos/article/view/ocnos_2006.02.04
- Montes, María de los Ángeles, "De la semiótica de las pasiones a las emociones como efectos: la dimensión afectiva vista desde una mirada pragmatista", Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad Nacional de Córdoba / Instituto De Humanidades, Argentina, 2016. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/ld/a/DZdTDpqZWDvVf6crsc7dKjs/?lang=es&format=pdf>
- Morán Rodríguez, Carmen, "Li(nk)teratura de kiosko cibernético: Fanfictions en la red", *Cuadernos de literatura*, vol. 12, núm. 23, julio - diciembre de 2007, pp. 27-53.
- Real Academia Española, "Aficionado" en Diccionario de la lengua española. Madrid, 2022. Consultada el 19 de diciembre de 2022. Disponible en: <https://dle.rae.es/aficionado>
- Snow White. Entrevista. Dickson, Francesca. *Media Fandom Oral History Project*. Febrero 25, 2012; Universidad de Iowa/Departamento de Colecciones Especiales. Disponible en: <http://digital.lib.uiowa.edu/cdm/compoundobject/collection/fohp/id/21/rec/31>
- Southard, Bruce, "The Language of Science-Fiction Fan Magazines", *American Speech*, vol. 57, núm. 1, 1982 pp. 19-31.
- Williamson, Heidi y Jamila Taylor, "The Hyde Amendment Has Perpetuated Inequality in Abortion Access for 40 Years", Center for American Progress (septiembre 2016). Disponible en: <https://www.americanprogress.org/issues/women/reports/2016/09/29/145009/the-hyde-amendment-has-perpetuated-inequality-in-abortion-access-for-40-years/>
- Zinn, Howard, *A People's History of the United States. 1492-Present*, Estados Unidos, Harper Perennial, 2005.

Fragmentos de antropología histórica,
se terminó de editar en
septiembre de 2025.

AUTORES



Guy
Rozat Dupeyron



Álvaro Miguel
Canseco Acosta



Leticia
Fuentes Vera



Irving
Jaramillo García



Iliana
Tintori Reyes



Ana Regina
Solórzano Alderete



Erika
Chávez Palacios

El presente volumen colectivo muestra *fragmentos de antropología histórica*, interpretaciones sobre la temporalidad que se interroga bajo el signo de la *diferencia*. Sus contribuciones muestran maneras de pensar la historia desde la *exotización radical* de sus fuentes: ya sea escritas o imaginarias que, al ser interrogadas bajo el modelo de la búsqueda de su alteridad, muestran su especificidad histórica; la manera en que simbolizaron el mundo y le dieron sentido a las realidades del pasado. Desde la construcción metodológica del trazado de alteridad artificial, los *corpus* y las representaciones pueden ser leídos a contra pelo y de esa forma, ofrecer interpretaciones que buscan el diálogo con la verosimilitud de la época que las construyó. A partir de su *exotización* se trazan las *genealogías* que le dieron sentido a esos fragmentos de alteridad: desde el trazado de la distancia se constituyen constelaciones que le dan legibilidad a los fragmentos del tiempo que se *historizan*. Las contribuciones del texto se despliegan sobre distintas crónicas americanas, pero también se lanzan miradas sobre otros registros de la temporalidad.

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias