

LA ESCRITURA DEL TERRITORIO AMERICANO

CARLOS MATA INDURÁIN,
ANTONIO SÁNCHEZ JIMÉNEZ
Y MARTINA VINATEA (EDS.)



CON PRIVILEGIO . EN NEWYORK . IDEA . 2019

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)
COLECCIÓN «BATHIHOJA», 58. SERIE PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS (PEI), 14

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW
YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)
SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE
CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES, ESPAÑA)
SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)
TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)
SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)
ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)
PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)
RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)
LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)
ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)
VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)
ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS)
GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)
FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA,
ESPAÑA / REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ESPAÑA)
GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)
CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)
HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)
GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)
EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

Impresión: Ulzama Digital.

© De los autores

Financed by the Leading House for the Latin American
Region (project «Latin American Humboldtianism:
Scientific Expeditions and Their Impact in Latin American
Linguistic and Literary Thought», SMG1721).

ISBN: 978-1-938795-61-9

Depósito Legal: M-28010-2019

New York, IDEA/IGAS, 2019

LA ESCRITURA DEL TERRITORIO AMERICANO

CARLOS MATA INDURÁIN, ANTONIO SÁNCHEZ JIMÉNEZ
Y MARTINA VINATEA (EDS.)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
JORDI ALADRO	
América <i>quijotizada</i> en los <i>Diarios</i> de Cristóbal Colón	15
CÉSAR BELÁN	
Un espacio libre de bandidos: topografía delictiva de la ciudad de Arequipa (1780-1824)	27
JOSÉ ANTONIO CRESPO-FRANCÉS	
Sobre la importancia estratégica de la Florida: la quimera del paso hacia la China	43
JEAN CHRISTIAN EGOÁVIL	
Las condiciones para el desarrollo de la <i>filosofía virreinal</i> en el Perú como fundamento del pensamiento peruano. El caso de la <i>Logica via Scoti</i> (Lima, 1610) de Jerónimo de Valera (1568-1625)	65
CELSA CARMEN GARCÍA VALDÉS	
Códigos de la risa en los festejos teatrales de sor Juana Inés de la Cruz	93

ARNULFO HERRERA

- La rebelión pasiva de los criollos y la forja
de la patria 109

MARIELA INSÚA

- Derivas hispánicas del pez Nicolás 127

BLANCA LÓPEZ DE MARISCAL

- El Pacífico en el viaje de fray Diego de Ocaña
por la América del Sur (1599-1600) 141

CAMILA MARDONES BRAVO

- Altiplano alegórico. Clima y paisaje en los murales
de Santiago de Curahuara de Carangas, Audiencia
de Charcas 157

LAURA YADIRA MUNGUÍA OCHOA

- Autobiografías femeninas como crónica conventual:
el caso de Santa Teresa la Antigua y San Jerónimo
de México 175

OMAR RODRÍGUEZ CAMARENA

- El paraíso en la tierra o la exaltación de las
cualidades novohispanas (siglos XVI-XVII) 191

CÉSAR FÉLIX SÁNCHEZ MARTÍNEZ

- «Las celestes esferas de la siempre sabia astrología»:
la geografía celeste de Ventura Travada en *Suelo de
Arequipa convertido en Cielo* (c. 1752) 209

MANUEL SIERRA MARTÍN

- La visión del mundo indígena en las *Noticias políticas
de Indias* de Pedro Ramírez del Águila 219

ELIO VÉLEZ MARQUINA

- Las bilocaciones de fray Martín: cartografía sagrada
del orbe católico 237

INTRODUCCIÓN

Antonio Sánchez Jiménez

Université de Neuchâtel

Uno de los temas que más ha llamado la atención de la crítica americanista ha sido el papel que tuvo el imaginario europeo para construir en América un continente quimérico que reunía gran parte de las esperanzas y miedos del viejo mundo, así como sus proyectos de dominación colonial. Tal es el influjo de esta corriente que apenas hay estudio de importancia, desde el clásico de Todorov hasta los recientes trabajos imagológicos, que no lo recabe y que no examine cómo los europeos inventaron América o (y quizás aquí está el desarrollo más importante de los últimos años) cómo los americanos adoptaron y modificaron esta invención para potenciar sus propios intereses.

El volumen que estamos presentando, *La escritura del territorio americano*, examina esta serie de quimeras europeas en su interacción con la realidad americana y a lo largo de diversos géneros literarios (la relación de viajes o méritos, la crónica, la corografía, el teatro cómico, la filosofía, etc.) y artísticos (la pintura mural). Por las páginas del volumen desfilan, así, clásicos como la idea colombina de América como el pezón de la tierra o la visión del paraíso terrenal, pero también otros elementos quizás inesperados, como los avatares americanos del imposible hombre-peje: el peje Nicolao. Junto a ellos, el lector encontrará la problemática de la descripción de América en textos de los virreinos de Nueva España y Nueva Castilla, durante la época virreinal y los primeros años de la república.

Aunque la metodología de los trabajos que componen el volumen es necesariamente diversa, existe una serie de motivos que lo cruzan y que aparecen de un modo u otro en diversos estudios del libro. Uno de los centrales es el tema de la quimera, es decir, de América como territorio «quijotizado», según la formulación de Jordi Aladro en el artículo que abre el libro. Esta quimera se percibe en los textos colombinos, pero también en las crónicas que describe Crespo-Francés y que buscaban, al norte de la Florida, el imposible paso al noroeste. Asimismo, el estudio de Insúa sobre el periplo americano del peje Nicolao da cuenta de cómo América se convierte en refugio de mitos (pensemos en las amazonas o los patagones) de asentada prosapia europea. Además, estas quimeras pueden tomar cuerpo político, en forma de construcciones ideológicas acerca de la naturaleza de los indios y criollos, como veremos enseguida, o religioso-cartográfico, como las bilocaciones de san Martín de Porres que describe Vélez. El segundo tema recurrente en el libro es, precisamente, el ya adelantado de las ideas europeas acerca de las aptitudes de los americanos, y en particular de los criollos. Basándose en teorías climatológicas y humorales sobre los caracteres nacionales que se consideraban perfectamente científicas en la época, diversos escritores europeos avanzaron la idea de que el ingenio de los criollos tendía a madurar muy rápido, pero luego, por falta del contrapeso de la melancolía, no llegaba nunca a alcanzar su madurez, circunstancia que los convertía, entonces, en una especie de perpetuos niños y súbditos necesarios de los peninsulares. La idea es reconocible por su origen clásico, pues ya la *Política* de Aristóteles dividía a los pueblos según sus caracteres y su propensión hacia uno u otro sistema político, lo que los hacía capaces o incapaces de autogobernarse: los del norte (bárbaros escitas) eran valientes pero obtusos y desorganizados; los del sur y este (también bárbaros: sobre todo egipcios y persas), agudos pero muelles y cobardes, y por tanto fáciles de someter en tiranía; los griegos, a su vez, representaban la perfección y podían organizarse libremente. El traslado de estas ideas aristotélicas al Nuevo Mundo sirvió para justificar, primero, la conquista; luego, la sumisión de los criollos en el sistema virreinal. Sin embargo, los artículos incluidos en el libro muestran que ni esta idea acerca de las capacidades de los criollos estaba universalmente extendida (también había impresiones contrarias), ni fue aceptada por los americanos, quienes, particularmente en el XVIII, se rebelaron contra ella en algunas de las polémicas tan típicas del siglo.

Si examinamos los artículos individuales, y sin atenernos al orden alfabético en que aparecen en el volumen, vemos que se dedican a este tema de los caracteres nacionales trabajos como «La rebelión pasiva de los criollos y la forja de la patria», de Arnulfo Herrera, quien examina el desarrollo de la polémica hasta su estallido dieciochesco, y «La visión del mundo indígena en las *Noticias políticas de Indias* de Pedro Ramírez del Águila», de Manuel Sierra Martín, quien, estudiando el tratado de Ramírez de Águila, revela que las ideas desfavorables sobre el ingenio de los criollos convivieron con prejuicios semejantes acerca de los caracteres de indios y mestizos. Asimismo se ocupa del clima, en este caso boliviano, el trabajo «Altiplano alegórico. Clima y paisaje en los murales de Santiago de Curahuara de Carangas, audiencia de Charcas», donde Camila Mardones Bravo examina cómo se construye América en el imaginario europeo y cómo estas imágenes contrastan con representaciones dieciochescas del clima de Carangas y con pinturas murales que datan de la misma época. Así, las ideas de una naturaleza cornucópica que hemos examinado entre las quimeras americanas, y la de la influencia del clima en el ingenio de los naturales, conviven en este artículo con las pinturas murales contemporáneas. Por último, en «El paraíso en la tierra o la exaltación de las cualidades novohispanas (siglos XVI–XVII)», Omar Rodríguez Camarena examina cómo estas nociones climatológicas sobre la supuesta inferioridad americana (de indios en primer lugar, pero luego también de criollos) coexisten con discursos de exaltación de la naturaleza del Nuevo Mundo y de las aptitudes de sus habitantes.

Un tema relacionado con la climatología es la astrología, pues, según la ciencia de la época, las condiciones ambientales que determinaban los humores y, por tanto, los ingenios, estaban fuertemente influidas por los astros. Es el original e interesante tema que examina César Félix Sánchez Martínez en «“Las celestes esferas de la siempre sabia astrología”»: la geografía celeste de Ventura Travada en *Suelo de Arequipa convertido en Cielo* (c. 1752)», que estudia la exaltación zodiacal de la ciudad de Arequipa en una corografía dieciochesca. Igualmente sobre Arequipa versa «Un espacio libre de bandidos: topografía delictiva de la ciudad de Arequipa (1780–1824)», de César Belan, que introduce otra de las ideas clave del libro: la relación entre cartografía y territorio. Concretamente, Belan la estudia examinando la geografía del crimen (conexión entre espacio y delito), una idea ya en vigor en el periodo áureo, pero que este trabajo analiza en la época de esplendor pre-republicano de Arequipa.

El tema de la cartografía nos lleva a las relaciones de viajes, obviamente muy presentes en el libro. Así, Blanca López de Mariscal estudia en «El pacífico viaje de fray Diego de Ocaña por la América del Sur (1599-1600)» el viaje de este fraile jerónimo, que salió del monasterio de Santa María de Guadalupe en 1599 y que viajó por diversas zonas del Nuevo Mundo. Mucho menos convencionales fueron los viajes de un americano célebre, san Martín de Porres, cuyos periplos milagrosos examina Elio Vélez Marquina en «Las bilocaciones de fray Martín: cartografía sagrada del orbe católico», trabajo que utiliza estos portentos para analizar la geografía simbólica que traslucen.

Igualmente sobre el tema del viaje versan dos artículos que antes hemos mencionado al tratar del *leit motiv* de la quimera, «América *quijotizada* en los *Diarios* de Cristóbal Colón», de Jordi Aladro, y «Sobre la importancia estratégica de la Florida: la quimera del paso hacia la China», de José Antonio Crespo-Francés. El primero traza (con la prudencia y sentido común convenientes) el secreto paralelismo que une a don Quijote y a Colón, mientras que el segundo examina, como avanzamos arriba, los intentos de alcanzar el paso al noroeste remontando la costa de la Florida. Asimismo, conviene ligar estos trabajos con el panorama que ofrece Mariela Insúa acerca de un personaje mítico de gran interés que tuvo una vida americana, el peje Nicolao. Insúa sigue la pista de este ser desde sus orígenes medievales hasta sus apariciones en León Pinelo, Fejoo —también importante, por cierto, para la cuestión de los temperamentos nacionales— e incluso en textos actuales, en «Derivas hispánicas del pez Nicolás».

Por último, tenemos tres artículos que no parecen entrar en ninguna de estas categorías, lo que aporta una bienvenida nota de variedad al volumen. Como si estuviera respondiendo a los críticos de los ingenios americanos, Jean Christian Egoávil ataca el problema de la filosofía virreinal, examinando en «Las condiciones para el desarrollo de la *Filosofía virreinal* en el Perú como fundamento del pensamiento peruano» la *Logica via Scoti* de Jerónimo Valera, que estudia en un contexto en el que destaca una producción filosófica peruana original, no derivativa de España, y orientada a la lógica-lingüística. También resalta la originalidad de la producción virreinal en los artículos de Celsa Carmen García Valdés y Laura Yadira Munguía Ochoa, los dos dedicados a monjas mexicanas. En «Códigos de la risa en los festejos teatrales de sor Juana Inés de la Cruz», García Valdés se ocupa, como Egoávil, del pensamiento virreinal, aunque esta vez desde un ángulo teórico que usa el concepto

de «pensamiento mestizo» y las teorías de Gadamer, que aplica al análisis de textos teatrales de sor Juana Inés de la Cruz. En el mismo ambiente mexicano, Munguía Ochoa examina autobiografías femeninas en los conventos de Santa Teresa la Antigua y San Jerónimo con el fin de vislumbrar en estos textos rastros de un registro cronístico.

En suma, *La escritura del territorio americano* se aproxima al problema de la escritura en América y de la escritura de América desde diversos puntos de vista, aunque con patrones que nos recuerdan la unidad del conjunto.

*Neuchâtel (Suiza),
octubre de 2019*

AMÉRICA QUIJOTIZADA EN LOS
DIARIOS DE CRISTÓBAL COLÓN

Jordi Aladro
University of California, Santa Cruz

Si puedes creer, al que cree todo le es posible
(Marcos, 9, 23)

*En un lugar de la Mancha*¹, cuyo nombre no sé, y en algún lugar de la provincia de Génova, *cuál fuese o qué nombre tuvo el tal lugar no me consta la verdad dello*², no ha mucho tiempo que vivían un viejo hidalgo y un intrépido navegante. Un buen día se propusieron llevar a cabo un determinado proyecto vital: hacer realidad un imposible. El hidalgo manchego se hizo caballero andante, restableciendo la antigua Orden de Caballería; el navegante genovés pretendía llegar a las Indias atravesando el Mar Tenebroso y encontrar el Paraíso Terrenal³.

¹ Cito por *Obras completas* de Miguel de Cervantes, ed. de Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, versión digital de Eduardo Urbina, 1997.

² Las Casas, *Historia de las Indias*, p. 28.

³ Ver Manzano, 1976.

Nuestros protagonistas, dos personajes sin antecedentes⁴, se considerarán dos elegidos que han de cumplir una misión. Para ello, siguiendo la tradición judeocristiana (Saulo de Tarso-San Pablo), será necesario que se autobauticen. De ahí una de las razones de la preocupación constante de Colón por su propio nombre. Hasta tal punto esta manía obsesionó al genovés que, en el transcurso de su vida, deliberadamente cambió varias veces su caligrafía y firma. También Alonso Quijano se irá llamando indistintamente don Quijote de la Mancha, el Caballero de la Triste Figura, el Caballero de los Leones, etc., hasta llegar a Alonso Quijano el Bueno. Razón tenía José Ortega y Gasset al afirmar que: «Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin inventarse una figura de vida, de idear el personaje que va a hacer. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario»⁵. Sus nuevos nombres determinarán la voluntaria búsqueda de su propia personalidad en un naciente destino:

Puesto nombre, y tan de su gusto a su caballo, quiso ponérsele a sí mismo, y en este pensamiento duró otros ocho días, y al cabo se vino a llamar Don Quijote [...]. Pero, acordándose que el valeroso Amadís no sólo se había contentado con llamarse Amadís a secas, sino que añadió el nombre de su reino y patria, por hacerla famosa, y se llamó Amadís de Gaula, así quiso, como buen caballero, añadir al suyo el nombre de la suya y llamarse don Quijote de la Mancha (I, 1).

Suele la divina Providencia ordenar que se pongan nombres y sobrenombres a las personas que señala para se servir conformes a los oficios que les determina cometer, según asaz parece por muchas partes de la Sagrada Escritura. Llamose, pues, por nombre Cristóbal, conviene a saber, *Christum ferens*, que quiere decir traedor o llevador de Cristo, y así se firmaba él algunas veces; como en la verdad él haya sido el primero que abrió las puertas deste mar Océano, por donde entró y él metió a estas tierras tan remotas y reinos hasta entonces tan incógnitos, a nuestro Salvador Jesucristo [...]. Tuvo por sobrenombre Colón, que quiere decir poblador de nuevo, el cual sobrenombre le conviene en cuanto por su industria y trabajos fue causa que descubriendo a estas gentes, infinitas ánimas dellas, mediante la predi-

⁴ Muy poco es lo que sabemos de la vida de Alonso Quijano. En 1892, conmemoración del IV Centenario del Descubrimiento, hubo una exposición de retratos del Almirante en Chicago; la exposición reunió 71 cuadros —entre ellos el más conocido: el de Sebastiano del Piombo—, de los cuales ninguno era verdadero. Ver Guillén, 1952 y Alponete, 1992 (capítulo «Colón, el hombre que nunca existió»).

⁵ Ortega y Gasset, 1941.

cación [...] hayan ido y vayan cada día a poblar de nuevo aquella triunfante ciudad del cielo. También le convino porque de España trujo el primero gente para hacer colonias⁶.

Cristóbal Colón y don Quijote pasarán privaciones y humillaciones de todo tipo, tendrán que sacrificar su existencia, que, por otra parte, solo tiene sentido para ellos como el vehículo que les permite perseguir el ideal. Son, ante todo, el emblema de la fe, de la fe en algo eterno, inmutable, de la fe en la verdad superior al individuo, en la verdad que no se revela fácilmente, que les exige un culto y unos sacrificios, y que no se da sino tras larga lucha y una abnegación sin límites. Con acierto señala Todorov que «cuando se dice que Colón es creyente, el objeto importa menos que la acción: su fe es cristiana, pero uno tiene la impresión de que, aunque fuera musulmana, o judía, no hubiera actuado de otra manera; lo que importa es la fuerza de la creencia misma»⁷. Lo mismo podemos decir de don Quijote.

El problema de don Quijote y Cristóbal Colón es tener una visión de la realidad distorsionada por lo que imaginan ver, visión desfigurada y acentuada por culpa de lo que han leído. Nos ayudará, para nuestro propósito, recordar el funcionamiento de la imaginativa, y para hacerlo nadie con tanta autoridad como Juan Luis Vives, ejemplo de humanistas:

Así como en las funciones de nutrición reconocemos que hay órganos para recibir los alimentos, para contenerlos, elaborarlos y para disfrutarlos y para distribuirlos y aplicarlos, así también en el alma, tanto del hombre como de los animales, existe una facultad que consiste en recibir las imágenes impresas en los sentidos, y que por esto se llama imaginativa; hay otra facultad que sirve para retenerlas, y es la memoria; hay una tercera que sirve para perfeccionarlas, la fantasía, y por fin, la que las distribuye según su asenso o disenso, y es la estimativa [...]. La función imaginativa en el alma hace las veces de los ojos en el cuerpo, a saber: recibe imágenes mediante la vista, y hay una especie de vaso con abertura que las conserva; la fantasía, finalmente, reúne y separa aquellos datos que, aislados y simples, recibiera la imaginación (*De anima et vita*, I, X).

La imaginativa es en el alma la receptora de lo que perciben los sentidos, y la fantasía es la facultad que perfecciona las imágenes del alma, de tal manera que si el manchego y el genovés tienen desarreglada la

⁶ Las Casas, *Historia de las Indias*, pp. 28-29.

⁷ Todorov, 1987, p. 24.

imaginativa, han de percibir las imágenes adulteradas y su fantasía perfeccionará el espejismo: «A nuestro aventurero todo cuanto pensaba, veía o imaginaba le parecía ser hecho y pasar al modo de lo que había leído» (I, II). No es de extrañar que vean sirenas, cíclopes, hombres con rabo y hocico, gigantes en lugar de molinos, castillos donde hay ventas, la bacía de un barbero transformada en el yelmo de Mambrino, etc. No son los sentidos los que engañan a don Quijote y a Colón, es en el paso de lo sensorial a lo anímico donde las imágenes que perciben resultan totalmente distorsionadas. Ellos “ven”, pero ajustan y transforman lo que ven.

Son los libros de caballerías los modelos literarios en los que creará ciegamente don Quijote, el *Amadís de Gaula* como modelo indiscutible, el prototipo de los caballeros andantes; *Don Belianís*, quien en opinión del cura tenía «necesidad de un poco de ruibarbo para purgar la demasiada cólera suya»; *Tirante el Blanco*, «un tesoro de contento y una mina de pasatiempos»; y *Palmerín de Inglaterra*. No es casualidad que estos cuatro libros sean de los pocos que se salvan del fuego en el escrutinio de la librería del hidalgo. Don Quijote será y vivirá como un calco viviente de los héroes de sus lecturas, pero su error —aquí la parodia cervantina— es no darse cuenta de que sus modelos son personajes imaginarios. La identificación de lo imaginario con lo real remite a don Quijote a la lectura. Don Quijote nace y vive de la lectura. La razón cede ante la lectura y acaba aceptando su dictado, es una creación voluntarista que tiene por finalidad hacer posible una misión. Entonces exclamará don Quijote: «Píntola en mi imaginación como la deseo» (I, 25). La realidad existe porque existen caballeros andantes, y no viceversa, y las cosas han de amoldarse a esa realidad para que don Quijote lleve a término sus hazañas. Si no fuera así, ¿quién liberaría a los perseguidos, quién haría justicia a los ofendidos, quién defendería a los indefensos? Don Quijote tiene que metamorfosear el mundo, leyéndolo, para cumplir su destino.

Cristóbal Colón estaba *picado* de la misma *manía* —términos de Huarte de San Juan al definir el ingenio— que don Quijote: la verdad de la lectura. Colón no sospechó que aquellas tierras que tenía enfrente de sus ojos eran un nuevo continente para los europeos. Sintomáticamente, lo primero que hace Colón al pisar tierra es describir a sus habitantes y el color de su piel y eso le permite saber en qué lugar del mundo se encuentra «andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide *más de una* farto moça, y todos los que yo vi eran mançebos, que ninguno vide de edad de más de XXX años, muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras,

[...] d'ellos son de color de los canarios, ni negros ni blancos» (Jueves, 12 de octubre de 1492)⁸. El color de la piel de los habitantes de aquellas tierras es la prueba de que no se halla en el hemisferio sur, pues él sabía por los comentarios de Ptolomeo que cuanto más al sur más negros son los habitantes.

Durante mucho tiempo las acomodó al objetivo de su proyecto inicial y las identificó como la costa oriental de Asia. Además de la Biblia y de Ptolomeo (en la versión latina de alguno de sus comentaristas), cuatro son los textos fundamentales en que se configura la imaginativa de Colón: *Imago mundi* del cardenal Pedro de Ailly (Petrus de Alliaco), publicado entre 1480 y 1483, *La historia natural* de Plinio en versión italiana de 1489, la *Historia rerum ubique gestarum* de Eneas Silvio Piccolomini (papa Pío II), y los *Viajes de Marco Polo* publicados en 1485. Conservamos los cuatro manuscritos con unas 2.125 anotaciones que Colón hizo en los márgenes de estos ejemplares, lo cual demuestra la atención con que los leyó⁹. Colón va a las *Indias* sabiendo de antemano lo que va a encontrar, una imagen leída de la realidad que le espera. De esta manera, la novedad no aparece como algo relevante en sus escritos¹⁰. Él conocía muy bien, porque había leído, las maravillas de Quinsay —nombre que Marco Polo dio a la ciudad de Kin-See— y que figuraba en el mapa de Toscanelli: «más todavía, tengo determinado de ir a tierra firme y a la ciudad de Quinsay» (domingo, 21 de octubre de 1492); de Çipango, «que creo que deve ser Çipango, a la cuál ellos llaman Colba [Cuba]»; de Zaitón —ciudad marítima muy alabada por el veneciano—, «qu' esta es tierra firme, y qu' esoy ante Zaitoó y Quinsay» (jueves, 1 de noviembre de 1492). También la naturaleza se verá afectada por este proceso de lectura, es decir de ficcionalización: «los cuales [los indígenas] después venían a las barcas de los navíos, a donde nos estavamos, nadando, y nos traían papagayos» (jueves, 11 de octubre de 1492), «y los indios que traía en el navío tenían entendido qu' el Almirante deseava tener algún papagayo» (jueves, 13 de diciembre de 1492). Como es sabido los papagayos venían de la India, de ahí el interés de Colón en llevarlos a la Península,

⁸ Colón, *Textos y documentos completos*, p. 62.

⁹ Ver Morison, *Journals and Documents of the Life and Voyages of Columbus* (1963) y *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*, ed. de Juan Gil (1987).

¹⁰ «[El procedimiento de Marco Polo] esencialmente consistía en no ver sino lo ya visto y lo que se deja identificar o clasificar: todo lo inédito, por consiguiente, no aparece examinado o representado como tal, por su novedad descriptiva, sino como un aspecto, un uso o una amalgama de objetos conocidos» (Cioranescu, 1967, p. 63).

confirmando haber llegado a la costa oriental de Asia. Por lo tanto no hubo sorpresa, ni descubrimiento, y la historia le robó su nombre:

Colón descubre un nuevo mundo. Ahora bien, él no acepta la realidad de este mundo tal como le viene dada, sino que, como es natural, la acomoda a unos conocimientos previos y a un criterio propio, desde el que procede a su interpretación. Este enfoque subjetivo de la realidad se refleja de manera muy clara en algo tan elemental como las palabras con que describe lo que ve, o mejor dicho, lo que cree ver. Existe, en efecto, un claro desajuste entre la capacidad cognoscitiva y el mundo circundante, que tiene por consecuencia, según es sabido, que Colón oiga cantar el ruiseñor o vea mastines y branchetes en unas islas en las que jamás han existido¹¹.

Veamos más ejemplos de la *realidad de la lectura* para Colón en el proceso ficcionalizador-identificador entre lo que ve y lo que leyó¹². Colón ve «comehombres» y «hombres perro» con hocico porque antes los había visto Marco Polo; en otras palabras, Colón mira al nuevo continente con los anteojos del mercader veneciano. En el cuarto viaje: «[Reino de Dragoyam] [...] gallinas muy grandes y la pluma como lana vide hartas; leones, cierbos, corços y otro tanto y assí aves. Cuando yo andava por aquella mar en fatiga, en algunos se puso heregía que estávamos enfechizados, que oy día está en ello. Otra gente fallé, que comían hombres»¹³. Leemos en Marco Polo: «Cuando los habitantes de aquella región capturan a algún extranjero, si no pueden pagar rescate, lo matan y se lo comen»¹⁴. Colón anota en el margen de su ejemplar: *comen a los hombres*.

Marco Polo describe: «[Reino de Suguy] Son hombres cruelísimos sobremanera. Cuando matan en combate a un enemigo, beben su sangre y comen su sangre»¹⁵. Colón vuelve a anotar: «comen carne humana». Y Colón, el domingo 4 de noviembre de 1492: «Entendió también que lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hoçicos de perros que comían hombres, y que en tomando uno lo degollavan y le bevían la sangre y le cortavan su natura»¹⁶. Y en otra ocasión, lunes 26 de no-

¹¹ Colón, *Textos y documentos completos*, p. XXXVI.

¹² Para un cotejo de los textos que leyó Colón y su “realidad” en los textos colombinos ver Morison, 1963, Manzano, 1976 y el excelente trabajo de Pastor, 1983.

¹³ Colón, *Textos y documentos completos*, p. 291.

¹⁴ *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*, p. 141.

¹⁵ *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*, p. 127.

¹⁶ Colón, *Textos y documentos completos*, p. 89.

viembre de 1492: «Toda la gente que hasta oy a hallado diz que tiene grandísimo temor de los de Caniba o Canima [...] temiendo que los avían de comer, y no les podía quitar el temor, y dezían que no tenían sino un ojo y la cara de perro»¹⁷. En Marco Polo: «En esta región [en el reino de Lambri] hay una cosa muy de maravillar: existen muchos hombres que tienen cola como los perros, de un palmo de longitud; estos hombres con rabo no habitan en las ciudades, sino en los montes. Hay también muchos unicornios y otros muchos animales a maravilla»¹⁸.

En el tercer viaje, sin duda el más delirante, para probar que la tierra que tiene enfrente es parte de la India, Colón hace el siguiente razonamiento:

Y a confirmación de dezir qu'el agua sea poca y qu'el cubierto del mundo d'ella sea poco, al respecto de lo que se dezía por autoridad de Ptolomeo y de sus secuaces, a esto trae una auctoridad de Esdrás, del 3 libro suyo, adonde dize que de siete partes del mundo seis son descubiertas e la una es cubierta de agua; la cual auctoridad es aprovada por sanctos, los cuales dan auctoridad al 3 e 4 libro de Esdrás, así como es San Agustín e San Ambrosio en su Examerón¹⁹.

Colón se autoconvence de su realidad por la autoridad que le otorgan los libros, los cuales nunca se equivocan, especialmente si son bíblicos, y unidos a la agregada autoridad de los Padres de la Iglesia: «El día passado, cuando el Almirante iba al río de Oro, dixo que vido tres serenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara» (miércoles, 9 de enero de 1493); «de la isla de Matinino dixo aquel indio que era toda poblada de mugeres sin hombres» (domingo, 13 de enero de 1493). Pero sin duda su lectura más quijotesca es la que se refiere al Paraíso Terrenal. Pedro de Ailly lo había situado en una calurosa región más allá del ecuador: «concluyendo, dize el Almirante, que bien dixeron los sacros theólogos y los sabios philósofos que el Paraíso Terrenal esté en el fin de Oriente, porque es lugar temperadísimo. Así que aquellas tierras que agora él avía descubierta, es —dize él— el fin del Oriente»

¹⁷ Colón, *Textos y documentos completos*, p. 107.

¹⁸ Marco Polo, *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*, p. 141, en cuyo margen ha anotado Colón: «hombres con cola» y «unicornios».

¹⁹ Es muy interesante la conjunción; aunque Colón no era un humanista, sus autoridades aquí siguen el orden de prioridades del humanismo: a) fuente clásica; b) fuente bíblica; c) patristica.

(jueves, 21 de febrero de 1493). Colón *tropieza* con algo sorprendente: la desembocadura del Orinoco y el color claro de la piel de sus habitantes; el genovés tiene dos alternativas: la empírica, es decir, explorar el nuevo y desconocido fenómeno, o encerrarse en su camarote y buscar la explicación en sus habituales autoridades librescas. Opta por lo segundo y así, apoyándose en las Escrituras y en el *Imago mundi*, afirma:

Fallé que [el mundo] no era redondo en la forma qu'escriven, salvo que es de la forma de una pera que sea toda muy redonda, salvo allí donde tiene el peçón que allí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar d'ella fuesse como una teta de muger allí puesta, y qu'esta parte d'este peçón sea la más alta e más propinca al cielo, y sea debaxo la línea equinoçial, y en esta mar Oççéana, en fin del Oriente (*Carta a los Reyes*, 31 de agosto de 1498).

En este pezón, la alta montaña de Ailly, nacen los cuatros ríos bíblicos y Cristóbal Colón no duda en identificarlo con el lugar donde él cree que se encuentra el Paraíso Terrenal: «La Sacra escritura testifica que Nuestro Señor hizo el Paraíso Terrenal y en él puso el árbol de la vida, y d'él sale una fuente de donde resultan en este mundo cuatro ríos principales: Ganges en India, Tigris y Eufrates y [Nilo]», afirmando a continuación: «Grandes indiçios son estos del Paraíso Terrenal porqu'el sitio es conforme a la opinión de estos sanctos e sacros theólogos; y asimismo las señales son muy conformes, yo jamás *leí* ni oí que tanta cantidad de agua dulce fuese así dentro y vezina con la salada». Una vez más la lectura se ha impuesto a la realidad. La fe en su proyecto y en las autoridades que la sustentan es encomiable, pero no lo son sus consecuencias, como bien señala Beatriz Pastor:

Desde el momento mismo del descubrimiento, Colón no dedicó sus facultades a ver y a conocer la realidad concreta del Nuevo Mundo sino a seleccionar e interpretar cada uno de sus elementos de modo que le fuera posible identificar las tierras recién descubiertas con el modelo imaginario de las que estaba destinado a descubrir²⁰.

²⁰ «Colón se aplicó a llevar a cabo este proceso de identificación con una voluntad y una constancia mucho más notables si se tiene en cuenta la gran diferencia que existía entre su fabuloso arquetipo y la realidad que contemplaba cotidianamente en sus recién descubiertas Indias. Esta voluntad de identificación del Nuevo Mundo con las míticas tierras mencionadas por Ailly, Marco Polo y las demás fuentes de su modelo, se manifiestan en los escritos colombinos desde los primeros relatos y descripciones del Nuevo Mundo que aparecen en el diario del primer viaje y en la Carta de Santágel, hasta la úl-

Cuando los modelos literarios le fallan como fuente se impone la palabra-ley de Colón que se sabe el elegido, que cree poseer el conocimiento —¡peligrosa palabra! El Almirante superará todos los impedimentos materiales —la realidad— gracias a un voluntarismo determinista, existencial, y de esta manera, hacia el final de su segunda expedición se desentiende de verificar si Cuba es una isla o tierra firme y ordena que todos juren que: «ciertamente no tenía duda que fuese la tierra-firme y no isla; [con] pena de diez mil maravedís por cada vez que lo que dijere cada uno que después en ningún tiempo el contrario dijese de lo que agora diría, e cortada la lengua; y si fuese grumete o persona de tal suerte, que le daría cien azotes y le cortaría la lengua» (*Juramento sobre Cuba*, junio de 1494)²¹. Si don Quijote dijo: «Yo sé quién soy», bien podría haber dicho Colón: «Yo sé lo que veo». Juramento grotesco que nos recuerda el episodio, no menos grotesco aunque más inocente, en el que don Quijote, después de haber descalabrado a varios arrieros y haberles infundido «un terrible temor», es armado caballero. El miedo al castigo o a la violencia hace que los marineros y la gente de la venta se conviertan en cómplices de la «ficción» de los dos «locos», afirmándolos, así, en su realidad-locura.

Juntos también en la insensatez y en la derrota —no podía ser de otra manera—, la realidad se les impuso al sueño. Colón regresará a la Península, después de su tercer viaje, encadenado; don Quijote volverá a su aldea, en su segunda salida, enjaulado y finalmente, en la última, derrotado. Ambos morirán poco tiempo después tras una angustiada melancolía:

—¡Ay! —respondió Sancho, llorando—. No se muera vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo, y viva muchos años; porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir, sin más ni más, sin que nadie le mate, ni otras manos le acaben que las de la melancolía (II, 74).

Cristóbal Colón, fracasado, desprestigiado, aislado en su destierro en Jamaica, escribe:

Yo estoy tan perdido como dixere. Yo he llorado fasta aquí a otros. Aya misericordia agora el cielo y llore por mí la tierra. En el temporal no tengo solamente una blanca para el oferta, en el espiritual he parado aquí en las Indias de la forma que está dicho: aislado en esta pena, enfermo, aguardan-

tima descripción que hizo de América en la carta a los reyes que escribió desde Jamaica al final de su cuarto viaje» (Pastor, 1983, p. 47).

²¹ Cit. en Todorov, 1987, p. 31.

do cada día por la muerte y cercado de un cuento de salvajes y llenos de crueldad y enemigos nuestros, y tan apartados de los Sanctos Sacramentos de la Sancta Iglesia, que se olvidará d'esta ánima si se aparta acá del cuerpo. Llore por mí quien tiene caridad, verdad y justicia (*Relación del cuarto viaje*, Jamaica, 7 de julio de 1503)²².

Lo valioso en las vidas de don Quijote y Cristóbal Colón no son sus victorias y descubrimientos, ya que no sufrieron más que descalabros y fracasos, sino la ciega fe en su misión, es decir la fe en ellos mismos como individuos; comenta Ortega y Gasset que:

Es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición, y en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo²³.

Fe inalterable en su destino, en ellos mismos y en la misma fe: «San Pedro cuando saltó en la mar anduvo sobr'ella en cuanto la fee fue firme. Quien toviera tanta fee como un grano de paniso le obedecerán las montañas» (*Carta a los Reyes*, Cádiz o Sevilla, 1501). Los contratiempos, burlas, pedradas, sus propios errores —consecuencia de una lectura mística de textos donde lector y libros se transforman en una sola entidad ficcionalizadora del mundo— no serán impedimento alguno, sino todo lo contrario, para que don Quijote y Colón perseveren en su proyecto vital. Su constancia, su agustiniano «*volo ut intelligam*», el voluntarismo en su ideal son superiores a las adversidades de la realidad: «Aquí se puede notar la gran constancia y también la certidumbre de su descubrimiento, qué viéndose con tanta repulsa y contradicción, afligido y apretado de tal necesidad [...], no quiso blandear en cosa alguna, sino con toda entereza perseverar»²⁴.

Con todo lo expuesto, lejos de mí decir que Cervantes se inspiró en Cristóbal Colón para crear a don Quijote²⁵, pero sí cabe resaltar una serie de paralelismos, a veces sorprendentes, entre los espíritus del hidalgo manchego y el navegante genovés. De ahí la doble perspectiva

²² Colón insiste hasta el final de su cuarto viaje en que había llegado a la India, aunque a un lugar poco concurrido.

²³ Ortega y Gasset, 1970, p. 132.

²⁴ Las Casas, *Historia de las Indias*, p. 167.

²⁵ Wasserman, 1930, p. 58.

de la realidad y la fantasía común en Cervantes y el material de Indias. Sabemos que el gran novelista se sentía atraído por las Indias e intentó en 1590 obtener un cargo vacante; sabemos también que los conquistadores leían con afán los libros de caballerías, tan amados por don Quijote²⁶, y por eso no es de extrañar que Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, una de las crónicas más ajustadas a la realidad, describa su visión de Tenochtitlan-México en términos quijotescos: «Nos quedamos admirados y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís».

Lo cierto es que Alonso Quijano y Cristóbal Colón, al inventarse una figura de vida, antepusieron a sus nombres un *don* y un *Almirante*, y que descubrieron dos nuevos espacios para Europa, uno real: América, y otro ficticio: la novela moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- ALPONTE, Juan María, *Cristóbal Colón. Un ensayo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- CASAS, fray Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- CERVANTES, Miguel de, *Obras completas*, ed. de Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas. Versión digital de Eduardo Urbina, Texas A&M University, Center for the Study of Digital Libraries, 1997.
- CIORANESCU, Alejandro, *Colón, humanista*, Madrid, Prensa Española, 1967.
- COLÓN, Cristóbal, *Textos y documentos completos*, ed. de Consuelo Varela, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- GUILLÉN, Jorge, «Vida y muerte de Alonso Quijano», *Romanische Forschungen*, 64.1-2, 1952, pp. 102-113.
- IRVING, A. Leonard, *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- MANZANO, Juan, *Colón y su secreto*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1976.
- MORISON, Samuel Eliot (ed.), *Journals and Documents of the Life and Voyages of Columbus*, New York, The Heritage Press, 1963.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del «Quijote»*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1941.
- PASTOR, Beatriz, *Discurso narrativo de la conquista de América*, Cuba, Casa de las Américas, 1983.

²⁶ Ver Irving, 1953.

POLO, Marco, *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*, ed. de Juan Gil, Madrid, Alianza Universidad, 1987.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo Veintiuno, 1987.

WASSERMAN, Jacob, *Columbus, Don Quixote of the Seas*, Boston, Little, Brown and Company, 1930.

UN ESPACIO LIBRE DE BANDIDOS:
TOPOGRAFÍA DELICTIVA DE LA CIUDAD DE AREQUIPA
(1780-1824)

César Belán
Universidad Católica San Pablo

1. INTRODUCCIÓN

En la actualidad, importantes escuelas criminológicas sostienen postulados en los que se vincula el ámbito espacial y la comisión de delitos. Desde la decimonónica «Escuela cartográfica de criminología británica»¹ hasta la reciente «Geografía del crimen», estas corrientes plantean que el espacio constituye una de las más importantes variables (y a veces la más importante) para la aparición del delito. El ambiente, en tanto su disposición, distribución y marco social plantearía así «oportunidades y alicientes» para la conducta criminal².

Más allá de las pretensiones de originalidad que algunas de estas teorías ostentan, la historia confirma que muchas de sus premisas ya habían sido esbozadas muchos siglos atrás. Específicamente, en el ámbito

¹ Hernando Sanz, 1999.

² «The geographic distribution of opportunities for crime and the social, economic, physical, and psychological constraints to criminal spatial behavior. According to this definition, the spatial structure of opportunities for crime can shape the distribution of crime» (Rengert, 2014, p. 163).

hispanico, será el presbítero Jerónimo de Montes quien propugnará esta afirmación, cuando —al refutar las entonces novedosas corrientes positivistas— elaboró un tratado sobre el pensamiento penal de los teólogos, moralistas y juristas españoles de los siglos XVI y XVII³. En su obra se pone de manifiesto cómo muchas de las actuales consideraciones sobre el delito, y en particular sobre la relación entre ambiente social y crimen, ya habían sido sugeridas por eruditos del antiguo régimen como Luis Miranda Villafañe, fray Diego de Estella, Cristóbal Acosta Africano, Pedro de Covarrubias, fray Luis de Granada, fray Antonio de Guevara, Tomás de Castro y Ávila o Luis Vives, entre otros⁴.

Así pues, este último autor resulta el más elocuente al respecto de estas consideraciones. Vives afirmará en sus tratados morales de qué manera las grandes urbes, y en especial su hacinamiento y pobreza, constituían fuentes inequívocas de crimen:

¿Qué otra cosa es en las naciones y los estados el gran poder, sino ocasión de todos los vicios y maldades capitales y aborrecibles que de todo el mundo confluyen en toda ciudad populosa como en una gran sentina? No van la maldad y el crimen en pos de la escasez y pobreza, sino que se hacen cortesanos de la opulencia y de la vida regalada⁵.

Es así que, inspirándonos en estos postulados, y utilizando parcialmente el método de la llamada «Geografía del crimen», buscaremos situar el fenómeno delictivo en el espacio urbano de la Arequipa de finales del siglo XVIII, tratando de establecer relaciones entre ambiente y transgresión.

2. AREQUIPA EN EL TRÁNSITO DEL SIGLO XVIII AL XIX

El siglo XVII constituye un hito fundamental en la historia de Arequipa. Luego del despegue económico que experimentará la ciudad desde mediados del XVII, y como consecuencia de las reformas borbónicas, la riqueza de la región alcanzará sus niveles máximos a mediados del siglo siguiente, en una tendencia positiva que tan solo decaerá al consolidarse la naciente República, en 1825. Tanto la producción como el comercio de vinos y aguardientes en la ruta de Potosí fueron el factor

³ Montes, 1907.

⁴ Allorza Aparicio, 2001.

⁵ Vives, *Concordia y discordia en el linaje humano*, p. 189.

decisivo para una etapa de bonanza que provocó, a la vez, un crecimiento demográfico inusitado en la región y, en especial, en la ciudad capital de la Intendencia.

No obstante, las mismas reformas borbónicas que habían dinamizado la economía regional también fueron causa de un progresivo descontento que, ya entrado el siglo XIX, se convertiría en abierta rebeldía. A pesar de distinguirse como una ciudad profundamente realista, Arequipa sufrió los estragos de las disensiones internas y, sobre todo, de los levantamientos de las regiones vecinas en el preludio a la Independencia. La revuelta antifiscal de 1780, conocida como la «rebelión de los pasquines», será la primera de una serie de convulsos acontecimientos que tendrán como corolario la ocupación de la ciudad en 1814 por parte de insurgentes cuzqueños capitaneados por los hermanos Angulo y Mateo Pumacahua. La ciudad se encontrará luego en una paradójica situación de progreso económico y crecimiento demográfico interrumpido por episodios de inestabilidad social y política. Desequilibrio que, en muchas ocasiones, se manifestaba en brotes de violencia.

La ciudad de Arequipa, a mediados del siglo XVIII, contaba con algo más de 20.000 habitantes; cifra que llegaba a 40.000 personas si se contaba a los pueblos circundantes a la urbe⁶. La urbe albergaba a una población mayoritariamente hispánica⁷ y constituía la sede de gobierno, residiendo en ella el gobernador que dirigía la intendencia del mismo nombre.

El sector plebeyo de la villa solía ocuparse de diversas actividades artesanales y oficios, entre los que podemos contar los de tendero, comerciante urbano, pulpero, notario, agrimensor, clérigo y pequeño agricultor de los campos que circundaban a la ciudad. Los sectores más deprimidos —en los que destacaba algún grupo indígena, los esclavos y pardos libres— se ocupaban de las labores más duras, actuando como servidumbre doméstica, peones agrícolas, albañiles, aprendices de oficios

⁶ Zegarra, 1973, p. 13. Según Unanue, *Gula política...*, pp. 101-106, habitaban en la ciudad 22.687 españoles, 5.929 indios, 4.908 mestizos, 2.487 castas, 1.225 esclavos y 485 religiosos. Esto haría un total de 37.721 habitantes. Para Günter Vollmer, 23.545 personas habitaban la ciudad y 13.710 los suburbios alrededor de la misma. Ver Buller, 2011, p. 94.

⁷ El estatus colonial —más conocido como «calidad»— era una compleja combinación de la identidad racial, ocupación, riqueza y predominantemente las prácticas culturales, es decir la asimilación de prácticas hispánicas o el mantenimiento de costumbres andinas o africanas. No debe, por tanto, asociarse con una mera situación racial. Ver McCaa, 1984.

y mano de obra contratada. No obstante, los documentos notariales y de comercio atestiguan que las diferencias económicas entre la gran masa plebeya no eran de consideración, generándose así muchos vínculos familiares y clientelares entre los miembros de esta clase⁸, operándose por tanto un equilibrio social que hemos calificado de *isonomía*.

Ya refiriéndonos a las fuentes judiciales⁹, estas nos remiten a una fuerte asociación entre plebe urbana y delito. Este sector mayoritario de la población, indiferenciado étnicamente al diluir su identidad en las ambigüedades de la raza, mantenía una posición también indeterminada en la jerarquía social. Nos inclinamos a pensar que la alta conflictividad entre los miembros de este sector, algo que queda patente en los documentos judiciales, estuvo vinculada a la búsqueda de un mayor estatus social. Así pues, los plebeyos entrarían en disputa con sus semejantes «personificando» el honor propio y cuestionando el del vecino, para así ganar una mayor jerarquía por contraste. La posterior judicialización de los conflictos también estaría dirigida a buscar un reconocimiento público, mediante un procedimiento oficial, el «mayor valer» del querellante en el proceso por injurias.

3. CARTOGRAFÍA CRIMINAL DE LA CIUDAD DE AREQUIPA

Plebe y suburbios

La expansión urbana del siglo XVIII, algunas veces caótica, generó la aparición de nuevos suburbios, que se sumarían a los antiguos como los de Santa Marta, San Lázaro y La Chimba (Yanahuara), que se pueblan en el siglo XVII a consecuencia de

la localización temporaria de los *mitayos* collaguas y otros que trabajaron en la reconstrucción de la ciudad de los terremotos [...] [configurándose como] asentamientos tipo “campamento” que irían determinando afincamientos efímeros o quizás definitivos ya que a fines del siglo XVII el Virrey

⁸ Chambers, 2003.

⁹ Para el desarrollo de la investigación, se han consultado fundamentalmente el íntegro de los expedientes criminales —alrededor de 176 causas— custodiadas por el Archivo Regional de Arequipa (ARAr). Se trata de ocho legajos (núms. 85 al 92) que corresponden a las causas seguidas en el período de 1784–1824. Asimismo, se ha consultado documentación sobre el Cabildo de Arequipa, como son los libros Propios y de Arbitrios, los de Expedientes y los Libros de Actas, que se conservan en el Archivo Municipal de Arequipa (AMA).

Duque de la Palata tuvo que tomar disposiciones para controlar la cantidad de “forasteros” indígenas que se habían trasladado de sus reducciones y pueblos eludiendo el sistema tributario¹⁰.

Los nuevos suburbios, por otro lado, serán los de La Ranchería, la Pampa de Miraflores, la «Otra banda», situada en la margen izquierda del río Chili, y finalmente, el callejón de Guañamarca.

De otro lado, es posible segmentar a la plebe según su lugar de residencia. El sector más próspero en el orden económico y que mantenía cierto arraigo en la ciudad habitaba en las cuarenta y nueve manzanas que oficialmente conformaban la ciudad, o en los suburbios más antiguos como La Chimba o San Lázaro. El procedente de migraciones más recientes residía en los nuevos barrios ya enumerados. Si bien la «alta plebe», por sus posibilidades económicas y mayor aspiración de reconocimiento social, es la que se muestra más sensible a la injuria y reclama con más ahínco desagravios ante los tribunales, el sector plebeyo más deprimido también disputará por el reconocimiento de su estatus con sus pares más encumbrados.

Así pues, la periferia —compuesta por suburbios antiguos o recientes— era el escenario por excelencia de la violencia cotidiana en la Arequipa de fines del siglo XVIII. Las calles, patios y demás espacios públicos de estos concurridos barrios serían testigos de disputas, grescas y asesinatos. A continuación enumeraremos los espacios más habituales de la violencia de este sector.

La «Pampa de Miraflores» constituía la expansión urbana de la parroquia de Santa Marta. En ella se había inaugurado una capilla dedicada a san Antonio Abad, y existían algunos tambos que desde el siglo XVI albergaban a viajeros procedentes del Altiplano. Tal como plantean las cifras, la Pampa era el suburbio donde ocurrió el mayor número de incidentes de violencia a fines del siglo XVIII y principios del XIX, ya que albergó el 22,7% de los crímenes cometidos en la periferia urbana. Si bien no se podían considerar como graves los delitos que en esa zona ocurrieron —no habiéndose, por ejemplo, contabilizado ningún asesinato—, el elevado número de hechos conflictivos nos da cuenta de cómo las características geográficas y sociales de la «pampa de Miraflores» guardaban relación con la violencia.

¹⁰ Gutiérrez, 1992, p. 51.

«La Pampa» destacaba por albergar a los elementos más deprimidos de la sociedad arequipeña. Costureras —algunas denunciadas por practicar la hechicería—, sirvientes domésticos indios, esclavas negras, vendedoras ambulantes de colación, leñadores y peones agrícolas serán comunes protagonistas de los delitos, tanto en calidad de agresores como de víctimas. Las chicheras también ocuparon un rol preponderante en los episodios de violencia. Paradójicamente, además de ser públicamente tenidas por ligeras y pendencieras, constituirían la escala más alta de la sociedad mirafloresina por sus altos ingresos económicos (en relación a su entorno). Destaca igualmente la autonomía de estas mujeres, si las comparamos con el común de las vecinas de la ciudad, situación que se desprendía de su holgura monetaria y del gran roce social de su profesión. Esta particularidad permitiría a las chicheras mantener varones que vivían a costa suya (incitando así al adulterio), y a sufragar gastos procesales querellando asiduamente a los vecinos que les hicieran notar su mal proceder.

Asimismo, «la Pampa» era el lugar donde se concentraba el mayor número de chicherías y espacios de recreo de la ciudad. Luego, la relación entre alcoholismo y criminalidad, además de estar muy presente en la mentalidad de los vecinos —tal como lo muestran sus declaraciones judiciales—, se correspondía con la realidad, habiéndose encontrado un número significativo de episodios violentos relacionados con la ingesta de chicha o aguardiente. Por otro lado —y en la línea de Taylor¹¹ en el ámbito novohispano y Bernal¹² en el vizcaíno, en la misma época—, consideramos que la magnitud de la violencia desplegada en las ocasiones en que concurrían alcohol y delito era mayor que la habitual, causándose así heridas considerables y hasta la muerte. Las disputas más usuales en estos contextos serían de tinte sentimental, traducándose ello en enfrentamientos entre esposas y «amancias» —muchas de ellas chicheras— y en episodios de violencia doméstica¹³.

Por otro lado, en un barrio popular más antiguo y consolidado como el de «San Lázaro» la violencia cotidiana constituyó asimismo un asunto significativo, advirtiéndose un buen número de delitos personales

¹¹ Taylor, 1987.

¹² Bernal, 2003.

¹³ ARAR, Cabildo, Causas Ordinarias, Legajo 42 (12-XII-1821), «Bárbara Mamani, tributaria de la parroquia de Santa Marta, vecina de la Pampa de Miraflores, contra su esposo, Antonio Pasos».

(18,2%). Sus actores recurrentes serán plebeyos, fundamentalmente de origen indígena, también enfrentados por móviles sentimentales y en contextos de diversión doméstica y pública (chicherías). Sin embargo, y a diferencia de Miraflores, en San Lázaro se tiene constancia de algunos ataques de gravedad, como el conato de homicidio que sufriría la india Juana Sanches a manos de su medio hermano Rafael Galdós, por desavenencias patrimoniales.

No obstante lo antes mencionado, consideramos que el lugar más peligroso de la periferia —ya que fue el lugar donde se ejecutaron más homicidios— fue el llamado «callejón de Guañamarca», ubicado en las últimas calles de la actual calle Rivero. Al ser un suburbio famoso por sus chicherías y casas de juego, no extraña que un buen número de sucesos fatales se desarrollasen en sus inmediaciones, ejecutados siempre en coyunturas festivas en las que no faltaría el consumo de alcohol.

El primer asesinato de este tipo del que tenemos noticia sería el del zapatero Manuel Vilca, «el cojito», ocurrido en la madrugada del 15 de noviembre de 1824. Luego que la víctima pasara la noche bebiendo chicha y aguardiente en los locales de Rafaela «la platera» y de Manuela, chicheras de ese barrio, se encontraría su cuerpo inerte a la mañana siguiente. Las autoridades iniciarían las investigaciones de inmediato, sin embargo el hecho nunca sería esclarecido¹⁴.

Otro hecho del que tenemos noticia es el homicidio en conato de Alberto, esclavo de doña Juana Flórez, a manos de Bernardo Pastor. Su ama describiría con detalle el suceso en su escrito de querrela:

El dicho día martes último de Carnestolendas salió el referido mi esclavo a divertirse como es de costumbre, y una costumbre inevitable; [...] en este estado hallándose en la calle de Guañamarca en la diversión pública, fue acometido traidora y alevosamente por el expresado Bernardo Pastor, quien con un arma que vulgarmente llaman macana [...] le dio un fuerte porrazo en la parte superior de la nariz, que abrazó también la parte inferior de la frente¹⁵.

Guañamarca, al albergar muchos establecimientos de diversión y recreo —al igual que Miraflores—, complicaba la vida de los residentes,

¹⁴ ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo 92 (16-XII-1824), «Sobre la muerte de Manuel Vilca».

¹⁵ ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo 91 (27-II-1816), «Doña Juana Flórez contra Bernardo Pastor por haber herido mortalmente a un esclavo mío nombrado Alberto Flórez», fol. 1r-v.

generándose así un ambiente muy peligroso en sus alrededores. Esto le ocurriría a doña Bárbara Rivero y a María Rosa de Ureta, vecinas del lugar, quienes fueron injuriadas en repetidas ocasiones por la mulata Luisa Tapia, conocida como «la Guacaca» o «Macaca». La disputa se produjo luego que las Rivero amonestaran a Luisa Tapia por su comportamiento, ya que estando ebria la mulata se enfrascaría en una discusión con un zapatero arrendatario de las Rivero. La mulata, haciendo oídos sordos a las amonestaciones, se enredaría inclusive en una disputa con las dueñas de casa; disputa que duraría por varios días y en la que la liberta insultaría a las matronas arequipeñas llamándolas «criadas de chichería»¹⁶.

Asimismo, la denominada «Otra banda» sería otro arrabal turbulento por aquella época. Se trataba de un emplazamiento situado en la margen izquierda del Puente Real (hoy Puente Bolognesi), alrededor de la Capilla de la Soledad y del Beaterio. Constituyó un lugar muy concurrido, tanto por los numerosos tambos que allí se apostaban por constituir el acceso principal a la ciudad, como por la buena cantidad de chicherías o lugares de diversión que allí existían. El intendente Álvarez y Jiménez destacaría la peligrosidad que aquel lugar entrañaba, señalando en la relación de su visita al partido que la dicha zona, también conocida como «Pampa de los Zevallos», constituía un lugar de «pecados públicos, amancebamientos y embriagueces que pudieran motivar graves y muy escandalosas resultas»¹⁷. Algo que sería confirmado por los miembros del Cabildo de la ciudad, quienes en 1817 declararían oficialmente que en aquel lugar —específicamente en la barranca del «Puente Real» (hoy Puente Bolognesi)— «se había formado un muladar y escondrijo de ladrones sobre los arcos averiados»¹⁸.

Otro suburbio, también muy mencionado en las causas, será «La Ranchería», actual calle Manuel Muñoz Nájjar. Debía su nombre al buen emplazamiento de «ranchos», es decir barracas o construcciones de madera en el lugar, en el que se ubicaba también un buen número de chicherías.

¹⁶ ARAR, Intendencia, Criminal, Legajo 90 (24-VII-1815), «Doña María de Rivero por injurias verbales contra Luisa Tapia, conocida por el sobrenombre de Guacaca o Macaca», fol. 1; y la contraquerella, «Luisa Tapia contra doña Bárbara de Rivero por injurias verbales».

¹⁷ Barriga, 1941, p. 282.

¹⁸ Biblioteca Gibson (13-XI-1817), «Libro de actas del muy ilustre Cabildo de esta ciudad de Arequipa», fol. 74v. Citado en Gutiérrez, 1992, p. 93.

Finalmente, en el camino que se dirigía hacia los pueblos circundantes de la ciudad se asentaban algunas chicherías, frecuentadas por labradores locales, siendo famosas las emplazadas en el «Pago del Palomar». Aquellos lugares, por otro lado, serían también recurrentes escenarios de conflictos, llegando algunos de ellos hasta las últimas consecuencias¹⁹.

Como se ha señalado, los momentos y lugares de esparcimiento serían propicios para el enfrentamiento interpersonal. Sabemos que la población —y en especial la plebe— solía frecuentar las periferias de la ciudad para solazarse, visitando los ya señalados arrabales donde se concentraban las chicherías. De igual forma, los vecinos de la ciudad acudían a ciertos espectáculos como, por ejemplo, las carreras de caballos. Conocemos de algunas riñas producidas en esa coyuntura, y de entre ellas traemos a colación la que se produjo entre los hijos de José Delgado y Ramón Núñez, labradores del pueblo de Sachaca. El hecho, ocurrido en carnavales y en el que medió una apuesta de cuatro reales (a saber prohibida por la autoridad local), desembocaría en una gresca descomunal que involucraría a las dos familias, sus amigos y algunos curiosos²⁰.

Hacinamiento

El hacinamiento en las casas y barracas de los suburbios donde moraba la plebe constituyó otra circunstancia que favoreció la violencia. En el corazón de la ciudad, por otra parte, la escasez de vivienda y las necesidades económicas de algunos pequeños propietarios arruinados, obligaron a que se subdividieran las casonas en cuartos en los que vivían artesanos y trabajadores como arrendatarios. Así también, por el aumento del número de integrantes de las propias familias, se dieron casos en que muchos parientes de sangre y políticos vivieran en una misma casa, dividiéndola en habitaciones donde moraban compartiendo exiguas zonas comunes en la cuales se cocinaba, lavaba o jugaba. El patio de la casa constituía el lugar público por excelencia, y era donde se iniciaban generalmente los conflictos.

Ejemplo de esto lo tenemos en la causa formada contra Tomaza, «conocida como la piqueña mulata libertina de oficio pastelera». En una

¹⁹ ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo 87 (22-XI-1803), «De oficio por la muerte de José Fuentes», fol. 1.

²⁰ ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo 91 (16-II-1817), «José Núñez contra José Delgado, y sus hijos José y Manuel, por injurias reales y verbales».

casa de vecindad contigua al solar que servía de Cajas Reales²¹ moraba María Evarista Arroyo, mujer legítima de Domingo Córdoba. Allí también moraba la mulata Tomaza «en una de las salas de dicha casa»²². Al abocarse ambas a las tareas del lavado, y luego de disputar por el uso de la acequia que atravesaba el patio de la casa, la mulata la golpearía en la mano izquierda a María Arroyo con una piedra, lastimándole un dedo.

En los suburbios de la ciudad ocurrían hechos similares. Una quinta de «la Calle Nueva que va para la chacra que fue de Felipe Morán» era habitada, entre muchas otras personas, por María Corso y su familia, quienes laboraban como tenderos; y por Juana Linares y sus dos hijos, todos ellos migrantes de la ciudad de Moquegua. El 11 de junio de 1792, los hijos menores de Linares y Corso —a propósito de unos juegos infantiles— se enredarían en una trifulca en el patio de la casa. Esto produjo agrias recriminaciones entre las dos mujeres (las que giraban en torno a la extracción étnica y a la «incivilidad» de sus vecinos). El altercado llegaría a su punto máximo cuando uno de los hijos de Juana Linares —quien intervino en favor de su hermano pequeño— fuera brutalmente golpeado por los hijos mayores de María Corso, quienes agarrándolo del pelo lo golpearon «rompiéndole la ropa y los zapatos», dejándolo incapacitado para el trabajo por algunos días²³.

La difusa división entre lo particular y lo común que mantenían los vecinos se manifestaba además en lo borroso que se manifestaban los límites entre los espacios privados, y en especial en la alta intromisión de terceros en ellos. Así pues, existen constantes referencias de discusiones originadas por gallinas²⁴ y perros²⁵ que circulaban de propiedad en propiedad y cuya pertenencia quedaba en entredicho; o de animales que causaban daños en los bienes y personas de los vecinos²⁶.

²¹ Hoy primera cuadra de la calle Palacio Viejo.

²² ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo 85 (17-V-1788), «María Evarista Arroyo contra Tomaza la piqueña por injurias», fol. 2.

²³ ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo 85 (11-VI-1792), «Juana Linares contra María Manuela y Josefá Corso por injurias», fols. 6 y ss.

²⁴ «Con ocasión de haber ido la citada mi esclava María Alatrística a la casa de los susodichos [Matías Rojas y Narcisca Postigo], por estar contigua a la mía, a preguntar por una gallina que se salió de mi casa...», ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo 90 (12-VII-1815), «Doña Josefá Ramírez contra doña Narcisca Postigo por injurias», fol. 1.

²⁵ ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo 88 (13-IX-1804), «Marta Quintanilla contra José Manuel Zea por injurias reales y verbales».

²⁶ ARAr, Cabildo, Causas Ordinarias, Legajo 42 [1824-Tomo III] (23-VIII-1824), «Antonio Delgadillo y Alatrística solicita se mate al perro de Francisca Xaviera Maldonado».

Asimismo, y en esa misma línea, observamos que con frecuencia como sirvientes ingresarán sin escrúpulo alguno a los solares vecinos²⁷. El ingreso a las estancias privadas por parte del vecindario será pues una constante, además de ser percibido como algo usual por parte de quienes narran los hechos. Constituirá un hecho más frecuente aún en las quintas, lugares en los que las divisiones entre las habitaciones no eran permanentes por haberse acondicionado tan solo trancas o tabiques entre las alcobas. Un ejemplo de ello será lo narrado por Luisa Saavedra, moradora de una de estas quintas, en la causa que promoviera contra Juliana Prado:

Serrado las puertas de mi habitación, y a pasado seguido de encaminarme al lecho cotidiano, me encontré con una mujer que se había internado por extraordinarias puertas, y acercándose hacia mí, me preguntó si era casada, a que le repuse que para qué me lo preguntaba. Y sin más motivo que esta expresión, me contestó, diciendo: «Para esto», hiriéndome el pecho con un instrumento cortante²⁸.

Así pues, las fronteras entre el espacio privado y el público en la sociedad arequipeña de finales del XVIII eran difícilmente distinguibles. La participación de vecinos, de allegados y hasta de extraños en querellas particulares era habitual, lo que extendía el ámbito de la violencia de la esfera doméstica a la pública.

Plazas y calles

La alta concurrencia de vecinos a un espacio público también era causa común de conflictos. Esto ocurría fundamentalmente con miembros de la plebe que, como ya hemos señalado, no mantenían una fácil identificación social jerárquica con respecto a sus iguales, por lo que, aprovechando estas situaciones, desencadenaban pugnas a fin de reformular o afirmar su escala social haciéndose de un espacio preeminente y de alta visibilización en un ámbito público. Esto se puede observar en las

²⁷ Siendo usual el penetrar a la huerta de los colindantes para “reorientar” el curso del agua para regar la huerta de los patrones. ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo. 90 (11-XII-1811), «Don Casimiro Ballón contra don Juan Laso, su hijo Bonifacio y su mujer, y contra otros por injurias verbales y personales».

²⁸ ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo 92 (X-1818), «Luisa Saavedra, viuda de Leonardo Prieto, soldado filiado al regimiento de infantería, contra Juliana Prado por heridas», fol. 1r-v.

frecuentes pugnas que en los alrededores de la pileta de la plaza mayor mantenían miembros de la plebe, sirvientes y esclavos por obtener la prerrogativa en el turno de agua; asunto que es relatado por el fraile de la Merced José Valdivia en el pedido que hiciera a la autoridad para que se erigiera una pileta de agua en su convento:

... a todo el vecindario le ha parecido útil y necesaria esta piadosa obra [...] para evitar los infinitos excesos, desórdenes y culpas que se cometen con el motivo de concurrir las domésticas y los criados de las casas a todas horas del día y de la noche en la pila de la Plaza para la exportación de las aguas necesarias para el uso de las cocinas de sus amas y lavar ropas de ellos²⁹.

Es de suponer luego que en momentos de alta concurrencia y exhibición la alta y baja plebe haría valer su estatus imaginado frente a sirvientes y esclavos —y entre ellos mismos— para así diferenciarse de aquel bajo estrato social al que objetivamente pertenecían. Para esto harían gala de cualquier circunstancia —étnica, económica, cultural— que manifestara su «mayor valía», en un entorno en el que las diferencias notables entre ellos eran indistinguibles.

Otra de las situaciones especiales para manifestar la preeminencia social entre grupos afines eran las festividades. Articuladas mediante una lógica de jerarquización, las celebraciones religiosas y cívicas constituyen a la fecha un momento privilegiado para exhibir las categorías sociales de los intervinientes³⁰. No debe sorprender, por tanto, que muchos conflictos surgiesen como consecuencia de la representación del estatus de los participantes; violencia que, de otro lado, también estaría atizada por el alcohol, infaltable en estas ceremonias.

Una muestra de los enfrentamientos acaecidos en celebraciones públicas fue el altercado que protagonizarían Luis Cáseres y Juan Portugal, platero apodado «el pulga». La pendencia se produjo al finalizar la fiesta de la Cruz de Chapota, en la calle del mismo nombre, en Cayma. Al retirarse Cáseres a lomos de mula atropelló con el estribo de la bestia a Portugal, que llevaba a su hijo en brazos, lanzándolos contra el suelo. Cáseres, luego que el platero le recriminara llamándolo «cholo malcriado»,

²⁹ Archivo del convento de la Merced, Tomo X (1812), «Presentación del procurador del convento». Citado en Gutiérrez, 1992, p. 98.

³⁰ Valenzuela, 2001.

se apeó para darse de golpes y pedradas con el platero, el que sería maltratado también por sus familiares³¹.

Más allá de las coyunturas festivas, las calles arequipeñas no representaban lugares peligrosos para el común tránsito y concurrencia de los vecinos en horas de la noche. A excepción de un caso³², y lejos de lo que ocurría normalmente en otras ciudades del virreinato, no se han encontrado episodios de asaltos nocturnos en las calles. Algo que se corrobora con lo señalado por viajeros como Witt, quien en su crónica de 1824 menciona como paseó tranquilamente por las calles de la ciudad en altas horas de la noche sin temor a ningún ataque³³.

4. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Luego de revisar los episodios de violencia en la ciudad de Arequipa a fines del siglo XVIII, podemos afirmar que existía una fuerte asociación entre plebe y delito. Dicha clase, reconfigurada constante por las continuas migraciones que concurrieron a la ciudad desde el siglo XVII, se concentraba mayoritariamente en sus suburbios (algunos de antigua data como «San Lázaro» o «la Chimba» y otros de tiempo más reciente). La violencia entre la plebe, al parecer, responde a mecanismos de «escenificación del mayor valer» de los vecinos, quienes al querer sobresalir de entre la gran masa plebeya buscaban representar su honor frente con quienes convivían, produciéndose así situaciones conflictivas. La extendida práctica de judicialización de las injurias recibidas respondería a la misma lógica.

Los suburbios de la ciudad albergaban, por otra parte, un buen número de chicherías y lugares de esparcimiento. Asimismo, en esa línea, se observa también una relación entre ambiente y tiempo festivo, consumo de alcohol, e incremento en la magnitud y cantidad de violencia.

De igual manera, existe una fuerte relación entre conflicto urbano y hacinamiento. Las riñas y habituales trifulcas entre vecinos tenían como escenario habitual las casonas del centro de la ciudad o ciertas barracas de los suburbios, lugares en donde habitaban numerosas familias en

³¹ ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo 91 (6-I-1816), «Don Juan Portugal contra Luis Cáseres y su familia por injurias reales y verbales», fol. 6.

³² ARAr, Intendencia, Criminal, Legajo 89 (27-VIII-1808), «Don Mariano Fermín de Ojeda, abogado de la Real Audiencia, contra don Manuel Zusunaga, empleado de la Real Renta de Tabacos de Arequipa», fol. 2.

³³ Witt, *Diario, 1824-1890*.

cuartos divididos provisionalmente con tabiques. Dichos ambientes, en donde se superponían el ámbito público y privado, constituían una potencial fuente de conflicto.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLORZA APARICIO, Ángel, «En busca de las causas del crimen. Teorías y estudios sobre delincuencia y justicia penal en la España Moderna», *Espacio, Tiempo y Forma*, 14, 2001, pp. 473-489.
- BARRIGA, Víctor, *Memorias para la Historia de Arequipa. Relaciones de la visita al Partido de Arequipa realizada por el Gobernador Intendente don Antonio Álvarez y Jiménez. 1786-1791*, Arequipa, Editorial La Colmena, 1941.
- BERNAL, Luis, «Los espacios de la violencia: tabernas y fiestas en Vizcaya (1560-1808)», *Vasconia*, 33, 2003, pp. 333-370.
- BULLER, Carlos, *Vinos, aguardiente y mercado. Auge y declive de la economía del vino en los valles de Arequipa (1770-1853)*, Lima, Quellca / Centro de Estudios Andinos, 2011.
- CHAMBERS, Sarah, *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- GUTIÉRREZ, Ramón, *Evolución histórica urbana de Arequipa (1540-1990)*, Lima, Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Artes de la Universidad Nacional de Ingeniería, 1992.
- HERNANDO SANZ, Felipe, «La escuela cartográfica de criminología británica: antecedente de la Geografía del crimen», *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 19, 1999, pp. 11-22.
- MCCAA, Robert, «Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico. The Case of Parral, 1788-1790», *Hispanic American Historical Review*, 3, 1984, pp. 477-501.
- MONTES, Jerónimo, *Estudios de antiguos escritores españoles sobre los agentes del delito*, Madrid, N. Millán, 1907.
- RENGERT, George, «Behavioural Geography and Criminal Behaviour», en David J. Evans y David D. Herbert (eds.), *The Geography of Crime*, London / New York, Routledge, 2014, pp. 161-175.
- TAYLOR, William, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- VIVES, Luis, *Concordia y discordia en el linaje humano [1529]*, ed. de Lorenzo Ribber, Madrid, M. Aguilar, 1948.
- UNANUE, Hipólito, *Guía política, eclesiástica y militar del Virreinato del Perú para el año de 1793*, Lima, Sociedad Académica de Amantes del País, 1793.
- VALENZUELA, Jaime, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile Colonial (1609-1709)*, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana / DIBAM / Ediciones LOM, 2001.

- WITT, Henrich, *Diario, 1824-1890. Un testimonio personal sobre el Perú del siglo XIX*, vol. 1, 1824-1842, ed. de Luis Paredes Stagnario, Lima, Banco Mercantil, 1992.
- ZEGARRA, Guillermo, *Arequipa, en el paso de la Colonia a la República. Visita de Bolívar*, Arequipa, Cuzzi y Cía. Impresores, 1973.

SOBRE LA IMPORTANCIA ESTRATÉGICA DE LA FLORIDA: LA QUIMERA DEL PASO HACIA LA CHINA

José Antonio Crespo-Francés
Instituto de Historia y Cultura Militar (IHCM)

Cuando se habla del paso interoceánico del noroeste, entre el Atlántico y el Pacífico, de inmediato se piensa en Roald Amundsen, explorador que culminó su travesía en 1903, pero lo que se desconoce es que desde Hernán Cortés existió la inquietud de encontrarlo para alcanzar Asia desde Europa por el norte del Atlántico, de la misma manera que se había encontrado el estrecho de Magallanes.

Hasta el establecimiento español con carácter permanente en la Florida, la situación nunca estuvo ajena a sobresaltos, dada la posición estratégica de la península, que penetra en profundidad sobre el Caribe en dirección hacia Cuba cerrando la corriente del Golfo que empuja las naves a vela hacia Europa. Florida fue permanentemente ambicionada por otras potencias, y su caída en manos enemigas haría peligrar la seguridad de las rutas españolas de ida y regreso a América, siempre en peligro frente a piratas y corsarios. La seguridad en el Caribe se basaba en el triángulo delimitado por Florida / Cuba, Cartagena de Indias, y Veracruz.

Es de gran interés no pasar por alto las consideraciones estratégicas sobre la Florida del profesor Lyon dentro de los planes de poblamiento y asentamiento de Pedro Menéndez de Avilés que se citan en estas líneas¹.

¹ Lyon, 1988.



Elaboración propia © José Antonio Crespo-Francés

Desconociendo inicialmente la inmensidad continental, hubo un propósito permanente de encontrar tanto un brazo de mar que uniese el mar del Norte y el mar del Sur como un itinerario alternativo a cubierto al norte de la llanura costera del golfo de México, desde las zonas mineras del norte de Nueva España en dirección a la costa atlántica, para evitar la peligrosa salida a través del estrecho de Florida, canal de Bahamas, y los pasos interisleños de las Antillas Mayores, paso de los Vientos y canal de la Mona, siempre acechados por los piratas.



Elaboración propia © José Antonio Crespo-Francés

En cuanto al paso del norte hacia la China, *paso del noroeste*, hoy posible gracias a o por culpa del cambio climático, desde inicios del siglo XVI y siguientes fue una auténtica quimera por la imposibilidad tanto de encontrarlo como de atravesarlo, a pesar de su existencia. Desde fecha temprana encontramos referencias a un posible paso al océano Pacífico por el norte. Así consta en la cuarta carta de relación fechada en México el 15 de octubre de 1524, que trata del sometimiento de las provincias de Nueva España y de las expediciones al océano Pacífico:

Saber el secreto de la costa que está por descubrir entre el río de Pánuco y la Florida, que es lo que descubrió el adelantado Ponce de León, y de allí la costa de la dicha Florida por la parte norte hasta llegar a los Bacallaos², porque se tiene cierto que en aquella costa hay estrecho que pasa a la mar del Sur, y si se hallase sería la navegación desde la Especería para esos reinos de V. M. muy buena y muy breve³.



Toponimia de las primeras expediciones, basado en el mapa de Diego Ribero, 1529⁴.
Elaboración propia © José Antonio Crespo-Francés

² *los Bacallaos*: 'tierra de Bacalaos', topónimo que se utilizaba para la identificación genérica del espacio geográfico comprendido entre las actuales regiones norteamericanas de Terranova, Labrador y Nueva Escocia.

³ Lorenzana, *Historia de Méjico escrita por su esclarecido conquistador Hernán Cortés aumentada con otros documentos y notas*, p. 382; Biddle, *A Memoir of Sebastian Cabot*, p. 262; Gayangos, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés*, p. 314.

⁴ El gran mapa original de Diego Ribero de 1529 se encuentra en el museo de «Propaganda» de Roma del papa León XIII. Fue reproducido por W. Griggs en Londres, hacia 1887.

A partir de ese momento entra en juego Esteban Gómez, un experto piloto con experiencia y titulación en la materia desde 1518⁵, miembro de la expedición de Magallanes y presente en Sevilla cuando el 8 de septiembre de 1522 arribó la *Victoria*⁶, y que a resultas de esta carta participaría en la organización de una expedición ordenada por el emperador Carlos⁷, desarrollada entre septiembre de 1524 y agosto de 1525, y cuyos resultados e información quedarían reflejados en la cartografía de Diego Ribero, cosmógrafo del emperador y en ese momento cartógrafo de la Casa de Contratación de La Coruña⁸:

Esteban Gómez, piloto, que había salido de La Coruña a buscar nuevo camino entre la Florida y Tierra de Bacallaos para el Catay⁹, navegó en una carabela diez meses pero no le halló. Vio muchas tierras amenas y fértiles, en una de ellas saltó¹⁰.

⁵ *Nombramiento de Esteban Gómez como piloto de la Casa de la Contratación, Valladolid, 10 de febrero de 1518*, AGI/10.46.5.1//Contratación, 5784, L.1, fol. 27v.

⁶ Gómez había participado en la armada de Magallanes, pero ante los enfrentamientos surgidos en las inmediaciones del paso interoceánico austral desertó juntamente con el escribano de la *San Antonio*, Jerónimo Guerra, por el desacuerdo con la forma de actuación de Magallanes. Tras sublevarse, deponer a Mezquita y hacerse con el control de la nao regresan a Sevilla el 6 de mayo de 1521 donde serían encarcelados y sometidos a juicio. *Carta del obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca, a los oficiales de la Casa de la Contratación de Sevilla, sobre las medidas a tomar a raíz de la llegada a Sevilla de la nao San Antonio, perteneciente a la Armada enviada para descubrir la Especiería. la nao San Antonio llegó al muelle de las Muelas en Sevilla el 6 de mayo de 1521. La carta está fechada poco después de ese acontecimiento, en miércoles, víspera del Corpus Christi, que aquel año cayó en 30 de mayo, Burgos, 29 de mayo de 1521*, AGI/23.15.414//Indiferente, 420, L. 8, fols. 294r-295r.

⁷ *Asiento con Esteban Gómez, Valladolid, 27 de marzo de 1523*, AGI/23.15.409//Indiferente, 415, L.1, fols. 34v-36r. *Capitulación de descubrimiento con Esteban Gómez, Real Cédula dando a Esteban Gómez, piloto de S.M., la capitulación para el descubrimiento del Catayo oriental hasta las islas Malucas, Valladolid, 27 de marzo de 1523*, AGI/23.15.414//Indiferente, 420, L. 9, fols. 109r-110v.

⁸ *Nombramiento de Diego de Ribero como cosmógrafo de la Casa de la Contratación, Valladolid, 10 de julio de 1523*, AGI/10.46.5.1//Contratación, 5784, L. 1, F. 44.

⁹ *Catay*: denominación para referirse a China y que los antiguos la refieren como «parte de la China septentrional [...] un imperio muy dilatado [...] parte de Tartaria cuya capital y corte de toda la Tartaria dicen es Cambalu» (Murillo, *Geografía histórica*, pp. 163 y 182).

¹⁰ Cárdenas, *Ensayo cronológico*, p. 9.

Tanto en el asiento como en el nombramiento de Esteban Gómez queda meridianamente claro su cometido, que no es otro que alcanzar la costa de Asia por el norte del Atlántico¹¹.

Tras la expedición de Coronado (1540-1542), su relator Pedro Castañeda de Nájera confecciona, pasados veinte años, un cuidado dibujo de Norteamérica y su situación en la *Relación de la jornada de Cibola* que serviría de modelo a posteriores expediciones:

Y para poderlos agradar les quiero dar relación particular de todo lo poblado que se vio y descubrió en esta jornada y algunas costumbres que tienen y ritos, conforme a lo que de ellos alcanzamos a saber, y en qué rumbo cae cada provincia para que después se pueda entender a qué parte está la Florida y a qué parte cae la India Mayor¹². Y como esta tierra de la Nueva España es tierra firme con el Perú, así lo es con la India Mayor o de la China, sin que por esta parte haya estrecho¹³ que la divida, antes es tan grande la anchura de la tierra que da lugar a que haya tan grandes despoblados como hay entre las dos mares¹⁴, porque la costa del Norte¹⁵ sobre la

¹¹ *Nombramiento de Esteban Gómez como capitán de la expedición de Catayo, Real Provisión de don Carlos nombrando a Esteban Gómez, piloto de S. M., capitán de la carabela y gente que ha de ir al descubrimiento del Catayo Oriental para que use del dicho oficio en la forma que hasta aquí lo han usado los capitanes del mar, con todos sus derechos y prerrogativas y la facultad de poder librar los pleitos que se movieren en dicha expedición, así en el mar como en la tierra, Valladolid, 27 de marzo de 1523, AGI/23.15.414//Indiferente, 420, L. 9, fols. 108v-109r y otras resoluciones sobre la organización de la expedición; Cerezo, 1994b, p. 184.*

¹² *India Mayor: la India oriental.*

¹³ Describe la continuidad continental entre Perú y Nueva España y por el norte hasta Asia. Señala que no hay un estrecho de separación. En realidad entre Siberia y Alaska se encuentra el estrecho de Bering, descubierto mucho más tarde. En las cartas aparecía el buscado estrecho llamado de Anián, que vemos en los bocetos de Marco Polo como *Aniu*, para poder acceder desde el Pacífico al paso del Noroeste y alcanzar la península del Labrador, *tierra de Bacallaos*, algo que se buscó infructuosamente hasta el siglo XVIII, momento de máxima expansión española que alcanzó desde Nueva España hasta Alaska.

¹⁴ Se hace idea de la anchura territorial de Norteamérica entre el Atlántico y el Pacífico con esos inmensos despoblados de las grandes praderas.

¹⁵ *costa del norte: costa del mar del norte, Atlántico.*

Florida vuelve¹⁶ sobre los Bacallaos¹⁷ y después torna¹⁸ sobre la Nuruega¹⁹, y la del Sur²⁰ a el poniente²¹, haciendo la otra punta debajo del Sur²² casi como en arco la vuelta de la India²³, dando lugar a que las tierras que siguen las cordilleras de ambas costas se desvíen en tanta manera unas de otras que dejen en medio de sí grandes llanuras, y tales que por ser inhabitables son pobladas de ganados y otros muchos animales de diversas maneras²⁴.

Y un poco más adelante se alude a la posible proximidad de la India y un imaginado paso hacia Asia más al norte de la Florida en los *Bacallaos*:

Si aquellas cordilleras do nace aquel río se atravesaran, yo creo se tomaran ricas noticias y se entrara en las tierras de donde aquellas gentes proceden, que según el rumbo es principio de la India Mayor, aunque partes ignotas y no sabidas ni conocidas, porque según la demostración de la costa es muy la tierra adentro, entre la Nuruega y la China. En el comedio de la tierra, de mar a mar, es grande anchura, según demuestran los rumbos de ambas costas, así lo que descubrió el capitán Villalobos²⁵ yendo por este mar de

¹⁶ *vuelve*: 'va hacia', desde la Florida la costa va en dirección noreste.

¹⁷ *los Bacallaos*: nombre antiguo de la *Tierra de Labrador* y de la *Terra Nova de Corte Real* en el noreste de Canadá, a la entrada del mar de Baffin, antiguo nombre que aludía a las inmensas cantidades de bacalao que se pescaban en el mar vecino. La *tierra y provincia de los Bacallaos* comienza desde el río de Santa María, o de los Gamos (bahía de Chesapeake), llegando hasta Terranova.

¹⁸ *torna*: 'da la vuelta', en este caso hacia el sur, o sea rodea el Atlántico norte.

¹⁹ Describe el arco costero del océano Atlántico Norte que va desde Florida por la costa norteamericana, Tierra de Ayllón, Tierra de Esteban Gómez, Tierra Nova de Corte Real, Tierra del Labrador, paso del Noroeste, cerrando hacia el este con Groenlandia y Noruega.

²⁰ *la del sur*: 'la costa del mar del Sur', océano Pacífico, que se cierra haciendo un arco hacia el noroeste del mar de Alaska, Siberia y descendiendo por Japón hasta Indochina y la India.

²¹ *la del sur a el poniente*: entiéndase 'la [costa del mar del] del sur [vuelve] a el poniente', es decir hacia el oeste.

²² *debajo del sur*: 'hacia el sur'.

²³ *la vuelta de la India*: 'el camino hacia la India [oriental]'. Insiste Castañeda en su creencia de que hay tierra firme ininterrumpida entre Norteamérica y Asia, ignorando el añorado estrecho de Anián, que se buscaría posteriormente de forma desafortunada.

²⁴ *Relación de la jornada de Cibola*, manuscrito, segunda parte, fols. 95r-97r; González Ochoa, «Segunda parte, en que se trata de los pueblos y provincias de altos y de sus ritos y costumbres recopilada por Pedro de Castañeda, vecino de la ciudad de Nájera», en *Relación de la jornada de Cibola compuesta por Pedro Castañeda de Nájera*, p. 239.

²⁵ *capitán Villalobos*: Ruy López de Villalobos, comisionado en 1542 por el virrey Mendoza para dirigirse a las islas de Poniente. Tras descubrir las islas que luego se llama-

Poniente en demanda de la China, como lo que se ha descubierto por la mar del Norte la vuelta de los Bacallaos, que es por la costa de la Florida arriba, hacia la Nuruega²⁶.

Prosiguiendo el texto, Castañeda de Nájera deja claro el objetivo de la expedición de Coronado, que no era otro que llegar a la India:

Y decir sea a qué parte cae Quivira, qu'es el rumbo que llevó el campo, y a cual parte cae la India Mayor, que era lo que se pretendía buscar cuando el campo²⁷ salió para allá. Que agora por haber Villalobos descubierto esta costa de la mar del Sur, que es por esta vía de Poniente, se conoce y ve claramente que se había de volver, estando como estamos debajo del Norte, a el Poniente y no a Oriente como fuimos²⁸.

Antes de terminar su relación Castañeda recuerda las dificultades de no haber encontrado ese paso del norte:

Si es querer ir a la tierra de Tiguex, para desde allí volver a el Poniente en demanda de la tierra de la India, hase de llevar el camino qu'el campo llevó [...] Porque haber de entrar por tierra de la Florida por la mar del Norte ya se ha visto y conocido que cuantas jornadas por allí se han hecho han sido infelices y no bien afortunadas²⁹.

rían de Revillagigedo, llegó a finales de 1542 a las islas de Coral, en enero de 1543 a las Marshall y en febrero a Mindanao y Leyte, a la que bautizó como Filipina, falleciendo en el intento de regreso. Los supervivientes llegarían a España dos años después por la vía portuguesa. *Relación del viaje que hizo Ruy López de Villalobos desde Nueva España a las islas del Poniente, llamadas después Filipinas, en el año de 1542*, AGI/29.3.5.1//Patronato, 23, R. 10. *Relación de lo que descubrió Ruy López de Villalobos en el Maluco, adonde fue como capitán de una armada que envió don Antonio de Mendoza, virrey de Nueva España. Se señalan las conversaciones que tuvo con las gentes del rey de Portugal que residían en ciertas islas del Maluco*, 1543, AGI/29.3.8.13//Patronato, 46, R. 4. *Carta de fray Jerónimo de Santisteban al virrey de Nueva España, en la que relaciona la pérdida de la armada que salió en 1542 para las islas del Poniente al cargo de Ruy López Villalobos. Describe todo el viaje y lo que hallaron habiendo tocado en el puerto llamado de Juan Gallego e isla Nublada*, 1542, AGI/29.3.9.1//Patronato, 20, N. 5, R. 12.

²⁶ *Relación de la jornada de Cibola*, manuscrito, segunda parte, cap. VI, fols. 114v-117v. González Ochoa, *Relación de la jornada de Cibola compuesta por Pedro Castañeda de Nájera*, p. 253.

²⁷ *campo*: «el ejército o fuerza militar que está en campo abierto» (*Aut*).

²⁸ *Relación de la jornada de Cibola*, manuscrito, tercera parte, cap. VI, fols. 141v-144v. González Ochoa, *Relación de la jornada de Cibola compuesta por Pedro Castañeda de Nájera*, p. 264.

²⁹ *Relación de la jornada de Cibola*, manuscrito, tercera parte, cap. IX, fols. 153r-157r. González Ochoa, *Relación de la jornada de Cibola compuesta por Pedro Castañeda de Nájera*, p. 268.

Cárdenas, en su *Ensayo cronológico*, cuando trata de las exploraciones sucedidas en el año 1554 y al citar a Ángel de Villafañe, sucesor en la jornada de Tristán de Luna y Arellano, nos recuerda ese intento de encontrar un camino desde Zacatecas a la Florida:

Al mismo tiempo fue, por tierra, Francisco de Ibarra³⁰ de orden del virrey, hacia la Florida, desde la provincia de los Zacatecas llegó a la de Topia y Cinaloa, en la cual fundó el pueblo de San Juan de Cinaloa y en la de Chimicha, el de San Sebastián, y pasó 300 leguas adelante, reconociendo aquel gran continente y habiendo hallado muchas minas de oro y plata, grandes ríos, tierras muy fértiles de frutas y caza, se volvió a Cinaloa, por llevar poca gente, y muy fatigada de tan largo camino³¹.

La búsqueda de ese posible paso martilleaba la mente de las autoridades virreinales y se reflejaba en las órdenes dadas en los asientos a los adelantados y exploradores, ya fueran pequeñas partidas o contingentes más cuantiosos.

Así cuando el virrey Mendoza, tras el regreso de Cabeza de Vaca y sus compañeros supervivientes de la expedición de Narváez, ordena a fray Marcos de Niza cruzar la frontera del norte del virreinato en sus *Instrucciones* de 26 de agosto de 1539³², detallando todas las acciones que debía acometer entre ellas, aparte de tomar posesión, que averiguara si existía en esa tierra un paso interoceánico:

Saber siempre si hay noticia de la costa de la mar, así de la parte del Norte como de la del Sur, porque podría ser estrecharse la tierra y entrar algún brazo de mar la tierra adentro.

³⁰ *Descubrimiento de Copala o Topiame por Francisco de Ibarra, 26 de mayo de 1563*, AGI/29.3.9.2//Patronato, 21, N. 4, R. 3 y otros documentos y cartas de los virreyes Velasco y Falces.

³¹ Cárdenas, *Ensayo cronológico*, p. 31.

³² *Instrucción de don Antonio de Mendoza, virrey de Nueva España, a fray Marcos de Niza*, AGI/29.3.9.1//Patronato, 20, N. 5, R. 10.

En la pequeña expedición que hizo fray Agustín Rodríguez acompañado del capitán Sánchez Chamuscado (1581-1582)³³ hacia el actual Nuevo México se dice:

A ver y descubrir más tierra y gente si la hay o se puede hallar, según la noticia que los naturales de aquellas provincias dan de que adelante d'ellos está un gran río de agua salada, que a lo que algunos quieren decir, aunque las cartas del marear dejasen esta presunción que es el estrecho de los Bacallaos o brazo de mar que podría entrar de la una u de la otra costa, que cuando cualquiera cosa d'estas fuese, sería cosa importantísima para la dicha jornada [...] hacer dos navíos pequeños, fragatas o bergantines, el uno mayor que el otro, para que si fuere necesario hacerse o para pasar algún brazo de mar o río.

En las *Noticias que hay de otro estrecho del mar del Norte al del Sur, por la parte septentrional*³⁴ leemos:

Don Francisco Vázquez Coronado y don Juan de Oñate, en sus descubrimientos por el Nuevo México, siempre hallaron noticias del mar septentrional, y se reconocieron ríos caudalosos que corrían hacia el Norte, de que se sigue comunicarse el mar Septentrional. Juan Uique³⁵, gobernador del Nuevo México, descubrió la mar en una entrada que hizo al Norte, y de una isla salieron a verle muchos indios con patenas de oro al cuello, que pelearon con su gente, y por faltar embarcaciones no pudieron pasar por allá. Un soldado de estos llevó cantidad de oro a Sinaloa y lo enseñó al padre Miguel Gudiñes, de la Compañía de Jesús, persona fidedigna y que, deseando enterarse de este nuevo mar y si este brazo volvía al Oriente, envió luego un hombre de satisfacción por tierra, y a quince jornadas descubrieron otro mar muy ancho que iba para la Florida.

En los informes de la pequeña expedición de Antonio de Espejo que realiza en 1584 hacia Nuevo México con quince soldados y fray

³³ *Testimonio dado en México sobre el descubrimiento de doscientas leguas adelante de las minas de Santa Bárbara, Gobernación de Diego de Ibarra; cuyo descubrimiento se hizo en virtud de cierta licencia que pidió fray Agustín Rodríguez y otros religiosos franciscos. Acompañan relaciones de este descubrimiento y otros documentos (Años 1582 y 1583)*, AGI/29.3.9.3//Patronato, 22, R. 5. *Expedición Chamuscado y fray Agustín Rodríguez*, Colección de Documentos Inéditos del Archivo de Indias, Madrid, Imprenta José María Pérez, 1871, pp. 80-150.

³⁴ En *Historia General del Reino de Chile*, cap. XVI, p. 92.

³⁵ *Juan de Uique*: errata, debe de referirse al gobernador Juan de Eulate (1618-1625), quinto gobernador de Nuevo México.

Bernardino Beltrán, deja clara la intención de buscar ese enlace entre los dos océanos y en sus descripciones busca similitudes con productos que asocia con China³⁶:

Y a lo que principalmente ha de tener ojo, el capitán que fuere, es buscar puerto en la mar del Norte, por el cual con facilidad pueda ser proveído de Castilla [...] suplicarle me haga merced de encargarme la población y descubrimiento de aquellas tierras, y de las que más descubriere; que no me contentaré hasta llegar a las costas del mar del Sur y del Norte... Y unas mantillas de algodón bareteadas de azul y blanco, que son como algunas de las que traen de la China; y nos dieron a entender por señas que otra nación que confinaba con ellos hacia el Poniente traían aquellas cosas para rescatar con ellas otras mercaderías que estos tenían, [...] aquí hallamos una urraca en una jaula al natural como las de Castilla, y hallamos girasoles como los de la China, pintados con el sol y la luna y las estrellas [...] corría un río muy grande, que según las señas que daban, era de ancho de más de ocho leguas, y que corría hacia la mar del Norte.

La intención de búsqueda de ese posible paso hacia Asia por el norte se mantiene presente y nos la describe el propio *Ensayo cronológico* en su largo título:

Ensayo cronológico para la historia general de la Florida: contiene los descubrimientos y principales sucesos acaecidos en este gran reino a los españoles, franceses, suecos, dinamarqueses, ingleses, y otras naciones, entre sí y con los indios; cuyas costumbres, genios, idolatría, gobierno, batallas y astucias, se refieren; y los viajes de algunos capitanes y pilotos, por el mar del Norte, a buscar paso a Oriente, o unión de aquella tierra con Asia; desde el año de 1512, que descubrió la Florida Juan Ponce de León, hasta el de 1722.

Herrera también se formula interesantes preguntas sobre el origen de la población americana y sobre el posible paso interoceánico por el norte³⁷:

Aunque dicen que sobre la Florida corre larguísimamente al norte, y que llega hasta el mar Germánico. Otros dicen que ha habido nao que navegando por allí, afirmó que los Bacallaos corren casi hasta los fines de

³⁶ Expediente y relación del viaje que hizo Antonio de Espejo con catorce soldados y un religioso de la orden de San Francisco, llamado fray Agustín Rodríguez; el cual debía de entender en la predicación de aquella gente, 1584, AGI/29.3.9.3//Patronato, 22, R. 1.

³⁷ Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos, Década Primera*, cap.VI, p. 12.

Europa, y sobre el cabo Mendocino³⁸ en la mar del Sur, tampoco se sabe hasta dónde corre la tierra. Otros ha habido que pretenden que, como el capitán Hernando de Magallanes halló aquel estrecho del Sur, ha de haber otro al Norte, y quieren que esté en la tierra continente³⁹ con la Florida.



Mapa de Juan de la Cosa (1500). Se muestra el Nuevo Mundo en la parte izquierda (en verde) y el Viejo Mundo en la parte central e inferior (en blanco).

A la izquierda, en la parte central, la imagen de san Cristóbal tapa Centroamérica, dando a entender que bajo la imagen se encuentra el paso al mar del Sur

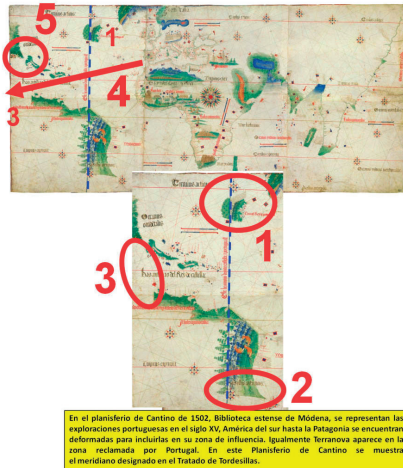
El hecho de que no se conociera la dimensión real del continente dejaba abierta la posibilidad de encontrar un paso por el norte que sirviera para la conexión de los dos océanos. América había sido un accidente inesperado en el viaje hacia la India por el oeste, y para alcanzar ese objetivo desempeñaron un papel importante tanto la actividad diplomática como el espionaje, así como la captación de navegantes

³⁸ *cabo Mendocino*: accidente topográfico de suma importancia situado en la costa norte del actual estado de California, en el tramo conocido como Lost Coast, Costa Perdida, en el condado de Humboldt, siendo el punto más occidental de la costa californiana. Desde el siglo xvi, primeros tiempos de la navegación oceánica, fue punto de referencia para la navegación marítima, cuando los galeones de Manila empujados por la corriente de Kuro Shivo y vientos predominantes del oeste alcanzaban la costa norteamericana en este tramo después de haber cruzado el océano Pacífico para, seguidamente, continuar costeando hacia el sur hasta alcanzar el puerto novohispano de Acapulco, ansiado final de esta navegación.

³⁹ *continente*: «que abraza, encierra o contiene», en este caso el estrecho citado, también «gran extensión de tierra por la que se puede sin navegar ir a regiones remotas» (*Aut.*).

portugueses con experiencia que hubieran viajado a la Especiería y conocieran esos mares⁴⁰.

Una vez demostrado que bajo el san Cristóbal dibujado por Juan de la Cosa en su mapa, fechado en 1500 antes del cuarto viaje colombino, sobre el istmo centroamericano⁴¹ no se encontraba el añorado paso hacia la India, solo quedaba buscar los posibles enlaces interoceánicos por el norte y por el sur.



⁴⁰ Informe sobre pilotos que conozcan la navegación a Maluco en el reino de Portugal. Real Cédula a Lope Hurtado Mendoza, embajador de España en Portugal, para que se informe en secreto de ciertos pilotos que tiene noticia hay en dicho reino que saben de la navegación del Maluco y querrían venir a servirle dicha navegación, e informado de su suficiencia y habilidad, asiente con ellos que vengan con toda brevedad a la Casa de Contratación de Sevilla, donde S. M. les ha mandado recibir y hacer sus asientos de pilotos y el salario que han de tener, recomendándole en esto la mayor diligencia, y que escriba informando de lo que hiciere, en Monzón, 5 de junio de 1528, AGI/23.15.420//Indiferente, 421, L.13, fols. 179r-179v.

⁴¹ Cerezo, 1989, pp. 149-162; 1993, pp. 21-44, y 1994a, pp. 21-37. La estampa de san Cristóbal caminando sobre las aguas, en el lugar donde la pintó Juan de la Cosa, no es mera alegoría ni adorno como recuerda el capitán de navío Ricardo Cerezo, sino que tenía un significado explícito como es el de señalar la región donde se tenía que escudriñar el paso hacia el Índico, tal como se le ordenaba en las instrucciones que le dieron para el viaje. Libro copiadador de Cristóbal Colón que contiene siete cartas-relación de sus cuatro viajes y dos cartas, AGI/29.4.4//Patronato, 296B, R. 1; Traslado de las cédulas y provisiones de armadas para las Indias en tiempo de los Reyes Católicos de los años de 1493 a 1495, comprende: la Instrucción dada a don Cristóbal Colón sobre el descubrimiento que llevaba a su cargo, Barcelona, 29 de mayo de 1493; Órdenes y advertencias hechas a Cristóbal Colón sobre el método que debía observar en el seguimiento del nuevo descubrimiento y población de lo ya descubierto, AGI/29.3.1.2//Patronato, 9, R. 1; Minutas de cédulas y provisiones que se habían de dar a Cristóbal Colón sobre sus viajes, AGI/29.3.1.1//Patronato, 8, R. 13.

En el planisferio de Cantino encontramos interesantes detalles, aunque solo resaltaré cuatro importantísimos. Por una parte la ubicación forzada de Terranova (1), Patagonia (2), y el río de la Plata dentro de la zona de influencia portuguesa al amparo de la línea de Tordesillas. El mapa deja en Centroamérica (3) un posible paso en dirección a Asia (4), pues todavía no se había producido el cuarto viaje de Colón (1502-1504). Con todo ello se corta el acceso marítimo de España al Pacífico tanto por el sur como por el norte, dejando únicamente libre para España el posible paso que pudiera existir al fondo del golfo de México y del que Álvarez de Pineda confirmaría su inexistencia (1519) durante su expedición cartográfica enviado por el gobernador de Jamaica Francisco de Garay⁴².

Con la observación de este planisferio y del de Caverio (1504-1505) quedan demostradas las expediciones secretas portuguesas, pues tanto los detalles topográficos de la costa oeste de Terranova, como del cono sur y sobre la peninsularidad de la Florida (5), deja patente el conocimiento portugués del territorio, pues todavía en 1513 cuando Ponce de León va a su descubrimiento y exploración lo hace yendo a la «isla de la Florida».

No es extraño, por tanto, que Pedro Menéndez de Avilés, tras el asentamiento y fundación de San Agustín, tratara de avanzar en dos sentidos: por un lado, en un movimiento de frontera para, como en la España de la Reconquista, ir avanzando por la costa atlántica hacia el norte con la fundación de Santa Elena y proseguir las exploraciones hacia el posible paso interoceánico⁴³, y, por otro lado, intentar establecer un itinerario terrestre desde el norte de Nueva España con asentamien-

⁴² *Dibujo de la costa del golfo de México desde Florida hasta Nombre de Dios*, AGI/27.17//MP-México, 5.

⁴³ *Habana, 30 de enero de 1566, Pero Menéndez da cuenta a S. M. del estado en que se encuentran las tropas de su mando, se menciona en ella la interesante entrevista entre Menéndez y Urdaneta hablando de un paso hacia «la vuelta de China» desde la zona de la Florida, es decir la intuición del posible paso del noroeste por Norteamérica de acceso al Pacífico*, AGI/23.14//Santo Domingo, 224, R. 1, N. 3bis.

tos⁴⁴ y en dirección hacia la costa atlántica en Santa Elena⁴⁵ para desde allí embarcar los productos hacia Europa y eludir la corriente del golfo y las incursiones enemigas.

De hecho, nada más iniciada la acción de Menéndez sobre la Florida, entre el mes de diciembre de 1565 y los inicios de 1566, este tuvo una interesante conversación con Andrés Urdaneta ⁴⁶, que aseguraba la existencia del paso:

Con el Padre Fr. Andrés de Urdaneta, que allí llegó de la China, traté sobre el estrecho que se tiene por cierto hay en la Florida, que va la vuelta de la China, de que él tiene gran relación muchos años ha, y la manera que se podrá tener para saber el secreto, que es la que a V. M. tengo dada muchos [años] ha por memorial, porque se hará con mas brevedad y mejor y a menos costa, y se sabrá mejor y más presto la verdad de aquel secreto; y por ser cosa que tanto importa al servicio de Dios Nuestro Señor y acrecentamiento de los reinos de V. M. y de su Real Hacienda, yo procuraré todo lo posible ser el

⁴⁴ Ver *Real Cédula a Pedro Menéndez de Avilés, adelantado, contestándole a su solicitud relativa a poder poblar el río del Pánuco, Madrid, 31 de julio de 1568*, AGI, Patronato, 19, R. 25. *Población del Panuco para comunicar Florida y Nueva España, 1569*, AGI/29.7.15.3// Patronato, 182, R. 34. *Parecer que da a S. M. la Audiencia de Nueva España sobre lo propuesto por Pero Menéndez de Avilés de poblar en el río de Panuco, que es en la Florida, 1569*, MN COL.NAV., t. 14, AMN 0017, ms. 0023/042.

⁴⁵ *Relación de la entrada y de la conquista que por mandado de Pero Menéndez de Avilés hizo en 1565 en el interior de la Florida el capitán Juan Pardo*, AGI/29.3.6.1// Patronato, 19.

⁴⁶ *Andrés de Urdaneta*: parte en la expedición de Miguel López de Legazpi el 21 de noviembre de 1564, inicia el tornaviaje con Felipe Salcedo el 1 de junio de 1565, llegando a Acapulco el 1 de octubre. Tras la llegada del tornaviaje a la Nueva España y después de prestar declaración ante la Audiencia, Urdaneta se embarcó con destino a España. En enero de 1566 estaba en Cuba. Luego, tras desembarcar en Sanlúcar, llega a Madrid en abril y, en ese mismo mes, a Valladolid donde le recibe Felipe II. El 8 de octubre de 1566 redactó el documento *Pareceres dados por el padre fray Andrés de Urdaneta, de la Orden de san Agustín, y los cosmógrafos de Su Majestad Alonso de Santa Cruz, que es cosmógrafo mayor, el maestro Pedro de Medina, Francisco Falero, Jerónimo de Chaves, Sancho Gutiérrez conforme a los conciertos hechos entre las dos Coronas en 1494*, AGI/29.3.8.16// Patronato, 49, R. 12, sobre la posesión de las islas de acuerdo a los términos del Tratado de Tordesillas.

invierno que viene en esos reinos. Si pudiere, enviaré capitán con el indio⁴⁷ a la bahía de Santa María para que por vista de ojos vea este brazo de mar⁴⁸.



La supuesta ruta del estrecho de Anián. *L'America Settentrionale* (Roma, 1687), de Guillaume Sanson. Se mantiene la quimera de California como isla y se provoca la intuición del posible paso al norte del Labrador y que se abre al Pacífico en el canal donde se indica «Stretto d'Anian». Elaboración propia © José Antonio Crespo-Francés

Planteado como un gran y ambicioso objetivo, sus resultados fueron muy positivos, de la misma manera que los estudios de ingeniería

⁴⁷ Se refiere al indio hermano del cacique local de un grupo nativo algonquino bautizado como don Luis de Velasco en honor al virrey de Nueva España, su padrino, y que guiaría al padre Segura en la fundación de la misión de Ajacán en la bahía de Santa María, Chesapeake, donde luego serían asesinados los misioneros en 1571; ver Cárdenas, *Ensayo cronológico*, p. 146.

⁴⁸ *Carta del adelantado Pedro Menéndez de Avilés desde La Habana, Pero Menéndez da cuenta a S. M. del estado en que se encuentran las tropas de su mando, 30 de enero de 1566*, AGI/23.14//Santo Domingo, 224, R. 1, N. 3bis. Se menciona en ella la interesante entrevista entre Menéndez y Urdaneta hablando de un paso hacia «la vuelta de China» desde la zona de la Florida, es decir la intuición del posible paso del noroeste por Norteamérica de acceso al Pacífico.

aeroespacial para llegar a la Luna se cumplieron con éxito gracias a una motivación más lejana y ambiciosa, pues Wernher von Braun confesó que su objetivo desde el primer momento no era la Luna sino Marte⁴⁹. En este caso, el ambicioso traslado de la frontera del norte ampliando las exploraciones hacia Santa Elena y más al norte, hacia la bahía de Santa María, pretendiendo alcanzar un paso hacia la China, permitieron mantener y asegurar el tráfico marítimo dentro de unos niveles de seguridad aceptables, a través del Caribe, gracias al control sobre la península floridiana.

Pedro Menéndez había fijado en ese territorio su atención por contar Santa Elena con un buen puerto, el más norteño. Este era conocido como punto de partida para el avance hacia el norte, hacia ese posible brazo de mar que condujera a China. Además, una vez fortificado, serviría para impedir el asentamiento de ingleses o franceses, los cuales ya habían trabado amistad con dos caciques de la región de Guale⁵⁰. Menéndez basaba la conservación de lo conseguido en la Florida hasta 1565, y lo que en adelante se conquistara, en la defensa de Santa Elena:

... a los tres fuertes les podré proveer de muchas cosas, y así en breve tiempo trataran y cundirán unos con otros; y dejándoles este recado y gente que cultiva la tierra, con religiosos que dotrinan los españoles y naturales, podré ir yo a Santa Elena y bahía de Santa María a hacer allí lo que convenga; y dejaré el mejor recado que pudiere para que lo ganado y descubierto no se pierda. Y por esto convendrá que V. M. mande despachar...⁵¹

No obstante, el *paso hacia la China* estaba mucho más lejano de lo que parecía y, de haberse encontrado, hubiera sido imposible transitar por él con simples barcos de madera, más aun cuando estos años, especialmente en el último tercio del siglo XVI y comienzos del XVII, el mundo vivió una climatología muy adversa, pues en ese momento

⁴⁹ Neridrag, 1956, p. 358.

⁵⁰ *Carta del adelantado Pedro Menéndez de Avilés desde La Habana*. También se menciona a Urdaneta y Menéndez en Zubillaga, 1941, pp. 351-390.

⁵¹ *Pero Menéndez da cuenta al rey del naufragio de los barcos que mandaba Esteban de las Alas. Encarece la necesidad de que llegue pronto la armada que se envía en su socorro, indicando el punto a donde conviene se dirija. Añade que, habiendo estado enfermo diez días, se le fueron más de cuarenta soldados, y que no puede castigar estos desmanes por favorecerlos el gobernador de La Habana. Termina participando a S. M. que Francisco Osorio hace informaciones contra él sin motivo ni causa, y explica su conducta, Habana, 25 de diciembre de 1565, en Cartas y expedientes de personas seculares de Florida (1565-1600), AGI/23.14//Santo Domingo, 231.*

se marca el inicio de lo que hoy conocemos como la *Pequeña Edad de Hielo*, período en el que hubo grandes hambrunas, malas cosechas, sequías⁵², acompañadas de muy bajas temperaturas que azotaron toda Europa, y que fueron caldo de cultivo de enfermedades y pestes a causa de un mínimo de radiación solar y de una actividad volcánica a nivel global. España no fue ajena en absoluto a este fenómeno, ni tampoco los territorios y pueblos nativos norteamericanos⁵³.

Tenemos pruebas iconográficas de esto en algunas obras de conocidos pintores flamencos de finales del siglo xvi y principios del xvii, como Hendrick Avercamp⁵⁴ o Pieter Brueghel el Viejo⁵⁵, donde se muestra el gélido ambiente de las ciudades europeas. El año de la muerte del adelantado Pedro Menéndez, 1574, fue particularmente frío, permaneciendo helada la desembocadura del río Ebro en Tortosa durante el invierno⁵⁶.

Del 1 al 22 de noviembre de 1570, un gigantesco vendaval que se desplazó de suroeste a noreste por el mar del Norte generó olas inmensas que derribaron diques y otras defensas costeras en los Países Bajos, además de la muerte de unas veinte mil personas⁵⁷. Los siguientes diez años estuvieron marcados por terribles tormentas, una de las cuales echó a pique una parte de la Grande y Felicísima Armada de Felipe II, debiendo destacar la brevedad del verano de 1588⁵⁸, año en el que, según cuenta una leyenda inglesa, cuando al rey le dieron la noticia a Francis Drake, que se dice esperaba la llegada de una armada española fondeado en Plymouth mientras se encontraba jugando a los bolos, y exclamó: «Tenemos tiempo de acabar la partida. Luego venceremos a los españoles».

⁵² En España se registran las sequías de 1561, 1567 y 1578, años de gran penuria coincidentes con la acción en la Florida. Entre 1530 y 1570 se advierte incremento de las rogativas *pro pluvia*; es decir, un incremento de las sequías; destaca entre los episodios de sequía por su duración y dureza el de 1565-1567; ver Barriendos, 1999.

⁵³ Linés Escardó, 1998a y 1998b; Comellas, 2011.

⁵⁴ Son clásicos sus paisajes invernales en los que se aprecian canales y estuarios helados, además de personas paseando sobre el hielo en toda Europa, patinando y jugando a algo similar al golf; ver las pinturas *Paisaje nevado y patinadores*, 1608, *Escena en el hielo*, de Hendrick Bartentsz, 1625, y *El Támesis congelado*, de Abraham Hondius, 1677.

⁵⁵ Ver *Paisaje de invierno con patinadores y trampa para pájaros*, 1565. Crespo-Francés, 2015.

⁵⁶ Linés Escardó, 1998a, p. 684.

⁵⁷ Ver *Inundación del Escalda*, dibujo de Hans Moser, 1570; Clément, 2011, pp. 10-11.

⁵⁸ Linés Escardó, 1984, pp. 67-74 y 1998b.



La intuición del paso hacia la China⁵⁹. El paso del noroeste, ruta y variantes.
Elaboración propia © José Antonio Crespo-Francés

Las reclamaciones españolas de Alaska y la costa oeste de América del Norte datan de la bula papal de 1493 y del Tratado de Tordesillas de 7 de junio de 1494. En 1513, esta reivindicación se vio reforzada por el explorador español Vasco Núñez de Balboa, el primer europeo en avistar el océano Pacífico, cuando reclamó todas las tierras que limitasen con ese océano para la Corona de España, aunque solo se comenzó a colonizar el norte del territorio reclamado del actual estado de México en el siglo XVIII, cuando llegaron los primeros colonos y se asentaron en la costa norte de las Californias.

De hecho, en aquellos momentos, a la vista de este panorama que se nos presenta gracias a la Climatología y la Vulcanología, es fácil deducir que el paso del norte hacia el Ártico desde el mar del Labrador, en 64° N, justo a la entrada del estrecho de Davis y bahía de Baffin, hasta el mar de Beaufort, se encontraría helado e intransitable.

⁵⁹ Morales Padrón, 1988, pp. 212-214.



Paso del Noroeste.

Elaboración propia © José Antonio Crespo-Francés

A la vista del escenario son comprensibles los fracasos en la búsqueda del paso, desde el del genovés Juan Caboto en 1497 al servicio de Enrique VII, desaparecido en 1498 en aguas de Groenlandia; y luego el de los hermanos Gaspar y Miguel Corte Real, enviados por Manuel I en 1500 con la tarea de explorar las tierras descubiertas y repartidas al amparo de Tordesillas, y desaparecidos entre Groenlandia y Labrador. Fue tras las expediciones de Martin Frobisher, Gilbert y Davis cuando Jacques Cartier entró por el río San Lorenzo y bautizó las primeras cataratas como *cascades de la Chine*, pues estaba convencido de que esos rápidos eran todo lo que le separaban de China⁶⁰. Desde este momento y a lo largo de los siglos XVII y XVIII se sucederían dramáticas expediciones tanto por el Atlántico como por el Pacífico⁶¹, hasta que finalmente, ya a principios del siglo XX, el explorador noruego Roald Amundsen demostró en 1906 que tal mito geográfico era una realidad y que su situación curiosamente casi coincide con la señalada por el imaginativo Marco Polo en su obra *Relación del descubrimiento del estrecho de Anián*⁶².

⁶⁰ Morales Padrón, 1988, pp. 210-214. Aún se conservan los topónimos de los rápidos de Lachine, Lachine Rapids, y la población de Lachine en Quebec.

⁶¹ Crespo-Francés, 2014.

⁶² Martín Merás, 1993, p. 242; Olshin, 2014, p. 116.



Mapa de Tartaria, Ortelius, 1570. En el extremo oriental de Asia el reino de Ania y hacia el este, separando de América mediante un brazo de mar, el estrecho de Anián

BIBLIOGRAFÍA

- BARRIENDOS VALLVÉ, Mariano, «La climatología histórica en el marco geográfico de la antigua monarquía hispana», *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* (Universidad de Barcelona), 53, diciembre de 1999, s. p.
- BENITO FRAILE, Luis Miguel, «Esteban Gómez, piloto de la Casa de Contratación de las Indias», *Revista de Estudios Columbinos*, 13, junio 2017, pp. 69-86.
- BIDDLE, Richard, *A Memoir of Sebastian Cabot; with a Review of the History of Maritime Discovery*, London, Sherwood, Gilbert, and Piper, 1832. Disponible en <<https://archive.org/details/memoircabotseb00bidrich>>.
- CÁRDENAS Y CANO, Gabriel de, *Ensayo cronológico para la Historia General de la Florida. Contiene los descubrimientos y principales sucesos acaecidos en este gran reino a los españoles, franceses, suecos, dinamarqueses, ingleses, y otras naciones entre sí, y con los indios; cuyas costumbres, genios, idolatría, gobierno, batallas y astucias se refieren; y los viajes de algunos capitanes y pilotos por el mar del Norte a buscar paso a Oriente, o unión de aquella tierra con Asia, desde el año 1512 que descubrió la Florida Juan Ponce de León hasta el de 1722*, Madrid, Oficina Real, [1723], ed. facsímil, Valladolid, Maxtor, 2012.
- CEREZO MARTÍNEZ, Ricardo, «Aportación al estudio de la carta de Juan de la Cosa», en *Géographie du monde au Moyen Âge et à la Renaissance*, ed. de Monique Pelletier, París, Éditions du CTHS, 1989, pp. 149-162.
- CEREZO MARTÍNEZ, Ricardo, «La Carta de Juan de la Cosa (II)», *Revista de Historia Naval*, 42, 1993, pp. 21-44.
- CEREZO MARTÍNEZ, Ricardo, «La Carta de Juan de la Cosa (III)», *Revista de Historia Naval*, 44, 1994a, pp. 21-37.

- CEREZO MARTÍNEZ, Ricardo, *La cartografía náutica española en los siglos XIV, XV y XVI*, Madrid, CSIC, 1994b.
- CLÉMENT, Murielle Lucie, *La fabuleuse histoire d'Amsterdam et des Pays-Bas*, Mónaco, Rocher, 2011.
- COMELLAS, José Luis, *Historia de los cambios climáticos*, Barcelona, Rialp, 2011.
- CRESPO-FRANCÉS VALERO, José Antonio, «La exploración de Alaska» (1) a (6), *El Espía Digital*, sección «Informes», abril-mayo de 2014. Disponible en <www.elespiadigital>.
- CRESPO-FRANCÉS VALERO, José Antonio, «Españoles olvidados en Islandia. La matanza de los españoles: un triste aniversario, 1615-2015», *El Espía Digital*, sección «Informes», abril de 2015. Disponible en <www.elespiadigital>.
- GAYANGOS, Pascual de, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, París, Imprenta central de los Ferro-Carriles, A. Chaix y C^a., 1866.
- GONZÁLEZ OCHOA, José María, *Relación de la jornada de Cíbola compuesta por Pedro Castañeda de Nájera, donde se trata de todos aquellos poblados y ritos y costumbres, de la cual fue el año del 1540*, en *Cronistas de Indias riojanos*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2011, pp. 198-269.
- HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos, Década Primera*, Madrid, Imprenta Real, 1601.
- LINÉS ESCARDÓ, Alberto, «Las condiciones meteorológicas durante la navegación de la Gran Armada de Lisboa a Coruña», *Revista de Historia Naval*, año II, núm. 4, 1984, pp. 67-74.
- LINÉS ESCARDÓ, Alberto, «El tiempo atmosférico en el siglo de Felipe II», en *Actas del Simposium «Felipe II y su época»*, San Lorenzo de El Escorial (septiembre 1998), San Lorenzo del Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1998a, pp. 671-695.
- LINÉS ESCARDÓ, Alberto, «Las desfavorables condiciones meteorológicas que precedieron al viaje de la Gran Armada contra Inglaterra», *Nimbus* (Madrid, Instituto Nacional de Meteorología), 1998b, 1-2, pp. 79-84.
- LORENZANA, Francisco Antonio, *Historia de Méjico escrita por su esclarecido conquistador Hernán Cortés aumentada con otros documentos y notas*, México, Imprenta del Superior Gobierno, 1700.
- LYON, Eugene, «Pedro Menéndez's Strategic Plan for the Florida Peninsula», *The Florida Historical Quarterly*, 1, July 1988, pp. 1-15.
- MARTÍN MERÁS, María Luisa, *Cartografía marítima hispana. La imagen de América*, Madrid, CSIC, 1993.
- MORALES PADRÓN, Francisco, *Atlas histórico cultural de América*, Las Palmas de Gran Canaria, Consejería de Cultura del Gobierno de Canarias, 1988, 2 vols.
- MURILLO VELARDE, Pedro, *Geografía Histórica*, tomo VII, *De Persia, del Mogol, de la India y sus reinos, de la China de la gran Tartaria, de las islas de la India*, Madrid, Imprenta de Manuel de Moya, 1752.

- NERIDAG, Alian, «La conquista del superespacio», *Revista Geográfica Americana*, núm. 241, año XXIII, vol. XL, mayo de 1956, pp. 347-359.
- OLSHIN, Benjamin. B., *The Mysteries of the Marco Polo Maps*, Londres/Chicago The University of Chicago Press, 2014.
- Relación de la jornada de Cibola, donde se trata de aquellos poblados y ritos y costumbres, el año pasado de 1540, compuesta por Pedro de Castañeda de Nágera*, 1596. Biblioteca Pública de Nueva York, División de Manuscritos y Archivos, Mss. Col. 2570, núm. 63. Disponible en <<http://archives.nypl.org/257063>>.
- ROSALES, R. P. Diego de, *Historia General del Reino de Chile, Flandes indiano, dedicada al rey de España don Carlos II*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1877.
- ZUBILLAGA S. J., P. Félix., «En las provincias septentrionales de Guale y Santa Elena», en *La Florida, la misión jesuítica (1566-1572) y la colonización española*, Roma, Institutum Historicum, 1941, pp. 351-390.

LAS CONDICIONES PARA EL DESARROLLO DE LA
FILOSOFÍA VIRREINAL EN EL PERÚ COMO
FUNDAMENTO DEL PENSAMIENTO PERUANO.
EL CASO DE LA *LOGICA VIA SCOTI* (LIMA, 1610)
DE JERÓNIMO DE VALERA (1568-1625)

Jean Christian Egoávil
Proyecto Estudios Indianos
Universidad del Pacífico, Perú

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de este ensayo es explicar las condiciones que posibilitaron el desarrollo de la filosofía en el virreinato del Perú durante los siglos XVI, XVII y XVIII no como una repetición o corolario del pensamiento español del Siglo de Oro, sino como un producto original cuyo aporte al pensamiento universal está empezando a conocerse con mayor profundidad y alcance. De acuerdo con el estudio de estas condiciones, sostenemos que la filosofía virreinal peruana con respecto a los demás sistemas de pensamiento es un producto original por las condiciones históricas de su génesis, por la vasta y genuina producción bibliográfica y por la preeminencia temática de la lógica que encaminó su desarrollo. En este sentido, es importante añadir que dicha preeminencia orientada por la lógica-lingüística obedeció al factor social, eclesial y político de la nueva campaña de evangelización impulsada por

el Tercer Concilio Limense (1583-1591), dado que se priorizó e impulsó la elaboración de gramáticas, catecismos, confesionarios y material bibliográfico que contribuyera a la educación y evangelización de los autóctonos, y este detalle es trascendental, porque revela una preocupación lógico-lingüística en torno al entendimiento de mentalidades totalmente diferentes. En el fondo se aspiró a la articulación de una *lingua universalis* en el contexto sudamericano y con ella se encauzó el desarrollo filosófico virreinal, cuya preeminencia lógica se hace patente inmediatamente con la publicación de la primera obra escrita y editada en América del Sur como la *Logica via Scoti* en 1610 de Jerónimo de Valera, que precisamente es un tratado de lógica.

El conocimiento y la ponderación de estas condiciones (histórica, temática y bibliográfica) con respecto a la originalidad de la filosofía virreinal peruana nos permite sostener que esta es la fuente y la raíz de lo que hasta el día de hoy se viene discutiendo en torno a la singularidad o no de una filosofía peruana. En este sentido, y de acuerdo a lo que proponemos, creemos que sí se puede hablar de un pensamiento peruano genuino, porque se enraíza en la tradición filosófica virreinal que de por sí es un producto original. Ahora bien, debemos precisar por qué utilizamos el término *filosofía virreinal* y no aquellos términos que últimamente se vienen utilizando como *filosofía barroca*, *filosofía colonial* o *escolástica colonial*. En primer lugar, está presente el elemento geográfico que ha condicionado siempre el contacto directo entre el virreinato del Perú y el continente europeo, y esta distancia de una u otra manera ha permitido una autonomía comercial, cultural e incluso mental e intelectual. Y si bien España se adjudicó estas tierras como colonias, con el devenir del tiempo estas tomaron un rumbo totalmente distinto que aquella. Asimismo, debemos recalcar el elemento histórico del virreinato peruano, cuyo acontecer ha transitado por períodos auténticos donde diversos factores y hechos han condicionado su existencia, siendo uno de estos el Tercer Concilio Limense (1583-1591). En tercer lugar, es importante recalcar el elemento doctrinal, puesto que la filosofía virreinal peruana hereda del pensamiento europeo los conceptos y doctrinas básicos, lo cual es normal, porque ninguna filosofía surge de la nada; sin embargo, la filosofía virreinal la encauzó por un trayecto distinto con preeminencia en la lógica-lingüística. Por tanto, evitamos el término *filosofía barroca*, ya que lo barroco es genuinamente europeo y solo le perteneció a América en un sentido, por decirlo así, accidental. Asimismo, descartamos el término *filosofía colonial* por la carga signifi-

cativa del adjetivo *colonial* que actualmente se la viene otorgando desde las ciencias sociales y que no calza con el enfoque filosófico de nuestras investigaciones. Mucho menos hemos optado por el término *escolástica colonial*, porque la filosofía desarrollada en el virreinato peruano no fue ni una escolástica (ni la continuación de la Escolástica medieval) ni mucho menos colonial (por la razón recientemente dicha). En efecto, hemos optado por hablar de una *filosofía virreinal*, dado que se trata de un sistema de propuestas filosóficas desarrollado durante el virreinato del Perú¹ cuya preeminencia fue lógico-lingüística y bajo una serie de condiciones que permitieron que esta filosofía tuviera un conjunto de características con las cuales podemos considerarla original e importante para el pensamiento universal.

Por otro lado, hemos identificado cuatro dificultades en torno al estudio de la filosofía virreinal que debemos tomar en cuenta al momento de abordarla. En primer lugar, es imprescindible superar la resistencia del prejuicio con respecto al período virreinal como una época de inferioridad cultural y filosófica con una dependencia de Europa, como si los pensadores americanos hubiesen sido simplemente cajas de resonancia del pensamiento europeo. En segundo lugar, frente a las deficiencias formativas en torno al conocimiento de las fuentes clásicas, medievales (Patrística y Escolástica) y de la Segunda Escolástica (especialmente de la Escuela de Salamanca y de la filosofía del Siglo de Oro español) debemos aspirar a una mejor y sólida formación sobre estos puntos. En tercer lugar, es importante consolidar una sólida formación en latín, dado que todos los libros están escritos en esta lengua y el latín desarrollado durante el virreinato del Perú presenta elementos morfológicos, sintácticos y semánticos muy interesantes que merecen ser estudiados a profundidad. Y, finalmente, debemos remarcar que el acceso a las fuentes documentales ubicadas en bibliotecas conventuales o en colecciones privadas sigue siendo por momentos difícil.

Nuestro ensayo se divide en cuatro partes. En la primera, realizamos un examen sobre la originalidad de la filosofía virreinal y fundamento de la filosofía peruana. A continuación, en la segunda parte, desglosamos la condición histórica del surgimiento del pensamiento virreinal y tenemos en cuenta la dependencia, la autonomía y la preeminencia lógica. La tercera parte aborda las condiciones bibliográficas e históricas

¹ Algo similar podría plantearse para el caso mexicano, donde sí se utiliza habitualmente el término *filosofía novohispana*.

sobre las fuentes y la periodización de la filosofía virreinal. Finalmente, presentamos la *Logica via Scoti* de Jerónimo de Valera, que es la primera obra filosófica escrita y publicada en América del Sur, concretamente en el año 1610.

2. LA FILOSOFÍA VIRREINAL Y SU CONDICIÓN FUNDAMENTAL PARA EL PENSAMIENTO PERUANO

La cuestión sobre la existencia de una filosofía peruana continúa vigente en nuestro ambiente académico y la mayoría de pensadores que intentaron responderla se toparon con diversas dificultades como, por ejemplo, el problema en torno a sus fuentes, el problema sobre la periodización o el problema sobre su *carácter de originalidad*. Según este último, el dilema radica en la posibilidad o no de una filosofía peruana original de manera similar a cuando estimamos una filosofía alemana, española o inglesa. Desafortunadamente, no existe unanimidad en la respuesta y la gran mayoría de estudiosos aduce en contra de su existencia, sosteniendo que el pensamiento peruano no es más que la caja de resonancia del pensamiento europeo y la continuación decadente del pensamiento español del siglo XVII, que a su vez fue el último intento de restitución de la Escolástica medieval que por entonces había sido desacreditada por las novedades del pensamiento de la Modernidad. No obstante, esta perspectiva carece de fundamentos tanto históricos como filosóficos, pues basta con estudiar las *Diputaciones metafísicas* de Francisco Suárez (1548-1617), la *Suma de tratos y contratos* de Tomás de Mercado (1523-1575), las *Summulae* de Domingo de Soto (1494-1560), la *Philosophia thomistica* de Juan Espinoza Medrano (1629-1688) o la *Logica via Scoti* de Jerónimo de Valera (1568-1625) para darnos cuenta de la originalidad de las obras, la enorme riqueza de su contenido y de la influencia que han ejercido estos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía.

Ahora bien, consideramos que la cuestión sobre el *carácter de originalidad* de la filosofía peruana debería replantearse nuevamente a partir de una pregunta que sirva metodológicamente como antecedente. A saber: ¿es realmente toda filosofía (sea alemana, española o inglesa) un sistema de pensamiento original y genuino en sí mismo? Si la respuesta es afirmativa, entonces caeríamos en un juego de afirmaciones y negaciones con respecto a sistemas de pensamiento anteriores, y en muchos casos fundamentales, para la existencia de esta o aquella filosofía considerada como original. Es decir, por ejemplo, si habláramos de una filosofía

alemana, española o inglesa absolutamente originales, estaríamos tentados a negar sus fundamentos clásicos y medievales que conforman la base sobre la cual se sustentan. Muchas veces se diferencia y se niega el conjunto de los antecedentes filosóficos para remarcar la originalidad de una nueva filosofía; sin embargo, así como no es posible comprender la filosofía medieval sin la herencia y el fundamento del pensamiento clásico y tardo-antiguo, no se pueden comprender en su riqueza y profundidad las propuestas de los filósofos de origen alemán, español e inglés sin el contenido previo sobre el cual elaboraron sus doctrinas; asimismo, no es posible comprender el pensamiento filosófico peruano sin sus antecedentes inmediatos correspondientes a la filosofía virreinal y sus antecedentes remotos en la Segunda Escolástica o en la filosofía del Siglo de Oro español. ¿Acaso la pregunta por la originalidad del pensamiento peruano rehúye aquella sentencia latina que sostiene que «nada surge de la nada» (*ex nihilo nihil fit*)? Es decir, se intenta justificar la originalidad del pensamiento peruano negando sus raíces en la filosofía desarrollada durante el virreinato aduciendo que la filosofía desarrollada durante este período histórico no es más que una repetición sin sentido de la Escolástica española.

La originalidad de la filosofía peruana debe ser entendida a la luz de una herencia filosófica que se fraguó en un contexto histórico específico como fue el virreinato del Perú (siglos XVI-XVIII), cuyas especiales condiciones determinaron el modo y la temática de las especulaciones filosóficas. El pensamiento desarrollado en el virreinato es un capítulo importante en la historia del pensamiento occidental, y no fue caja de resonancia del pensamiento europeo ni el último y estéril momento de la Escolástica medieval trasplantada a América; además, como afirma Augusto Castro,

la filosofía ha supuesto siempre, como acabamos de sostener, un esfuerzo sistemático de continuidad y superación de análisis y síntesis. Debiera parecer ocioso decirle a quienes sostienen esta última tesis que no hay pensamiento latinoamericano sin sus antecedentes medievales y escolásticos².

La filosofía desarrollada en el virreinato del Perú ha disfrutado de un estatus propio y original desde el cual se han desarrollado una serie de complejas construcciones conceptuales que conforman la base de nuestra red discursiva y cuyo entendimiento es aún difícil de comprender,

² Castro, 2009, p. 16.

según constataron intelectuales como Jorge Basadre (1994). El camino transitado para reconocer la importancia de la filosofía en el virreinato peruano no ha sido fácil. El tortuoso trayecto ha tenido que sortear o enfrentar, en todo caso, los prejuicios en contra de todo aquello que considerara *virreinal* como algo obsoleto. No obstante, gracias al trabajo de una serie de estudiosos, esta perspectiva se viene desterrando del debate académico en torno a la filosofía peruana, especialmente con respecto a sus raíces virreinales. En este sentido, cabe destacar los importantes aportes de Walter Redmond (1998), de María Luisa Rivara de Tuesta (2000) o de José Carlos Ballón (2011), cuyos trabajos no solo se han limitado a la pesquisa de las fuentes primarias, sino también a su traducción, estudio y divulgación. Los resultados vienen revelando cuán importante y original fue la filosofía virreinal desde todos los puntos de vista.

Superar los prejuicios no ha sido un trabajo sencillo, sobre todo si tenemos en cuenta que por mucho tiempo la filosofía virreinal ha sido mal valorada, principalmente a causa del desconocimiento de sus trascendentales aportes. Un ejemplo de esto es la perspectiva de Augusto Salazar Bondy (1925-1974), quien, paradójicamente, fue uno de los principales impulsores de la búsqueda del denominado *pensamiento peruano* y a cuya sustentación se dedicó en gran parte de su trabajo, desconociendo, y en gran medida restándoles importancia, resueltamente las raíces y fuentes virreinales del pensamiento peruano. El año 1967 publicó en Lima uno de sus más importantes libros, el titulado *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, donde solo dedica apenas unas ocho páginas al período virreinal, cuya producción filosófica fue vasta y de importancia capital. Afirma Salazar Bondy sobre el sistema de la filosofía virreinal que

estaba calcado sobre los moldes académicos dominantes en España. Todo el sistema se enderezaba a forjar en los vasallos de ultramar una conciencia absolutista y teocrática, condicionada por la aceptación de la idea de una jerarquía social y política rígida. Fundamento del sistema era la doctrina oficial y teológica de la Escolástica que, como se sabe, sobrepone las instancias de la revelación y la autoridad a la capacidad racional del hombre y al libre empleo de sus medios cognoscitivos y que concibe al orden natural fundado en una regularidad trascendente, origen de toda verdad óptica³.

³ Salazar Bondy, 1967, pp. 17-18.

Como se aprecia en la cita, la época en la cual había escrito este texto se consideraba a la filosofía virreinal como una simple copia del pensamiento escolástico medieval cuando en realidad esta ha disfrutado de una independencia temática, metodológica e incluso bibliográfica. Una serie de pensadores provenientes de diversas escuelas de pensamiento (como la tomista, la escotista o la nominalista) plantearon sus ideas dentro de un contexto donde el debate tenía preeminencia sobre la lógica-lingüística. El contexto y las condiciones para el surgimiento de una perspectiva filosófica original e independiente durante el virreinato del Perú han estado siempre listos y gran parte de la sustentación de nuestra idea de trabajo se sostiene sobre estas.

3. LA CONDICIÓN HISTÓRICA: DEPENDENCIA, AUTONOMÍA Y LA PREEMINENCIA LÓGICA

La filosofía virreinal, como todos los sistemas de pensamiento, se desarrolló dialécticamente entre la *dependencia* y la *autonomía*, dado que ha heredado un conjunto de tradiciones filosóficas que le antecedieron con las cuales los pensadores virreinales plantearon sus principales propuestas en un contexto determinado y bajo condiciones propias surgidos durante el virreinato.

La *dependencia* de la filosofía virreinal peruana debe ser entendida a partir de dos importantes vertientes. Por un lado, el aporte de la Escolástica medieval (y a través de esta, la tradición clásica) ha sido fundamental por la sucesión de las principales escuelas filosóficas como el tomismo, el escotismo, el nominalismo y el ockhamismo⁴; asimismo, por el traslado del modelo universitario y la metodología de enseñanza y estudio⁵, por el amplio bagaje de la doctrina filosófica y bibliográfica⁶, cuyo traspase no fue absolutamente directo, sino más bien mediado por un momento filosófico muy importante para la historia del pensamiento universal desarrollado en España en pleno Siglo de Oro⁷.

⁴ Kretzmenn *et al.*, 1982; Marenbon, 1987; Martin, 1996; Marrone, 2003; McGrade, 2003; Kenny, 2005; Pasnau, 2010.

⁵ Pieper, 1973; Knowles, 1988; Guerrero, 1996.

⁶ Gilson, 1952 y 1989; Fernández, 1962; Maurer, 1982 y 1996.

⁷ Fraile, 1971.

Por otro lado, la Segunda Escolástica⁸, filosofía de la Temprana Modernidad o Escolástica española⁹ fue otra de las principales vertientes para la constitución del pensamiento virreinal peruano. Se entiende por Segunda Escolástica al período filosófico desarrollado principalmente en la Universidad de Salamanca entre los siglos xv y xvii cuyos principales representantes son Francisco Suárez (1548-1617), Tomás de Mercado (1523-1575) y Domingo de Soto (1494-1560). Muchas de las perspectivas filosóficas discutidas por los filósofos virreinales fueron originarias de la Segunda Escolástica y mantuvieron un lugar destacado en el ambiente científico y filosófico de Europa. Las tesis en torno a la teología¹⁰, la economía¹¹, la ontología¹², la lógica¹³ y la ciencia¹⁴, fueron pensados nuevamente y reformulados por los filósofos de la Segunda Escolástica. Asimismo, asuntos sobre la moral¹⁵, la epistemología¹⁶; la psicología¹⁷, el derecho¹⁸ y la ética fueron campos de conocimientos expandidos durante esta época. En suma, al virreinato del Perú arriban dos vertientes filosóficas muy importantes cuya vigencia y actividad se mantuvo con brillo. Sin embargo, muchas de las ideas fueron el punto de inicio para nuevas tesis elaboradas por filósofos virreinales en el Perú.

La *autonomía* de la filosofía virreinal peruana, por su parte, obedeció a un conjunto de factores que moldearon los temas discutidos y la metodología con la cual se trataron. El contexto histórico, uno de estos factores, es de vital importancia al momento de entender el derrotero de la filosofía virreinal: no podemos desligar el contexto histórico en el cual se originaron las propuestas filosóficas¹⁹ como tampoco podemos dejar de lado la enorme cantidad de personajes que desde los primeros decenios del virreinato marcaron una importante producción intelectual²⁰. Asimismo, y este factor lo consideramos como el más importan-

⁸ Quinto, 2001.

⁹ Todescan, 1973.

¹⁰ Belda Plans, 2000.

¹¹ De Roover, 1971; Gómez Camacho, 1998.

¹² Wels, 2007; Esposito, 2009.

¹³ Roncaglia, 1996; Friedman y Nielsen, 2003.

¹⁴ Feingold y Navarro, 2006.

¹⁵ Knebel, 2000.

¹⁶ Wels, 2007.

¹⁷ Schmitt, 1983; Salatowsky, 2006; Vidal, 2006.

¹⁸ Todescan, 1973 y 2007.

¹⁹ Vargas Ugarte, 1957; Lohmann Villena, 1989.

²⁰ Barreda y Laos, 1981, Hampe, 1996; Lohmann Villena *et al.*, 2015.

te, se encuentra la preeminencia de la lógica-lingüística que dirigió el desarrollo de la filosofía virreinal peruana. La lógica ha jugado un rol importantísimo en su desarrollo ulterior a partir de un suceso histórico importante: las nuevas campañas de evangelización promovidas por el Tercer Concilio Limense (1583-1591), donde se exigía la elaboración de gramáticas y, diccionarios y el adoctrinamiento de los indios.

En este sentido, consideramos significativo citar el capítulo III de la Segunda Acción de los Decretos del Concilio donde se ordena la elaboración del catecismo limense:

De la edición y traducción del catecismo

Para que los pueblos indios aún ignorantes de la religión cristiana puedan ser mejor instruidos en la fe salvífica y en cualquier lugar reciban con más seguridad una misma doctrina, pareció conveniente seguir los pasos del Concilio Tridentino y preparar un catecismo propio para esta Provincia, con el cual se enseñe a todos los indios, según la capacidad de cada uno, lo aprendan de memoria al menos los niños y, reunidos en la iglesia, los domingos y fiestas lo repitan entero una parte de él, como parezca oportuno, para utilidad de los demás. Manda por tanto del santo Sínodo a todos los párrocos de indios que, en virtud de la santa obediencia y bajo pena de excomunión, utilicen en adelante, excluido cualquier otro, el catecismo publicado con su autoridad, en la medida en que esté conforme con el catecismo editado por la Sede Apostólica, e instruyan de acuerdo con él al pueblo que tienen encomendado, puesto que no sólo el contenido sino también el lenguaje y las palabras que se empleen contribuyen en gran medida al bien de los indios, prohibimos asimismo que, tanto en las preces y rudimentos de la vida cristiana como en el catecismo, se haga uso de una traducción a las lenguas del Cuzco o aymara distinta de la publicada por la autoridad de este Sínodo. Para que en ese mismo fruto llegue al alcance de aquellos otros que usan un lenguaje distinto de los citados, manda a todos los Obispos que, en sus diócesis respectivas procuren que personas idóneas y piadosas traduzcan cuanto antes el catecismo a las demás lenguas de su diócesis, y todos reciban sin discusión la traducción aprobada por el Obispo, no obstante cualquier costumbre contraria²¹.

En el fondo hubo una preocupación por comprender la mentalidad de los indios, y para ello fue necesario recurrir a una reformulación de

²¹ *Tercer Concilio Limense (1583-1591)*, pp. 195 y 197. También se pueden consultar: Capítulo VI, «Se ha de enseñar a los indios en su lengua, Acción Segunda»; Capítulo XXII, «El estudio de clérigos, Acción Tercera»; Capítulo XXXVII, «Se han de evitar los libros profanos y lascivos, Acción Tercera».

los conceptos lógicos y lingüísticos. El lenguaje es fundamental en este sentido y el rol jugado por la lógica representa un punto importante en el desarrollo de la filosofía virreinal. No en vano debemos considerar al siglo XVII peruano como el siglo de la Lógica, cuya importancia ya resaltaba Furlong (1952) cuando sostuvo que el siglo XVII es para el Perú su época dorada en la filosofía. En este sentido, la lógica ha marcado el devenir filosófico en el virreinato del Perú. A diferencia de los puntos de devenir de la filosofía griega que fue la naturaleza, o de la medieval que estuvo influenciada por motivos teológicos, en el caso peruano virreinal fue la lógica y su preocupación por la reestructuración de un lenguaje comprensible. No es casual, pues, que la lógica se haya desarrollado con mayor profundidad en estas tierras y que las principales obras hayan sido tratados lógicos, como fue el primero de ellos, elaborado por Jerónimo de Valera.

4. LAS CONDICIONES BIBLIOGRÁFICA E HISTÓRICA: FUENTES Y PERIODIZACIÓN

La situación actual de los estudios sobre la filosofía virreinal peruana es prometedora, dado que el interés de los especialistas aumenta y existe una mayor necesidad de dar a conocer a la comunidad filosófica internacional los aportes en materia de lógica que los pensadores virreinales del Perú hicieron. Todas sus doctrinas están plasmadas en una serie de obras, comentadas en unas y finalmente estudiadas en otras. En esta sección vamos a proponer el siguiente esquema con respecto a la bibliografía, donde organizamos por períodos y citamos algunas de las más importantes (lista extraída del catálogo que venimos elaborando con respecto a los pensadores virreinales cuya tendencia filosófica es el pensamiento escotista). En este sentido, proponemos una estructura básica en la organización de la bibliografía (que está en relación con la periodización que proponemos más adelante) sobre un modelo tripartito. No descartamos, y eso se desarrolla mejor en el catálogo que se viene elaborando, una suborganización interna de la bibliografía para cada momento específico e incluso para cada escuela filosófica, y esto se evidencia porque las tendencias filosóficas van cambiando y mutando con el transcurrir del tiempo.

a) En primer lugar, se encuentran las *Fuentes primarias*, aquellas que fueron escritas por los mismos autores virreinales y corresponden a las obras publicadas durante los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX (hasta 1821). No obstante, hemos optado por seleccionar las obras a partir del siglo

xvii con la publicación de la *Logica via Scoti* de Jerónimo de Valera el año 1610 y que inaugura una serie de publicaciones de filósofos virreinales peruanos. No desmerecemos el aporte de los pensadores del siglo xvi; sin embargo, la publicación de la obra de Valera posee un significado especial tanto por ser un autor criollo como por la primacía de su obra en el orbe sudamericano.

Anotemos una breve lista con los títulos de algunos de los filósofos virreinales peruanos más representativos:

José de Aguilar (1652-1708), *Cursus Philosophicus Dictatus Limaee*.

José de Armas (siglo xviii), *Septendecim supra tercentas ex Philosophia et Mathematici deumptas propositiones*.

Diego de Avendaño (siglo xvii), *Problemata Theologica*.

Pablo Castañeda (siglo xviii), *Tractatus de Divina Scientia*.

Isidoro de Celis (siglo xviii), *Elementa Philosophiae, quibus accedunt Principia Mathematica verae Physicae Prorsus Neccesaria*.

Juan Espinoza Medrano (1632-1688), *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus Duce D. Thoma Doctores Angelico*.

Tadeo Galván (siglo xviii), *Theologia Scholastica*.

Ignacio Larrea (siglo xviii), *Triennalis Philosophia. Pars secunda sive Physicae*.

Eusebio Llano Zapata (siglo xviii), *Resolución físico-matemática sobre la formación de los cosméticos cuerpos*.

Isidoro Loli (siglo xviii), *Cursus Philosophici ad mentem Aristotelis*.

Juan Lope de Rodo (siglo xviii), *Idea sucinta del probabilismo*.

Francisco Messía (siglo xvii), *De visione*.

Baltasar de Moncada (siglo xviii), *Tractatus de Opere Sex Dierum*.

Nicolás de Olea (1635-1707), *Summa Tripartita Scholasticae Philosophiae sive Cursus Philosophicus Triennalis in Logicam, Physicam et Metaphysicam Aristotelis*.

Pedro de Oñate (siglo xvii), *De Contractibus Tomi Tres*.

Pedro de Ortega (siglo xvii), *Aparatus historicus Sapiens Apologuam de vita et doctrina Joannis Duns Scoti*.

Jerónimo Parrado (siglo xvii), *Aequilibrium libertatis divinae Angelicae et Humanae*.

Alonso de Peñafiel (1594-1657), *Cursus integri philosophicitomus primus*.

Leonardo de Peñafiel (1597-1657), *Comentaria in Aristotelis Metaphysicam*.

Pedro de Peralt y Barnuevo (1663-1743), *Observationes Astronomicae*.

Juan Pérez de Menacho (1565-1626), *Comentarii ad Divinae Thomae*.

Cristóbal Roa Albarracín (siglo xvii), *Introductio ad Universam Aristotelis Logicam*.

Pedro Ruiz (siglo xviii), *Disputationes circa Aristotelis Dialectica*.

Francisco Ruiz Lozano (siglo xvii), *Tratado de los cometas*.

Javier Salduendo (siglo XVIII), *Tractatus de Scientia Dei ad I Partem D. Thomae*.
Félix de Silva (1703-1768), *Tractatus in Octo Aristotlis Physicorum libros*.

Antonio de Vásquez (siglo XVII), *Introductio ad logicam et ejus Disputationes*.

Marco de la Vega (siglo XVIII), *Philosophia peripatética in tres partes divisa*.

Gaetano Velasco (siglo XVIII), *Summa Tripartita Scholasticae Philosophiae sive
Cursus Philosophicus Triennalis in Logicam, Physicam et Metaphysicam*.

Vicente Vernedo (1600), *Commentariain Primam Partem Summae Sancti
Thomae*.

Finalmente, como se aprecia en la lista de arriba, la existencia de un amplio conjunto de obras articuladas en un sistema de temas permite sostener la existencia de un *corpus peruvianum*.

b) En segundo lugar, hemos organizado las *Fuentes de catalogación* por su importancia, dado que estas han conservado la lista de obras permitiéndonos saber tanto de la existencia y posible ubicación de las mismas como la mención de las obras perdidas. Son pocos los autores quienes han elaborado estos catálogos y coinciden temporalmente entre el siglo XIX y el siglo XX. Entre los más importantes están:

1. Enrique Torres Saldamando, autor de *Los antiguos jesuitas del Perú* (Lima, 1882).
2. Felipe Barrera y Laos, autor de la *Vida intelectual del virreinato del Perú* (Lima, 1909).
3. Manuel Mejía Valera, autor de las *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú* (Lima, 1948-1952).
4. José Toribio Medina, autor de *La imprenta en Lima (1584-1824)* (Santiago de Chile, 1904).

Asimismo, existen fuentes que pueden ser consideradas como catálogos, aunque el propósito de su publicación sea otro. En este sentido, se encuentra el texto de Walter Redmond titulado *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (1972) y el estudio de Angela Helmer *El latín en el Perú colonial: diglosia e historia de una lengua viva* (2013).

c) En tercer lugar, están las *Fuentes interpretativas*, que son textos producidos por el trabajo de traducción, estudio e interpretación de los especialistas en la actualidad. La lista de estas fuentes es muy amplia (e incluso este ensayo se inscribe en este grupo de fuentes) y sus principales referentes por ser pioneros son Walter Redmond y María Luisa Rivara de Tuesta. Es importante añadir el interés del Proyecto Estudios Indianos de la Universidad del Pacífico donde se viene preparando

el proyecto «Filosofía virreinal peruana» y que cuenta con dos primeras entradas virtuales a modo de publicación sobre la filosofía virreinal²².

Hemos organizado la periodización histórica del pensamiento virreinal, su estudio y su difusión bajo el mismo modelo tripartito con el que hemos estructurado las fuentes. Y, de acuerdo con dicha organización, planteamos un primer momento histórico que aglutina los siglos XVII, XVIII y XIX (y, como se aprecia, optamos por iniciar con el siglo XVII por la misma razón dada para la disposición de las obras), al cual lo hemos denominado como el *período primario* (y corresponde con la producción de las fuentes primarias). Aunque no debemos entender por *primario* el momento en el cual la filosofía avanza mediante tanteos, sino como un sistema ya organizado mediante un conjunto de temas definidos, siendo el de mayor preeminencia la lógica. En este sentido, y sin restar importancia, pues sería incorrecto de nuestra parte, podríamos organizar el siglo XVI como el *período embrionario* de la filosofía virreinal; sin embargo, por la misma razón aducida para la selección de las fuentes, consideramos que *stricto sensu* el siglo XVII marca el inicio del pensamiento virreinal propiamente dicho.

El segundo período abarca desde 1821 hasta la primera mitad del siglo XX, momento en el cual la filosofía en general padece momentos de cambios sustanciales. Estas transformaciones también afectaron a la filosofía que entonces se desarrollaba en el Perú y una de sus consecuencias fue la desvalorización y el desconocimiento de la herencia filosófica. Incluso, como vimos en el primer capítulo de este ensayo, se despreciaba todo aquello que llevase el adjetivo de *virreinal* como algo desfasado y sin sentido. A esta etapa la hemos denominado como el *período crítico*. No obstante, es importante anotar la presencia de los trabajos de estudiosos interesados en la cultura virreinal, especialmente en la filosofía. Sus libros, precisamente, son considerados como los catálogos más importantes con los cuales identificamos a los autores y sus obras. Destacan Felipe Barreda y Laos, Enrique Torres Saldamando, Manuel Mejía Valera y José Toribio Medina con sus obras arriba citadas.

Finalmente, al espacio temporal que va de 1970 en adelante lo hemos denominado como el *período interpretativo*, en el cual nos encontra-

²² Egoávil, «Filosofía escotista en el virreinato del Perú», en <<http://estudiosindianos.org/glosario-de-indias/filosofia-escotista-en-el-virreinato-del-peru/>> y «La filosofía del virreinato del Perú», en <<http://estudiosindianos.org/glosario-de-indias/la-filosofia-del-virreinato-del-peru/>>.

mos ahora; en él, a partir de los trabajos de Redmond y de Rivara, se ha valorado el aporte de los pensadores virreinales.

5. EL CASO DE JERÓNIMO DE VALERA Y LA *LOGICA VIA SCOTI* (1610)

El año 1610 se publicó en Lima la primera obra filosófica escrita en tierras americanas, el *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Iohannis Duns Scoti logicam* o conocida mayormente como la *Logica via Scoti*. El autor de dicho escrito fue el franciscano chachapoyano Jerónimo de Valera (1568-1625), «hijo de los nobles conquistadores», según el ilustre cronista, también franciscano, Diego de Córdova y Salinas²³.

Fray Jerónimo conoció con claridad y rigurosidad la doctrina filosófica y teológica de Juan Duns Escoto (1266-1308), el *Doctor Suti*²⁴. De modo que continuó con el trabajo de Juan del Campo, quinto Provincial de la Provincia de los Doce Apóstoles, quien introdujo en el Perú el pensamiento escotista²⁵, cuyo importante rol en la conciencia intelectual y espiritual de Occidente fue crucial a fines de la Escolástica e inicios de la Modernidad, justo en el momento en que ocurre el encuentro del mundo europeo y del mundo americano. Los filósofos y teólogos del Siglo de Oro español, especialmente los de la Escuela de Salamanca, conocieron muy bien la doctrina escotista, aplicándola en sus escritos y enseñanzas por medio de tres importantes tesis: la libertad como facultad antecedente e irrestricta al derecho, la perspectiva voluntarista de la ley y la naturaleza individual y perfecta de todos los hombres, y trasladándola a la misma capital del virreinato del Perú como doctrina para ser estudiada y aplicada.

La importancia de la *Logica via Scoti*, y por la cual nosotros la consideramos como la obra hito al momento de sistematizar la organización de las fuentes y la periodización de la filosofía virreinal, obedece a una serie de razones que hemos venido anticipando. En primer lugar, es la primera obra filosófica escrita y publicada en todo el orbe americano por un criollo peruano. En segundo lugar, el contenido de esta obra reelabora la lógica en su conjunto, de modo que la trama textual desarrolla una filosofía del lenguaje y se inserta en una propuesta ontológica y epistemológica muy interesante que queda aún por dar a conocer.

²³ Céspedes Agüero, 2011.

²⁴ Hofmeister, 2011.

²⁵ Córdova y Salinas 1957.

Si bien no se cuenta aún con una traducción completa, consideramos importante presentar el índice general de la obra para darnos cuenta del temario organizado por Valera.

A continuación, presentaremos el índice general de la *Logica via Scoti*²⁶:

COMPENDIO SOBRE ARTE DIALÉCTICO O, VULGARMENTE, SÚMULAS DIALÉCTICAS

Discurso Prolegómeno

Cap. I. Sobre los nombres y descripciones variadas de la Dialéctica

Cap. II. El modo de empezar

Libro primero de las Súmulas: Sobre aquellas cosas relacionadas con la razón por obra del intelecto ad primam (simple apprehensión)

Cap. I. Sobre el término en común

Cap. II. La división de los términos de la parte del sujeto

Cap. III. La división de los términos de la parte de la cosa significada y la manera de un término

Cap. IV. El nombre y el verbo

Cap. V. La enunciación exponible

Cap. VI. La apelación y la disminución

Cap. VII. El estado con ampliación y restricción

Libro segundo: Sobre aquellas cosas relacionadas con la operación del intelecto ad secundam (juicio)

Cap. I. Sobre la oración y su división

Cap. II. Sobre la división

Cap. III. Sobre la definición

Cap. IV. Sobre la oración perfecta y la posición desde la proposición

Cap. V. Sobre la oposición de las enunciaciones simples

Cap. VI. Sobre la conversión y la equivalencia de las mismas

Cap. VII. Sobre la proposición hipotética

Cap. VIII. Sobre la proposición modal

²⁶ La traducción es mía. Existe una primera traducción hecha por la profesora María Luisa Rivara de Tuesta, 2000. La traducción de la profesora Rivara ha sido de gran ayuda y guía al momento de proponer mi versión

Libro tercero de las Símulas: Sobre aquellas cosas relacionadas con la operación del intelecto ad tertiam (razonamiento)

- Cap. I. Sobre la consecuencia en la argumentación y el silogismo
- Cap. II. Sobre la forma o la figura del silogismo y sus modos
- Cap. III. Sobre los modos útiles de cualquier figura
- Cap. IV. Sobre el silogismo expositivo y otros modos de argumentación

LIBRO PRIMERO

INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA DE ARISTÓTELES.
SOBRE LA NATURALEZA DE LOS PREDICABLES
Y DE SUS PROPIEDADES SEGÚN PORFIRIO. ESTÁ
JUNTO A LAS CUESTIONES DEL SUTIL ESCOTO

Proemio 1

Distinción I: Sobre la Naturaleza y propiedades de la Lógica

Texto del Sutil Escoto

- Si la Lógica es una ciencia
- Si la Lógica es una ciencia común
- Si el silogismo es el sujeto de la Lógica

Comentario

- Cuest. I. Si la dialéctica está en la naturaleza de las cosas
- Cuest. II. Si la dialéctica se divide rectamente en docente y utente
- Cuest. III. Si el sujeto de la lógica es el ente. Si es real o de razón
- Cuest. IV. Si el ente de razón es el objeto de la Lógica
- Cuest. V. Si la Lógica procede científicamente en el conocimiento de su objeto
- Cuest. VI. Si la Lógica es una ciencia simplemente y si es ciencia en común
- Cuest. VII. Si la Lógica es un simple hábito y una ciencia de la especie
- Cuest. VIII. Si la Lógica es una ciencia especulativa o práctica
- Cuest. IX. Si la Lógica se debe anteponer primero antes de las otras ciencias y si es parte de la Filosofía
- Cuest. X. Si la Lógica necesariamente se debe anteponer al compararla con las otras ciencias

Distinción II: Sobre la naturaleza de lo universal en lo común

Texto del Sutil Escoto

- Cuest. I. Si lo universal es un ente
- Cuest. II. Si lo universal es inteligible *per se*
- Cuest. III. Si lo universal tiene algunas propiedades

Cuest. IV. Si lo universal es unívoco con los cinco predicables

Cuest. V. Si lo universal es el objeto del libro de Porfirio

Cuest. VI. ¿En qué está lo universal como en los sujetos?

Cuest. VII. Si es verdadera la proposición en la que las segundas intenciones se predicán de las primeras

Cuest. VIII. Si esta predicación se hace por sí

Cuest. IX. Si solo existen cinco universales

Comentario

Artículo I. Sobre lo universal por lo material

Cuest. I. Si se presenta en las cosas lo universal por lo material y qué es esto

Cuest. II. ¿Las naturalezas que se llaman universales son de algún modo distintas de las singulares en las que están?

Cuest. III. Si la naturaleza en la cosa tiene una unidad formal menor que en la unidad numeral

Cuest. IV. Si la naturaleza por estar en la cosa es el fundamento de la universalidad

Cuest. V. ¿Cuál es este fundamento de la universalidad?

Cuest. VI. Si la naturaleza en la cosa se hace en acto y formalmente universal

Cuest. VII. ¿Qué naturaleza es capaz de la universalidad?

Cuest. VIII. ¿Qué modo de ser debe haber en las cosas para que se haga universal?

Artículo II. Sobre la forma de la universalidad o de lo universal por lo formal

Cuest. I. ¿Qué es un ente de razón?

Cuest. II. ¿Qué es la intención primera y segunda?

Cuest. III. ¿Qué es la universalidad?

Cuest. IV. ¿Cómo la naturaleza es el sujeto de la universalidad?

Cuest. V. Si la segunda intención de la universalidad se hace por abstracción del intelecto agente o posible

Cuest. VI. Si la forma de la universalidad se hace por acción comparativa

Cuest. VII. Si la universalidad es inteligible *per se*

Artículo III. Sobre lo universal en concreto

Cuest. I. ¿Cuál es la definición esencial de lo universal lógico?

Cuest. II. ¿Qué es lo que se define en la definición de lo universal?

Cuest. III. Si el sustrato inmediato y adecuado de lo universal es alguna naturaleza única

Cuest. IV. Si lo universal tenga razón de todo con respecto de los inferiores y los contenga en acto

Cuest.V. Si lo universal, por la única relación de universalidad, contiene a todas las cosas inferiores a ella

Cuest.VI. ¿Lo universal tiene algunas propiedades en común?

Cuest.VII. Si lo universal es el objeto de este libro

Artículo IV. Sobre el extremo de la universalidad llamado sometibilidad

Cuest. I. ¿Qué es sometibilidad (*subjicilitas*) y si se da formalmente de parte de la cosa

Cuest. II. Si solo corresponde una sometibilidad a lo universal en las cosas inferiores

Cuest. III. ¿Por qué operación del intelecto se realiza la segunda intención de la sometibilidad?

Cuest. IV. Si en la sometibilidad se encuentra una doble aptitud en orden a lo superior

Artículo V. Sobre la predicación que es un acto de lo universal

Cuest. I. ¿Qué predicación es un acto de lo universal?

Cuest. II. Si se puede predicar lo abstracto de lo concreto o lo concreto de lo abstracto

Cuest. III. ¿Se predicán cosas abstractas de las abstractas?

Cuest. IV. ¿Cómo se predicán las segundas intenciones de las segundas y primeras intenciones?

Distinción III: Sobre la primera especie de lo universal, es decir, el género

Resumen del texto de Porfirio

Texto del Sutil Escoto

Cuest. I. Si el lugar es el principio de la generación, como el padre

Cuest. II. ¿Qué se define en la definición del género?

Cuest. III. Si la definición del género se da convenientemente

Cuest. IV. Si el género se predica de la especie

Cuest.V. Si aquella partícula se pone rectamente en las cosas diferentes por especie

Cuest.VI. Si el género requiere necesariamente de muchas especies

Cuest.VII. Si aquella partícula se pone convenientemente en aquello

Cuest.VIII. Si el género es el principio de la especie

Comentario

Artículo I. Sobre el género por lo material

Cuest. I. ¿Qué naturaleza es capaz de la segunda intención de la generidad?

Cuest. II. ¿Este grado genérico se toma de la materia?

Cuest. III. Si el grado genérico es el grado diferencial fuera de la razón

Cuest. IV. ¿Cómo se distingue el grado genérico del diferencial?

Artículo II. Sobre el género tomado formalmente

Cuest. I. ¿Qué es el género? ¿La quiddidad es definida exactamente por Porfirio?

Cuest. II. ¿Se pone convenientemente aquella partícula *in quid* en la definición del género?

Cuest. III. Si el género, en cuanto es parte, es el todo respecto de la especie

Cuest. IV. ¿El género se predica de la especie en cuanto es todo o en cuanto es parte?

Cuest. V. ¿Se distinguen esencialmente o solo por el número todas las segundas intenciones de generidad?

Artículo III. Sobre lo sometible del género

Cuest. I. ¿Qué es lo sometible del género?

Cuest. II. Si solo la especie de lo sometible es el término primero y adecuado del género tomado formalmente

Cuest. III. Si la especie de lo sometible del género es universal en cuanto sometible

Distinción IV: El segundo predicable: la especie y su sometible

Texto de Porfirio

Texto del Sutil Escoto

Comentario

Artículo I. Sobre la naturaleza de la especie predicable y sus propiedades

Cuest. I. Si la definición de especie es exacta

Cuest. II. Si toda especie predicable es sometible

Cuest. III. Si toda especie predicable es lo más bajo de lo predicable

Cuest. IV. Si la especie en cuanto predicable y universal es sometible

Cuest. V. De estas razones, ¿qué naturaleza conviene primero a la especie: la predicabilidad o la sometibilidad?

Cuest. VI. ¿Puede conservarse el género en una sola especie, y las especies en un solo individuo?

Artículo II. Sobre lo sometible de la especie predicable, es decir, el individuo

Cuest. I. ¿Definió Porfirio exactamente al individuo?

Cuest. II. Si el individuo se relaciona con la especie y el género con la misma relación de sometibilidad

Cuest. III. ¿Se dan individuos que se someten inmediatamente al género?

Cuest. IV. ¿Qué es el individuo vago?

Distinción V: Sobre la diferencia

Texto de Porfirio

Texto del Sutil Escoto

Cuest. I. Si la primera división de la diferencia en común, propia y más propia es conveniente

Cuest. II. ¿Es verdadero esto: «El viejo Sortes es diferente de sí mismo, niño»?

Cuest. III. ¿Es conveniente esta definición: «La diferencia es aquello por lo cual la especie excede al género»?

Cuest. IV. ¿Se puede definir la diferencia?

Cuest. V. ¿Es exacta esta definición: «La diferencia se predica de muchos, etc.»?

Cuest. VI. ¿Se coloca convenientemente estas palabras: *in quale quid*?

Cuest. VII. ¿Lo mortal es la diferencia divisiva del animal racional, y constitutiva del hombre?

Comentario

Artículo I. Sobre la naturaleza, fundamento de la universalidad del tercer predicable

Cuest. I. ¿Procedió convenientemente Porfirio al tratar las divisiones de la diferencia?

Cuest. II. ¿Son simples todas las cosas con diferencia propísima?

Cuest. III. Si hay diferencia constitutiva del género inferior

Cuest. IV. ¿Toda diferencia propísima es divisiva de algún género, constitutiva de la especie y realmente distintiva?

Cuest. V. ¿La misma diferencia de dos géneros puede ser divisiva?

Cuest. VI. ¿Qué diferencia divisiva es más perfecta que el género al que divide?

Cuest. VII. ¿La diferencia superior se cierra en la inferior?

Cuest. VIII. ¿Cómo se entiende que existe una diferencia por la cual la especie excede al género?

Cuest. IX. ¿A qué conviene esta composición de género y de diferencia?

Artículo II. Sobre la diferencia considerada como de la segunda intención

Cuest. I. ¿Puede definirse la diferencia?

Cuest. II. ¿Qué es lo sometible de la diferencia?

Cuest. III. Si la definición de la diferencia expuesta por Porfirio es apta para toda diferencia

Cuest. IV. ¿Bajo qué condiciones se predica la diferencia en cualquier cosa?

Cuest. V. ¿El género y la diferencia se predicán mutuamente de sí?

Cuest. VI. ¿La diferencia se compara a algo del género o a la razón de la especie?

Distinción VI: Sobre lo propio, cuarto predicable

Texto de Porfirio

Texto del Sutil Escoto

Cuest. I. Si lo propio es universal

Cuest. II. Si la definición de lo propio, es decir, lo que sucede a una sola cosa, es siempre exacta

Cuest. III. Si lo propio es un universal distinto del accidente

Cuest. IV. Si lo propio siempre existe necesariamente

Comentario

Cuest. I. ¿Cuál es el sustrato material de este cuarto predicable?

Cuest. II. ¿Lo propio es esencialmente universal y sometible de él?

Cuest. III. ¿Cuál es la definición de lo propio como cuarto predicable?

Distinción VII: Sobre el accidente, quinto predicable

Texto de Porfirio

Texto del Sutil Escoto

Comentario

Cuest. I. ¿Cuál es la materia y el sustrato de este quinto predicable?

Cuest. II. ¿En qué difiere el accidente, quinto predicable, del cuarto?

Cuest. III. ¿El accidente es universal esencialmente y sometible de sí?

Cuest. IV. ¿Definió Porfirio bien el accidente?

Cuest. V. ¿Lo mismo puede tener razón de lo propio y del accidente?

Distinción VIII: Sobre la comparación de los universales entre sí

Texto de Porfirio

Texto del Sutil Escoto

Cuest. I. ¿Son cinco los universales?

Cuest. II. ¿La división de lo universal o predicable en cinco predicables es unívoca, y son inferiores al género y a la especie?

Cuest. III. ¿Esta división en cinco de lo predicable en común hace predicables inmediatos?

Cuest. IV. Sobre la necesidad del conocimiento de los predicables

LIBRO SEGUNDO

LA EXPLICACIÓN DE LOS PREDICAMENTOS DE ARISTÓTELES JUNTO CON LAS CUESTIONES DEL SUTIL ESCOTO

Distinción I: Sobre los términos que significan cosas simples

Resumen del texto de Aristóteles

Resumen del texto del Sutil Escoto

Cuest. I. Si el libro de los predicamentos consta de diez predicamentos

Cuest. II. ¿Qué es el término unívoco?

Cuest. III. Sobre las palabras equívocas y análogas

Cuest. IV. ¿Es verdad que lo denominativo difiere solo en el caso o también en el significado?

Cuest. V. ¿Qué es un término complejo y uno incomplejo y qué denotan?

Distinción II: Sobre la ordenación en común de las cosas simples

Texto de Aristóteles

Texto del Sutil Escoto

Cuest. I. ¿Qué es predicamento y cuántos son?

Cuest. II. ¿Qué se pone en los predicamentos?

Cuest. III. ¿Las cosas constituyen en concreto o en abstracto la serie de los predicamentos?

Distinción III: Sobre el orden del primer predicamento, la sustancia

Texto de Aristóteles

Texto del Sutil Escoto

Cuest. I. ¿Por qué la sustancia constituye este predicamento?

Cuest. II. ¿Qué es la primera y la segunda sustancia?

Cuest. III. ¿Por qué la primera sustancia es más sustancia que la segunda y más especie que género?

Cuest. IV. ¿Qué se divide en la sustancia primera y segunda?

Cuest. V. ¿Qué es la división en real o de razón, en unívoca y análoga?

Cuest. VI. ¿El filósofo enumera convenientemente las propiedades de la sustancia?

Distinción IV: Sobre el segundo orden, la cantidad

Texto de Aristóteles

Texto del Sutil Escoto

Cuest. I. ¿La cantidad, que constituye peculiarmente este predicamento, es realmente distinta de la cosa cuantificada?

Cuest. II. ¿La sustancia material tiene partes integrantes con una cantidad precisa?

Cuest. III. ¿Cuál es la razón formal de la cantidad?

Cuest. IV. ¿La cantidad, que es el género de este predicamento, es lo que unívocamente se divide en continua y discreta como en especies propias?

Cuest. V. ¿La cantidad continua de este predicamento se divide en permanente y sucesiva como en especies propias?

Cuest. VI. ¿La línea de la superficie y del cuerpo es una especie continua de la cantidad?

Cuest. VII. ¿Hay otras especies de cantidad continua?

Cuest. VIII. ¿Cómo está constituida la coordinación del predicamento de la cantidad?

Cuest. IX. ¿Cuáles son las propiedades de la cantidad?

Distinción V: Sobre el orden del tercer predicamento: la relación

Texto de Aristóteles

Texto de nuestro Sutil Escoto

Comentario

Artículo I. Sobre las acepciones, divisiones y esencia de la relación en común

Cuest. I. Sobre las diferentes acepciones y divisiones de las relaciones

Cuest. II. ¿Qué relación constituye este predicamento?

Cuest. III. ¿Cuál es la esencia de la relación?

Cuest. IV. ¿La esencia de la relación consiste en el acto o en la aptitud?

Artículo II. Sobre el sujeto, el extremo, el fundamento y la razón que establecen el fundamento de la relación

Cuest. I. Sobre el sujeto, el extremo y el fundamento de la relación

Cuest. II. ¿Qué género de ente puede ser el fundamento de la relación real?

Cuest. III. ¿Cómo se distingue la relación de su fundamento?

Cuest. IV. ¿Hay varias relaciones distintas por solo el número en un mismo sujeto?

Cuest. V. ¿Cuál es la razón fundamental múltiple: la razón esencial de relación de ella sobre la sumatura?

Cuest. VI. ¿Cómo se funda en la unidad el primer género de relación? ¿Todas las comprendidas en él son mutuas y reales?

Cuest. VII. ¿Las relaciones del segundo género se fundan en potencia o en acto?

Cuest. VIII. ¿Cómo se fundan en la medida las relaciones del tercer género? ¿Son todas no mutuas?

Cuest. IX. ¿Dios se relaciona con las creaturas con relación real?

Artículo III. Sobre el término y el correlativo de la relación

Cuest. I. ¿Qué es el término y el correlativo de la relación? ¿Cómo la especifican y definen?

Cuest. II. ¿Es absoluta o relativa la razón formal del término?

Cuest. III. ¿El término de relación real debe existir necesariamente en acto y ser realmente distinto?

Cuest. IV. ¿Cómo debe constituirse la coordinación de este predicamento bajo un supremo capítulo?

Artículo IV. Sobre las propiedades de las relaciones

Cuest. I. Sobre la contrariedad y la oposición de los relativos

Cuest. II. ¿Es propio de las relaciones recibir un más y un menos?

Cuest. III. Sobre la rivalidad por naturaleza del conocimiento y de la definición y su cambio

Distinción VI: Sobre el orden del cuarto predicamento, la cualidad

Texto de Aristóteles

Texto del Sutil Escoto

Comentario

Cuest. I. ¿Aristóteles define exactamente lo que constituye este predicamento de la cualidad?

Cuest. II. ¿Cómo el hábito y la disposición constituyen la primera especie de la cualidad?

Cuest. III. ¿Qué es la potencia y la impotencia que constituyen especie? ¿Cuál es su diferencia?

Cuest. IV. ¿Cómo la pasión y la cualidad pasible constituyen esta especie y difieren entre sí?

Cuest. V. ¿Cómo la forma y la figura constituyen la cuarta especie, la cualidad?

Cuest. VI. ¿La división establecida de la cualidad es unívoca y suficiente de género en especies distintas realmente?

Cuest. VII. ¿Cuáles y cuántas son las propiedades de la cualidad?

Distinción VII: Sobre los seis últimos predicamentos

Texto de Aristóteles

Cuest. I. ¿Los seis últimos predicamentos son relaciones que se aplican extrínsecamente?

Cuest. II. El quinto y el sexto predicamento: la acción y la pasión

Cuest. III. El sétimo predicamento: el *ubi*

Cuest. IV. El octavo predicamento: el sitio o posición

Cuest. V. El predicamento «cuándo»

Cuest. VI. El último predicamento: el hábito

Distinción VIII: Sobre los postpredicamentos

Cuest. I. ¿Qué es la oposición en común? ¿Esta división es conveniente y suficiente?

Cuest. II. ¿Puede haber regresión al hábito con una sola privación?

Cuest. III. ¿La oposición contradictoria es la mayor de todas?

Cuest. IV. El movimiento primero y el hábito

6. CONCLUSIÓN

La filosofía virreinal peruana es el producto de la conjunción de dos tradiciones filosóficas venidas de Europa (la Escolástica medieval y la Segunda Escolástica) y de las condiciones histórica, temática y bibliográfica propias del virreinato del Perú. No podemos negar la presencia de la filosofía europea en los primeros decenios de existencia del virreinato, pero tampoco podemos negar que casi un siglo después de la llegada de los primeros evangelizadores muchas condiciones se fraguaron hacia una postura filosófica propia. El momento culmen de esto es el Tercer Concilio Limense (1583-1591), ocasión en la cual se implementaron medidas a favor de una nueva evangelización y para ello fue necesario contar con una herramienta fundamental como fue el lenguaje, es decir, se necesitó tener catecismos, gramáticas, diccionarios cuya capacidad lingüística permitiese construir un «puente lógico-lingüístico» entre mentalidades tan dispares. En el fondo se planteó una preocupación lógica, y a partir de esta el desarrollo de la filosofía virreinal tomó un aspecto propio.

No intentamos cerrar un debate con este breve ensayo, pues supera nuestros límites teóricos. Muy al contrario, intentamos seguir abriendo caminos para la comprensión y difusión de un período tan importante para la cultura y la filosofía universal como fue el desarrollo de la *filosofía virreinal peruana*.

BIBLIOGRAFÍA

- BALLÓN VARGAS, José Carlos, *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Científica del Sur, 2011.
- BARREDA Y LAOS, Felipe, *Vida intelectual del virreinato del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.
- BASADRE, Jorge, *Perú: problema y posibilidad*, Lima, Cultural Cuzco, 1994.
- BELDA PLANS, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.
- CASTRO, Augusto, *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.
- CÉSPEDES AGÜERO, Víctor, «La filosofía escotista de Jerónimo de Valera (1568-1625)», en José Carlos Ballón (ed.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Universidad Científica del Sur, 2011, pp. 435-514.
- CÓRDOVA Y SALINAS, Diego de, *Crónica de la Provincia de los Doce Apóstoles*, Washington, Lino Canedo Editor, 1957.
- DE ROOVER, Raymond, *La pensée économique des scolastiques*, París / Montreal, Vrin, 1971.
- EGOÁVIL, Jean Christian, «Filosofía escotista en el virreinato del Perú», en <<http://estudiosindianos.org/glosario-de-indias/filosofia-escotista-en-el-virreinato-del-peru/>>.
- EGOÁVIL, Jean Christian, «La filosofía del virreinato del Perú», en <<http://estudiosindianos.org/glosario-de-indias/la-filosofia-del-virreinato-del-peru/>>.
- ESPOSITO, Costantino, *Origini e sviluppi dell'ontologia. Secoli XVI-XXI*. Turnhout / Bari, Brepols, 2009.
- FEINGOLD, Mordechai, y NAVARRO, Víctor, *Universities and Science in the Early-Modern Period*, Dordrecht, Springer, 2006.
- FERNÁNDEZ, Clemente, *Los filósofos medievales*, Madrid, BAC, 1962.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía española*, Madrid, BAC, 1971.
- FRIEDMAN, Russell L., y NIELSEN, LAUGE O., *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Dordrecht, Kluwer, 2003.
- FURLONG, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata (1536-1810)*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada, 1952.
- GILSON, Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé editores, 1952.
- GILSON, Etienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1989.
- GÓMEZ CAMACHO, Francisco, *Economía y filosofía moral. La formación del pensamiento económico europeo en la escolástica española*, Madrid, Síntesis, 1998.

- GUERRERO, Ramón, *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid, Akal Ediciones, 1996.
- HAMPE, Teodoro, *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 1996.
- HELMER, Angela, *El latín en el Perú colonial: diglosia e historia de una lengua viva*, Lima, Pakarina, 2013.
- HOFMEISTER, Roberto, «Notas sobre Jerónimo Valera e suas Obras sobre lógica», *Caurensia*, VI, 2011, pp. 169-202.
- KENNY, Anthony, *Medieval Philosophy. A New History of Western Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- KNEBEL, Sven, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*, Hamburg, Meiner, 2000.
- KNOWLES, David, *The Evolution of Medieval Thought*, New York, Longman, 1998.
- KREZMENN, Norman, et al., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, Cambridge Universities Press, 1982.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo, *El Virreinato del Perú*, Lima, Ministerio de Defensa, 1998.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo, et al., *Personajes e ideas en el Virreinato del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero, 2015.
- MARENBO, John, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, London, Routledge, 1987.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis, y GUTIÉRREZ, José Luis, *Tercer Concilio Limense (1583-1591)*, edición bilingüe de los decretos, Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2017.
- MARTIN, Clement, *An Introduction to Medieval Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996.
- MARRONE, Steven, «Medieval Philosophy in Context», in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 10-43.
- MAURER, Anthony, *Medieval Philosophy. An Introduction*, Toronto, PIMS, 1982.
- MAURER, Anthony, *An Introduction to Medieval Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996.
- MCGRADE, Anthony, *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2003.
- PASNAU, Robert, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- PIEPER, Joseph, *Filosofía medieval y Mundo moderno*, Madrid, Ediciones Rialp, 1973.

- QUINTO, Riccardo, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padua, Il Poligrafo, 2001.
- REDMOND, Walter, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.
- REDMOND, Walter, *La lógica en el Virreinato del Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica / Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- RIVARA DE TUESTA, María Luisa, *Historia del pensamiento prehispánico, filosofía e ideología colonial y republicana del Perú y Latinoamérica*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- RONCAGLIA, Gino, *Palaestra rationis. Discussioni su natura della copula e modalità nelle filosofia «scolastica» tedesca del XVII secolo*, Florence, Olschki, 1996.
- SALAZAR BONDY, Augusto, *La filosofía en el Perú*, Lima, Colección de Autores Peruanos, 1967.
- SALATOWSKY, Sascha, *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, Ámsterdam / Philadelphia, B. R. Grüner, 2006.
- SCHMITT, Charles, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983.
- TODESCAN, Franco, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del secolo XVI*, Padua, Cedam, 1973.
- TODESCAN, Franco, «Il problema del diritto naturale fra Seconda scolastica e giusnaturalismo laico secentesco. Una introduzione bibliografica», en Fausto Arici y Franco Todescan (eds.), *Iustus ordo e ordine della natura. Sacra doctrina e saperi politici fra XVI e XVIII secolo*, Padua, Cedam, 2007, pp. 1–61.
- VALERA, Jerónimo de, *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam*, Limae, Francisco del Canto, 1610.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia del Perú: Virreinato, siglo XVIII*, Buenos Aires, López, 1957.
- VIDAL, Fernando, *Les sciences de l'âme, XVI^e-XVIII^e siècle*, París, Champion, 2006.
- WELS, Henrik, «Die Unsterblichkeit der Seele und der epistemologische Status der Psychologie im Aristotelismus des 16. Jahrhundert», en Günter Frank y Andreas Speer (eds.), *Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit: Kontinuität oder Wiederaneignung?*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2007, pp. 191–214.

CÓDIGOS DE LA RISA EN LOS FESTEJOS TEATRALES DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ¹

Celsa Carmen García Valdés
Universidad de Navarra, GRISO

Los filósofos griegos Demócrito y Heráclito se han convertido en metáfora de las dos reacciones contrapuestas que el ser humano puede adoptar ante un mismo hecho. Heráclito, según la tradición, lloraba viendo las locuras de los hombres; Demócrito reía ante las mismas locuras. Los dos filósofos en sus opuestas actitudes son representados por Alciato en el emblema *In vitam humanam*² y los testimonios de este tema en la literatura española son innumerables³.

Diógenes Laercio relata en la vida de Tales de Mileto el episodio en que el filósofo intentaba contemplar los astros y cayó, sin darse cuen-

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto «Identidades y alteridades. La burla como diversión y arma social en la literatura y cultura del Siglo de Oro» (FFI2017-82532-P) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España (MICIIN/AEI/FEDER, UE).

² Alciato, *Emblemas*, emblema CLI, p. 193.

³ Algunos ejemplos: Lope, *La Dorotea*, p. 393: «¿Qué os puede haber sucedido, que de un Heráclito venís hecho un Demócrito?»; Gracián, *Criticón*, I, p. 178: «el Llanto y la Risa, cuyos atlantes eran Eráclito y Demócrito»; I, p. 241: «yo más quiero reír con Demócrito que llorar con Heráclito»; II, 8: «Tan igualmente parece que ríe con Demócrito los devaneos de la criatura como llora con Heráclito la ingratitud a su Creador». Pueden verse otros textos en el amplio trabajo de García Gómez, 1984.

ta, en un pozo. Una vieja que pasaba se burló del sabio que pretendía conocer el cielo e ignoraba los accidentes del camino que tenía a los pies⁴. Platón en el *Teteto* pone en boca de Sócrates la misma anécdota referida a Tales y reemplaza la befa de la vieja por la risa de una sirvienta tracia⁵. Aunque Sócrates aprovecha la anécdota para remarcar que la postura del hombre que cultivaba la ciencia y la racionalidad parecía condenada desde el inicio mismo a provocar la risa del vulgo, la he traído a colación con el propósito de hacer ver que lo que a unos hace reír a otros hace llorar. Y esto en todas las épocas⁶.

Nicanor Bolet Peraza, escritor costumbrista venezolano, escribió un relato poco conocido, dedicado a un teatro que funcionó en Caracas hacia el año 1800, llamado el Teatro de Maderero⁷. Cuenta que en ese teatro se escenificaba todas las Semanas Santas la Pasión de Cristo hecha por actores locales venezolanos, y se trataba de un espectáculo cómico. A ningún pueblo se le ha ocurrido contar la Pasión de Cristo de una forma cómica, ya que el tema no debería hacer reír a nadie, pero a los caraqueños les causaba risa. Bolet Peraza analiza este hecho en el relato y se pregunta si no sería que los caraqueños eran unos blasfemos o unos irreverentes. Pero no, concluye, no era eso, no era que la gente se riera de Cristo, ni de la Virgen, ni de ninguno de los personajes que intervienen en la Pasión; la gente caraqueña se reía de que un actor venezolano hiciera el papel de Cristo, es decir, les producía risa que un local, un vecino, un coterráneo, interpretara tan sublime papel. Si lo hubiese interpretado un actor español, o un sueco, no hubiese causado ninguna gracia.

⁴ Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, en *Biógrafos griegos*, p. 1145.

⁵ Platón, *Diálogos*, pp. 114-115: «Este [Tales], cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies. La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía».

⁶ La anécdota ha dado título a dos estudios de Hans Blumenberg (1983, pp. 5-14; 1988, pp. 9-13 y 37-45), en los que analiza el mito perenne del destino, en primera instancia cómico y más tarde trágico, que aguarda a los cultores del pensamiento teórico en su relación con la sociedad, dependiendo de la interpretación que se le dé en cada época: contemplación creadora o devaneo estéril del intelecto. Particular interés tienen para nosotros las páginas dedicadas a la comicidad.

⁷ Bolet Peraza, 1963, pp. 13-23.

Y más cerca de nuestros días, en un artículo sobre los espectáculos televisivos que pretenden hacer reír el coordinador de guiones de Televisión Española, Diego San José, afirma que crecen las dificultades para hacer reír a los espectadores. Para que el espectador ría con un *sketch* de un minuto se requiere un día de trabajo de todo un equipo y un folio de texto como guión. Sin un buen guión ningún actor puede lucirse ni arrancar una carcajada del público. Incluso deben tener en cuenta de qué día de la semana se trata. Los viernes el espectador está más predispuesto a reírse porque empieza el fin de semana. Algo que no falla nunca: hablar de la muerte o de algún tema tabú.

De los tres recursos que, según Gadamer, se emplean para acceder a la plenitud del significado: *subtilitas intelligendi* (alcanza la comprensión del texto), *subtilitas explicandi* (consagrada a interpretarlo) y *subtilitas applicandi* (instrumento que hace posible la translación del texto a las circunstancias contemporáneas del lector o del exégeta)⁸, habría que pensar, en el caso del estudio de los códigos de la risa en obras áureas, en una rehabilitación plena de esta última, de la *subtilitas applicandi*: trasladar el texto a las circunstancias contemporáneas del lector o espectador, cosa bastante difícil y más si, como en el caso de sor Juana, se trata de escritores en los que el mestizaje cultural es obvio.

Los mestizajes, con su complejidad, muy bien estudiada por Serge Gruzinski, en *El pensamiento mestizo*, «proporcionan el privilegio de pertenecer a muchos mundos en una sola vida»⁹. Por otra parte, un mismo autor transita de un sistema cultural a otro en obras distintas o incluso en el interior de una obra misma: caso paradigmático es el de Quevedo, pero hay muchos más. En Quevedo encontramos ambas posturas ante un mismo tema, por ejemplo ante la brevedad de la vida del hombre, por una parte los poemas del *Heráclito cristiano* o la prosa de *La cuna y la sepultura*, y por otra los poemas satíricos y burlescos. No son actitudes simultáneas. Hay un tiempo para cada cosa, como dice el *Eclesiastés*, 3, 1-8: «*Omnia tempus habent. Et suis spatiis transeunt universa sub caelo [...] tempus flendi, et tempus ridendi; tempus plangendi, et tempus saltandi*». «Todo tiene su tiempo y todo cuanto se hace debajo del sol tiene su hora [...] tiempo de llorar y tiempo de reír; tiempo de

⁸ Gadamer, 1965.

⁹ Gruzinski, 1999, p. 316.

lamentarse y tiempo de danzar», y como dice don Quijote a Sancho: «Sancho, Sancho —respondió don Quijote—, tiempos hay de burlar, y tiempos donde caen y parecen mal las burlas» (*Quijote*, II, 9).

Aunque en este trabajo voy a centrar el análisis de la comicidad de sor Juana en los festejos teatrales, la vis cómica de la poeta mexicana se extiende por gran parte de su poesía, en la que menudean pasajes ingeniosos, irónicos o jocosos. Incluso sus poemas serios están entreverados de burlas y de gracejos, pero es que también escribió atrevidas composiciones enteras de carácter burlesco, muestra de su capacidad para acometer todos los géneros en boga. Es autora de varios epigramas que tienen por blanco a una fea presumida, a un aristócrata borracho, o de aquel en el que contesta a uno que aludió a su bastardía:

El no ser de padre honrado,
fuera defecto a mi ver,
si como recibí el ser
de él se lo hubiera yo dado.
Más piadosa fue tu madre,
que hizo que a muchos sucedas:
para que, entre tantos puedas
tomar el que más te cuadre¹⁰.

Clarificadoras son las páginas que dedica Paz al análisis de la sor Juana llana e irónica, después del estudio de sus poemas amorosos, morales, fúnebres, donde «lo solemne y lo sentencioso son los vestidos de ceremonia»¹¹. Las conocidas redondillas de la sátira contra los hombres son un ejemplo del conceptismo innato de sor Juana¹².

Para analizar los mecanismos de la comicidad en los dos festejos teatrales que escribió sor Juana, *Los empeños de una casa* y *Amor es más laberinto*, esta última en colaboración con Juan de Guevara, además del contexto que pide la *subtilitas applicandi*, habrá que tener presente que se trata de textos dramáticos que tienen por finalidad la representación.

Sor Juana escribió *Los empeños de una casa* por encargo de don Fernando Deza, contador del virreinato, en cuya casa-palacio se representó el 4 de octubre de 1683, como homenaje al virrey conde de Paredes, y

¹⁰ Sor Juana, *Obras completas*, II, pp. 9-10. En un trabajo anterior (García Valdés, 1991a, pp. 375-376) me ocupó con mayor extensión de la poesía jocosa de sor Juana.

¹¹ Paz, 1982, pp. 395-404. La cita en p. 395.

¹² Según señala Cossío, 1952. Lo menciona Paz, 1982, p. 399, nota 8.

también para celebrar la entrada pública del nuevo arzobispo don Francisco de Aguiar y Seijas. Equivale a decir que sor Juana escribió una obra que iba a ser representada ante los virreyes y un público de altos cargos civiles y eclesiásticos junto a lo más granado de la aristocracia mexicana. Lo mismo que sucede con *Amor es más laberinto*, encargada a sor Juana para festejar el primer cumpleaños que el recién llegado virrey conde de Galve celebraba en la capital del virreinato. En este caso conocemos el dato de que fueron espectadores de la representación dos virreyes con sus respectivas esposas y damas de la corte, pues además del virrey entrante se hallaba presente el virrey saliente, conde de la Monclova, que aún no había partido para su nuevo destino como virrey del Perú¹³.

Los empeños de una casa tiene gran interés desde el punto de vista de la fiesta teatral barroca ya que nos ha llegado con todos los elementos que la componen: la comedia que da título al festejo, la loa introductoria, tres canciones y dos sainetes: el *Sainete primero de palacio* representado entre las jornadas primera y segunda de la comedia y el *Sainete segundo*, así se titulan, entre la segunda y la tercera, cerrando el espectáculo el *Sarao de cuatro naciones*, como fin de fiesta. Se trata, pues, de uno de los contados casos en que conocemos en su totalidad el contexto espectacular en que se representó la comedia, con la particularidad de que las piezas cortas fueron escritas por la misma autora para ese fin y están, por ello, tan plenamente integradas en el conjunto dramático de la representación que son difícilmente aislables de la unidad que forma el «texto teatral»¹⁴.

En el ejercicio de búsqueda de fuentes se relaciona *Los empeños de una casa* con *La discreta enamorada* de Lope, sin demasiados argumentos, y se piensa en Calderón por la semejanza con el título de *Los empeños de un acaso*. No hay duda de que sor Juana leía a Lope de Vega y a Calderón. Pero también demuestra conocer las obras de su compatriota Ruiz de Alarcón, de Cervantes e incluso de Lope de Rueda¹⁵. Desde luego su escenografía es extremadamente elaborada, con interiores suntuosos, jardines visibles a través de las rejas, música y cantos. La acción de *Los*

¹³ En García Valdés, 1991b, pp. 659-672, y en la introducción que precede a mi edición de los festejos completos de *Los empeños de una casa* y *Amor es más laberinto* (2010, pp. 53-73), pueden verse datos y bibliografía sobre autoría y circunstancias de tiempo y lugar de la representación de estas comedias y obras breves.

¹⁴ Ver a este respecto García Valdés, 2010, p. 53, notas 120-121 y p. 59, nota 133.

¹⁵ García Valdés, 2010, p. 69.

empeños de una casa se sitúa en una casa palacio de Toledo; *Amor es más laberinto* en el palacio del rey Minos de Creta. En este sentido sus obras dramáticas son representación de una sociedad refinada.

Pero sor Juana es también la autora de numerosos villancicos compuestos para ser representados en la iglesia con motivo de fiestas religiosas en los que intervienen diversos tipos populares, con sus modalidades lingüísticas. Sirva de ejemplo el villancico del III Nocturno del juego para san Pedro Nolasco (1677), donde un negro portorriqueño alegra la fiesta cantando «al son de un calabazo»:

¡Tumba, la-lá-la; tumba, la-lé-le;
que donde ya Pilico, escrava no quede!
¡Tumba, tumba, la-lé-le; tumba, la-lá-la,
que donde ya Pilico, no quede escrava!¹⁶

Quiero decir con esto que sor Juana no debe ser contemplada solamente como una escritora del Barroco; en sus fuentes pesan los grandes escritores del siglo XVI español. Si la clase alta representada en sus comedias se complica la vida con cuestiones de amor y celos siguiendo el patrón barroco, la clase baja, los criados, sigue el modelo del teatro del quinientos, cerca de Lope de Rueda. En este sentido *Los empeños de una casa* presenta una singular ambivalencia: es un espejo de la sociedad cortesana ante la que la comedia se representa y al mismo tiempo es caricatura y crítica de esa sociedad, precisamente por medio de los personajes populares, los criados en los que la palabra es decisiva como recurso de comicidad en contraste con el lenguaje de sus señores, tan falto de vigor que resulta falso e irreal. Y con la palabra, es esencial el gesto.

En *Los empeños de una casa* abunda el humor verbal. Por ejemplo no solo juega la autora en el título con el de *Los empeños de un acaso* de Calderón, sino que en la loa hace decir al personaje llamado precisamente Acaso:

Del Acaso una sentencia
dice que se debe hacer
mucho caso, pues el ser
pende de la contingencia.
Y aun lo prueba la evidencia,
pues no se puede dar paso
sin que intervenga el Acaso;

¹⁶ Sor Juana, *Obras completas*, II, p. 39.

y no hacer de él caso fuera
grave error, pues en cualquiera
caso, hace el Acaso al caso¹⁷.

Gran parte del humor de la comedia descansa sobre el descaro del gracioso Castaño en las réplicas a Carlos, su amo. Cuando este, que desconoce el paradero de su amante Leonor, cree haberla visto en la casa, centro de todos los enredos y equívocos de la comedia, Castaño le responde con un refrán que deja mal parada a la dama: «Aqueso será, señor, / que quien bueyes ha perdido...». Y ante la insistencia de Carlos, replica:

¿A Leonor? ¿Haslo soñado?
¿Hay tan grande bobería?
Yo por loco te tenía
pero no tan declarado.
De oírlo solo me espanto.
Señor, vete poco a poco;
mira, muy bueno es ser loco,
mas no es bueno serlo tanto¹⁸.

En *Amor es más laberinto*, basada en el mito de Teseo, son las insolentes salidas verbales de Atún, criado de Teseo, para mofarse del rey Minos las que provocarían la risa. Al inicio de la jornada segunda, en un diálogo entre el rey y Tebandro, el monarca lleno de furia grita: «¡Muera Teseo!». Atún, que se encuentra al paño, contesta, como si hablara al público: «¡Horrendo disparate! / Este, no hay que dudar, que es fiero mate!». Los apartes jocosos continúan en escalada hasta tocar tangencialmente un elemento del mito, oprobioso para Minos:

REY	De cólera en mi enojo no sosiego; todo soy iras, todo rayos.
ATÚN	¡Fuego!
TEBANDRO	Tu majestad procure divertirse.
ATÚN	Déjelo, y más que llegue a consumirse, que con aqueste rey tan aturdido, el secreto sabré del consumido ¹⁹ .

¹⁷ Sor Juana, loa de *Los empeños de una casa*, p. 119, vv. 252-261. Cito los textos de los festejos de sor Juana por mi edición de 2010, indicando número de página y de versos.

¹⁸ Sor Juana, *Los empeños de una casa*, p. 189, vv. 1143-1150.

¹⁹ Sor Juana, *Amor es más laberinto*, p. 385, vv. 1319-1324.

Aunque en ninguno de los testimonios que he manejado para la edición crítica de esta pieza se encuentra, yo me atrevería a proponer la lectura de «el consentido» en vez de «el consumido», pues el secreto a que se alude es nada menos que el vergonzoso adulterio de Pasifae, esposa de Minos, con el toro de Creta, fruto del cual nació el monstruo Minotauro. Y de *consentido* es bien conocida su acepción de «marido paciente». Claro está que habría que ver qué significado tenía *el consumido* en ese momento y en México. Según el *Diccionario de Autoridades* «algunas veces se entiende por el miserable, mezquino y desdichado». En cualquier caso, parece mucho atrevimiento por parte de Atún y quizá aluda a algún dicho o facecia del tipo «el secreto de Anchuelos», que explica Covarrubias como la noticia que nos dan pidiendo que se guarde el secreto cuando ya es un asunto público.

Sentido cómico tendrían las alusiones al *Quijote*, y más en boca del gracioso cuando hace referencia en la trama de la obra al retablo de Maese Pedro: «Iré a avisar a Marsilio / que se le va Melisendra»; o cuando el mismo criado invoca:

¡Oh tú, cualquiera que has sido!;
 ¡oh tú, cualquiera que seas,
 [...]
 inspírame alguna traza
 que de Calderón parezca
 con que salir de este empeño!²⁰,

versos de resonancias cervantinas²¹ que parecen parodiar las invocaciones de las novelas de caballería: «¡Oh, tú, sabio encantador, quienquiera que seas, a quien ha de tocar ser cronista de esta peregrina historia!, ruégote que no olvides de...» (*Quijote*, II, 2).

Gran parte de la comicidad verbal se fundamenta en los juegos dilógicos:

CARLOS	Si en belleza es sol Leonor, ¿para qué afeites quería?
CASTAÑO	Pues si es sol, ¿cómo podía estar sin el resplandor? ²²

²⁰ Sor Juana, *Los empeños de una casa*, pp. 252-253, vv. 2390-2396.

²¹ En Schmidhuber, 2005, p. 113 pueden verse otras menciones de la obra cervantina en sor Juana Inés de la Cruz.

²² Sor Juana, *Los empeños de una casa*, p. 191, vv. 1175-1178.

Juego de palabras con los significados de *resplandor*: «Llaman las mujeres resplandor cierta especie de albayalde con que se afeitan» (Cov.) y «luz muy clara que arroja o despide el sol». O los versos en que Castaño, ante el miedo de que le prenda la justicia, pide a una dama que le esconda debajo de las basquiñas; su amo le reprende y él replica:

CARLOS	¡Calla, necio!
CASTAÑO	¿Pues será la primer vez, si lo miras, esta, que los sacristanes a los delincuentes libran? ²³ ,

jugando con el doble significado recogido en el *Diccionario de Autoridades* de la palabra *sacristán*: «ministro destinado en las iglesias para ayudar al cura» y que como tal podía facilitar a los delincuentes perseguidos el acogerse a sagrado, y «ropa interior, que usaban las mujeres, con unos aros de hierro pendientes de unas cintas, que se ataban a la cintura; estos venían en aumento hacia abajo, a fin de ahuecar las basquiñas o vestidos que ponían sobre ellos».

Este tipo de dilogías son muy numerosas y con seguridad harían más gracia a los espectadores de la época, que conocían bien esas dobles acepciones, que a lectores de hoy, necesitados de la aclaración en notas al texto.

En *Amor es más laberinto* los criados Atún y Racimo juegan repetidamente con sus nombres. Atún, criado de Teseo, que debe servir junto con su amo de alimento al Minotauro, bromea descuidado porque él es pescado y el monstruo se alimenta de carne (vv. 886-895); o cuando recibe un coscorrón de su amo y le advierte que tenga cuidado que es atún y no pulpo que deba ser ablandado a golpes (vv. 2473-2476); o cuando, jugando con su nombre, le dice a la criada Laura que quiere ser escabeche aderezado con su laurel (vv. 977-980). Racimo, con un amo de nombre Baco, tiene muy fáciles las salidas ingeniosas. Sor Juana no duda en crear, con un fin humorístico, neologismos como *infantarse*, para indicar la pretensión de Atún de ascender en la clase social, pasando de lacayo a infante: «¿Estas llamas necedades: / pretender, sea como fuere, / desde lacayo infantarme?» (vv. 1540-1542); *minotaurar* con el sentido de ‘entregar a alguien al Minotauro’: «¡Por Dios que es lindo!: / que otra vez nos minotaure» (vv. 1589-1590); *lidorear*, ‘tratar a uno como sirviente de Lidoro’: «¿Qué mal puede estarme a mí / que aqieste me

²³ Sor Juana, *Los empeños de una casa*, p. 154, vv. 589-592.

lidoree?» (vv. 1433-1434). Recurso que también encontramos en *Los empeños de una casa*, vv. 2059-2061: «que dejas a aqueste necio / mucho peor que endiablado, / encuñadado *in aeternum*»; v. 2486: «Vaya, pues, de dameraía» con el significado de «el gremio de las damas de Palacio», que sor Juana utiliza también en uno de sus romances (*Obras completas*, I, p. 97); «¡Oiga lo que leonorea» (v. 2507), sobre Leonor. Recurren al mismo procedimiento los graciosos de Calderón y de Moreto²⁴.

La más eficaz de las escenas cómicas se encuentra en *Los empeños de una casa* en una especie de entremés intercalado en la jornada tercera. Carlos envía a su criado Castaño con una nota para el padre de Leonor. El criado, a fin de no ser reconocido por la justicia, se viste con ropas de Leonor. Pero Castaño, como tantos graciosos del teatro barroco, rompe la convención y recuerda el carácter lúdico (“teatral”) que la situación tiene: se sale del marco de la representación y marca los límites del juego dramático. Directamente, delante del público, se quita primero sus propias ropas, poniendo énfasis en el cambio visual: «Vayan estos trapos fuera», y a continuación se va poniendo ordenadamente las prendas femeninas, haciendo sabrosos comentarios:

¿Habrà en Toledo tapada
que a mi garbo se parezca?
[...]
Lo primero, aprisionar
me conviene la melena,
porque quitará mil vidas
si le doy tantica suelta.
[...]
Ahora entran las basquiñas.
¡Jesús, y qué rica tela!
No hay duda que me esté bien,
porque como soy morena
me está del cielo lo azul.
[...]
Es cierto que estoy hermosa.
¡Dios me guarde, que estoy bella!
Cualquier cosa me está bien,

²⁴ En *La vida es sueño*, *segismundasteis* (v. 2273); en *El desdén, con el desdén* (vv. 2146-2148), *cintiar*, *laurear*, *fenisar* y *dianar*, sobre Cintia, Laura, Fenisa y Diana, respectivamente; ya Lope de Vega en *La Dorotea*, p. 397, llama a Fernando *el Doroteánico* «porque ha vendido los desdenes de Dorotea».

porque el molde es rara pieza.
 Quiero acabar de aliñarme,
 que aún no estoy dama perfecta.
 Los guantes: aquesto sí,
 porque las manos no vean.
 [...]

El manto lo vale todo,
 échomele en la cabeza.
 ¡Válgame Dios! Cuánto encubre
 esta telilla de seda (vv. 2406–2457).

Todo esto acompañado de la correspondiente gestualización. Por otra parte, Castaño consciente de que no se está disfrazando en una habitación privada, sino en un escenario, ante los espectadores, se dirige a las damas presentes pidiéndoles opinión, anulando así hábilmente toda separación entre ficción y realidad: «¿Qué les parece, señoras, / este encaje de ballena?» (vv. 2440–2441). O, incluso, presuponiendo los comentarios del propio público:

Dama habrá en el auditorio
 que diga a su compañera:
 «Mariquita, aqueste bobo
 al Tapado representa» (vv. 2468–2471).

Con alusión al personaje popular en México que con un falso nombramiento se había hecho pasar por otro.

La completa ruptura de la ilusión teatral llega cuando desengaña a los espectadores de lo que creen estar viendo, permitiéndose una alusión directa al virrey:

Pues atención, mis señoras,
 que es paso de la comedia;
 no piensen que son embustes
 fraguados acá en mi idea,
 que yo no quiero engañarlas,
 ni menos a Vuexcelencia (vv. 2472–2477).

Todavía ensaya en escena los movimientos y gestos que debe adoptar como dama:

Vaya, pues, de damería:
 menudo el paso, derecha

la estatura, airoso el brío;
 inclinada la cabeza,
 un sí es no es, al un lado;
 la mano en el manto envuelta;
 con el un ojo recluso
 y con el otro de fuera;
 y vamos ya, que encerrada
 se malogra mi belleza (vv. 2486-2495).

Ya está dispuesto para irse:

Ya estoy armado, y ¿quién duda
 que en el punto que me vean
 me sigan cuatro mil lindos
 de aquestos que galantean
 a salga lo que saliere,
 y que a bulto se amartelan,
 no de la belleza que es,
 sino de la que ellos piensan? (vv. 2478-2485).

Y eso es exactamente lo que sucede con Pedro, personaje vanidoso y pomposo hasta la saciedad en toda la pieza, que pretende a Leonor contra su voluntad y a sabiendas de que ella ama a Carlos. Cuando Castaño va a salir, ya vestido de mujer, se encuentra con Pedro. Ver la ropa de Leonor es bastante en su necedad para que crea que es Leonor y comienza con sus cansados requiebros. Castaño, a fin de que no le descubra, decide seguirle la corriente. Y comienza un diálogo en el que el gracioso, superando el miedo inicial, aprovecha la situación para burlarse del obtuso pretendiente y lo hace con un lenguaje plebeyo, vulgar, que contrasta vivamente con el irreal empleado por Pedro en sus galanteos:

Don Pedro, negar quisiera
 la causa porque me voy,
 pero ya decirla es fuerza:
 yo me voy porque me mata
 de hambre aquí vuestra miseria;
 porque vos sois un cuitado,
 vuestra hermana es una suegra,
 las criadas unas tías,
 los criados unas bestias;
 y yo de aquesto enfadada,
 en casa una pastelera

a merendar garapiñas
voy (vv. 2547-2559).

Pedro extraña el estilo y piensa que Leonor se finge necia para desanimarle, pero él sigue acosando y no la deja irse:

¡Notable aprieto, por Dios!
Yo pienso que aquí me fuerza.
Mejor es mudar de estilo
para ver si así me deja (vv. 2610-2613).

Para quitárselo de encima, Castaño cambia de registro lingüístico y le promete que esa misma noche será su mujer ya que lo que más desea es tener «un muchacho / para que herede la hacienda». Sor Juana se burla de la actitud de los hombres que se enamoran “a bulto” y, de paso, de las inverosímiles y estereotipadas situaciones de la comedia de capa y espada. Castaño, al ridiculizar las declaraciones amorosas de Pedro y convidarle a que pase de las palabras a las obras elabora una parodia sistemática de los convencionalismos de la comedia de enredo. Sor Juana se mofa de las convenciones de la comedia exagerando esas mismas convenciones.

Después de esto, hilarante tenía que resultar para los espectadores, al final de la comedia, la escena con el desenlace feliz propio de la comedia de enredo, cada oveja con su pareja, en que Pedro, en la actitud arrogante que le caracteriza, se dispone a disfrutar de su triunfo proclamando ante todos su compromiso matrimonial y descubre abochornado que aquella Leonor con la que ha entrelazado amoroso sus manos, no es otra que el criado Castaño disfrazado de mujer.

Con la comicidad de esas escenas sor Juana transforma una comedia de enredo e intriga en una lograda caricatura del género, pero también de las convenciones sociales y de relación de sexos de la sociedad de la época.

En menor escala, la ironía metateatral, la autorreferencialidad de saberse teatro, también se emplea en *Amor es más laberinto*, logrando cierta comicidad en los comentarios de los graciosos sobre sus propios roles, con la técnica de la interrupción de la ficción teatral. Racimo tiene una escena en la que se dirige directamente al público con un parlamento que inicia: «Yo tengo un amo, señores» para explicar a los espectadores sus dificultades laborales. Se quejan los graciosos del corto papel que tienen en la obra. Racimo dirá cuando va a finalizar la primera jornada y aún no ha dicho esta boca es mía: «Yo me voy a desquitar / de lo mucho que he callado, / pues he salido al tablado / a solamente callar»

(vv. 761-764). Atún, al finalizar la obra en cuya jornada tercera ha tenido escasas intervenciones, exclama: «Aquí entro yo. / ¡Gracias a Santa Lucía / que tengo lugar de hablar!», con una chistosa apelación a una santa patrona de la vista y no de la lengua.

Lograda está la comicidad en el *Sainete segundo* del festejo *Los empeños de una casa* que, además de ser pieza animada y de fino humor, resulta de gran interés para el estudioso por las varias referencias que contiene a la vida teatral y a la vinculación de sor Juana con otros autores dramáticos. Los personajes son actores que fingen silbar la misma comedia a que pertenece el sainete, es decir, *Los empeños de una casa*. El humorismo es enteramente verbal, con retruécanos y analogías ingeniosas.

Arias y Muñiz, actores cuyos nombres parece que responden a personajes reales, mientras descansan, critican la comedia que se está representando: las jornadas han sido excesivamente largas, los versos forzados, y, en fin, la obra «tan larga y tan sin traza» que se compadecen del engaño que sufrió Deza, en cuya casa se representa; más le valía «si quería hacer festejo a Su Excelencia, / escoger, sin congojas, / una de Calderón, Moreto o Rojas», alusión literaria en la que sor Juana manifiesta humorísticamente su admiración por el teatro español.

Las murmuraciones recaen a continuación sobre el autor del festejo: «un estudiante / que en las comedias es tan principiante, / y en la poesía tan mozo, / que le apuntan los versos como el bozo». Así hablan de un tal Acevedo a quien la crítica ha sido unánime en identificar con Francisco de Acevedo, autor de la comedia hagiográfica *El pregonero de Dios y patriarca de los pobres*. En lo que los críticos no están tan acordes es en el tono o en la intención con que sor Juana alude a Acevedo atribuyéndole la autoría de *Los empeños de una casa*. Para Salceda, «el sainete tiene un tono de burla afectuosa»; para otros, sor Juana pretende ridiculizar en el sainete al autor de *El pregonero*²⁵.

Dejando de lado la escena propia de payasos en la que los actores se fingen mosqueteros para destruir a silbidos «esta comedia o esta patarata», como dicen, hay en este sainete, como ya señalaron Monterde y otros, un plano de interacción curiosamente complicado: una obra dentro de otra en la cual hay actores que fingen ser actores que silban la obra que están representando estos mismo actores, complicado todo por el hecho de que la autora atribuya la obra a otra persona y desarrolle un tejido de alusiones a personajes vivos, como Francisco de Acevedo o el

²⁵ Sor Juana, *Obras completas*, IV, p. XXVII.

alférez Andrés Muñiz, con quien se identifica uno de los actores del sainete, amigo de la familia de sor Juana y, probablemente, espectador del festejo, procedimiento ya comentado por algunos como prepirandeliano²⁶.

El humorismo de *Los empeños de una casa* y *Amor es más laberinto* recae, en gran parte, en los criados mediante un largo catálogo de juegos de palabras, equívocos, neologismos burlescos, retruécanos, conceptos y agudezas que, unido a las situaciones escénicas y a la gestualización, provoca la risa (o sonrisa) del espectador. Pasajes cómicos que contrastan con otros de mayor tensión en los que la autora emplea un lenguaje más elevado e, incluso, enfático. Lo señaló Anita Arroyo:

El contraste entre lo serio y lo jocoso, que tan admirablemente supo explotar el teatro barroco, asume en sor Juana matices de ironía muy peculiares [...] el humor tiene un fondo de ironía y de discreta censura social que levanta su categoría²⁷.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCIATO, *Emblemas*, ed. de Santiago Sebastián, Madrid, Akal, 1985.
- ARROYO, Anita, *Razón y pasión de Sor Juana*, México, Porrúa, 1952.
- BLUMEMBERG, Hans, *La caduta del Protofilosofo o la comicità della teoria pura*, Parma, Pratiche, 1983.
- BLUMEMBERG, Hans, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Bolonia, Il Mulino, 1988.
- BOLET PERAZA, Nicanor, *Obra*, estudio preliminar de Augusto Germán Orihuela, Caracas, Academia Venezolana de la Lengua, 1963.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. de Ángel Basanta, Barcelona, Plaza & Janés, 1985.
- COSSÍO, José María de, «Observaciones sobre la obra de sor Juana Inés de la Cruz», *Boletín de la Real Academia Española*, tomo 32, cuaderno 135, 1952, pp. 27-48.
- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2006.
- CRUZ, sor Juana Inés de la, *Los empeños de una casa. Amor es más laberinto*, ed. de Celsa Carmen García Valdés, Madrid, Cátedra, 2010.
- CRUZ, sor Juana Inés de la, *Obras completas*, ed. y estudio de Alfonso Méndez Plancarte (Tomos I, II y III) y Alberto G. Salceda (Tomo IV), México, Fondo de Cultura Económica, 1951-1957 (reimpr., 1976).

²⁶ Monterde, 1946, pp. 247-257.

²⁷ Arroyo, 1952, p. 273.

- Diccionario de Autoridades*, ed. facsímil, Madrid, Gredos, 1979, 3 vols.
- GADAMER, Hans Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1965.
- GARCÍA GÓMEZ, Ángel M., *The Legend of the Laughing Philosopher and its Presence in Spanish Literature*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1984.
- GARCÍA VALDÉS, Celsa Carmen, «Poesía lírica y épica del siglo XVII», en Felipe B. Pedraza (coord.), *Manual de literatura hispanoamericana. I. Época virreinal*, Tafalla, Cénlit, 1991a, pp. 325-450.
- GARCÍA VALDÉS, Celsa Carmen, «El teatro en los siglos XVI y XVII», en Felipe B. Pedraza (coord.), *Manual de literatura hispanoamericana. I. Época virreinal*, Tafalla, Ediciones Cénlit, 1991b, pp. 599-681.
- GARCÍA VALDÉS, Celsa Carmen, «Introducción», en sor Juana Inés de la Cruz, *Los empeños de una casa. Amor es más laberinto*, Madrid, Cátedra, 2010, pp. 11-105.
- GRACIÁN, Baltasar, *El criticón*, ed. de Miguel Romera Navarro, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1938.
- GRUZINSKI, Serge, *La pensée métisse*, París, Fayard, 1999.
- LAERCIO, Diógenes, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, en *Biógrafos griegos*, Madrid, Aguilar, 1973.
- MONTERDE, Francisco, «Un aspecto del teatro profano de Sor Juana Inés de la Cruz», *Revista de Filosofía y Letras (México)*, XI, 22, 1946, pp. 247-257.
- PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- PLATÓN, *Diálogos: Teeteto. Sofista*, trad., introd. y notas de Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Planeta, 1999.
- SCHMIDHUBER, Guillermo, «Sor Juana Inés de la Cruz y *La gran comedia de La segunda Celestina*», en Osvaldo Pellettieri (ed.), *Teatro, memoria y ficción*, Buenos Aires, Galerna, 2005, pp. 105-118.
- VEGA, Lope de, *La Dorotea*, ed. de Edwin S. Morby, Madrid, Castalia, 1980.

LA REBELIÓN PASIVA DE LOS CRIOLLOS Y LA FORJA DE LA PATRIA

Arnulfo Herrera

Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM

Las diferencias entre los españoles nacidos en América y los que habían nacido en España comenzaron a notarse desde fechas muy tempranas en los reinos del Nuevo Mundo. No solo en las maneras de hablar, sino en las actitudes y los propósitos vitales, en las costumbres, en la comida. Uno de los primeros autores que consignaron estas cualidades y pudieron comprobarlas en México fue el médico andaluz Juan de Cárdenas:

Para dar muestra y testimonio cierto de que todos los nacidos en Indias sean a una mano de agudo, tracendido y delicado ingenio, quiero que comparemos a uno de los de acá con otro recién venido de España, y sea esta la manera: que el nacido en las Indias no sea criado en alguna destas grandes y famosas ciudades de las Indias, sino en una pobre y bárbara aldea de indios, solo en compañía de cuatro labradores, y sea asimesmo el cachupín o recién venido de España criado en aldea, y júntense estos que tengan platica y conversación el uno con el otro, oiremos al español nacido en las Indias hablar tan pulido cortesano y curioso, y con tantos preámbulos de delicadeza y estilo retorico, no enseñado ni artificial, sino natural que parece ha sido criado toda su vida en corte, y en compañía de gente muy hablada y discreta; al contrario verán al chapetón, como no se haya criado entre gente ciudadana, que no hay palo con corteza que más bronco y torpe sea, pues ver el modo de proceder en todo del uno tan diferente del otro, uno tan

torpe y otro tan vivo, que no hay hombre por ignorante que sea que luego no eche de ver cuál sea cachupín y cuál nacido en Indias. Pues venga agora una mujer de España, y entre en conversación de muchas damas de las Indias, al momento se diferencia y conoce ser de España, solo por la ventaja que en cuanto al trander y hablar nos hace la española gente nacida en Indias a los que de España venimos...¹

Sin embargo, todos estos atributos positivos tenían un defecto. Con los saberes neogalénicos que había adquirido en la Universidad de México, Cárdenas explicaba que la viveza y claridad del entendimiento provenían de la fusión de los temperamentos sanguíneo y colérico que se daba en la mayor parte de la población española vecindada en las Indias y que sin duda el clima de la región fomentaba notablemente, pero estas mismas causas reducían la presencia del humor melancólico, tan necesario para atemperar los humores calientes, delgados y ágiles, y mantener en el ánimo la constancia y la perseverancia que requieren todas las empresas humanas. Dice el médico:

... es necesario advertamos una cosa que acerca desto se me ofrece notar, y es que entendamos que así como es propio y natural de la sangre y cólera hacer los efectos que agora acabamos de declarar, así traen consigo otra falta no pequeña, y es que como son humores calientes delgados y ágiles, que con facilidad se mueven, así causan mudanza y variedad en los hombres, haciéndoles poco perseverantes en sus cosas, y así realmente podemos decir que en esta tierra sobra en los hombres la viveza, y falta la constancia y perseverancia en lo que se ponen a hacer, porque con el hervor y facilidad que se comienza, no se persevera y prosigue en ella, y esto lo hace el faltar el peso y asiento de la melancolía, la cual es fuerza que falte, con el predominio de la sangre; también como digo lo uno digo lo otro, que esto es en cuanto al predominio y calidad de los humores, pero como virtudes (según dicen) venzan señales, venciendo y yendo contra la falta que les hace la melancolía, la entendida, trascendida y perspicaz gente indiana suple con su bueno y delicado ingenio la falta que en esto les pudo hacer naturaleza, y así tengo por muy cierto para mí hay gente nacida en Indias que no solo en su vivo y delicado entendimiento, pero que también en peso, constancia y perseverancia se pueden aventajar a otras naciones del mundo, como podríamos ver discurrendo y entrando en particular por ilustres y generosas casas de muchos, cuyos famosos decendientes ilustran y hermosean este nuevo mundo de las Indias; lo mesmo podríamos ver por letrados sapien-

¹ Cárdenas, *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, p. 159. Modernizo las grafías, y lo mismo en las demás citas antiguas.

tísimos desta tierra, a quien la cortedad della tiene sepultados, teniendo partes para resplandecer y señalarse en todas las universidades del mundo; así que podemos concluir que a la gente desta tierra les compete la viveza y delicadeza de ingenio por naturaleza, y la constancia por propia virtud, repugnando a la complesión y composición que por parte de los cuatro humores les compete, y esto los es más de agradecer².

Desgraciadamente, transcurridos los años, estas ideas sobre la aventajada naturaleza de los criollos, su favorable entorno ecológico y su carácter ingenioso serían señaladas como incontrastables obstáculos para el desarrollo de sus personas y sus repúblicas en un largo plazo. Muy pronto se extendió la creencia de que los españoles americanos solían efectivamente despertar sus ingenios en edad más temprana que los europeos, pero debido a esa misma razón sus facultades intelectuales declinaban con mayor prontitud. Y llegaba inexorablemente la edad en que los criollos pasaban los últimos años de sus vidas padeciendo una mentalidad decrepita, una inteligencia obtusa, en suma, terminaban tan necios como viejos “chochos”³.

La idea se extendió por todo el mundo —«se hizo viral», diríamos hoy— y la podemos encontrar en muchos autores. Está por supuesto en el “enemigo público de las Indias”, Cristóbal Suárez de Figueroa (*El Pasajero*, 1617), está en *El discreto* (1646) de Baltasar Gracián, en fin, llegó a generalizarse tanto que ya en el siglo XVIII, cuando el padre Benito Jerónimo Feijoo trazó su «mapa intelectual y cotejo de naciones», al hablar de que la inteligencia de los indios americanos era similar a la de los conquistadores, se topó con esta idea sobre los criollos. Como buen ensayista y hombre del neoclasicismo empezó su investigación:

Muchos han observado que los criollos, o hijos de españoles que nacen en aquella tierra, son de más viveza, o agilidad intelectual, que los que produce España. Lo que añaden otros, que aquellos ingenios, así como amanecen más temprano, también se anohecen más presto: no sé que esté justificado⁴.

² Cárdenas, *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, p. 163.

³ Esta palabra es difícil de usar por los diferentes sentidos que ha adquirido. Aquí se utiliza con el que le confiere Covarrubias en su *Tesoro*: «El que sabe poco y es como niño de teta. *Vide Choto*».

⁴ Feijoo, «Mapa intelectual y cotejo de naciones. Discurso XV», en *Theatro crítico universal...*, tomo II, p. 279.

Por todas partes don Benito encontró pruebas de que esta creencia era errónea y decidió afilar su pluma para impugnar la opinión común que dañaba el buen crédito de toda una «República o cúmulo de individuos»:

Una pluma destinada a impugnar errores comunes, nunca se empleará más bien que cuando la persuasión vulgar, que va a destruir, es perjudicial e injuriosa a alguna República o cúmulo de individuos que hagan cuerpo considerable en ella. Así como es inclinación de las almas más viles deteriorar la opinión del prójimo, es ocupación dignísima de genios nobles defender su honor y desvanecer la calumnia⁵.

Entre las pruebas que despliega en sus alegatos, Feijoo cuenta una anécdota. Dice que se encontraron en Roma el padre Juan de Gazitua de la orden de predicadores y el cardenal Luis Antonio Belluga y Moncada; en su conversación se ofrecieron hablar de libros. Habiendo expresado fray Juan las grandes diligencias que hacía para hallar algunos ejemplares cuyos títulos nombró, el cardenal Belluga le preguntó qué edad tenía. A los 57 que respondió el dominico, replicó el cardenal con admiración que le parecía inútil que se esmerase tanto para los tres años que podría aprovechar el uso de aquellos libros. Medio asustado, el padre Juan le preguntó si tenía alguna revelación de que no viviría más de tres años:

—Ninguna —respondió el señor Belluga—, ni yo digo porque Vuestra Reverendísima no pueda vivir mucho más, sino porque como los indios que más largamente conservan el uso del juicio, a los sesenta le pierden, llegando a esta edad ya no le podrán servir a Vuestra Reverendísima los libros...

—Asombrado estoy de oír a Vuestra Eminencia semejante proposición, pues Vuestra Eminencia se ha hallado en las congregaciones donde se trató la beatificación de Santo Toribio Mogrovejo y San Francisco Solano, y en las informaciones pudo y debió ver Vuestra Eminencia que la mayor parte de los testigos presentados y examinados eran hombres de letras, eclesiásticos, religiosos, abogados y que raro era el que no pasaba de sesenta años. Vea Vuestra Eminencia si la Iglesia en un juicio tan serio y de tanta importancia se gobernaría por las disposiciones de fatuos o decrepitos.

Convencido y avergonzado quedó el cardenal con la evidencia, pues los testigos alegados eran españoles nacidos en América y era imposible contradecir un argumento de tanta contundencia.

⁵ Feijoo, «Españoles americanos. Discurso sexto», en *Theatro crítico universal...*, tomo IV, p. 110.

Junto con esta anécdota, Feijoo ilustró su discurso con catorce de los casos más conocidos de personajes indios que llegaron perfectamente lúcidos a edades muy avanzadas. Comenzó nada menos que con el arzobispo de Santiago de Compostela, fray Antonio de Monroy e Hajar. Monroy fue el mayor baluarte del criollismo hispanoamericano. Nació en Querétaro hacia 1634, se educó en la Ciudad de México con los jesuitas y se doctoró en la Universidad Real y Pontificia. Ingresó a la orden de predicadores y debió de ser un hombre notable puesto que llegó a ser prior de su religión en la Provincia de Santiago, en México. Cuando parecía que había alcanzado todos los honores que puede pretender un criollo americano, en uno de esos golpes que a veces reserva la suerte, fue comisionado como definidor de su orden «en los reinos de Europa» y estando en Roma, mientras desempeñaba su comisión, salió electo general de todos los dominicos en el capítulo de 1677. Fue el quincuagésimo noveno maestro de la orden y el primero y único americano que alcanzó este honor; surgió de este modo la época de oro, los *beata tempora*, el momento de mayor brillantez de los dominicos mexicanos. Tres años más tarde, en 1680, Monroy resultó electo obispo de Michoacán, pero renunció a la diócesis para continuar al frente de la Orden de Predicadores. En 1685, otra vez, cuando nuevamente parecía que ya había llegado demasiado lejos, fue nombrado arzobispo de Santiago de Compostela. Duró treinta años en el gobierno de este arzobispado. Y don Benito Jerónimo describe así sus cualidades:

Este piadoso, prudente y sabio prelado llegó a la edad nonagenaria, sin la menor decadencia en el juicio. A muchos sujetos que lograron la conversación de Su Ilustrísima en los últimos años de su vida, oí celebrarla de docta, amena, discreta, dulce, elocuente, y que cuando se tocaba en puntos de gobierno, cuantas máximas vertía eran prudentísimas (algunas me refirieron), a que añadía el sainete de algún dicho o suceso chistoso con que ilustraba el asunto, deleitando juntamente el oído⁶.

Feijoo se equivoca al hacerlo casi nonagenario, pues murió a los 81 de su edad. Tal vez por la parálisis que sufrió los últimos veinte años de su vida, Monroy aparentaba más edad de la que tenía. Lo cierto es que

⁶ Feijoo, «Españoles americanos. Discurso sexto», en *Theatro crítico universal...*, tomo IV, pp. 111-112.

estaba lúcido y sus facultades mentales habían sobrepasado con creces el límite establecido por la comunidad europea para la caducidad del juicio entre los americanos.

Fejoo menciona otros ejemplos dignos de admiración, como el de su contemporáneo don Juan de Acuña y Bejarano, primer marqués de Casafuerte, virrey de la Nueva España entre 1722 y 1734, y también como Monroy baluarte de los criollos por haber nacido en el Perú y ocupar un cargo mayormente reservado para los españoles peninsulares. El único antecedente que existía era el del ecuatoriano Lope Díez Aux y Armendáriz, quien también gobernó la Nueva España entre 1635 y 1640 y, junto con el peruano Feliciano de Vega⁷, electo arzobispo de la Nueva España en 1639, harían pensar a la criollada que la metrópoli empezaba a reconocer los méritos de los súbditos ultramarinos. El marqués de Casafuerte alcanzó la edad de setenta y seis años y Fejoo describe con entusiasmo las cualidades del personaje:

... cuya adelantada edad se puede colegir de que ha cincuenta años que está sirviendo a Su Majestad en varios empleos políticos y militares. Este señor, bien lejos de ser notado de que los años le hayan deteriorado el juicio, está sumamente aplaudido por su cristiana y prudente conducta, de modo que es voz común en México que no se vio hasta ahora gobierno como el suyo; y en medio de estar padeciendo continuamente, postrado en cama, los rigores de la gota, incesantemente asiste al despacho⁸.

Asimismo nombra a otras figuras, José de los Ríos, quien sirvió como consejero de Hacienda hasta la edad de ochenta y seis años como «si no tuviese más de cincuenta», menciona al marqués de Villarrocha, septuagenario presidente de Panamá, insigne matemático, a José de Munive, consejero de Guerra, a Miguel Núñez, consejero de Órdenes, a Ovalle, el inquisidor decano de Toledo, a una ilustre mujer francesa, criolla de La Martinica, la madama de Maintenon, «cuya discreción y capacidad se dio a conocer a todas las naciones por el especial aprecio que hizo de ella el gran Luis Décimocuarto». Pero tal vez el mayor ejemplo para don Benito Jerónimo y el más admirado es el del polígrafo peruano Pedro de Peralta y Barnuevo (1663-1743), «sujeto del que no se puede hablar

⁷ Feliciano de Vega no llegó a ocupar el cargo pues murió en el viaje hacia la Nueva España a finales de 1640.

⁸ Fejoo, «Españoles americanos. Discurso sexto», en *Theatro crítico universal...*, tomo IV, p. 112.

sin admiración» porque apenas «se hallará en Europa hombre alguno de superiores talentos y erudición», en él «todo un cúmulo de dotes excelentes resplandecen, y tienen perfecto uso en la edad casi septuagenaria de este esclarecido criollo», quien murió a la edad de ochenta años.

Más allá de esta idea de la temprana caducidad de las facultades mentales en los criollos, hay un sentimiento de desdén europeo hacia los americanos que el padre Benito Jerónimo intenta desvanecer. Y, como si hiciese falta autorizar la idea de que los españoles americanos son sujetos cuyo intelecto se encuentra en el mismo nivel que las inteligencias europeas, Feijoo nombra una serie de reconocidos autores con los que puede respaldar esta proposición:

Bien sé que muchos autores celebran, no sólo como iguales a los europeos, mas como excelentes los ingenios de los criollos. Tales son el padre Fr. Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana*; Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales de los Incas*, el señor don Lucas Fernández Piedrahita, obispo de Panamá, en su *Historia del Nuevo Reino de Granada*, el padre Alonso de Ovalle en su *Historia de Chile*, don José de Oviedo y Baños en su *Historia de Venezuela*, el padre Manuel Rodríguez en su *Historia del Marañón*. Todos estos autores hablan de experiencia, porque vivieron en aquellos países cuyas historias escribieron. A que podemos añadir a Bartolomé Leonardo de Argensola en su *Historia de la Conquista de las Molucas*, y el eminentísimo señor cardenal Cienfuegos, en la *Vida* que escribió de San Francisco de Borja, donde con la ocasión de haber sido el santo autor de la fundación de las provincias de la Compañía del Perú y Nueva España, llena dos capítulos enteros con elogios grandes de los ingenios de aquellos reinos...⁹

Estas creencias tan generalizadas entre los europeos y los mismos americanos sobre la inferioridad y la decrepitud del juicio hacían bastante más daño del que podemos imaginar a primera vista. Feijoo reitera el error común y, apoyado en las palabras del que fuera canónigo magistral de la Puebla de los Ángeles y eminente orador Antonio Peralta Castañeda, desprende las consecuencias de tan nefasta creencia:

Está entendido (dice) en este hemisferio, que se miran en la Europa con poco aprecio sus obras, porque tienen poco crédito sus letras; y en esto, como en otras muchas cosas, están ofendidos sus sujetos. De la escuela de

⁹ Feijoo, «Españoles americanos. Discurso sexto», en *Theatro crítico universal...*, tomo IV, p. 121.

Alcalá soy discípulo, y aunque no se me luzca en los progresos, para conocer sus estilos, y poder compararlos con otros, poca maestría ha menester quien llegó allí a graduarse en todos grados de filosofía y teología, y sin comparar esto con aquello, puedo asegurar que comúnmente hay en este reino en menor concurso más estudiantes adelantados, y que en algunos he visto lo que nunca vi en iguales obligaciones en España, y no refiero singulares, porque no se tenga a pasión referir prodigios. *Tòdo lo he dicho por llegar a desagruar a este reino de una calumnia que padece con los que saben que mozos son prodigiosos los sujetos, pero creen que se exhalan sus capacidades, y se hallan defectuosas en los progresos. Pobres de ellos, que los más vacilan de la necesidad, desmayan de falta de premios, y aun de ocupaciones, y mueren de olvidados, que es el más mortal achaque del que estudia*¹⁰.

Y luego de citar las palabras del canónigo Peralta, Feijoo concluye que

individuoando los estorbos que tienen en aquellas regiones los sujetos para hacer fortuna por la carrera de las letras, de que se origina que los más o abandonándolas del todo o tratándolas con menos cuidado, busquen la facultad de subsistir por otros rumbos. Esto ha ocasionado el error común que impugnamos.

Si nos fijamos bien, estas alabanzas para los criollos más conspicuos que dio el continente americano no tienen ningún parentesco con los desmesurados panegíricos que se hicieron más de un siglo antes, al comienzo del reinado de Felipe III, cuando los depauperados nietos de los conquistadores buscaban a través de las relaciones de méritos, las historias locales, los poemas épicos, alguna merced real con que sustentar a sus pobres familias. Los elogios de don Benito son sinceros y solo tienen un interés: llegar a la verdad, desmentir un error cuyas consecuencias son el abatimiento de todo un grupo de individuos o, como dijo al principio de su discurso, de una República.

Pero, como siempre, hay quienes a ultranza se colocan en la oposición y retoman y refuerzan una idea contraria. Es así como Salvador José Mañer escribió los cinco tomos en cuarto de su *Antiteatro crítico* que aparecieron entre 1729 y 1734. En un principio, Feijoo encontró cuatrocientos errores al *Antiteatro* en un texto que llamó *Ilustración apologética*. Pero Mañer escribió una «Réplica satisfactoria a la *Ilustración apologética*» y le señaló novecientos noventa y ocho errores a Feijoo. Los detalles de la polémica son de sumo de interés para el estudio del pen-

¹⁰ El subrayado es nuestro.

samiento dieciochesco español, pero no tenemos espacio para referirnos a ellos y comentarlos. El argumento más general sobre la materia que nos ocupa es que los criollos mencionados vivieron en Europa, poco o mucho tiempo, y ese solo hecho les confirió la fortaleza física que les permitiría mantener la lucidez hasta muy avanzada edad.

La polémica generó simpatizantes y seguidores para ambos bandos. El benedictino Martín Sarmiento fue el más notable entre los defensores de Feijoo. Pero, entre los contradictores, el que más nos importa es el humanista, arqueólogo, helenista y bibliófilo Manuel Martí, deán de Alicante y hombre plenamente ilustrado, quien sin sumarse a los adversarios del padre Benito Jerónimo, simplemente como fiel creyente y seguidor de una extendida idea, afirmaba en

la carta 16 del libro 7 de su *Epistolario*¹¹, impreso en la célebre imprenta madrileña de Juan de Estúñiga en 1735, carta dirigida al joven Carrillo en la que se le disuadía de venir a América diciéndole: «¿Ahí a dónde volverás los ojos en medio de tan horrenda soledad como la que en punto a letras reina entre los indios? Buscar allí cosas tales, tanto valdría como querer trasquilarse a un asno u ordeñar un macho cabrío»...¹²

Con un tono enfático, sobrado de audacia por su evidente ignorancia, Martí aseguraba que en América no había libros ni bibliotecas ni maestros ni siquiera estudiantes o personas capaces de cultivar las letras. Especialmente en México, no podía haber nadie con el más mínimo deseo de aprender las cosas que tanto gustaban a su joven amigo Antonio Carrillo. En esta epístola, el deán de Alicante no solo hacía eco de la precocidad y la caducidad de la inteligencia americana, sino que retomaba la extendida costumbre europea de suponer que los americanos tenían una naturaleza perezosa que era producto del medio ambiente y el clima.

La reacción de los mexicanos no se hizo esperar. El historiador poblano Ernesto de la Torre Villar comenta:

Tales expresiones no sólo provocaron justo malestar en la sensibilidad de los eruditos criollos, sino fuerte indignación. Diversos lectores de la clase noble manifestaron su disgusto, tal es el caso del Marqués de Altamira. Entre los dominicos, como Juan de Villasánchez, se advirtió que la imputación de Martí procedía de una cierta animadversión de los escritores españoles,

¹¹ *Epistolarum Libri duodecim*, Madrid (Mantuae Carpetanorum), Joanem Stunicam, 1735. Hubo una segunda edición en Ámsterdam, J. Wetstenium & G. Smith, 1738.

¹² Torre Villar, 1998, p. XXIV.

poco afectos al mundo americano. Se descubrió que la afirmación del deán se originaba en expresión semejante a la que el sabio Nicolás Antonio había manifestado en una carta dirigida al letrado Juan Lucas Cortés. El fraile mercedario fray Antonio Bermúdez, que radicaba en Lagos, también reaccionó violentamente, al igual que su hermano de religión Manuel Bocanegra. En México conocieron la afrenta, la comentaron y se dispusieron a contrarrestarla hombres como Cayetano de Cabrera y Quintero, el doctor José de Mercado, quien escribió el «Parecer» del *Escudo de armas de México*¹³, el doctor Juan Gregorio de Campos y Martínez en su *Oración Apologética*¹⁴, y también el padre Julián Gutiérrez Dávila¹⁵. Toda la inteligencia novohispana vibró al unísono en ese fatal año de 1745 en que se difundió y fue objeto de acres comentarios la injuria del deán de Alicante¹⁶.

Debió de ser un verdadero escándalo que movió a los criollos indignados para responder de todas las formas posibles a un connotado autor que había perdido la oportunidad de ocultar su tremenda ignorancia sobre el mundo americano y permanecer en la estima de sus remotos lectores. La impresión que le causó al brillante catedrático universitario Juan José de Eguiara y Eguren la epístola del deán Martí, lo motivó a compilar los casi doscientos años que componían en ese entonces la bibliografía mexicana, desde los orígenes de la imprenta en 1539. Era más que un proyecto de magnitud colosal, era la respuesta contundente y bien armada de un hombre instruido en las letras a quien sus compa-

¹³ Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México*, 1746.

¹⁴ *Oratio apologética, quæ velut supplex libellus potentissimo Hispanianum Regi Philippo V*, México, María de Ribera, 1746. Dice Toribio Medina: «Esta oración fue pronunciada en la apertura de los estudios de la Universidad de México, del año 1745, en que estaban recién llegadas a la Nueva España las cartas latinas del deán de Alicante, Manuel Martí; y la miserable e injuriosa idea que manifiesta en la Epíst. 16 del lib. 7 del tom. 2, sobre la literatura mexicana, estimuló al doctor a hacer en esta oración la apología de su patria. La Universidad acordó imprimirla, y la dirigió al Sr. Felipe V, por mano del Ilmo. Sr. D. Francisco Goyeneche, Marqués de Belsunce, decano del Consejo de Cámara y de las Indias» (1908, pp. 23-24).

¹⁵ El padre Julián de Torres Dávila perteneció a la Congregación del Oratorio al igual que Eguiara y Eguren. Fue autor de una *Novena al maravilloso médico mártir esclarecido san Pantaleón, para pedir a Dios, mediante su patrocinio, la salud, especialmente de la alma, y del cuerpo, si nos conviene...*, México, Viuda de Bernardo de Hoyal, 1748. Reimpresión en la imprenta de la Bibliotheca Mexicana en 1751. Tiene versos preliminares en los libros de algunos amigos suyos. Seguramente Ernesto de la Torre Villar se refiere a los versos incluidos en el libro del jesuita Matías Blanco, *Tractatus de libertate creata sub divina scientia, voluntate, et omnipotentia*, México, Viuda de José Bernardo de Hoyal, 1746.

¹⁶ Torre Villar, 1998, pp. XXIV-XXV.

triotas confiarían la tarea de contestar, ya no a Martí, que había muerto en abril de 1737, sino a todos aquellos lectores europeos que seguían creyendo en sus afirmaciones. Dice el historiador y bibliógrafo Ernesto de la Torre:

Si en escritos propios numerosos criollos mexicanos, humanistas distinguidos que también cambiaban entre sí sus epístolas latinas, manifestaron su enojo e indignación, resultaba indispensable que la voz de un espíritu y de un intelecto ofendido, la voz de una nación se manifestara para contrarrestar la dolorosa ofensa. En ese momento Eguiara y Ecuran resultaba la figura incontrastable para hacer sentir la voz, ya no sólo de la intelectualidad sino de la nación entera.

La respetuosa amistad que le profesaban sus colegas de la Universidad y la admiración que hacia él sentían los más prominentes ministros de la Compañía de Jesús, de los dominicos y de la Congregación del Oratorio —por entonces las instituciones de mayor reputación intelectual y religiosa— hizo que el señor Eguiara se convirtiera en el paladín de la inteligencia criolla novohispana, en su vocero, y también que fuera él quien respondiera a las engañosas imputaciones del deán de Alicante, el que presentara en magna obra la réplica más efectiva¹⁷.

En sus veinte «Anteloquia», que son como prólogos a la *Bibliotheca Mexicana* (1755), Eguiara rezuma todo el resentimiento que le produjo el tremendo e injusto juicio de Martí. Construyó su gran obra como una réplica y con ella pretendía negar las calumnias que, por ignorancia y pereza (dos facetas del desprecio europeo), había difundido Martí con su enorme autoridad. Del mismo modo que todos los criollos cultos de su época, Eguiara pensó que la sociedad mexicana no había surgido con la conquista de Hernán Cortés y hundía buena parte de sus raíces en los numerosos pueblos de indios que habitaban el territorio, por eso se sintió obligado a remontarse hasta el mundo prehispánico y ponderar las antigüedades mexicanas. Recordó los trabajos de Carlos de Sigüenza y Góngora y los de Atanasio Kircher para justificar el paralelismo de los númenes egipcios con los que adoraron los nahuas. Repasó la historia mexicana desde la conquista e hizo un breve recuento de los autores que la narraron. Rememoró a los hombres brillantes de letras que dio la Nueva España, entre los que sobresalían Bernardo de Balbuena y sor Juana Inés de la Cruz. Mencionó las grandes y bien dotadas bibliotecas que poseía el reino y, retomando los alegatos de Feijoo, repitió

¹⁷ Torre Villar, 1998, p. XXV.

los nombres de los sabios que elogiaron a los criollos y agregó nuevas ponderaciones. A la lista de españoles americanos que había hecho el padre Benito Jerónimo para señalar que la edad no les había dañado la lucidez ni la inteligencia, Eguiara agregó los nombres de diez dinogérontes mexicanos cuya sabiduría, capacidad de trabajo y buen juicio se mostraron hasta las edades más avanzadas; en por lo menos dos casos, el de Juan Antonio de Oviedo y el de Francisco Javier Solchaga, estas virtudes alcanzaron duraciones insólitas puesto que murieron prope nonagenarios.

La confección de la *Bibliotheca Mexicana* no fue una idea nueva: ya Diego Antonio Bermúdez de Castro (muerto en 1746) se había ocupado de hacer un catálogo de escritores angelopolitanos y, como señala José Mariano Beristáin de Souza, su manuscrito fue la base que sirvió a Eguiara para reunir las cerca de dos mil fichas, que solo llegaron a la letra «J» del abecedario. Aunque Beristáin dice que no conoció el catálogo de Bermúdez de Castro sino hasta después de haber terminado su *Bibliotheca hispano-americana septentrional* (1816-1821), es probable que también él se haya apoyado en el catálogo de Bermúdez¹⁸. El maestro Ernesto de la Torre Villar señala que la idea de reunir la bibliografía mexicana o por lo menos la bibliografía angelopolitana venía incluso de más atrás y que Miguel Cerón Zapata (†1714) —tan aficionado a las cosas de Puebla— había dejado un catálogo previo de escritores poblanos que alimentó la lista de Bermúdez de Castro. Aún más, gracias al apoyo de todos los criollos, Eguiara tuvo la posibilidad de consultar otros repositorios y catálogos novohispanos que daban cuenta del saber y la producción de las comunidades religiosas, como la enorme compilación de Francisco Antonio de la Rosa Figueroa que actualmente forma más de veinte enormes volúmenes y contiene documentos de todas las provincias franciscanas¹⁹, aunque también tuvo en cuenta otros famosos catálogos como la *Bibliotheca Hispana Nova* (1672) y la *Hispana*

¹⁸ En la ficha sobre Diego Bermúdez de Castro, escribano real y notario mayor de la curia eclesiástica del obispado de Puebla, cuando menciona el *Catálogo de escritores angelopolitanos* (ms. en folio), Beristáin dice que Eguiara «lo cita con frecuencia, y del cual se aprovechó [...] en su *Bibliotheca*; y que me habría ahorrado mucho tiempo y trabajo, si como llegó a mis manos a fines del año 1815 por manos del Ilmo. Sr. Marqués de Castañiza, obispo electo de Durango, lo hubiese yo adquirido diez años antes...» (*Bibliotheca Hispano Americana Setentrional*, tomo I, p. 164).

¹⁹ Una de estas compilaciones es el *Diccionario bibliográfico alfabético e índice sílabo repertorial de cuantos libros sencillos existen en esta librería de este convento de N. S. P. S. Francisco de México...*, Biblioteca Nacional de México, Ms. 10266, c. 1750.

Vetus (1696) de Nicolás Antonio, la *Biblioteca universal franciscana* de fray Juan de San Antonio (Madrid, 1732-1733), el catálogo jesuita de Pedro de Rivadeneira continuado por Felipe Alegambe que lleva por título *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu...* (Roma, Antonio de Lazzari, 1676), el trabajo de los padres Jacques Quetif y Jacques Echard titulado *Scriptores ordinis prædicatorum, recensiti, notisque historicis et criticis illustrati* (París, Ballar, 1719-1721) y naturalmente el *Epítome de la biblioteca oriental occidental náutica y geográfica* (Madrid, Juan González, 1629) de Antonio de León Pinelo.

Hay en todo este proyecto de Eguiara y Eguren mucho más que la respuesta a una tan descuidada como descomedida epístola del ilustrado europeo Manuel Martí Zaragoza, quien tenía la obligación de no ignorar las riquezas intelectuales del mundo americano, así fuera solo por consideración a sus lectores ultramarinos. La experiencia enseñaba tanto a los súbditos como al monarca que esta ignorancia acarrearba muchos daños y perjuicios al erario y a la conducción de un buen gobierno. De esta carencia provino la Real Cédula que Felipe V firmó en el Buen Retiro el 19 de julio de 1741 y, debido a esa razón, en todo el mundo hispánico de aquellos años se estaba haciendo un balance de los recursos materiales, humanos y culturales de cada localidad a fin de remediar los males que provenían del desconocimiento:

Habiendo acreditado la experiencia los graves inconvenientes y perjuicios que resultan de la falta, en mi Consejo de Indias, las noticias más individuales y distintas del verdadero estado de aquellas provincias; y teniéndose presente que las personas encargadas de su gobierno pueden con facilidad hacer averiguación e instruir por su informe de todas las que se necesitan, ha parecido que personalmente se practique por ellas, así en el tiempo presente como en el sucesivo, una y otra diligencia con la mayor distinción y puntualidad, según lo prevenido en las leyes y ordenanzas de aquellos mis reinos, por tanto mando a los virreyes de la Nueva España, del Perú y del Nuevo Reino de Granada, a los presidentes de mis reales audiencias, y a los gobernadores y capitanes generales de las provincias que se comprenden en cada uno de los tres virreynatos, que apliquen toda su atención y conato en adquirir los informes de los alcaldes mayores y justicias de los partidos subalternos, y por todos los demás medios posibles, las noticias particulares que necesiten para el conocimiento cierto de los nombres, número y calidad de los pueblos de su jurisdicción y de sus vecindarios, de sus naturalezas, del estado y progresos de las misiones, de las conversiones vivas y de las nuevas reducciones, y que con la expresión distinta, no sólo del estado actual, sino

también de la novedad que en adelante fuere ocurriendo y condujese para el más pleno conocimiento de este importante asunto me informen, según se halla prevenido por las enunciadas leyes y ordenanzas de los mencionados reinos, y en inteligencia, que sería muy de mi real desagrado cualesquiera omisión o negligencia que se experimentare en su puntual cumplimiento; y encargo muy especialmente a los expresados tres virreyes que estén a la mira de la forma en que los misioneros cumplan con las obligaciones de su instituto y ministerio, y principalmente de si están o no instruidos...²⁰

Tocó al cuadragésimo virrey de la Nueva España, Pedro Cebrián y Agustín, conde de Fuenclara, aterrizar la cédula real. La comisión recayó sobre el «cronista general de estos reinos» Juan Francisco de Sahagún y Arévalo Ladrón de Guevara y el contador general de reales azogues José Antonio de Villaseñor y Sánchez. Pero a los pocos meses de iniciada la encomienda, Sahagún y Arévalo encontró la forma de evadir el encargo: «por no haber tenido con qué costear los gastos que originan y preparan negocios de esta naturaleza»²¹. Sin abandonar sus deberes y al parecer sin amedrentarse por la magnitud de su misión, Villaseñor emprendió el trabajo en solitario y lo concluyó en poco más de dos años. Ordenó la información por obispados: México, Puebla, Michoacán, Oaxaca, Guadalajara y Durango. Y por reinos: Nueva España, Nueva Galicia, Nueva Vizcaya, Nuevo Reino de León, Nuevo México, Nueva Extremadura, Nueva Filipinas y Nuevo Santander y aun cuando recibió los datos de los comisionados por los cabildos locales, él mismo debió completar la información con los vastos conocimientos que había adquirido durante sus recorridos por todo el territorio como oficial mayor de la Contaduría General de Reales Tributos, formulando censos, haciendo peritajes para resolver conflictos de tierras y aguas, elaborando mapas y calendarios y finalmente como contador de azogues, cargo que lo obligaría a recorrer todos los reales de minas que había en los reinos.

Tampoco era esta una labor inédita. Al igual que en la factura de la *Bibliotheca Mexicana* de Eguiara, también en las tareas de historiador y censor de la Nueva España Diego Antonio Bermúdez de Castro se había anticipado y lo había hecho por pura afición y amor a su patria. Durante varios años compiló el *Teatro angelopolitano o historia de la ciudad de la Puebla de los Ángeles*, un manuscrito que no llegó a publicarse «por haber fallecido sus protectores los oidores de México, Bracamont-

²⁰ Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano*, pp. 17-18.

²¹ Espinosa Pitman, 2005, p. 52.

te y Olivar Rebolledo»²². Seguramente por eso el ayuntamiento de la Angelópolis le encargó muy tardíamente (en enero de 1746) a él y al fraile dominico Juan de la Villa y Sánchez (otro personaje ligado a las causas poblanas) la misión de compilar las noticias relativas al obispado de Puebla. Pero Bermúdez estaba ya muy enfermo y murió antes de que ambos terminaran este trabajo. Fray Juan lo acabó en septiembre de ese año y lo entregó al ayuntamiento, el cual a su vez lo remitió al nuevo virrey, el conde de Revillagigedo, pues el conde de Fuenclara había dejado el mando en el mes de julio. Casi un siglo después, en 1835, el que fuera alcalde de la ciudad de Puebla hasta 1834, Francisco Javier de la Peña, adicionó con extensas notas el informe de Bermúdez de Castro y Juan de la Villa y lo publicó con el título de *Puebla sagrada y profana*²³. Seguramente estos datos no le sirvieron a José Antonio de Villaseñor puesto que la dedicatoria a Felipe V de la primera parte de su *Theatro americano* está firmada en enero de 1745, un año antes de que le hicieran el encargo a Bermúdez de Castro y Juan de la Villa. El libro de Villaseñor sería estampado al año siguiente en la imprenta de la viuda de José Bernardo de Hogal, en tamaño folio, con una sobria portada orlada e impresa a dos tintas.

Tanto del *Theatro americano* como de la *Bibliotheca Mexicana* hay mucho que decir. Pero lo importante para nuestro discurso es que no tienen el sentido de reivindicación que habían venido buscando los criollos (nietos de los conquistadores) desde finales del siglo XVI. No son obras encaminadas a obtener las mercedes regias para un grupo social o un individuo, sino labores de recuento y valoración con sentido patriótico. Hija de una obediencia casi marcial al soberano la primera, y del orgullo nacional herido la segunda; volcadas a mostrar la verdad y desterrar el error que muchos intelectuales europeos mantenían, estas obras ingentes son el producto de un tipo de ciudadano muy distinto del criollo resentido que despotrica contra el gachupín y se siente olvidado por la metrópoli. Todas esas sátiras y papeles infamatorios que circulaban contra las autoridades civiles y eclesiásticas eran como baldes

²² La noticia es de Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano Americana*, tomo I, p. 164.

²³ Hay una edición moderna de este informe: fray Juan de la Villa y Sánchez, Francisco Javier de la Peña, *Puebla sagrada y profana. Informe dado a su muy ilustre ayuntamiento el año de 1746*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997. Desgraciadamente es una edición facsimilar; hace falta una edición anotada y precedida de un buen estudio introductorio para la inteligencia clara de las materias ahí tratadas.

de agua echados al mar frente a estas obras que simulan naves de gran calado. Eran desahogos de canallas enanos que no aportaban nada a la nación y solo dejaban ver un resquemor de muy cortos alcances, por no decir inofensivo o que solo sería efectivo en el largo plazo como propaganda que ayudaría a desatar la guerra de independencia. En cambio, autores como Juan José de Eguiara y Eguren o José Antonio de Villaseñor y Sánchez estaban sentando las bases de una nación. Estaban mostrando al mundo (léase Europa) que su patria no era un páramo maleficiado por un clima adverso y poblado de individuos haraganes e ignorantes e indios bravos e indomables, sino una República civilizada donde abundaban los libros y los hombres sabios de todas las edades que gustaban de la buena literatura.

BIBLIOGRAFÍA

- BERISTÁIN DE SOUZA, Mariano, *Biblioteca Hispano Americana Setentrional*, Amecameca, Tipografía del Colegio Católico, 1883.
- BLANCO, Matías, *Tractatus de libertate creata sub divina scientia, voluntate, et omnipotentia*, México, Viuda de José Bernardo de Hogal, 1746.
- CABRERA Y QUINTERO, Cayetano de, *Escudo de armas de México, celestial protección de esta nobilísima ciudad de la Nueva España, y de casi todo el Nuevo Mundo...*, México, Viuda de José Bernardo de Hogal, 1746.
- CAMPOS Y MARTÍNEZ, Juan Gregorio de, *Oratio apologética, quæ velut supplex libellus potentissimo Hispaniarum Regi Philippo V*, México, María de Ribera, 1746.
- CÁRDENAS, Juan de, *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, México, Pedro Ocharte, 1591. Edición moderna: México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1913.
- ESPINOSA PITMAN, Alejandro, «Estudio introductorio» a José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, UNAM, 2005 (col. Nueva Biblioteca Mexicana, 159).
- FEIJOO, Benito Jerónimo, «Mapa intelectual y cotejo de naciones. Discurso XV», en *Theatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, tomo II, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1728.
- FEIJOO, Benito Jerónimo, «Españoles americanos. Discurso sexto», en *Theatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, tomo IV, Madrid, Imprenta de la Viuda de Francisco del Hierro, 1730.

- MARTINI, Emmanuelis, *Epistolarum Libri duodecim*, Madrid (Mantuae Carpetarorum), Joannem Stunicam, 1735. Hubo una 2.^a ed.: Ámsterdam, J. Wetstenium & G. Smith, 1738.
- MEDINA, José Toribio, *La imprenta en México (1539-1821)*, vol. V, Santiago de Chile, Impreso en casa del autor, 1908.
- ROSA FIGUEROA, Francisco Antonio de la, *Diccionario bibliográfico alfabético e índice sílabo repertorial de cuantos libros sencillos existen en esta librería de este convento de N. S. P. S. Francisco de México...*, Biblioteca Nacional de México, Ms. 10266, c. 1750.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la, «Estudio introductorio» a Juan José de Eguiara y Eguren, *Historia de sabios novohispanos*, México, UNAM, 1998 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 125).
- VILLA Y SÁNCHEZ, fray Juan de la, y PEÑA, Francisco Javier de la, *Puebla sagrada y profana. Informe dado a su Muy Ilustre Ayuntamiento el año de 1746*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997.
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, José Antonio de, *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Viuda de José Bernardo de Hogal, 1746.

DERIVAS HISPÁNICAS DEL PEZ NICOLÁS

Mariela Insúa
Universidad de Navarra, GRISO

Dentro de la fauna marina fantástica ocupa un lugar destacado el personaje del hombre pez: ya sea en forma de tritón clásico, anfibio con capacidades natatorias prodigiosas, mensajero de los navegantes por los mares tempestuosos o seductor de doncellas, este ser híbrido ha despertado asombro, admiración y, en ocasiones, terror en diferentes épocas y latitudes. Desde la Antigüedad hasta nuestros días las supuestas apariciones de este sujeto ictioideo en mares, ríos y lagunas han dejado su huella en la cultura folclórica, la literatura las ciencias naturales y la medicina, o las noticias en forma de relaciones de sucesos e incluso, más recientemente, en el cine, la televisión y las redes sociales.

El hombre pez reúne en la fusión de especies que encarna, en la unión de elementos propios de la naturaleza acuática y terrestre, las características del monstruo como clara materialización del prodigio en su doble vertiente significante: es decir, como maravilla admirable por su extrañeza y como agente provocador de espanto. A continuación realizaré un recorrido por distintas representaciones del hombre pez en el ámbito hispánico. Me centraré especialmente en su vinculación con la leyenda del famoso peje Nicolao, también conocido como Cola, Colán o simplemente pez Nicolás.

Caro Baroja, siguiendo a Croce, sitúa la leyenda de Nicola Pesce en las inmediaciones del faro de Messina. Sus primeros testimonios medievales se documentan en autores ingleses como Walter Mapes —en *De*

nugis curialium (c. 1188 y 1193)— y Gervasio de Tilbury —en *Otia imperialia* (c. 1215). Con posterioridad se generaliza ya en fuentes italianas como las crónicas de Salimbene, Pipino y Ferrara y la poesía de Fazio degli Uberti, entre otros¹.

En la España de los siglos XVI y XVII la historia de este hombre pez alcanzará gran popularidad, convirtiéndose Nicolás en uno de los monstruos más presentes en la cultura popular del momento². En este contexto, Pedro Mexía en su *Silva de varia lección* (1540) es el autor que más aporta a través de su miscelánea a la difusión de la leyenda base, recogiendo los elementos principales de las fuentes italianas y añadiendo algunas modificaciones y comentarios³. Mexía declara una doble corriente de influencia en su relato de las hazañas de Nicolao: en primer lugar la literatura oral, los «cuentos y consejas de viejas» —a los que otorga poca credibilidad— y, en segundo término, las autoridades en las que se basa —los humanistas Alejandro de Alejandro y Joviano Pontano—, que aportan, según señala, el criterio de su «mucha doctrina y verdad»⁴. Estas dos corrientes, solo en apariencia contrapuestas, conviven en realidad enriqueciéndose mutuamente pues contribuyen, como veremos, a crear el retrato de este Nicolás en sus distintas reapariciones a lo largo del tiempo.

Siguiendo la aproximación de Mexía, la historia del pece Colán de Catánea puede resumirse en estas ideas centrales: desde muy joven Nicolás muestra una ávida inclinación por nadar; ya de adulto confirma esta gran habilidad, pudiendo hacerlo incluso en medio de las tempestades, lo que le faculta para convertirse en mensajero entre los navíos con los que se topa; tras muchos años disfrutando de esta vida marina, conoce al rey don Alonso de Nápoles en una fiesta que ofrece en Sicilia; el

¹ Caro Baroja, 1984, pp. 7-8. Según señala el mismo Caro Baroja, sigue de cerca las ideas de Croce expuestas en *Storie e leggende napoletane* (1896) y también en un trabajo traducido al francés, *Mélusine. Recueil de Mythologie, Littérature populaire, traditions et usages* (1886-1887).

² Río Parra, 2003, p. 160.

³ Para el tratamiento de la leyenda en estos autores puede verse Caro Baroja, 1984, pp. 10-11; Pedrosa, 2005, pp. 151-153; D'Agostino, 2005, p. 468 y 2016, p. 281; y Pueyo, 2016, p. 61.

⁴ Mexía, *Silva de varia lección*, cap. XXIII, «Del admirable nadar de un hombre, de do parece que tuvo origen la fábula, que el pueblo cuenta, del pece Nicolao. Tráense otras algunas historias de grandes nadadores, y cómo solía, en tiempo antiguo, ser estimada esta habilidad», p. 370.

rey le propone un reto para poner a prueba su capacidad: hace echar a la mar una copa de oro para que la busque Nicolás; este se zambulle confiado en busca de la recompensa, pero nunca regresa a la superficie. En esta versión, Mexía, que sigue a Pontano y a Alejandro, no incluye un motivo de raigambre folclórica que sí estaba presente en algunos relatos originarios, como por ejemplo el de Francesco Pipino⁵: la maldición de la madre al niño por estar todo el día metido en el agua, elemento que será reiterado en muchas otras adaptaciones posteriores, con variantes⁶.

El pez Nicolás hará también alguna irrupción en la literatura de la época. Así, entre las cualidades que ha de tener el verdadero caballero andante que don Quijote expone en la casa del Caballero del Verde Gabán se incluye que «ha de saber nadar, como dicen que nadaba el peje Nicolás o Nicolao»⁷. Otras referencias pueden apreciarse en *El animal profético y dichoso parricida san Julián* de Lope de Vega o en el *Teatro de los dioses de la gentilidad* de Baltasar de Vitoria⁸; pero sin lugar a dudas la apropiación más interesante la encontramos en el campo de las relaciones de sucesos. Contamos con dos relaciones fechadas en 1608, estudiadas por D'Agostino⁹, que cuentan en romance la aparición del fabuloso pez Nicolás esta vez en Rota (Cádiz): *Relación de cómo el pece Nicolao se ha parecido de nuevo en el mar, y habló con muchos marineros en diferentes partes, y de las grandes maravillas que les contó de secretos importantes a la navegación. Este pece Nicolao es medio hombre y medio pescado, cuya figura es esta que aquí va retratada. Lleva al fin una famosa receta para volverse las viejas mozas, haciendo lo en ella contenido* (Barcelona, por Sebastián de Cornelles, 1608); la otra versión de Salamanca (en casa de Antonia Ramírez, viuda, 1608) es muy cercana en contenido, pero no trae la receta de las viejas mozas, sino que se completa el pliego con consejos en forma de dos canciones, una para los padres que tienen hijos y otra para los hijos y niños cristianos, añadiendo a la relación una especie de «apéndice didáctico» en palabras de D'Agostino¹⁰.

En estas relaciones el padre es el que profiere la maldición al hijo nadador para que se convierta en pez: «pues tanto de la mar gustas, / fuera

⁵ Caro Baroja, 1984, p. 8.

⁶ Caro Baroja, en su estudio de 1984, aporta varios ejemplos sobre el tratamiento de este motivo de la maldición que sufre Nicolás (pp. 13-14).

⁷ Cervantes, *Quijote*, II, 18, p. 683.

⁸ Ya referidas en Caro Baroja, 1984, p. 9.

⁹ Caro Baroja, 1984, p. 13 y D'Agostino, 2005 y 2006.

¹⁰ D'Agostino, 2005, p. 473.

de la mar no pares». El niño se convierte así en «pescado espantable» y vive ya para siempre en el mar, visitando de vez en cuando a su familia en Rota. Curioso es el pasaje en el que se describe cómo Nicolás acude a la boda de su hermana y la industria que usan para que pueda asistir: lo ponen en una pipa llena de agua de mar para que disfrute desde allí del festejo familiar. Este Nicolás de Rota conoce los secretos de la navegación pues le han sido revelados en una cueva submarina por la que ha llegado al río Jordán. Se muestra superior al resto de las criaturas que le obedecen, ya que ha conocido ese otro mar de «paz y contento» del que vuelve a veces para dar consejos a los navegantes¹¹. Como podemos apreciar, en esta relación perteneciente al subgrupo de casos monstruosos se introducen algunos elementos de verosimilitud en el marco fantástico, rasgo habitual en este género noticioso, como la consignación de fechas, lugar, origen del monstruo e inclusión de la estampa como refuerzo visual de lo descrito en el texto¹².

Estas relaciones del pez Nicolás se sitúan además en el contexto de avisos de apariciones de otros peces¹³ con rasgos humanoides portadores de anuncios proféticos u ostentadores de la grandeza divina, como el pescado con rostro de hombre y corona imperial que se halló en Alemania¹⁴; o el que cogieron unos pescadores en la Toscana cuyo rostro era de hombre y sobre la cabeza llevaba un cerquillo y un capucho entre otras señales¹⁵, u otro aún más peregrino, también aparecido en la villa de Rota —como el Nicolás hispánico—; en esta relación más tardía que las anteriores (1699)¹⁶ se retrata al pez monstruoso como un híbrido de muchos animales y elementos de artillería, que según aclara el narrador no pretenden anunciar ningún prodigio o infortunio, sino simplemente ilustrar los «desconciertos de la naturaleza». El halo de vero-

¹¹ *Relación de cómo el pece Nicolao se ha parecido de nuevo en el mar*, Barcelona, por Sebastián de Cormellas, 1608, s. p.

¹² Para este subgénero de relaciones de monstruos ver Ettinghausen, 1995, pp. 17 y 37-49; García Arranz, 1999 e Insúa, 2009.

¹³ Pueyo, 2016, pp. 64-66.

¹⁴ *Verdadero retrato del monstruoso pescado que se halló en Alemania en un río del reino de Polonia*, Sevilla, Juan Serrano de Vargas y Ureña, 1614.

¹⁵ *Curiosa y verdadera relación de un pescado que cogieron unos pescadores este verano pasado en el mar de Liorna, ciudad de Italia, en la Toscana*, Valencia, s. i., 1679.

¹⁶ *Relación y pintura verdadera de un prodigioso monstruo, en forma de pez, que se ha aparecido en la villa de Rota, en los principios de este año 1669, con la postura y diferencias que dice la siguiente forma*, Valencia, Francisco Ciprés, 1699.

similitud en esta relación de índole fantástica se muestra ahora desde una pseudo-racionalidad.

Por otro lado, estas noticias de extrañas apariciones de peces humanoides pueden vincularse con lo que en la época se conoció como *hombres marinos*. Mexía los aborda en el capítulo que dedica a tritones y nereidas. Citando a Plinio, menciona al que se apareció en Lisboa «en una cueva, cantando con una concha de la mar» y a otro lascivo de Epiro, referido por Alejandro de Alejandro, que acechaba a las mozas que iban por agua a una fuente¹⁷. Antonio de Torquemada en su *Jardín de flores curiosas* (1570) reitera los ejemplos dados por Mexía y menciona otro consignado por Plinio que se había aparecido cerca de Cádiz, «un hombre marino, que en todo tenía semejanza de hombre humano: era tan grande y pesaba tanto, que trastornaba la nao hacia la parte donde estaba, y si mucho se detuviera, la trastornara y llevara a lo fondo»¹⁸. Y a continuación se refiere al linaje de los *maríños* de Galicia, que según la común opinión —aclara— descienden de los tritones, y comenta el caso de uno libidinoso que se ayuntó con una mujer y la dejó preñada¹⁹. Juan Eusebio Nieremberg en su *Curiosa y oculta filosofía* (1649) hace referencia a los hombres marinos, añadiendo que en las Indias también han sido avistados como lo refieren Pedro Mártir y Francisco Hernando; sin embargo puntualiza que estos seres, aunque tengan figura humana, no son hombres²⁰. Idea que se reiterará en autores posteriores como Antonio de Fuentelapeña en *El ente dilucidado* (1670), que recoge asimismo los citados casos de hombres marinos²¹.

Otro testimonio importante en relación con los hombres marinos es la historia del conocido como hombre pez de Liérganes, identificado con un vecino de este lugar de Cantabria, Francisco de la Vega Casar, nacido en 1660. Su historia alcanzará notable difusión gracias al minucioso ensayo de Feijoo titulado «Examen filosófico de un peregrino suceso de estos tiempos» (1734), incluido en su *Teatro crítico universal* (Tomo VI, Discurso VIII). El benedictino elabora un discurso documentado basado en la autoridad de informantes del lugar y una relación que le enviara el marqués de Valbuena, que se incluye como apéndice. Como

¹⁷ Mexía, *Silva de varia lección*, pp. 375-376.

¹⁸ Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, pp. 173-174.

¹⁹ Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, p. 177.

²⁰ Nieremberg, *Curiosa y oculta filosofía*, p. 91.

²¹ Fuentelapeña, *El ente dilucidado*, p. 187.

indica Caro Baroja, resulta curioso que Feijoo, siempre crítico ante las supercherías y dispuesto a desengañar sobre los errores comunes, no dude de la autenticidad del de Liérganes, a quien compara en detalle con el personaje legendario de Nicolao²².

Feijoo afirma que saca a la luz este extraño caso, «tan exorbitante del regular orden de las cosas», valorándolo como verdadero solamente porque ha sido testificado por casi «todos los moradores de una provincia»²³, testigos oculares de lo que allí sucediera a finales del siglo XVII: el mozo Francisco, enviado por su madre a la villa de Bilbao para aprender el oficio de carpintero, desaparece la noche de San Juan, sus compañeros lo ven irse ría abajo y piensan que se ha ahogado. Cinco años después, en 1679, unos pescadores capturan en el mar de Cádiz lo que creen un monstruo, aunque pronto descubrirán que es un hombre racional. El nadador permanece mudo, y pensando que podría estar poseído por algún espíritu maligno, lo llevan al convento de San Francisco, donde días después articula una palabra: *Liérganes*. Domingo de Cantolla, Secretario de la Suprema Inquisición, natural del mismo sitio, confirma con sus parientes que años antes había desaparecido en extrañas circunstancias el hijo de María del Casar, y es identificado con la misma persona. Así Francisco es devuelto por el franciscano Juan Rosende a Liérganes, donde se reencuentra con su madre; allí vivirá nueve años para un día desaparecer sin dejar rastro. Parecía con el entendimiento turbado, «de manera que nada le inmutaba, ni tampoco hablaba, más que algunas veces las voces, *tabaco, pan, vino*»²⁴, y en ocasiones lo usaban como mensajero para llevar noticias a los navíos.

Al padre Feijoo lo que le interesa de este extraño caso es conjeturar cómo fue posible que este joven sobreviviera cinco años en el mar, cómo respiraba, se alimentaba y dormía. Y a partir de aquí realiza una serie de disquisiciones que le llevan a afirmar, por ejemplo, que existen casos comprobados en los que hay «suplementos de la respiración»²⁵ como en el claustro materno o el usado por los buzos orientales, etc. Todo para dar respaldo científico a lo ocurrido a este nadador de Liérganes.

En 1941 el médico Gregorio Marañón retoma este suceso para derribar todas las hipótesis de Feijoo, al considerar que estas aseveracio-

²² Caro Baroja, 1984, p. 15.

²³ Feijoo, «Examen filosófico de un peregrino suceso de estos tiempos», § 1, 1.

²⁴ Feijoo, «Examen filosófico de un peregrino suceso de estos tiempos», § 1, 7.

²⁵ Feijoo, «Examen filosófico de un peregrino suceso de estos tiempos», § 7, 30.

nes fueron la máxima equivocación del benedictino, pues «huyendo de la superstición popular, cayó de bruces en la superstición científica»²⁶. Considera que aunque la existencia de Francisco de la Vega sea real, los sucesos que llevaron a interpretarlo como hombre marino derivan de la asimilación de su caso a las leyendas sobre estos seres, entre las que destaca la del peje Nicolás, que en la época era «aceptada como artículo de fe»²⁷. Ante esto él propone una explicación desde la endocrinología, tomando como material de diagnóstico las propias observaciones de Feijoo. Francisco seguramente padecía de cretinismo, enfermedad atestiguada abundantemente en esta época en la montaña santanderina. La «imbecilidad y la mudez» eran rasgos propios de los cretinos, al igual que el pelo rojo y la glotonería (todos presentes en el de Liérganes), y lo más importante: «pero sobre todo induce a pensar en su cretinismo la piel áspera [...] por lo cual se creyó que tenía escamas que le habían nacido en el mar»; asimismo la lesión en la tiroides sufrida por los cretinos llevaba aparejada la poca necesidad de oxígeno, con lo cual así se explicaría su alta resistencia sin respiración bajo el agua²⁸.

La leyenda del hombre pez de Liérganes aún hoy es tema de actualidad pseudo-científica; en 2010 el programa televisivo de difusión de sucesos paranormales *Cuarto Milenio* dedicó un capítulo a Francisco de la Vega, aseverando que había aparecido una supuesta acta de defunción donde era llamado «hombre pez»²⁹. El nadador cántabro se ha convertido también en atractivo turístico y cultural en Liérganes, donde cuenta con un Centro de Interpretación dedicado exclusivamente a su figura³⁰.

Por otro lado, en 2017 el burgalés José Antonio Abella publica la novela *El hombre pez* basada en las aventuras de Francisco de la Vega Casar. Esta obra de fondo histórico —centrada fundamentalmente en los hechos comentados por Feijoo— se apropia de la historia del joven de Liérganes para profundizar en su psicología, funcionando como una especie de novela de formación en la que observamos el desarrollo del personaje en su relación con el medio natural. Es un libro de viajes: por

²⁶ Marañón, 1941, p. 236.

²⁷ Marañón, 1941, p. 253.

²⁸ Marañón, 1941, pp. 253-255.

²⁹ Se encuentra disponible en <https://www.cuatro.com/cuarto-milenio/Hombre-Pez-Lierganes_0_1101975008.html> [Fecha de consulta: 10/06/2019].

³⁰ Ver <<http://www.vallespasiegos.org/que-ver-y-que-hacer/item/114-centro-de-interpretaci%C3%B3n-del-hombre-pez-li%C3%A9rganes>> [Fecha de consulta: 10/06/2019].

mar, por tierra y también hacia los orígenes del ser en su unión con las otras especies. El inocente Francisco decide hacer del mar su casa decepcionado de la propia naturaleza humana hasta llegar a olvidarla. De este modo el lector conoce el alma del hombre pez en sus años de vida marina. Punto climático de la novela es el momento en el que abraza a un delfín al que previamente había rescatado de las redes de unos pescadores. El narrador describe este encuentro prístino como la fusión de los elementos, un viaje al origen de la Creación:

El mar no era a su alrededor un lago de sangre espesa, sino un trozo de cielo convertido en agua transparente con la que los dioses antiguos habían amasado el barro hasta convertirlo en vida, dándole forma de pez o ave, de delfín o de hombre³¹.

De este modo, en la obra de Abella, Francisco sobrevive entre las olas porque aprende a dejarse llevar por el ciclo de la naturaleza, se fusiona con ella y encuentra en el mar su destino y su refugio, lo que a la vez lo aleja más del mundo de los hombres.

La impronta del hombre pez en el ámbito americano también es notable. León Pinelo en *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (1656) menciona a Nicolao a propósito de la historia contada por Pedro Mártir sobre un cacique que crio un manatí en la laguna de Guarabo, atribuyendo al animal domesticado las cualidades del legendario personaje³². Asimismo, basándose en la afirmación de Nieremberg ya mencionada, comenta que «no faltan indicios de que en los mares del Nuevo Mundo se hallan los tritones o hombres marinos de que tantas fábulas escriben los poetas». A continuación refiere el caso recogido por Pedro Mártir del hombre marino avistado en la costa de Araya que tenía cabello y prolija barba y «cuerpo inferior que era de peje»³³. Añade que en esta misma zona caribeña, en la isla de Cubagua, se vio otro monstruo semejante³⁴.

Cabe señalar que, así como Cádiz figuraba como un espacio de apariciones recurrentes de hombres marinos en la Península Ibérica, en América el radio del Caribe venezolano concentra varios de estos sucesos. Juan Lerio Burgundo, citado por Pinelo, también consigna avistamientos en la costa brasileña, como el de uno que asió un barco con la

³¹ Abella, 2017, p. 190.

³² León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, tomo II, p. 116.

³³ León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, tomo II, pp. 117-118.

³⁴ León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, tomo II, pp. 117-118.

mano y a quien al cortársela, descubrieron que tenía cinco dedos, añadiendo que «el autor deja al juicio de otros si aquello era tritón, sirena o jimio marino». Esta misma referencia del hombre pez en relación con los simios también puede observarse en lo referido por Diego Becerra de Mendoza, quien señala que, mientras recorrían el mar del sur de la costa novohispana, vieron un hombre marino «que se regocijaba como un mono, zambulléndose con las manos y mirando a la gente como si tuviera entendimiento»³⁵.

Ya en el siglo XVIII, Llano Zapata en sus *Memorias histórico-físicas, crítico-apologéticas de la América Meridional* (c. 1757) discute la veracidad de estos «acuátiles fabulosos» indicando que sus predecesores, llevados por el afán de dar noticia de estas criaturas, no hicieron un «examen más prolijo de ellas»³⁶, lo que les llevó al error, al «engaño de la vista»³⁷, algo que desde la voz del ilustrado es necesario evitar. De este modo, tras citar varias de las apariciones señaladas, concluye desde la racionalidad que estos tritones podrían haber sido monos marinos, «que siendo en todo casi parecidos a los terrestres se asemejan en el rostro y manos a los hombres»³⁸.

En la zona rioplatense la morfología del hombre pez se testimonia a través del conocido como «negrito del agua», un personaje de la mitología fluvial que, según señala Zapata Gollán, hacia los años 70 del siglo pasado estaba todavía viva entre los pescadores y cazadores del Paraná³⁹. Según esta creencia del norte santafesino, de la que había dado cuenta Fernández de Oviedo en su *Historia general y natural de las Indias*, el negrito viviría en el fondo de los ríos o lagunas, apareciendo únicamente a la hora de la siesta en las calurosas tardes de verano⁴⁰.

Actualmente la leyenda del hombre pez, llamándolo en concreto Nicolás, se documenta en Venezuela. En las comunidades afrovenezolanas del lago de Maracaibo se ha registrado su creencia⁴¹ y asimismo en la zona margariteña, donde la historia es muy popular. En las fiestas de pescadores celebradas en la Pascua lo sacan en procesión «escenificado

³⁵ León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, tomo II, p. 118.

³⁶ Llano Zapata, *Memorias histórico-físicas...*, p. 188.

³⁷ Llano Zapata, *Memorias histórico-físicas...*, p. 191.

³⁸ Llano Zapata, *Memorias histórico-físicas...*, p. 191.

³⁹ Zapata Gollán, 1969, p. 67.

⁴⁰ Zapata Gollán, 1969, p. 68.

⁴¹ Morón, 2011, pp. 87-89.

en burdas y jocosas pantomimas»⁴². El personaje mantiene en este relato el nombre de «pez Nicolás» y algunos motivos de la leyenda base; pero aporta cambios sustanciales. En este caso, el niño es desterrado a la vida marina como resultado de una maldición de la madre, que previamente había cometido incesto. Existen dos versiones de esta leyenda donde la lascivia, con el posterior incesto, es el elemento detonante de la conversión en pez. En una de estas versiones, el hijo es el que intenta seducir a su madre, esta lo maldice y lo empuja al mar, que se lo traga. En la otra el hombre pez es producto del incesto de una madre con su hijo; tras trece meses de embarazo nace, y la madre y su amante lo arrojan al mar para encubrir su pecado; en ese instante se abre la tierra y traga a los pecadores. Luego ambas leyendas coinciden en el desenlace: muchos años después un pescador que ha osado faenar en Viernes Santo contra la orden de no hacerlo porque ese día ha muerto Cristo, pesca entre sus redes al hombre pez, llega hasta la costa, donde pide perdón a Dios, siendo perdonado en una revelación divina⁴³.

Esta leyenda venezolana no solo pervive gracias a la narración oral de índole folclórica, sino que ha pasado a otros géneros de la cultura popular. Así, Gillman, músico venezolano de *heavy metal*, incluye en su álbum *Escalofrío* (1994) un tema dedicado al pez Nicolás⁴⁴. En esta pieza de *hard rock* se aprecia una empatía del narrador con este «inocente hijo de la perdición», por ello culmina con el estallido del vocalista:

Pobre Nicolás.
Sufre Nicolás.
Llora Nicolás.
¡El hombre pez!

En la literatura el pez Nicolás se hace presente también en algunos textos como en «Historia verdadera o cuento estrambótico, que da lo mismo» de Antonio Ros de Olano, escritor del siglo XIX, nacido en Caracas pero que desarrollará su trayectoria literaria en España. En este cuento fantástico se relatan las nuevas aventuras del peje Nicolás como

⁴² Salazar Franco, 1999, s. p.

⁴³ Ambas versiones son reseñadas en Salazar Franco, 1999, s. p.

⁴⁴ Tema disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=tRDPDV-jeWck>> [Fecha de consulta: 10/06/2019].

embajador del príncipe Pausasnó de las regiones hiperbóreas, que desea casarse con la hechicera miss Tintin⁴⁵.

Nicolás se cuela igualmente en la novela *Las historias naturales* (original en catalán de 1960, edición en castellano de 2003) de Joan Perucho, donde se hace una referencia a él en boca de Isidre de Novau, marino colaborador del vampiro protagonista, que afirma haber visto al hombre pez. Por su parte Ana Rossetti incluye en su volumen de 2014 *Cuentos apropiados (para el público general)* un relato dedicado al Pez Nicolás.

En el cine las referencias al hombre pez son también abundantes⁴⁶; valga mencionar en este contexto hispánico *La forma del agua* (2017) del mexicano Guillermo del Toro, historia fantástica del romance de un hombre pez con poderes mágicos restaurativos capturado en el Amazonas y una joven limpiadora muda, ambientada en el marco de la Guerra Fría y la carrera espacial. El mismo del Toro ha señalado que su obra está inspirada en una película de terror de los años 50, *Creature from the Black Lagoon* (1954), donde también se plantea el enamoramiento del hombre pez de una humana, que en ese caso no se concreta⁴⁷. En *La forma del agua* el amor es posible en la simbiosis entre el sentimiento y el agua que da título a la película. En cualquier caso, se está activando en estas películas la idea de la seducción del ser monstruoso que vimos formaba parte de la matriz de rasgos del hombre marino en sus orígenes.

Encontramos versiones actuales de la leyenda tradicional italiana del pez Nicolás a ambos lados del Atlántico dentro de los ciclos de cuentos infantiles⁴⁸. En este contexto, la más novedosa adaptación es *Namor* (The Nose Theater, 2018)⁴⁹, una obra de teatro de títeres española en la que el protagonista es un niño pez inspirado en Aylán, el pequeño sirio que apareció ahogado en una playa de Turquía en 2015 y que se convirtió en símbolo del drama de los refugiados. En esta pieza infantil, pero más bien dirigida a la conciencia de los adultos, el motivo del niño pez sirve como base para una reflexión sobre asuntos sociales como la inmigración y la ecología, pues *Namor*, en su periplo en busca de la madre que no quiere olvidar, rescata ballenas y tortugas.

⁴⁵ Baquero Goyanes, 1992, pp. 47-48.

⁴⁶ Para algunas referencias al hombre pez en la literatura y el cine ver Fernández, 2015.

⁴⁷ Ver Adame, 2018.

⁴⁸ Por ejemplo esta perteneciente a los programas educativos chilenos: <<https://infantil.cntv.cl/sites/default/files/ElPezNicolas.pdf>> [Fecha de consulta: 10/06/2019].

⁴⁹ Un resumen en <<https://www.youtube.com/watch?v=jus3LM8X45k>> [Fecha de consulta: 10/06/2019].

Para terminar, el hombre pez también se ha hecho presente en el ámbito de las *fake news*. En 2015 circuló por la red un vídeo que se hizo viral en el que se veían unas personas con trajes biológicos cargando con una especie de sujeto con cola de pez. Sin embargo, todo resultó ser parte de un experimento social. El clip, que se grabó durante el Festival de los Nuevos Habitantes de Varsovia, promovido por varios museos y centros culturales, tenía como objetivo llamar a la reflexión sobre la inmigración y la acogida al extranjero, en este caso representado por un tritón⁵⁰.

Caro Baroja en su estudio clásico sobre el peje Nicolao señalaba que en las adaptaciones y apropiaciones de la leyenda a través de los testimonios se observa lo que él denomina «relaciones a larga distancia»⁵¹. En el panorama ofrecido puede apreciarse la multiplicación de estas relaciones en el entrelazamiento de la leyenda y los añadidos desde un enfoque multicultural que no sabe de fronteras y que se enriquece mutuamente. Nicolás y los hombres marinos, imágenes de la fusión de los elementos, seguramente seguirán siendo recreados con múltiples caras, pues como indicaba una relación de sucesos sobre estos peces extraordinarios:

Los senos del mar profundos,
de sonda ignorantes, callan
para nuestra admiración
mil prodigios con escamas⁵².

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLA, José Antonio, *El hombre pez*, Villanueva de Villaescusa, Ediciones Valnera, 2017.
- ADAME, Oscar, «*The Creature from the Black Lagoon*, la película más influyente en la obra de Guillermo del Toro», <<http://warp.la/the-creature-from-the-black-lagoon-guillermo-del-toro-175867>> [Fecha de consulta: 10/06/2019].
- BAQUERO GOYANES, Mariano, *El cuento español. Del Romanticismo al Realismo*, Madrid, CSIC, 1992.
- CARO BAROJA, Julio, «El “pesce Cola” o el “peje Nicolao”», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 34, 1984, pp. 7-13.

⁵⁰ Disponible en <<https://www.hispantv.com/noticias/sociedad/59227/video-sireno-hombre-pez-polonia--varsovia>> [Fecha de consulta: 10/06/2019].

⁵¹ Caro Baroja, 1984, p. 16.

⁵² *Curiosa y verdadera relación de un pescado*, s. p.

- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1998.
- D'AGOSTINO, María, «Dos pliegos de 1608: el pez Nicolás», en *Filologia dei testi a stampa (area iberica)*, coord. Patrizia Botta, Modena, Mucchi Editore, 2005, pp. 467-474.
- D'AGOSTINO, María, «Una versión española de la leyenda del pez Nicolás», en *La literatura popular impresa en España y en la América colonial: formas y temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría*, dir. Pedro M. Cátedra García, ed. de María Sánchez Pérez, Laura Puerto Moro, Eva Belén Carro Carvajal y Laura Mier Pérez, Salamanca, SEMYR / Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2006, pp. 281-288.
- Curiosa y verdadera relación de un pescado que cogieron unos pescadores este verano pasado en el mar de Liorna, ciudad de Italia, en la Toscana*, Valencia, s. i., 1679.
- ETTINGHAUSEN, Henry, *Noticias del siglo XVII. Relaciones españolas de sucesos naturales y sobrenaturales*, Barcelona, Puvill Libros, 1995.
- FEIJOO, Benito Jerónimo, «Examen filosófico de un peregrino suceso de estos tiempos», en *Teatro Crítico Universal*, tomo sexto, discurso octavo, ed. de la Biblioteca Feijoniana del Proyecto Filosofía en español, <<http://www.filosofia.org/bjf/bjft608.htm>> [Fecha de consulta: 10/06/2019].
- FERNÁNDEZ, M. A. Marcos, «Los hombres peces en la literatura», *Revista general de Marina*, 268, 2015, pp. 619-622.
- FUENTELAPEÑA, Antonio de, *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuáles sean*, Madrid, Imprenta Real, 1670.
- GARCÍA ARRANZ, José Julio, «Las relaciones de monstruos en el contexto de la teratología ilustrada de la edad moderna», en *La fiesta. Actas del II Seminario de Relaciones de Sucesos (A Coruña, 13-15 de julio de 1998)*, ed. de Sagrario López Poza y Nieves Pena Sueiro, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle-Inclán, 1999, pp. 133-144.
- INSÚA, Mariela, «De asombros, horrores y fatalidades: algunos apuntes acerca de las relaciones de monstruos (siglos XVII y XVIII)», en *Monstruos y prodigios en la literatura hispánica*, ed. de Mariela Insúa y Lygia Peres, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2009, pp. 149-164.
- LEÓN PINELO, Antonio de, *El Paraíso en el Nuevo Mundo: comentario apoloético, historia natural y peregrina de las Indias Occidentales, islas de tierra firme del mar oceáno, por el licenciado don Antonio de León Pinelo*, pról. de Raúl Porras Barrenechea, bajo los auspicios del Comité del IV Centenario del Descubrimiento del Amazonas, Lima, Imprenta Torres Aguirre, 2008.
- LLANO ZAPATA, José Eusebio, *Memorias histórico-físicas, crítico-apoloéticas de la América Meridional*, ed. y estudios de Ricardo Ramírez, Antonio Garrido, Luis Millones Figueroa, Víctor Peralta y Charles Walker, Lima, Institut Français d'Études Andines, 2005.

- MARAÑÓN, Gregorio, «Historia maravillosa del hombre-peze y su revisión actual», en *Las ideas biológicas del padre Feijoo*, Madrid, Espasa Calpe, 1941, pp. 236-267.
- MEXÍA, Pedro, *Silva de varia lección*, vol. 1, ed. de Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 1989.
- MORÓN, Camilo, *Jardines de piedra. Un bosque de símbolos*, Mérida, Red Nacional de Escritores de Venezuela, 2011.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Curiosa y oculta filosofía. Primera y segunda parte de las maravillas de la naturaleza examinadas en varias cuestiones naturales*, Alcalá, Imprenta de María Fernández, 1649.
- PEDROSA, José Manuel, *Los cuentos populares en los Siglos de Oro*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2005.
- PERUCHO, Joan, *Les històries naturals*, Barcelona, Destino, 1960. Versión en español: *Las historias naturales*, Barcelona, Edhasa, 2003.
- PUEYO, Víctor, *Cuerpos plegables. Anatomías de la excepción en España y en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, Woodbridge / Rochester, Tamesis, 2016.
- Relación de cómo el peze Nicolao se ha aparecido de nuevo en la mar, y habló con muchos marineros en diferentes partes, y de las grandes maravillas que les contó de secretos importantes a la navegación. Este peze Nicolao es medio hombre, medio pescado, cuya figura es esta que aquí va retratada*, Salamanca, casa de Antonia Ramírez, viuda, 1608.
- Relación de cómo el peze Nicolao se ha parecido de nuevo en el mar, y habló con muchos marineros en diferentes partes, y de las grandes maravillas que les contó de secretos importantes a la navegación. Este peze Nicolao es medio hombre, y medio pescado, cuya figura es esta que aquí va retratada. Lleva al fin una famosa receta para volverse las viejas mozas, haciendo lo en ella contenido*, Barcelona, por Sebastián de Cormellas, 1608.
- Relación y pintura verdadera de un prodigioso monstruo, en forma de peze, que se ha aparecido en la villa de Rota, en los principios de este año 1669, con la postura y diferencias que dice la siguiente forma*, Valencia, Francisco Ciprés, 1699.
- RÍO PARRA, Elena del, *Una era de monstruos. Representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2003.
- ROSSETTI, Ana, *Cuentos apropiados (para el público general)*, Sevilla, Ediciones en Huida, 2014.
- SALAZAR FRANCO (CHEGUACO), José Joaquín, *Mitos y creencias margariteñas*, Tacarigua de Margarita, ed. del autor, 1999. Disponible en <<https://cheguaco.org/wp-content/uploads/2016/12/Mitos-y-creencias-Margarite%C3%B1as.pdf>> [Fecha de consulta: 10/06/2019].
- TORQUEMADA, Antonio de, *Jardín de flores curiosas*, ed. de Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, 1982.
- Verdadero retrato del monstruoso pescado que se halló en Alemania en un río del reino de Polonia*, Sevilla, Juan Serrano de Vargas y Ureña, 1614.
- ZAPATA GOLLÁN, Agustín, «Las maravillas del mundo», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 25, 1969, pp. 67-73.

EL PACÍFICO EN EL VIAJE DE FRAY DIEGO DE OCAÑA POR LA AMÉRICA DEL SUR (1599-1600)

*Blanca López de Mariscal
Tecnológico de Monterrey*

En el presente trabajo se hará una revisión de una pequeña parte de la travesía de fray Diego de Ocaña por América del Sur¹. Se trata justamente de examinar el recorrido que realizó el monje jerónimo para cruzar a través del Istmo de Panamá, del océano Atlántico al océano Pacífico, y así reconstruir las circunstancias del viaje y la percepción del territorio que Ocaña consigna en el manuscrito en que describe su viaje, que inició en el convento de Guadalupe en Extremadura en 1599.

¹ En septiembre de 2013 se cumplieron 500 años del descubrimiento por Vasco Núñez de Balboa del mar del Sur, esa inmensa extensión de agua que hoy en día conocemos como océano Pacífico y que Balboa divisó por primera vez después de haber cruzado el Istmo de Panamá. Dicha hazaña, que le permitió a Balboa tomar posesión del mar en nombre de los Reyes Católicos, es tal vez una de las más importantes en la historia de los descubrimientos del Nuevo Mundo, ya que con ella los conquistadores tuvieron la certeza de que se encontraban en un continente nuevo y que habrían de recorrer aún enormes travesías marítimas para llegar a las ansiadas Cipango y Catay.

Al analizar el recorrido que Ocaña² llevó a cabo a lo largo de gran parte de la América del Sur surgen una serie de preguntas sobre la forma de viajar, la calidad de los medios de transporte, la financiación del viaje y, sobre todo, ¿qué tipo de persona realiza, al finalizar el siglo XVI, un viaje de más de 35.000 kilómetros y con qué motivo? Afortunadamente, Ocaña dejó una narración de su desplazamiento en un manuscrito que hoy día se encuentra en custodia en la Biblioteca Museo de la Universidad de Oviedo. Se trata de un viaje que llevó al fraile jerónimo desde el monasterio de Guadalupe en Extremadura, a través del Atlántico y el Istmo de Panamá hasta el mar del Sur para posteriormente recorrer de norte a sur la costa occidental de América; llegar a la isla de Chiloé; cruzar la cordillera de los Andes; transitar una buena parte de las pampas argentinas; visitar Buenos Aires; y, ya en su camino de regreso, atravesar el Paraguay y Tucumán para finalmente llegar a las ciudades de La Plata y Potosí, en las que fue el artífice de las celebraciones en honor de la imagen de Guadalupe que él mismo pintó. Su recorrido lo llevó también a Chuquiapo, Arequipa y el Cusco, ciudad sagrada de los incas, para posteriormente regresar a Lima, desde donde nos informa de que había de embarcarse rumbo al virreinato de la Nueva España en el que, seguramente, murió.

El viaje de Ocaña tiene particularidades muy interesantes, ya que los galeones en que viajó³ pasaron de largo frente al archipiélago canario «sin tomar puerto [...] a vista de Turquía⁴ y África, por entre la isla de Lanzarote y Canaria» (p. 72⁵), para después entrar en el mar de las Damas

² Ocaña había nacido en la villa de su nombre hacia 1570. Era hijo de Juan Huerta y María de Salcedo. Ingresó en el monasterio jerónimo de Guadalupe el 8 de junio de 1588 e hizo profesión religiosa. Los superiores del convento lo comisionaron para realizar un viaje por los territorios de América recién descubiertos en el que se supervisaría el culto guadalupano. La finalidad de dicha supervisión era redirigir hacia el convento español las limosnas que se estaban colectando en el Nuevo Mundo. Una Real Cédula, que se encuentra en el Archivo General de Indias, Sección Quinta (en el legajo 2.869), asienta que se le da permiso a Ocaña de viajar «Para recoger y cobrar las limosnas y mandas que se hubieren hecho [...] al monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe». El recorrido de Ocaña se realizó entre 1599 y 1605.

³ La armada en que se embarcó estuvo capitaneada por el general don Francisco Coloma y el almirante fue Juan de Urdaire.

⁴ Seguramente para Ocaña Turquía es sinónimo de África, ya que de otra forma no se puede entender que tuviese «a vista», al mismo tiempo, Turquía y Lanzarote.

⁵ Todas las citas textuales del libro de Ocaña se toman de la edición crítica publicada en 2010 por Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal. Las imágenes que

hasta llegar a descubrir la Deseada, «que con justo título le pusieron este nombre, porque haber navegado tanto mar sin ver tierra es grande el deseo que la gente trae de vella» (p. 72). La travesía siguió hasta llegar «con bien» a Puerto Rico el 24 de marzo del mismo año. A su llegada encontraron el asentamiento devastado porque una flota inglesa había robado el pueblo y todo cuanto en él había, destruyendo de forma particular la iglesia y todas sus ornamentaciones, especialmente las imágenes sacras.

La flota no pudo seguir hacia la Nueva España, según lo planeado, ya que tuvieron noticia de que estaban «dieciocho velas de ingleses dando carena en unas islas que estaban en la vía de México» (p. 79), por lo que las embarcaciones tuvieron que seguir el viaje hacia Cartagena, en donde desembarcaron durante tres días para posteriormente salir para Portobelo «el último día de Pascua de Resurrección del año de 1599» (p. 83), en donde, a decir de Ocaña, «finalmente dimos fin a la navegación larga de todo el mar del Norte» (p. 83), terminando así el primer tramo de su travesía atlántica.

De ahí, para llegar a Panamá y embarcarse de nuevo, ahora en el mar del Sur, habría de recorrer un camino muy similar al de los conquistadores pioneros que penetraron las tierras del Istmo y que por primera vez lo divisaron el 25 de septiembre de 1513, desde lo alto de la cordillera. Vasco Núñez de Balboa, Francisco Pizarro, Juan de Ezcaray, Alonso Martín y posteriormente Pascual de Andagoya serían los primeros exploradores españoles que transitaron aquellas rutas. Se trata de un camino que Ocaña describe con lujo de detalles y que al finalizar el siglo de su descubrimiento no proporcionaba a los viajeros ningún tipo de seguridad ni de confort a lo largo de su recorrido. El monje jerónimo describe las vicisitudes de una travesía en la que solamente se tienen que recorrer las dieciocho leguas que hay de Portobelo a Panamá. Los viajeros alquilaron nueve mulas, las cuales les costaron a veinte pesos de a ocho reales. Ocaña narra que cinco de estas mulas estaban destinadas a cargar «los trescientos cuerpos de libros de la historia de nuestra Señora» que el monje llevaba para entregar en algún convento de América (p. 87). Seguramente se trataba de la obra magna publicada por el convento de Guadalupe en Extremadura en la que se contiene la *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe* escrita por el padre fray Gabriel de Talavera y que vio la luz en Toledo en el año de 1597, solo dos años antes de que

aparecen más adelante son del manuscrito M-215 de la Biblioteca de la Universidad de Oviedo. Los datos bibliográficos completos se encuentran en la bibliografía final.

el viaje de Ocaña diera inicio. Además, tenemos información de que los frailes habían obtenido un permiso para llevar libros de estudio y cuantos volúmenes de libros de la historia de la dicha imagen de Guadalupe y fundación de su Casa hubieran menester.

Llevaban además dos mozos que contrataron en los navíos, de tal suerte que de solo fletes de las mulas pagaron ciento ochenta pesos por tres días de camino que hay de Portobelo hasta Panamá. La primera parte de la caminata se hacía a lo largo de un río, de tal modo que llevaban los pies hasta los tobillos dentro del agua. No es fácil para el lector contemporáneo imaginar el traslado de esos trescientos volúmenes de la *Historia de Nuestra Señora* siguiendo el cauce del río a lomo de mula. El calor y la humedad extrema impedían al monje llevar la túnica que forma parte del hábito tradicional, por lo que portaban solo el sayo, el saco y el escapulario y calzados con medias y alpargatas; como dice el fraile, iban «desta suerte porque así caminan todos por la mucha agua que hay por el camino, de causa que todas las primeras doce leguas se va caminando de continuo por un río abajo» (p. 87). Por lo que, en parte caminando y en parte nadando, llegaron a hacer la primera noche al río de Chagre y a partir de ahí un camino sinuoso colmado de malos pasos:

Viniendo caminando de Portobelo a Panamá queda a un lado, a la mano izquierda del camino, la famosa y celebrada sierra de Capira. Es una sierra muy alta por donde antiguamente venía el camino de Nombre de Dios, en la cual continuamente, en todo tiempo, hay truenos y relámpagos y aguaceros muy grandes, de suerte que a cualquiera hora siempre está tronando y hay tempestades. Antes también de llegar al río de Chagre sobre unas lomas está el fuerte de San Pablo, donde solos diecisiete soldados defendieron el paso a ochocientos ingleses que iban a dar sobre Panamá. Llámase de San Pablo el fuerte porque fue día de San Pablo cuando pelearon. Y es el lugar más fuerte que hay en todo aquel camino, que no parece sino que la naturaleza le formó allí para defensa de Panamá, porque se va el camino estrechando por una loma de un cerro de manera que no pueden pasar dos hombres juntos ni dos cabalgaduras; y da una vuelta el camino de suerte que han de ir pasando uno a uno por contadero; y por un lado y por otro hay unos valles y despeñaderos muy hondos (p. 90).

A partir de las descripciones de Ocaña es difícil imaginar el desplazamiento de las actividades de exploración de la costa atlántica a la costa del Pacífico, y aún más, el dificultoso traslado, a través del Istmo, de los elementos necesarios para construir las embarcaciones de Balboa, de Pizarro o de Pascual de Andagoya en el mar del Sur, para desde ahí iniciar

las exploraciones que llevarían al descubrimiento de la costa occidental de América del Sur y, finalmente, del Perú.

Pero no solo el camino que los lleva de Portobelo a Panamá es tortuoso y difícil de recorrer. La población y el espacio en el que Panamá se encuentra asentada distan mucho de haber sido, en la época de Ocaña, el centro de actividades desde el que se había proyectado primero el descubrimiento y la conquista del Perú, y, después, la intensa actividad comercial y la apertura para las nuevas rutas náuticas y los nuevos accesos a la cuarta parte del mundo a la que se podía acceder a través del recién descubierto mar del Sur.

La ciudad de Panamá que describe Ocaña, y en la que él y su compañero pasaron tres meses, es un pequeño poblado con casas de tablas, aires malsanos y muy poca gente:

... y no de mucha plata [...]. Todas las casas son de tablas [...] y todo cuanto se trata se oye en la casa ajena y [...] por las juntas de las tablas se ve cuanto pasa en casa del vecino. Hay en los techos destas casas muchos alacranes, los cuales cuando truena y hay grandes aguaceros caen al suelo y andan por todo el aposento y son ponzoñosos; y si pican con la uña de la cola duele mucho y es menester luego acudir con el remedio de la triaca o contrahierba. Son tan grandes los truenos que, como son las casas de tablas, tiembla toda la casa que no parece sino que todo el mundo y el pueblo viene abajo con cada trueno (pp. 93-94).

Y aunque se trata de una ciudad que tiene Audiencia⁶ y Catedral y existen en ella conventos de Santo Domingo, de San Francisco y de la Merced, y padres de la Compañía y un monasterio de monjas⁷, las condiciones de vida para sus habitantes no son del todo favorables; hace siempre un grandísimo calor agravado por vientos que predominantemente vienen del sur, todo lo cual provoca que:

... siempre andan las personas sudando y no pueden sufrir ropa en el cuerpo, y las mujeres traen unas naguas de lienzo y desta causa está la gente

⁶ Don Alonso de Sotomayor era el presidente de la Audiencia en la época en que Ocaña pasó por ahí.

⁷ No es extraño encontrar la proliferación de conventos e iglesias en las nuevas ciudades coloniales. En el caso específico de Panamá estos conventos se convertían en la punta de lanza para la evangelización de los nuevos territorios descubiertos y eran usados como puntos de expansión desde donde las órdenes mendicantes distribuían a sus misioneros. A lo largo del relato de Ocaña queda claro que es hospedado por frailes de diversas órdenes en cada uno de los poblados a los que llega.

muy descolorida y muy enferma de contino. Y de la gente que baja del Pirú y de los que vienen de Castilla mueren de ordinario muchos, y los hospitales están de contino llenos de enfermos (p. 94).

Este «morir de ordinario muchos» no es un accidente extraño en las tierras tropicales, especialmente en los puertos, en los que casas y calles se ven constantemente inundadas por las intensas lluvias y las altas mareas. Otra cosa que sorprende a Ocaña es que no existe diferenciación entre las estaciones del año, de tal manera que los habitantes se ven constantemente agobiados por el calor y los alimentos se corrompen con mucha facilidad.

Sin embargo, este triste panorama se transforma totalmente cuando arriba la flota que trae la plata del Perú, ya que la ciudad se ve poblada, no solo por los pasajeros que llegan desde Lima, sino también por los oficiales reales, los comerciantes y los arrieros cuyas recuas transportarán las barras de plata de Panamá a Portobelo para desde ahí volverlas a embarcar a España. Desembarcar el rico cargamento no es fácil, ya que las naves tienen que dar fondo en un puerto que se encuentra una legua más abajo, en Puerto Perico, y la maniobra se tiene que hacer botando las barras de plata a la playa, de donde son recogidas por los arrieros para colocarlas sobre las mulas:

Pero todos los barcos entran con las barras y las arrojan en aquella playa adonde las entregan a los arrieros para que las lleven a Portobelo. Y como yo no había visto barras de plata admireme de ver tantas, que aquel año bajaron de su majestad y de los mercaderes para avío de la flota que estaba en Portobelo y para emplear en la ropa que había venido de Castilla, en lo uno y en lo otro, así del rey como de particulares, 17 millones; que toda la gente que habíamos venido de Castilla estábamos elevados de ver tanta plata junta en aquel arenal. Y todos los años que hay flota es de la misma manera. Y los oficiales reales tienen para este tiempo embargadas todas las recuas de mulas y no dejan que vaya pasajero ninguno hasta que toda la plata que va a Castilla se lleva a Portobelo; que más rico camino no hay en el mundo que estas diez y ocho leguas en este tiempo de armadilla, pues en tan pocos días pasa tanta plata. Y así es la cosa más notable de camino que tiene el universo (p. 95).

En este punto conviene recordar que, como apunta Fernand Braudel en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, a partir de 1550 los galeones que llegaban a Sevilla procedentes del Nuevo Mundo transportaban principalmente plata, y esa plata procedía en su

mayoría del Potosí. Este trasiego de metales preciosos hacia Europa y de tejidos y prendas de vestir que llegan al Nuevo Mundo coincidió con el apogeo del imperialismo español, que alcanza su mayor nivel entre 1580 y 1620⁸. O sea, que son justamente estos años de mayor auge en los que Ocaña llega a Panamá para internarse en el mar del Sur y de los que resultan sus descripciones.

Finalmente, el día 3 de agosto de 1599, fray Diego de Ocaña y su compañero fray Martín de Posada⁹ se embarcan en una nave que, según Ocaña, se llama «la Galizabra», que era la almiranta de la armada que había traído el cargamento de palta del Perú. Van en compañía de don Gonzalo Rodríguez de Herrera, que venía al alto Perú como corregidor de los Collaguas, y el padre fray Pedro de Montemayor. Entre los cuatro pagan un camarote, que resultaba indispensable para fray Martín ya que no solo era un hombre de edad, sino que venía muy enfermo:

Costonos el camarote en que veníamos cien pesos de a 9 reales, los cuales se partieron entre nosotros 4 que veníamos todos de compañía, de suerte que nos cupo los cincuenta pesos a mi compañero y a mí. Demás desto, nos fletamos nosotros dos y nuestros criados, a 20 pesos ensayados cada persona [...] el matalotaje de bizcocho y vino y cecinas y gallinas y las demás cosas necesarias para la mar; nos costó mil cuatrocientos reales porque todas las cosas valen muy caras y todo a peso de plata (p. 99).

⁸ Braudel, 1976, p. 335.

⁹ En 1599, son dos los frailes del convento de Guadalupe en Extremadura los que se embarcan en Sevilla. Fray Martín de Posada, el compañero de Ocaña, muere muy pronto, el 11 de septiembre de 1599, en el puerto de Paita. Ocaña, ya solo, marcha hacia Lima, pasa por Piura, Saña y Trujillo. Se detiene en la capital del virreinato peruano hasta febrero de 1600 y pinta la imagen para la capilla de la Virgen de Guadalupe de la Ciudad de los Reyes. En la última fecha mencionada se embarca en el Callao y arriba a Coquimbo, atravesando después Chile hasta llegar a Osorno y la isla de Chiloé, como dice, sin parar en sitio alguno, siempre caminando incesantemente. Cuando pretendió volver a Lima, le sorprendió la sublevación de los indios y se vio obligado a cruzar los Andes hasta arribar a Paraguay y luego a Potosí el 18 de julio de 1600. Allí, en Potosí y Sucre, se detuvo hasta 1603 y pintó las imágenes de la Virgen para el convento de San Francisco de Potosí y para la Catedral de Sucre. Esta última todavía se conserva hoy con gran devoción de sus fieles. Sale el 16 de junio de 1603 hacia Chuquiapo, Copacabana, Arequipa y Cusco y llega a Lima, ya enfermo, en agosto de 1604. En la Navidad de ese año se propone embarcar para México, noticia que resulta ser la última que nos lo presenta como vivo todavía, porque lo que sabemos de él después es que había muerto ya en 1608, en México. Concretamente el 17 de noviembre de ese año llega la noticia de su muerte a su monasterio de Guadalupe, donde se celebran en su honor las honras de precepto.

La navegación de Panamá a Lima es de unas quinientas leguas y los navíos tardan tres y cuatro meses en llegar. A decir de Ocaña, es «penosísima y muy enfadosa porque de continuo vienen los navíos contra el viento, virando a la mar y a la tierra, dando vueltas a la una parte y a la otra, siempre a la bolina y el navío tan trastornado que no nos podíamos tener en pie» (p. 99).

Pero aún así, y a pesar de los achaques que los frailes tenían, aun cuando su compañero se agravaba y había que estar pendiente de él todo el tiempo, Ocaña no puede dejar de disfrutar de la maravilla del firmamento, que ya había aprendido a interpretar en la travesía transatlántica y que muchas veces describe a lo largo de su relato de viaje: «Por este Mar del Sur perdimos de vista, a dos días que navegamos, el norte y algunas otras estrellas conocidas de España» (p. 100). Él mismo relata que le daba gran contento ver el movimiento de los cielos y cómo cada noche el norte se les iba escondiendo (p. 80), y cómo de sus conversaciones con el piloto supo muchas cosas del globo del mundo, y pasaba las noches con mucho gusto:

Por los rumbos ordinarios venimos a ponernos debajo de la línea que pasa por el puerto de Manta, donde es la mitad del cielo y del mundo; y luego que comenzamos a pasar destotra parte, parece otro cielo y otro temple y los vientos diferentes, que no corre de ordinario más que uno que es el sur (p. 100).

El paso por la línea equinoccial no resulta entonces desapercibido para el monje jerónimo. Desgraciadamente, su capacidad para disfrutar la travesía marítima se ve frustrada ya que después de treinta días de viaje por el mar del Sur y, dada la gravedad de su compañero, deciden desembarcar y permanecer en el puerto de Paita, donde regularmente la armada se reabastecía para continuar su camino hacia la capital del virreinato del Perú. Paita era un puerto obligado para todos los navíos que navegaban de Panamá y de México, y en el que también se tenían que detener las armadas que bajaban de Lima e iban a Sonsonate y al Realejo, a Guayaquil y a Panamá. Y aunque el agua escaseaba, porque no tenían río, se podían reabastecer de gallinas y carneros y había también mucha fruta y buenos melones (p. 102).

El compañero muere, Ocaña se ve obligado a enterrarlo y, ya solo, tiene que reanudar su viaje para llegar a Lima. Este desafortunado incidente nos da a nosotros, lectores de Ocaña, la posibilidad de enterarnos también de las condiciones de las rutas terrestres trazadas a la orilla del

mar; de otra manera hubiésemos tenido solo información sobre la travesía marítima. Ocaña tiene que recorrer doscientas leguas de un camino cubierto de arenales blancos y en el que nunca llueve. A los catorce días del mes de setiembre de 1599 el fraile emprendió el camino, para el cual alquila cuatro caballos, uno para su persona, otro para llevar la cama —porque sabe que no encontrará cama en los tambos o posadas— y dos caballos para llevar agua, que es algo que tampoco se encuentra a lo largo del camino. Cuando llega al primer poblado, Piura, tiene que alquilar dos caballos más para los mozos, así que se queda solo con cuarenta pesos para recorrer las doscientas leguas que tenía por delante. La ropa y los libros se habían ido por mar hasta Lima.

Caminando de noche y durmiendo de día, después de recorrer las primeras cuarenta leguas llegó a Olmos, que es pueblo de indios y, tras cuarenta leguas más, arribó a Saña, que es pueblo de españoles. A lo largo de todo el camino, carente de agua, no encuentran más que arenales. La escasez del líquido vital es tan grande que los indios de la región nunca se lavan, excepto cuando van al mar. Saliendo de Saña recorre ocho leguas más para llegar a un convento de frailes agustinos dedicado a la advocación de Guadalupe. Es el primer espacio en el que el fraile encuentra un fértil y rico valle, llamado también valle de Guadalupe, regado por un río que baja de la sierra, en el que los agustinos recogen varias cosechas de trigo al año y en el que también abunda el pescado por su cercanía con la mar. De ahí emprende su camino a la ciudad de Trujillo, no sin antes pasar por los pueblos de Chiclayo y Etén. Este último es pueblo de indios que también se encuentra a orillas de la mar. Ocaña describe los productos que se pueden encontrar en cada uno de los poblados por donde pasa: «Vale una gallina un real; dos pollos, un real; doce güevos, un real; un cuarto de carnero, dos reales; seis panes, un real, de suerte que todo vale por estos llanos hasta Lima muy barato» (p. 115). Se trata de información muy significativa para conocer la economía de la zona que recorre, en la que se encuentran una serie de poblados, que eran de importancia primordial para las armadas que realizaban los recorridos comerciales del territorio recientemente colonizado y que se había convertido en la ruta en la que se transportaba la plata del virreinato a la metrópoli. Grandes extensiones de terreno, prácticamente despobladas en las que un ecosistema agreste juega un papel predominante en el desarrollo de las poblaciones.

El territorio recorrido no posee una unidad física. Los climas cambian de una región a otra y las estaciones del año son prácticamente

inexistentes; no presentan la regularidad de las europeas. Las mercancías que se pueden embarcar para llevar de una ciudad a otra son apenas granos, unas cuantas frutas y un incipiente ganado entre el que predominan los carneros. Hacer el matalotaje en los pueblos de indios resulta mucho más económico que realizarlo en los pueblos de españoles: «Valían seis panes de a libra, un real; dos pollos, un real; una gallina, un real; tres melones como la cabeza, un real; un cabrito, cuatro reales; doce güevos, un real; y desta manera por el consiguiente las demás cosas de comida valen baratas» (p. 107).

Pero en todos los casos se trata de poblados muy pequeños en los que solo viven un puñado de españoles, la única ciudad de importancia es Lima, a la que se llega a través del puerto del Callao, después de pasar Trujillo y Santa. Pero, a medida que el monje se va acercando a la ciudad capital, las mercancías también se van encareciendo, de tal modo que entre Trujillo y Lima las cosas cuestan el doble, a decir de Ocaña. Trujillo es un espacio importante porque a su vera pasa el camino que va de Quito a Lima. Antiguamente era también un centro funerario inca en el que se podían ver «los mayores edificios de guacas (que son unos entierros donde los indios se enterraban) que hay en todo el Pirú [...]. Los cuales pueden ser famosos por todo el mundo, así por su grandeza como por los grandes tesoros y riquezas que en sí encierran» (p. 126).

Trujillo es una ciudad rica en la que habitan muchos españoles nobles, «vecinos y encomenderos de indios y nietos de conquistadores» (p. 127). En ella hay frailes y conventos de todas órdenes:

... de San Francisco y de Sancto Domingo, augustinos y de la Merced y además se cultiva trigo se llevan harinas para Panamá y para toda la tierra de abajo y para todos los demás valles; y así todo el trato de aquí es harina y algunas aceitunas que cogen para agua, y son tan buenas y más gordas que las de Sivilla (p. 127).

Aunque, desde luego ninguna ciudad de las que visita el monje jerónimo tiene ni la importancia, ni la prestancia, ni el número de habitantes de Lima. Lima es asiento del virreinato, tiene Arzobispado, Audiencia y, desde luego, tribunal de la Inquisición y juzgado de la Santa Cruzada. Lo primero que hace Ocaña es visitar al virrey Luis de Velasco, al arzobispo don Toribio Alfonso Mogrovejo, a los oidores y a los inquisidores, a quienes presenta sus cartas credenciales, las letras y cédulas reales y el poder de su convento. Ocaña destaca que también hay Universidad,

con muchos doctores «que la ilustran mucho y cátedras de todas las ciencias» (p. 147). Es en los conventos donde

se lee artes y teología, y cada semana hay conclusiones en los conventos, que son muchos y muy buenos, con muy curiosas iglesias. En particular la de Sancto Domingo, hay docientos frailes; en San Francisco hay más de doscientos; en San Agustín hay otra iglesia de tres naves muy buena y muchos frailes; en nuestra Señora de las Mercedes muy buen claustro y muchos frailes; en la Compañía de Jesús, mucha riqueza y curiosidad de reliquias, muchos religiosos y muy doctos que lucen mucho en las conclusiones. Conventos de monjas, la Encarnación, donde hay doscientas monjas de lindas voces, mucha música y muy diestras [...]. El convento de la Concepción tiene otras tantas monjas y muy lindas voces y música; y corren parejas en las fiestas con las de la Encarnación, en la fiesta particularmente de la Degollación de San Juan Baptista. El convento de Sancta Clara, que agora comienza a recibir monjas, tiene muy buena casa. El convento de las descalzas de San Josef y el convento de la Sanctísima Trinidad. Todos éstos son de monjas, que son cinco. Hay también casas de mujeres recogidas, como es la Caridad, San Diego y los Niños güérfanos (p. 147).

Como podemos ver por esta cita, es la proliferación de iglesias y conventos una de las cosas que más llama la atención de los viajeros en el Nuevo Mundo. Aquí, además, Ocaña presta especial interés en destacar el gran número de monjes y monjas que alberga cada uno de los conventos mencionados. Lima es una ciudad que al jerónimo le interesa, más que por sus posibilidades económicas, por su vida cultural. Habla de los colegios y de los colegiales, de los hospitales para españoles y para indios, y de las celebraciones y los paseos dominicales: «en sólo esto parece Corte esta ciudad, que en lo demás es como una aldea» (p. 150).

Le interesan también las características y las propiedades del sitio, por lo que se detiene a describir el clima, los aires y la orografía del mismo:

Hay en esta ciudad muchos temblores. Y después que pasó uno muy grande que derribó mucha parte de las casas, no [ha] habido después acá otro ninguno que haya hecho semejante daño; pero temblores pequeños, muchos, particularmente a la entrada del verano [...]. Sucedió en esta ciudad después de Pascua de Navidad el mismo año de 1605, que estando con algún temor de haber sabido cómo la mar había salido de sus límites y había anegado todo el pueblo y puerto de Arica, y puesto por tierra el temblor a la ciudad de Ariquipa (p. 155).

Temblores y maremotos o *tsunamis* parecen ir de la mano en el relato de Ocaña, ya que a lo largo de su recorrido en varias ocasiones le toca vivir desastres naturales que destruyen por completo las ciudades que visita. Llamam en especial la atención los relatos en los que el mar se sale de su límite y olas descomunales arrasan con todo lo que encuentran a su paso. Habla también de terremotos, uno en especial, cuando se encuentra en la ciudad de Ica, en la que lo sorprende un movimiento sísmico de enorme magnitud: «Sucedió en este tiempo, en estos reinos, un temblor tan grande de tierra, que no se ha visto cosa semejante, porque quedaron muchos pueblos del todo asolados y puestos por el suelo...» (p. 501). Por la descripción del fraile podemos inferir que el epicentro se encontró en alta mar, ya que el relato se centra en la imagen de una enorme ola marítima que arrasó con una gran cantidad de poblados a lo largo de la costa chilena, llegando hasta el pueblo de Cañete, a veinte leguas de Lima:

Este mismo día y a la propia hora, salió la mar de sus límites, y de improviso cubrió todo el puerto del pueblo de Arica y no dio lugar a más de que la gente, corriendo y muy aprisa, se retirase; y así cubrió todas las casas e iglesias, y al retirarse a su madre se llevó tras sí todo el pueblo, de manera que lo barrió, de suerte que parece no haber habido en aquel sitio pueblo ninguno (p. 502).

Según la descripción de Ocaña, el golpe de mar cubre hasta seiscientas leguas, arrasando puertos como Pisco, el pueblo de Arica y el de Cañete, de tal forma que se perdieron todas las construcciones y las cosechas, obligando a los habitantes a reconstruir los pueblos en espacios más altos y más seguros. Todo indica que lo que el autor describe es un fenómeno muy similar a los *tsunamis* que llegan a ocurrir en los países con costas en el Pacífico.

La descripción de su paso a lo largo de las costas del mar del Sur sigue, ya que después de unos meses en Lima se embarca, el 6 de febrero de 1600, hacia el Reino de Chile. Una vez más emplea para la nave el mismo nombre que había utilizado para la que lo había desembarcado en Paita, «la Galizabra», de tal forma que ya en este punto no puedo asegurar si se trata de la misma nave o del nombre genérico que solía darse a una embarcación de vela latina, que era común en los mares de Levante. Sin darnos mayor información, desembarca en la ciudad de Coquimbo y de ahí continúa su camino por tierra hasta la isla de Chiloé.

Es un largo camino el que en este tramo tuvo que recorrer, pues fue de los 12 grados en los que se encuentra la ciudad de Lima hasta los 44 grados en los que está situada la isla de Chiloé. Para llegar a ella pasó por Coquimbo, Santiago, Chillán, Angol, Concepción, La Imperial, Valdivia, y finalmente Osorno. Todas ellas pequeñas ciudades de entre cincuenta y cien habitantes. La más populosa es, sin duda, la Ciudad de Santiago, cuya población al cambiar el siglo es de quinientos vecinos. Se trata de un territorio en el que abundan las minas de oro, cobre y plomo, y en el que sus ricos valles proporcionan a sus habitantes todo lo que es necesario para su mantenimiento. Pero es un territorio en guerra, ya que en el 1600, año en el que lo recorre Ocaña, no había logrado ser pacificado por los colonizadores españoles.

El monje viajero dedica especial atención a la descripción de sus pobladores ya que se trata de gente sumamente belicosa. Presenta un dibujo de Lautaro, quien se enfrentó y venció a la gente del gobernador Valdivia, que había llegado a pacificar la tierra al mando de Villagrán unos años antes en 1550.



Imagen 1. Acuarela (fol. 74v).

«Lautaro. Este indio mató a la gente que fue con Villagrán, del gobernador Valdivia. Este es el traje de los indios de guerra de Chile, esta coraza es de cuero de vaca curtido.

Esta arma se llama macana»

Describe sus prácticas de guerra, sus trajes con fuertes corazas de cuero curtido y las habilidades que les han permitido permanecer libres, alejados del dominio de los españoles. Le interesa la división del trabajo porque, gracias a esa organización, los jóvenes que se pueden dedicar a las artes de la guerra nunca han sido vencidos. Son los pobladores del valle del Arauco.



Imagen 2. Acuarela (fol. 75)

«La bella Guacolda. Traje de las chilenas desde Coquimbo hasta el valle de Arauco»

El dibujo de una mujer, la hermosa Guacolda, acompaña el dibujo de Lautaro, y en ella se representan los trajes de las chilenas, desde Coquimbo hasta el valle de Arauco. Encontramos también en el manuscrito un esbozo de Caupolicán, quien mató al gobernador Valdivia, mismo que también aparece acompañado de una india del mismo valle, destacando tanto en el nivel textual como en las imágenes que acompañan al manuscrito la complejión robusta de los habitantes y su aptitud para la guerra.

El relato de Ocaña, al finalizar el siglo XVI, es rico en información sobre las características del territorio que bordea el mar del Sur. Por él nos podemos dar una idea del rol que juegan la geografía y el medioambiente en el desarrollo de las poblaciones que surgieron a lo largo de la costa del Pacífico. Como si se tratara de un informante privilegia-

do, Ocaña va desgranando datos sobre la navegación, el comercio, la agricultura, los pobladores y sus costumbres. El texto de Ocaña es una ventana por medio de la cual nos podemos adentrar en un momento (medio año) del devenir histórico de este amplio espacio geográfico, una ventana a través de la que podemos ver los amplios contrastes entre la historia oficial y la percepción de la realidad comunicada por un humilde monje jerónimo que declara que la única finalidad de su viaje es el crear cofradías y conseguir limosnas para el monasterio de Guadalupe en Extremadura.

BIBLIOGRAFÍA

- BRAUDEL, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- OCAÑA, Diego de, *Relación del viaje de fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo (1599-1605)*, Oviedo, Biblioteca de la Universidad de Oviedo, Manuscrito M-215.
- OCAÑA, Diego de, *Viaje por el Nuevo Mundo: De Guadalupe a Potosí (1599-1605)*, ed. de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert / Tecnológico de Monterrey, 2010.
- TALAVERA, Gabriel, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana majestad de la Reina de los Ángeles, milagrosa patrona de este santuario*, ed. de Petrus Angelus, Toledo, Casa de Tomás Guzmán, 1597.

ALTIPLANO ALEGÓRICO. CLIMA Y PAISAJE EN
LOS MURALES DE SANTIAGO DE CURAHUARA
DE CARANGAS, AUDIENCIA DE CHARCAS

Camila Mardones Bravo
Universidad de Hamburgo

I. PAISAJE AMERICANO ALEGORIZADO

América, en el imaginario europeo y virreinal, se constituyó como una imagen alegórica en la cual la naturaleza adquiría valores morales, teológicos y estéticos. Una naturaleza cornucópica y mágica, plagada de árboles de vida y fuentes de juventud, a imagen y semejanza del *locus ille locorum* (lugar de lugares) que constituía en el pensamiento religioso el Jardín del Edén. La alegorización permitía indagar más allá de lo evidente, una forma de descifrar revelaciones en las escrituras y en la naturaleza considerada como libro divino. La exégesis del entorno natural tenía como propósito develar las señales de Dios¹ que testimoniaban la divinidad del continente y justificaban su evangelización. El agustino chuquisaqueño Antonio de la Calancha, por ejemplo, veía cruces formadas en los cardos y a lo largo de la naturaleza americana: «Al fin esta tierra produce cruces en aguas, árboles, flores y minas, y se gobierna por un

¹ Hansen, 2006, p. 92.

crucero de cinco estrellas, ¿qué ventura le iguala? Y, ¿qué reino del mundo no la envidia?»².

Una proyección etnográfica de la alegorización de la naturaleza se correspondía con la polisemia de palabras como *temple* o *temperamento*³ y fue puesta en uso con distintas finalidades. Calancha lo hace en defensa de los criollos: «... que ayudan los temperamentos de esta tierra a que los ingenios sean generalmente más agudos que los de muchos países de Europa, y acá vemos con la experiencia, que los criollos que nacen en tierras templadas son de más agudos ingenios que los que nacen en tierras más frías»⁴. Distinto es el uso dado por curas que argüían las dificultades de la evangelización a climas complejos. Un cura, en 1681, comentaba «la falsa de los feligreses» en vinculación con «el contagioso temple de [su] curato y las muchas penalidades que tiene en sí por el rigor de su temple por sus asperezas grandes»⁵. Otro cura, en 1743, razonaba en torno a su trabajo doctrinal: «... por no ser sus climas correspondientes a mi naturaleza, podrá motivar alguna o total falencia en el cumplimiento del cargo pastoral en grave perjuicio de las almas...»⁶. Esta impresión es confirmada en las observaciones críticas de Juan y Ulloa, durante su viaje exploratorio de 1746:

... si [a los curas] los moviera el celo de ensalzar la religión y los estimulara el deseo de que se salvaran aquellas almas, no repararían en las incomodidades, ni les serían extraña la diferencia del temple; mas como su deseo se reduce solo al ingreso de los bienes temporales y no a la propagación de la fe, se les transforma en dificultades, y se les convierte en repugnancia todo lo que no es vivir con la costumbre licenciosa que tienen entablada en los pueblos antiguos⁷.

El historiador Peter Gose señala que una visión adversa del paisaje andino era propia de los valores de la cultura urbana hispana que

² Calancha, *Crónica moralizada...*, tomo I, p. 122.

³ El *Diccionario de Autoridades* define la primera como «sazón del tiempo o del clima», a la vez que «metafóricamente vale la calidad, o estado del genio, y natural apacible o áspero, y así se dice estar de buen o mal temple». Y temperamento sería «la constitución del aire o ambiente en orden al frío, calor, humedad o sequedad», proyectado también a los humores del cuerpo humano.

⁴ Calancha, *Crónica moralizada...*, tomo I, p. 138.

⁵ ABAS, AA13, Leg. 5, Representación de Francisco de Belzu, 1681.

⁶ ABAS, AA13, Leg. 6, Representación de Rodrigo Pelaes de la Canal, fol. 19.

⁷ Juan y Ulloa, *Noticias secretas...*, p. 181.

se intentaban establecer en las reducciones indígenas y que, como tal, las dificultades geográficas eran extrapoladas como obstáculos de la evangelización⁸.

Este trabajo analiza aquellas alegorías moralizantes relativas al altiplano, zona geográfica característica del virreinato del Perú, aunque poco habitual en las representaciones del territorio. Específicamente, lo que era la Provincia de Carangas, jurisdicción de la Audiencia de Charcas (fig. 1), situada entre el eje acuático del lago Poopó y la cordillera que delimita hoy a Chile y Bolivia. El altiplano caranguense tiene un promedio de altura de 3.800 metros sobre el nivel del mar y un promedio de temperatura anual de 7° C. La imagen moralizante de las altas planicies, forjada en la época y nutrida por la experiencia de funcionarios coloniales y doctrineros, se evidencia en informes regionales, relaciones de méritos e historias naturales de los siglos XVII y XVIII. Esta concepción del territorio fue incluso utilizada en prácticas evangelizadoras, como se buscará mostrar a través del análisis de tres imágenes murales que formaron parte de la renovación pictórica que en 1777 se hizo en la iglesia de Santiago de Curahuara de Carangas, población indígena que contaba entonces con cerca de mil habitantes.



Fig. 1. Provincia de Carangas, Real Audiencia de Charcas.
Con marca en Curahuara de Carangas

⁸ Gose, 2008, p. 164.

2. EL ALTIPLANO DE CARANGAS

El 30 de diciembre de 1784, el subdelegado de Carangas Juan Dionisio Marín, cumpliendo con la preceptiva de la Audiencia de presentar informes semestrales, describe:

Su territorio es por la mayor parte llano pero lleno de salitrales e inundado de arenas que mueven y trasladan los continuos furiosos vientos de unas partes a otras; su temperamento es intensamente frío por la altura de la tierra y raridad del aire todo lo que junto con la escasez de aguas dulces para regarla, salitres y otros minerales de que está viciada la hace absolutamente estéril, y sin otras producciones que paja brava...⁹

Esta descripción destaca aspectos geográficos que serán repetidos en los escritos coloniales: salinidad, fuertes vientos (llamados *tomahaves*), frío, escasez de oxígeno, esterilidad de la tierra y sequedad. Con su prosa poética, Calancha describe la topografía semejante de Potosí:

Entre eriazos adustos, y en campos inútiles, donde nevando el cielo, si no son espartos frágiles, pajas en hilos que llaman *ichu*¹⁰ los Indios, ni cría hierbas, ni conoce flores, [...] ni le riegan ríos, por montes pequeños corren del cielo nieves derretidas en continuas aguas, y pudieran ser lágrimas llorando la pobreza de sus yerbas, si como las hebreas lloraran ser estériles¹¹.

Esta comparación con el desierto del Sinaí será clave para lo que discutiré más adelante. El jesuita naturalista Bernabé Cobo representa la sequedad de las sierras en términos más prácticos: «El aire está tan seco, que [...] al decir misa es menester muy gran tiento en el frangir de la hostia, porque está sequísima como una yesca y suelen saltar muchas partículas»¹².

El informe arriba citado fue el primero de la gestión del subdelegado Marín, quien, menos de un año después, enviaba peticiones a la Real Audiencia para dimitir del puesto por los «quebrantos que experimenta en su salud». En carta del 4 de septiembre de 1785, escribió:

El concurso de males que padezco, contraídos de la suma frialdad y destemplanza de esta región, me ejecutan a hacer presente a V. S. la fatal constitución de mi salud, cuyos notorios quebrantos me tienen postrado y sin esperanza de repararla. Hállome, señor, con una peligrosa hinchazón a los

⁹ ABNB, MIN 96/17, fol. 2.

¹⁰ Paja brava (*Jarava ichu*).

¹¹ Calancha, *Crónica moralizada...*, tomo V, libro III, cap. XL, p. 1.

¹² Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 150.

pies; atacado diariamente del terrible mal de piedra; lleno de dolores el cuerpo; la vista cuasi perdida y sin poder atender a nada. Accidentes todos que piden pronto remedio, y no encontrándose ninguno en estos desiertos, cuya intemperie, carencia y desamparo es inexplicable, no me resta otro recurso que salir de este cruel temperamento a otro benigno o perecer¹³.

El dramatismo del subdelegado se reitera en las constantes quejas de curas que solicitan abandonar sus doctrinas de altura. Muchos opositores a los concursos de curatos del Arzobispado de Charcas pedían expresamente no ser asignados a las doctrinas altiplánicas. A un cura natural de la Ciudad de La Plata y exitoso evangelizador en varias doctrinas del Arzobispado de Charcas, se le asignó en 1744 el curato de Espíritu Santo de Carangas, una localidad minera con importante población hispana. Ahí duró tan solo un año debido a «los quebrantos de salud que padecía por lo acre de su temperamento»¹⁴. Otro cura, que en 1754 estaba a cargo de Curahuara de Carangas, solicitó traslado tras un año en la doctrina, poniendo énfasis en que ni «lo rígido de sus temperamentos, ni la distancia de sus situaciones, ni lo solitario de sus lugares haigan motivado descaecimiento alguno en los vivos esfuerzos que tengo dedicados a este laudable ejercicio»¹⁵. En el primer tercio del siglo XIX el cura de Totora de Carangas, muy cerca de Curahuara, repite el esquema:

... allí es donde retirado del seno de mi familia he consagrado mi juventud al servicio de la Iglesia en medio de la rigidez de un clima terrible y fatal. Cuatro años de residencia continua hasta han destruido mi salud. Totora cuando yo entré a servirlo era únicamente un pueblo en donde desencadenadas las pasiones a mérito de sucesos anteriores, no se conocía la paz ni el sosiego porque el furor de los feligreses había llegado al extremo de que no querían ya párrocos o pastores que los dirijan. Con mi sufrimiento y con las demás penalidades experimentadas, pero toleradas por el celo evangélico, he logrado restablecer el orden y tengo la satisfacción de asegurar que Totora es el lugar de la unión, de la amistad y de la paz¹⁶.

Más pesimista es el cura que asume la parroquia de Curahuara en 1853, quejándose de tener que vivir en «este espantoso desierto solo por obedecer su voluntad, pues la mía manifestó muy oportunamente

¹³ ABNB, ALP Min 96/20, fol. 78.

¹⁴ ABAS, AA13, Leg. 6, Representación de Diego Ruiz Murillo, 1754, fol. 119v.

¹⁵ ABAS, AA13, Leg. 6, Representación de Gregorio de Hereño, 1754, fol. 111v.

¹⁶ ABAS, AA13, Leg. 7, Representación de Damián Jofré, 1829, fol. 16v.

su repugnancia» ante el clima y otras «particularidades de este curato», a saber, «que estos indios eran aymaristas cerrados, y que tenían un carácter feroz e indómito»¹⁷. En estas cartas y relaciones de méritos, los curas se representan superando los obstáculos aunados de la geografía, el clima y las culturas locales. Son párrocos que se alegorizan a sí mismos como mártires de la evangelización frente a las trabas del paisaje y la gente.

Contrariamente a la experiencia de estos doctrineros, algunos naturalistas criollos no siempre veían con malos ojos el clima del altiplano. Cobo indica que esta zona climática es

la más sana del Perú, donde viven mucho los hombres [...]; porque en ninguna parte deste reino he visto menos enfermos ni mayor número de indios viejos de más de cien años, que se acordaban del tiempo de los reyes Incas [...]. Por lo cual fue siempre esta segunda region de la Sierra, y lo es también ahora, la mas poblada de naturales de toda la Sierra¹⁸.

Calancha concuerda con el aire saludable de las alturas, pero personifica las dificultades climáticas del frío y el viento haciendo de los elementos naturales una alegoría protectora de los ricos minerales de Potosí: «pero aunque cielo y aires ofenden al gusto, conservan salud y preservan corrupciones; el cielo, tierra, temple y aires pusieron espadas para defender la plata; pero ¿quién valdrá contra la codicia?»¹⁹.

Aunque Cobo busca atenerse a su impronta descriptiva, se vuelca también por momentos hacia la alegorización moral. Por ejemplo, en relación con los vientos *tomahaves*, dice: «de mayor momento es el daño que causan estos vientos en los cuerpos humanos [...] porque desecan notablemente el cerebro y encienden la cólera de suerte que con muy pequeña ocasión se encolerizan los hombres sobremanera»²⁰. Abundan en el periodo los comentarios de curas que conectan de este modo el paisaje con la personalidad de sus habitantes, multiplicándose en el siglo XIX y perdurando hasta el XX. Un diccionario geográfico de 1904 observa en la entrada sobre Corque que es «su clima, en extremo frío y ventoso; su suelo, completamente estéril; la índole de sus morado-

¹⁷ ABAS, AA37, Leg. 46, Carta de Diego José de Córdova, 1853, folio suelto.

¹⁸ Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 163.

¹⁹ Calancha, *Crónica moralizada...*, tomo V, libro III, cap. XL, p. 1.

²⁰ Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 151. Prosigue: «y así son por este tiempo en los pueblos de las sierras [...] más frecuentes las riñas y homicidios; y fuera este daño mayor si no proveyera el cielo de remedio con algunas nieves que envía por este tiempo, que templan en parte y humedecen el aire».

res desconfiada, inhospitalaria y mala; su naturaleza tétrica, hacen que parezca un sarcasmo el que ese pueblo sea capital de provincia»²¹. El imaginario criollo fue tiñendo el altiplano de connotaciones principalmente negativas que se permearon hacia la mirada etnográfica de la población indígena de Carangas.

3. PAISAJE ALTIPLÁNICO EN LOS MURALES DE CURAHUARA DE CARANGAS

Las pinturas murales de fines del siglo XVIII son una fuente histórica de gran valor para el estudio de la ruralidad andina. Son imágenes íntimamente vinculadas a la microhistoria local, sea por la participación directa de la comunidad y sus autoridades indígenas en etapas de su confección; por estrategias de evangelización atingentes a modelar conductas bajo aspectos específicos de la vida política, religiosa y moral del poblado²²; o por su estilo vinculable a un arte popular que flexibilizaba para entonces los modelos dominantes del arte colonial. La ubicación distante de las doctrinas de Carangas, con población aymara parlante no completamente partícipe de las dinámicas coloniales, permitió a su vez que los murales exhibiesen niveles de significación paralelos por converger allí distintos esquemas culturales. Zonas de contacto como esta suelen ser resultado de relaciones de invasión y violencia que producen sociedades con gran desigualdad²³. Por eso en 1771 la población de Curahuara de Carangas se sublevó contra los abusos del corregidor provincial en los repartimientos de mercancías. Una de las dificultades que tuvieron las autoridades para sujetar a los insurgentes fue que abandonaron el pueblo huyendo hacia los cerros²⁴. El cura Francisco Ignacio Martínez de Querejazu asumió la doctrina en 1773 y renovó casi toda la pintura del templo hacia 1777, buscando con ello contener los impulsos de rebeldía, reducir a la población hacia el centro urbanizado y consolidar la evangelización.

²¹ Blanco, 1904, p. 28. Durante el periodo colonial, Corque no era capital provincial, pero sí un importante centro administrativo.

²² Guzmán, Corti y Pereira han destacado el rol de políticas eclesiásticas, como la bula *Sollicitudini Nostrae* promulgada por el papa Benedicto XIV en 1745, que daban potestad a las autoridades religiosas locales para mantener «una mirada tolerante frente a imágenes no del todo ortodoxas» (2017, p. 551). Cohen Suarez ha estudiado los murales de Tadeo Escalante pintados en Huaró, Cuzco, en 1804, como repercusión de la rebelión de Túpac Amaru II de 1780-1781 (2016, capítulo 5).

²³ Pratt, 1996, p. 3.

²⁴ AJC, Carpeta 1, núm. 23, fol. 2.

Las tres imágenes a analizar, ubicadas en el baptisterio del templo, pertenecen a un conjunto iconográfico concerniente al sacramento del bautizo. Su objetivo era marcar la pertenencia del niño indígena «al cuerpo místico de la Iglesia», así como reactivar en la población adulta los recuerdos de su propio bautizo en cada acto ceremonial²⁵. El feligrés que ingresa al recinto cuadrangular observa en el muro del frente un conjunto de cuatro escenas (fig. 2): Caleb y Josué volviendo de la tierra de Canaán, la flagelación de Cristo (bajo la ventana), san Francisco Xavier bautizando a caciques, y, arriba, el arca de Noé, imagen con valor localizante por la presencia de animales andinos (cóndores, *otorongos*²⁶ y *tarucas*²⁷). El diluvio, representado en las faldetas del techo, era una figura veterotestamentaria del bautismo que enfatizaba el agua como elemento de purificación y renovación, «poniendo acento en el contraste entre elegidos (habitantes del arca) y condenados (ahogados), entre pecado y salvación»²⁸. Tal carácter doctrinario es clave para analizar la cercanía que se buscaba establecer con los receptores locales.



Fig. 2. Murales del baptisterio de Santiago de Curahuara de Carangas.
Fotografía de Camila Mardones Bravo

²⁵ Corti, Guzmán y Pereira, 2016, p. 227.

²⁶ Jaguar (*Panthera onca*).

²⁷ Venado andino (*Hippocamelus antisensis*).

²⁸ Corti, Guzmán y Pereira, 2016, p. 232.



Fig. 3. *Caleb y Josué*, Baptisterio de Santiago de Curahuara de Carangas.
Fotografía de Fernando Guzmán



Fig. 4. *Las dos leyes*, Museo Fernández Blanco, Buenos Aires, siglo XVIII.
Fuente: PESSCA, Item 4100B, <<https://colonialart.org>>

La primera imagen a tratar, la de Caleb y Josué, es también prefiguración del Antiguo Testamento al sacrificio de Cristo, representado por la vid (fig. 3). Su iconografía formó parte de la alegoría de las dos leyes sagradas (antigua y nueva) que circuló ampliamente por los virreinos (fig. 4). La imagen de Curahuara representa solo el retorno de los espías enviados por Moisés a explorar la tierra de Canaán²⁹. Allí hallaron la fértil tierra prometida y volvieron con una muestra extraordinaria al desierto del Sinaí, donde se hallaban errantes los hebreos. En concordancia con la comparación de Calancha entre la esterilidad de las tierras hebreas y la del altiplano, o la descripción del altiplano como desierto en las cartas del subdelegado Marín y del cura Córdova, aquí la representación hace del Sinaí la Provincia de Carangas, con sus planicies amplias, vegetación de paja brava y la cordillera occidental de fondo. El contraste con otras pinturas basadas en el episodio y la observación de fotos del paisaje, confirman la localidad del entorno. El desierto del Sinaí era donde los incrédulos estaban condenados a deambular sin alcanzar jamás la tierra prometida. En la imagen, la geografía caranguña donde huyeron los rebeldes era, pues, el lugar del castigo. Caleb y Josué, en cambio, representan la fe de poder conquistar Canaán: «Si el Señor se agrada de nosotros, nos introducirá en esa tierra. Él nos entregará la tierra que fluye leche y miel. Solo que no se rebelen contra el Señor ni teman al pueblo de esa tierra, porque serán para nosotros pan comido»³⁰. El paisaje clarifica el mensaje bíblico en la contingencia de la sublevación local, alegorizando el castigo de los rebeldes en contraste con los premiados con la salvación cristiana.

²⁹ *Números*, 13, 23.

³⁰ *Números*, 14, 9.



Fig. 5. *San Francisco Xavier*, baptisterio de Santiago de Curahuara de Carangas.
Fotografía de Fernando Guzmán

Caleb y Josué dirigen la mirada hacia la derecha, donde se encuentra la imagen anatópica de san Francisco Xavier bautizando indígenas (fig. 5). Aunque el santo no hubiese pisado nunca tierra americana, la iconografía del bautismo de la élite indígena existía en el virreinato. Los caciques representados en Curahuara, vinculados con la nobleza incaica por sus elaborados *unkus*³¹ y sus tocados de plumas, sirven de modelo a seguir para los del común del pueblo que observan en un plano secundario. Esto puede ser un reflejo de la revuelta de 1771, iniciada «por influjos de los indios revoltosos y que del no habrán concurrido los principales, hilacatas, alcaldes, fiscales, mandones»³². Las autoridades indígenas negociaron con las autoridades coloniales para apresar a los rebeldes y sosegar a la población. No contamos con los nombres de dichas autoridades locales, pero es posible que la pintura contenga ocho de sus retratos. El tocado en el suelo, al centro de la composición, es reverencial hacia el sacramento connotando, a su vez, sumisión. Los caciques obedientes reciben el sacramento mediante el agua bendita, mientras las figuras que observan desde el fondo son tocadas simbólicamente por el crucifijo que el santo lleva en sus manos, que no representa

³¹ Manto masculino de uso difundido en los Andes.

³² AJC, Carpeta 1, núm. 23, fol. 1.

una escultura sino un cuerpo real que gotea sangre³³. Con ello se separa del sacramento al pueblo culpable de sedición, cuyo pecado requeriría un mayor sacrificio. Así se expresa en la contrición de los rostros de los cuatro representantes visibles de la multitud. El vínculo entre sangre y agua es patente en el conjunto iconográfico, destacándose el sacrificio de Cristo y su sangre, «la que, en definitiva, lava los pecados y se constituye en signo también de bautismo»³⁴. Una quincena de piedras en el primer plano de la imagen no es casual. Remarcan la aridez del paisaje, pero también constituyen un elemento fundamental en la religiosidad andina, cumpliendo las rocas variadas funciones mitológicas³⁵. Dentro de los mitos, hay uno rescatado por Calancha que es elocuente en su referencia a las creencias indígenas que los curas buscaban extirpar. Pachayachachic, dios creador e invisible, furioso por la falta de devoción que recibía, castigó a la humanidad con

tan gran aguacero, y tan inmensa cantidad de agua, que ahogó todos los hombres, de los cuales se escaparon algunos (no culpados) permitiéndoles Dios que se subiesen en altísimos árboles, en coronas de los encumbrados montes, y se escondiesen en cuevas y grutas de la tierra, de donde los sacó cuando el llover había cesado, y les dio orden que poblasen la tierra y fuesen dueños de ella, donde viviesen alegres y dichosos. Ellos, agradecidos a las cuevas, montes, árboles y escondrijos, los tenían en gran veneración, y les comenzaron sus hijos a adorar, haciendo a cada uno ídolo y *guaca*. He aquí el origen de tanta multitud de adoratorios y *guacas* [...]. Volvióse su Dios a enojar e indignar, y *convirtió a todos los maestros de estas adoraciones en piedras duras como a endurecidos*, a quien rayos de fuego, ni grandes diluvios de agua habían enfrenado³⁶.

³³ Corti, Guzmán y Pereira, 2016, p. 237.

³⁴ Corti, Guzmán y Pereira, 2016, p. 235.

³⁵ Dean, 2010, p. 300.

³⁶ Calancha, *Crónica moralizada*..., tomo III, libro II, cap. X, pp. 35-36. Énfasis agregado.



Fig. 6. Escena del diluvio, baptisterio de Santiago de Curahuara de Carangas.
Fotografía de Camila Mardones Bravo

La similitud con el diluvio bíblico es destacada por el propio Calancha y tiene resonancias en la escena del diluvio del ciclo iconográfico de Curahuara, en la que algunas figuras intentan salvarse subiendo a los árboles (fig. 6). El segundo castigo transforma a los ídólatras en piedras. La notoriedad de las piedras permite suponer que esta noción de castigo perduró en el tiempo a través de los usos que los propios religiosos, como Calancha, hacían de los mitos andinos. En este caso el castigo a la idolatría es equiparado al de la sedición, fusionando religión y política en el discurso visual de la evangelización. Bajo esta interpretación, la escena se compone simbólicamente por:

- 1) el santo como pilar central figurando a la Iglesia;
- 2) las autoridades que mantuvieron su obediencia hacia el régimen colonial recibiendo el sacramento tradicional;
- 3) el común del pueblo que siguió el ejemplo de sus autoridades, buscando enmendar sus culpas con sacrificio y contrición, y
- 4) aquellos «indios revoltosos» que fueron apresados y castigados por el régimen colonial, transformados en el elemento pétreo que representaba para los curas la idolatría.



Fig. 7. *Baptismo de sangre*, baptisterio de Santiago de Curahuara de Carangas. Fotografía de Fernando Guzmán



Fig. 8. *Baptismo de sangre* y *Expulsión del Paraíso*, baptisterio de Santiago de Curahuara de Carangas. Fotografía de Camila Mardones Bravo

Hacia la derecha está la tercera imagen a analizar, que es la más grande del conjunto: la matanza de los inocentes, inscrita en la pintura como *Baptismo de sangre* (fig. 7 y 8). El paisaje andino de vasta planicie y cordillera ha cambiado la paja brava por brotes de microflora, como hace todos los años en temporada de lluvias. Hacia la derecha, el posible palacio de Herodes está muy deteriorado por la humedad. Siguiendo la

iconografía bíblica, la imagen representa a los soldados de Herodes matando a todo menor de dos años con sus espadas y luchando contra las mujeres que los defienden. La pintura contiene nueve conjuntos de acción, siete de ellos formados por un soldado (con botas y casco hispano), una mujer (descalza y con atuendo sencillo) y un bebé siendo asesinado o defendido. Cuatro de estos grupos de figuras forman el último plano de la escena antes del fondo cordillerano, mientras que los tres restantes se distribuyen a una escala desproporcionadamente pequeña con respecto al resto de la imagen. Los otros dos conjuntos están formados por una mujer que lamenta la muerte de un bebé desnucado y sangrante, ambas situadas casi especularmente en la escena. Estas figuras han sido comparadas con la *Pietà*³⁷. Cuatro bebés con las cabezas cortadas forman el primer plano, como estableciendo una relación de efecto con los cuatro conjuntos del fondo, mientras que otros cuatro cuerpos con cabezas cortadas y cinco cabezas sangrantes sin cuerpo se distribuyen en el lado derecho de la escena.

Las cabezas desmembradas marcan un contraste con la mayoría de las imágenes europeas y virreinales que representan los cuerpos de los bebés inertes pero completos. Si consideramos, siguiendo a Teresa Gisbert³⁸, que esta imagen se vincula con la prohibición de sacrificar niños, práctica ritual difundida en los Andes prehispánicos, su sangre representada como irrigando los huertos del altiplano aludiría a sacrificios realizados en las festividades agrícolas y habría sido reconocida así por los feligreses que conjugaban en su vida religiosa cristianismo con tradiciones ancestrales. Sin embargo, la imagen tiene también un mensaje teológico, acorde con el conjunto baptismal, que exalta el sacrificio de Cristo como sacramento redentor. Me refiero a las pinturas de su pasión (flagelación, caída portando la cruz y agonía en el huerto) y las que la prefiguran (sacrificio de Isaac y vid de Canáan). El bautismo de sangre es, de hecho, una doctrina cristiana divulgada por el III Concilio Limense³⁹ que sostiene que los martirizados en defensa de la fe son bautizados en su propia sangre aunque no hubiesen recibido el sacramento. Si los niños aquí representados fueron las víctimas sacrificiales de rituales, ¿serían salvados a pesar de la idolatría de sus padres?

³⁷ Corti, Guzmán y Pereira, 2016, p. 236.

³⁸ Gisbert, 1998, p. 152.

³⁹ *Tercero Catecismo...*, 1773 [1583].

Más bien el mensaje habla a una población rebelde que ha sido recientemente subyugada. Con la inscripción de *baptismo de sangre*, la matanza de inocentes transforma la violencia bajo el signo positivo del sacrificio necesario para la salvación. La imagen es dramática, pero los rostros calmados de todas las figuras y el florecimiento de la tierra contribuyen a interpretar la escena en términos de la persuasión visual buscada por las autoridades coloniales. De este modo, la violencia representaría el sacrificio necesario a la salvación en el contexto del altiplano alegórico de la época: frío, estéril, idólatra y rebelde. La pintura, cercana a la pastoral del miedo difundida en imágenes de purgatorios e infiernos, es aquí una herramienta para someter a la población indígena a la pasiva aceptación de las circunstancias. Concluyo afirmando que durante siglos la mentalidad colonial construyó una alegoría del altiplano que mediante imágenes como estas da cuenta del eje político de la evangelización.

BIBLIOGRAFÍA

- BLANCO, Pedro Aniceto, *Diccionario geográfico de la República de Bolivia. Tomo cuarto: Departamento de Oruro*, La Paz, Ayacucho 21, 1904.
- CALANCHA, Antonio de la, *Crónica moralizada del orden de san Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta monarquía*, en Barcelona, por Pedro Lacavallería, 1638, 3 tomos.
- COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo* [1653], Madrid, Atlas (Biblioteca de Autores Españoles), 1956.
- COHEN SUAREZ, Ananda, *Heaven, Hell and Everything in Between. Murals of the Colonial Andes*, Austin, University of Texas Press, 2016.
- CORTI, Paola, GUZMÁN, Fernando y PEREIRA, Magdalena, «Imágenes que evangelizan en la Ruta de la Plata: el programa iconográfico del baptisterio de la iglesia de Curahuara de Carangas», *Goya*, 356, 2016, pp. 226-237.
- DEAN, Carolyn, *A Culture of Stone: Inka Perspectives on Rock*, Durham, Duke University Press, 2010.
- Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, 1739, disponible en <<http://web.frl.es/DA.html>>.
- GISBERT, Teresa, *Pintura mural en el área centro sur andina*, La Paz, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte / Organización de los Estados Americanos, 1998.
- GOSE, Peter, *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.
- GUZMÁN, Fernando, CORTI, Paola, y PEREIRA, Magdalena, «Política eclesiástica y circulación de ideas tras las pinturas murales realizadas durante el siglo XVIII en las iglesias de la Ruta de la Plata», *Historia*, núm. 50, vol. II, 2017, pp. 522-554.

- HANSEN, João, *Alegoria, Construção e Interpretação da Metáfora*, São Paulo / Campinas, Hedra / Editora da UNICAMP, 2006.
- JUAN, Jorge, y ULLOA, Antonio de, *Noticias secretas. Sobre el gobierno, administración de justicia, estado del clero y costumbres entre los indios del interior*, Barcelona, Crítica, 2010.
- PRATT, Mary Louise, «Apocalypse in the Andes: Contact Zones and the Struggle for Interpretive Power», *Encuentros* (Washington D.C., IDB Cultural Center), 15, 1996, pp. 1-16.
- Tercero catecismo, y exposición de la doctrina cristiana por sermones* [1583], Lima, Oficina de la calle de san Jacinto, 1773, disponible en <<https://archive.org>>.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

ABAS, Archivo y Biblioteca Archidiecésano Monseñor Santos Taborga, Sucre, Bolivia

- AA13, Leg. 5, Representación de Francisco de Belzu, 29 de marzo de 1681.
- AA13, Leg. 6, Representación de Rodrigo Pelaez de la Canal, c. 1743.
- AA13, Leg. 6, Representación de Diego Ruiz Murillo, 20 de agosto de 1754.
- AA13, Leg. 6, Representación de Gregorio de Hereño, 20 de agosto de 1754.
- AA13, Leg. 7, Representación de Damián Jofré, 17 de octubre de 1829.
- AA37, Leg. 46, Carta de Diego José de Córdova, Curahuara, 3 de noviembre de 1853.

ABNB, Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia

- ALP, Min 96/17, Informe remitido a la Audiencia de La Plata por don Juan Dionisio Marín, 30 de diciembre de 1784.
- ALP, Min 96/20, Expediente de la acusación de Juan Sigler Campero y Manuel Zorrilla contra Dionisio Marín, 4 de septiembre de 1785.

AJC, Archivo Judicial Histórico de Corque, Bolivia

- Carpeta 1 (1679-1796), núm. 23, Auto de la Real Audiencia de Charcas, La Plata, 15 de noviembre de 1771.

AUTOBIOGRAFÍAS FEMENINAS COMO CRÓNICA
CONVENTUAL: EL CASO DE SANTA TERESA LA
ANTIGUA Y SAN JERÓNIMO DE MÉXICO

Laura Yadira Munguía Ochoa
Universidad Panamericana, México

En el presente estudio se lleva a cabo un trabajo comparativo entre las crónicas de la *Fundación del convento de Santa Teresa la Antigua* (1625) de sor Inés de la Cruz, la *Relación de la fundación del convento antiguo de Santa Teresa* (¿1641?) de Mariana de la Encarnación, fundadora de dicho convento, y la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691) de sor Juana Inés de la Cruz, donde se hace una reflexión introductoria acerca de las crónicas de convento escritas por mujeres, además de los textos femeninos que aun siendo referenciales sirven como un reflejo crónico de sus conventos. Se toma como eje principal la narración biográfica de las autoras y su inclinación hacia el estudio y las letras. Se reflexiona también acerca de su vida, existencia inclinada a la santidad, y la importancia de dichas autobiografías como fuente de conocimiento de la vida conventual. Asimismo, se da importancia a las crónicas sobre crónicas, sobre todo la que hace Carlos de Sigüenza y Góngora en *Paraíso Occidental*, donde une a nuestras tres autoras. El estudio abona al conocimiento de las obras mencionadas, sobre todo acerca de Santa Teresa la Antigua, importante institución religiosa que no ha sido tan favorecida por la crítica.

I. CRÓNICAS DE VIDA Y CRÓNICAS DE CONVENTO

Las crónicas en el Nuevo Mundo fueron indispensables para entender el espacio reciente en que vivían tanto españoles como mexicanos; por medio de la escritura se ponía orden a la serie interminable de hechos que acontecían con rapidez poco identificable. La crónica daba orden, pero más que nada tenía la misión de salvar la memoria histórica, resguardar del olvido los hechos importantes, los trabajos, las hazañas e incluso los pequeños detalles.

El caso de los conventos no es distinto, los cronistas se maravillan ante la santidad exaltada de las monjas, su recato, su dedicación a la oración e incluso su acercamiento directo a Dios en visiones de santos, e incluso apariciones fantasmales y demoniacas¹. Las crónicas conventuales por tanto son piezas clave para entender la vida de claustro de la época novohispana, no solo en sus personajes y sus hagiografías sino en asuntos terrenos y pequeños, como nos menciona Manuel Ramos Medina: «Ellas representan una fuente de inapreciable valor para el estudio de la vida cotidiana»².

Los conventos de monjas, sobre todo en el siglo xvii, tuvieron la tarea de resguardar en la memoria escrita los sucesos importantes ocurridos en sus instituciones. Los escritos, que por lo general eran peticiones de los confesores o bien de alguna autoridad eclesiástica, no siempre eran bien vistos por la monja a la que se le daba el cometido; por lo general, se quejaban de ignorancia, falta de talento y de salud para llevarla a buen término, aunque sabemos que este tipo de declaración es más un lugar común para mostrar humildad, pues varias de las cronistas gustan de la escritura, se deleitan en las narraciones biográficas y demuestran sus conocimientos; ser la cronista del convento finalmente no deja de ser un privilegio, pero también una ardua responsabilidad pues «asumía,

¹ Dentro de las narraciones de vidas, biografías y crónicas conventuales encontramos relatos de seres fantasmales, santos y demonios; los primeros, según Gisela von Wobeser, aparecían como una ayuda, para dar consejos o bien ofrecer una enseñanza; en el caso de los santos era una distinción de la monja, lo que la posicionaba también con visos de santidad y en el caso de los demonios era algo parecido, ya que por lo general el diablo quería llevarse tan cara alma, poniéndola a prueba en todo momento. Dice von Wobeser que: «La vida contemplativa de la clausura fomentó la íntima relación con personajes del más allá que, según el testimonio de las visionarias, se aparecían con frecuencia para hacerles revelaciones, mostrarles su afecto, amonestarlas e incluso para convivir con ellas» (2018, p. 15).

² Ramos Medina, presentación a Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p.vii.

de esta manera, la escritura como manifestación institucional para conservación de la memoria colectiva»³.

La crónica, afirma Rossi de Fiori, «versaba sobre la historia del convento, de la orden, de algún periodo especial del convento, de las figuras representativas, de alguna monja que se destacaba, del santo protector, etc.»⁴. Por lo tanto, son escritos de suma importancia para la información que del convento se tuviera en la posteridad, pero también textos en los que el nombre de la autora no aparecía y eran usados como base para libros más extensos. La identidad de las cronistas no siempre es patente en sus escritos⁵, salvo casos en los que las monjas se destacan a sí mismas por su importancia, por ser fundadoras, abadesas o por tener características de santidad⁶.

2. LA FUNDACIÓN DE SAN JOSÉ DE LAS CARMELITAS DESCALZAS (SANTA TERESA LA ANTIGUA)

En la capital novohispana llegaron a existir diecisiete conventos femeninos, muchos para una ciudad todavía pequeña, aunque apenas suficientes para la considerable demanda de mujeres que deseaban dejar el mundo e ingresar en un claustro⁷. La mayor parte de los conventos novohispanos llevaban reglas no tan rígidas. Dadas estas características, se entiende la necesidad en su tiempo de la fundación de un convento de vida simple y contemplativa, como sucede con el de San José de Carmelitas de la ciudad de México⁸.

Los monjes de la orden carmelita de san Alberto fueron quienes llevaron las obras de santa Teresa al convento concepcionista de Jesús María, sembrando la semilla de la nueva orden entre las monjas⁹: fray Pedro de San Hilarión, fray Pedro de los Apóstoles, fray Nicolás de San

³ Rossi de Fiori, 2008, p. 56.

⁴ Rossi de Fiori, 2008, p. 56.

⁵ Ver Rossi de Fiori, 2008, p. 57.

⁶ Ver Glantz, 1992, p. 224.

⁷ Para una descripción detallada de la vida conventual, así como sus datos generales, ver el amplio estudio de Muriel, 1946.

⁸ Los datos acerca de la fundación del convento de San José de Carmelitas Descalzas está tomado principalmente de la crónica de sor Inés de la Cruz, *Fundación del convento de Santa Teresa la Antigua*.

⁹ Siempre fueron lecturas recomendadas para religiosas las autobiografías de santas como Rosa de Lima y Catalina de Siena, pero las obras de santa Teresa estaban en auge, por su reciente deceso y canonización; ver Bienko de Peralta, 2014, p. 166.

Alberto, fray Juan de Jesús María, fray Diego de la Madre de Dios. Las peleas y divisiones hacia dentro del convento de Jesús María ocasionaron el medio idóneo para promover la nueva fundación.

Fueron cuatro monjas quienes iniciaron las gestiones para una nueva fundación carmelita, nacida del convento de Jesús María: Inés de la Cruz, Mariana de la Encarnación, Ana de la Concepción y Marina de la Cruz, pero fueron las primeras quienes finalmente lograron el cometido. Ana de la Concepción, priora de Jesús María, apoya el cambio, incluso inicia en el convento una serie de reglas similares a las carmelitas, hecho que desagradó mucho a las concepcionistas que estaban conformes con su vida más relajada. Otra monja importante para la nueva fundación fue Marina de la Cruz, admirada como santa en la capital novohispana; su intervención fue sobre todo espiritual, Marina deseaba también ser carmelita, se había distinguido por ser devota y proclive al sacrificio físico¹⁰.

Este deseo vehemente de las cuatro monjas, y algunas otras que iniciaron a simpatizar con la idea, fue debido a su inclinación hacia la vida contemplativa y de sacrificio. El convento de Jesús María era uno de los más relajados, las monjas jóvenes no cumplían al pie de la letra las normas de la orden. Inés de la Cruz nunca se dejó convencer de tales costumbres, antes bien trataba de evitarlo a toda costa y sacar a sus hermanas de tales tentaciones. Estas monjas concepcionistas debieron de tener miedo a una reforma que incluyera una regla estricta y nada acorde a su vida actual.

Las monjas criollas de Jesús María en su colectividad, según la descripción de nuestras cronistas, quedan muy distantes de las monjas ejemplares, devotas y santas que nos describe Carlos de Sigüenza y Góngora en su *Paraíso Occidental*¹¹, más bien son mujeres muchas veces elitistas y dadas a la comunicación asidua e infructuosa. Las cuatro aspirantes a carmelitas sufrían del rechazo de sus hermanas, quienes las consideraban buscabullas, con sentido protagónico y ambiciosas, sobre todo de poder.

¹⁰ Marina de la Cruz es una religiosa importante, tanto para el convento de Jesús María como para el de las Carmelitas, dada su santidad. Para conocer la vida de esta monja ver el *Paraíso occidental* de Carlos de Sigüenza y Góngora, así como los estudios de Manuel Ramos Medina (1990 y 1997), Guadalupe Torres Ibarra (2007), Katarína Zatlkajová (2016), o los trabajos de Josefina Muriel (1946 y 2000).

¹¹ Sigüenza enaltece las virtudes de las monjas de Jesús María, por ejemplo cuando dice: «Perseveran los efectos de estos fervores en la agradable memoria de virtuosísimas religiosas, que por todo el espacio de este primer siglo resplandecieron con admirables luces de perfección» (Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 38).

Sin embargo, según lo que podemos leer en las crónicas, el deseo de la nueva fundación no se sustentaba en querer gobernar sobre otras, sino en una vocación contemplativa sincera. Un nuevo convento causaba envidias y celos entre las monjas, más aún se mostraron negativas ante Inés de la Cruz, que además era española, hecho que resultó de capital importancia para lograr finalmente la fundación¹².

La idea de iniciar un carmelo en México fue primero de Mariana de la Encarnación, quien era asidua lectora, primero de poesía, actividad que le fue prohibida por sus autoridades, y después, emocionada con la lectura de las obras de santa Teresa. El primer paso en la gestión¹³ fue hacérselo saber a los monjes carmelitas; uno de ellos, Pedro de San Hilarión conocía a Juan Luis de Rivera, rico comerciante que deseaba apoyar con recursos la fundación de un convento de esta orden. Por medio de fray Pedro, Inés de la Cruz se puso en contacto por carta con el dicho Luis de Rivera, quien testó a favor de las dos monjas, dejando su casa y varios recursos económicos para dar inicio al convento.

Mariana de la Encarnación conoció a Inés de la Cruz en el coro, al que ambas asistían no por gusto propio al principio; Mariana por su voz privilegiada e Inés designada a copiar partituras, gracias a su talento al escribir y a su destacada inteligencia. Fue Mariana quien le habló a Inés de la idea de un cambio de convento. Las dos estaban en desacuerdo con la vida relajada de Jesús María, querían una vida retirada, dedicada a la oración y al sacrificio.

Monjas jóvenes aún, se entusiasmaron con la idea de cambiar de vida. Pero desearlo y llevarlo a cabo suponía un trabajo arduo que no podían hacer solas. El primer paso fue convencer a otras monjas de la conveniencia de una fundación de carmelitas, donde pudieran desarrollar una vida contemplativa y no disipada, como la que a su juicio llevaban en Jesús María. Ana de la Concepción y Marina de la Cruz fueron las primeras convencidas, aunque nunca pudieron ver el plan hecho realidad, ambas murieron antes. La amistad con estas dos mujeres fue muy conveniente para las dos jóvenes, pues Marina se había hecho

¹² Para ver a detalle las problemáticas remito a Inés de la Cruz y la crónica de Mariana de la Encarnación, *Relación de la fundación del convento antiguo de Santa Teresa*, p. 36.

¹³ Dice Rosalva Loreto de la fundación: «se trata de un proceso de longitud temporal variable descompuesto en diversos pasos que, sin guardar un orden exacto, se podrían suceder de cierta manera aisladamente hasta alcanzar su definitiva erección y reconocimiento formal» (2000, p. 71).

fama de santa y Ana de la Concepción era la priora del convento; esto último les trajo muchos beneficios, uno calmar los ánimos de las demás religiosas de Jesús María que iniciaban a demostrar su rechazo ante las dos monjas, más aún a Inés de la Cruz por ser española de nacimiento. También les benefició al lograr ciertas conexiones con el exterior y que Inés fuera nombrada como contadora y escribana, puesto que le prodigaba una mayor capacidad de gestión.

Juan Luis de Rivera y su esposa murieron antes de ver el Carmelo puesto en pie y los recursos quedaron en manos de los parientes cercanos. Fue el arzobispo Pérez de la Serna quien terminó de hacer las gestiones para recuperar los bienes y reclamarlos como propiedad de la Iglesia, cometido que finalmente logró. De hecho, el aporte principal de Pérez de la Serna en su arzobispado fue la fundación de varios hospitales, refugios y conventos, de los que se pueden contar quince a lo largo de la Nueva España. La fundación del Carmelo en la capital lo veía el arzobispo como una necesidad, por un lado para equilibrar la balanza con Puebla, ya que desde 1604 existía esta orden en la Ciudad de los Ángeles y también por la fama y devoción que se habían desatado tras la beatificación de la madre Teresa el 24 de abril de 1614¹⁴.

Otros personajes de importancia que intervinieron en la fundación fueron Juan Quezada de Figueroa, oidor de la Real Audiencia, su esposa, quien incluso participó como madrina de la orden, a pesar de la negativa que tenía de que su esposo se acercara a monjas, y Pedro Otálora, presidente de la Real Audiencia, quien ayudó en el asunto de los bienes dejados por Juan Luis Rivera.

Ante la negativa de Alonso de la Mota de mandar dos monjas carmelitas del convento de Puebla, el arzobispo dejó la fundación en manos de las dos concepcionistas, hecho facilitado por el origen español de Inés de la Cruz. El virrey Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcázar desde el 28 de octubre de 1612, fue quien finalmente aprobó la fundación de Santa Teresa la Antigua el 19 de mayo de 1615; su esposa fue a su vez pieza clave en el acercamiento con las monjas concepcionistas, iniciando una cercana amistad sobre todo con Inés de la Cruz, a quien

¹⁴ Para ver más acerca de las diferentes fundaciones, ver Ramos Medina, 1997, pp. 17-24. Ver también Lavrin, 2105, p. 507.

cuidó incluso en sus enfermedades. La amistad entre ambas mujeres fue punto de conflicto entre las monjas de Jesús María, pues se acrecentó el rechazo que ya les tenían¹⁵.

Finalmente, la fundación del convento de San José de Carmelitas descalzas de la Ciudad de México se llevó a cabo la mañana del primero de marzo de 1616; el inicio del nuevo convento, tan deseado por muchos, y que tantas vicisitudes había costado, se celebraba en medio de una serie de festividades, la mayoría de ellas con motivo de la fundación, la otra causa, que tan significativa fue para las monjas, era la celebración del ángel custodio o de la guarda.

El festejo de inicio de la orden constituyó una fiesta en toda la ciudad, sobre todo el traslado de las monjas de un convento a otro: Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación salieron del convento de Jesús María con velos negros a la casa, todavía en deplorables condiciones para instalarse definitivamente. Acompañaron a las monjas los personajes principales de la ciudad, el arzobispo Juan Pérez de la Serna, miembros del Cabildo y la Audiencia y por supuesto los virreyes, marqueses de Guadalcázar, y otros pertenecientes a la corte. Isabel Vaca y Ana Aríndes sirvieron de madrinas a las nuevas carmelitas. Las acompañó también durante toda la procesión Francisco Loza, quien fungió como primer capellán del convento¹⁶. El recorrido terminó en la casa, después de una procesión por los demás conventos de la ciudad; en cada uno de los lugares visitados se instalaron altares para demostrar la importancia del inicio del nuevo convento.

La relación completa de todos los detalles acontecidos en todo el proceso de planeación, gestión y fundación es narrada por sus mismas fundadoras, Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación. Los documentos se encuentran en manuscrito en el archivo del monasterio de Tlacopac en la Ciudad de México. Contamos hasta ahora con dos ediciones de los manuscritos, la primera hecha por Manuel Ramos Medina en 1997 y la segunda de reciente aparición, y que, más que edición, nos representa un estudio paleográfico de las dos crónicas, a cargo de Citlali Campos¹⁷.

¹⁵ Ver Mariana de la Encarnación, *Relación de la fundación del convento antiguo de Santa Teresa*, pp. 35-38.

¹⁶ Ramos Medina, 1990, p. 61.

¹⁷ Mariana de la Encarnación, *Relación de la fundación del convento antiguo de Santa Teresa*; sor Inés de la Cruz, *Fundación del convento de Santa Teresa la Antigua*.

3. INÉS Y MARIANA, VOCACIÓN Y EMPEÑO

A través de los textos escritos por nuestras monjas, las dos crónicas en manuscrito y las dos autobiografías publicadas, podemos observar un sinnúmero de cuestiones interesantes y otras de vital importancia para entender la vida conventual del siglo xvii. Tenemos dos crónicas manuscritas, en las que a la par del narrar lo acontecido en la planeación y fundación del convento, conocemos datos personales e íntimos de las religiosas, así como de la convivencia en el convento, primero en el de Jesús María y después en el de Santa Teresa la Antigua. Las autobiografías publicadas, aunque la segunda es más bien una carta, son primero la escrita por Inés de la Cruz y publicada por Carlos de Sigüenza y Góngora y la segunda *La respuesta a sor Filotea de la Cruz*, de sor Juana Inés de la Cruz¹⁸.

En los escritos de las fundadoras encontramos que la narración de su vida sirve principalmente para justificar y evidenciar su inclinación nata, tanto a la santidad como a llevar un estilo religioso acorde con la orden carmelita, es decir, dejar ver que era ya una misión o un destino puesto por Dios y no una decisión nacida del capricho humano, dado el horizonte de sentido en el que se mueve la mentalidad de la época.

Tanto Inés como Mariana hacen hincapié en su muy temprana vocación religiosa, tratan de demostrar con ejemplos que el proyecto de vida que les está destinado es seguir una existencia austera bajo una regla estricta llena de dificultades, lo que las distingue de las demás religiosas, «santas pintadas», como las califica Inés de la Cruz¹⁹. La vida encaminada a la santidad y el sacrificio son la principal justificación para la nueva fundación, y por eso la narración del proceso de instauración de Santa Teresa la Antigua tiene que iniciar como una autobiografía. Sin embargo, la misión constatada de Inés y Mariana, como las iniciadoras de una orden que no cayera en la costumbre «regalona y chocolatera»²⁰, se convierte en el centro de su vida, no hay nada más importante, desde el punto de vista de sus manuscritos, que dicha fundación, a la par de su camino de santidad. En el caso de sor Juana es diferente, su motivación no está en la santidad sino en el intelecto: sor Juana nos habla de sí misma en la *Respuesta*, pero no para demostrar su vocación religiosa desde

¹⁸ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas. Comedias, sainetes y prosa*, pp. 440-475.

¹⁹ Sor Inés de la Cruz, *Fundación del convento de Santa Teresa la Antigua*, p. 21.

²⁰ Esta expresión la adjudica sor Mariana a fray Tomás de San Vicente, quien se oponía a la fundación carmelita (ver Ramos Medina, 1997, p. 342).

niña, sino más bien para dejar clara su inclinación nata al estudio, sin que haya visos en ella de un interés por la austeridad carmelita.

Para Inés, todo está predeterminado para llegar con las carmelitas, incluso el barco en el que llega a la Nueva España a los catorce años lleva el nombre de Santa María, hecho que considera que se debe a la devoción que le tiene a la Virgen. Inés profesa a los dieciocho años el viernes 22 de abril de 1588, aunque nos dice que «con gran dolor en mi corazón por no ser de las descalzas. Fue el más alegre día que hasta allí había tenido por salir de un mundo que yo tan mal quería»²¹. A los siete años de entrar en religión Inés enferma, padecimiento que tiene que ver con la distinción que hace Dios de ella y son muestra de su vocación carmelita y no concepcionista. Mariana, según su descripción, parece indecisa hasta no leer a santa Teresa, en quien encuentra finalmente el modelo de vida que quería seguir; es por este tiempo también cuando Inés y Mariana se conocen y emprenden de forma definitiva el camino hacia la fundación del Carmen. Camino pedregoso por los muchos obstáculos con los que se tropezaron.

La vocación de Inés, que ella considera ineludible es la de santa, mártir y ermitaña, por eso gustaba de la soledad, le molestan las monjas que se divierten, que conviven, y se aleja recibiendo también el rechazo de sus hermanas, al igual que Mariana, ambas fuera de la norma común de las novohispanas. Las dos deciden con férrea voluntad hacer todo por participar de una nueva fundación acorde a sus intereses, donde pudieran apenas convivir con otras monjas de su mismo talante. El problema hacia el interior del convento comienza cuando por influencia de los padres carmelitas la regla de Jesús María se vuelve más rígida y las monjas se ven obligadas a llevar ejercicios propios de santa Teresa; nos cuenta por ejemplo Mariana de la Encarnación:

Dentro de pocos meses se comenzaron a inquietar las más modernas y mozas, y a decir que las querían hacer guardar la regla del Carmen y, con esto, una polvareda y emulación de unas con otras, que todo era dar sobre las carmelitas, quejarse de la prelada que lo sobreconsentía, y que no eran aquellas novedades sino querer alzarnos con el convento y gobernarlo²².

Es interesante notar cómo la historia de la fundación nos deja ver la convivencia diaria de un convento novohispano, lleno de vicisitudes

²¹ Ramos Medina, 1997, p. 314.

²² Ramos Medina, 1997, p. 336.

y desarreglos. No contamos con una narración tan detallada en este aspecto en el caso de sor Juana, pero sí debemos recordar cómo se queja de las envidias a las que se enfrentaba dentro del convento y cómo ella misma se fuerza a la convivencia, estorbándole la vida relajada de las demás monjas. Aunque en el caso de sor Juana la molestia viene no porque las demás no siguieran una vida observante, sino más bien por el ruido y las distracciones a las que se veía sometida en los mismos espacios libres que ella destinaba para el estudio; recordemos el ya tan citado fragmento: «Lo que sí es descargo mío es el sumo trabajo [...] y muchos estorbos [...] de aquellas cosas accesorias de la comunidad [...] Y esto es comúnmente, porque como los ratos que destino a mi estudios son los que sobran a las otras para venirme a estorbar...»²³. Sor Juana también nos deja ver trazos de la descripción de la vida cotidiana en el convento de San Jerónimo, rasgo que podría servirnos como una crónica, no fundacional, pero sí del tipo de convivencia que existía entre las religiosas y las mujeres que fungían como sirvientas y esclavas.

Aunque Mariana de la Encarnación tiene un papel protagónico, es Inés de la Cruz quien inicia y lleva a cabo las gestiones para hacer realidad la fundación; debemos considerar el impulso de iniciativa de la monja, quien debió de querer actuar como santa Teresa. Ella misma reconoce su temeridad cuando dice: «Desde luego que di el primer paso. En pretender esto fui de un parecer con la madre Encarnación»²⁴. A pesar del rechazo conventual, Inés crea alianzas dentro del convento para llegar a sus fines, y fuera, busca personas con recursos económicos y puestos de importancia dentro de la sociedad novohispana, como el oidor Juan de Quezada y fray Pedro de Hilarión, prior de la orden del Carmen. Sor Mariana reconoce el sentido de gestión y sentido práctico de Inés, ruta en la que ella misma la sigue; nos dice la carmelita:

Proseguíamos ambas con las diligencias que podíamos, regalando y acariciando a Juan Luis Rivera y su mujer. Pedíamosle a nuestro padre fray Pedro de San Hilarión [...] que hablase a este caballero y a su mujer y les pidiese que lo que pretendíamos era nos señalase en su testamento por sus capellanas y fundadoras; que, como andan tan enfermos y eran de tanta edad, no dejábamos de tener algún temor de que se nos muriese²⁵.

²³ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas. Comedias, sainetes y prosa*, p. 450, fr. 440 y 450.

²⁴ Ramos Medina, 1997, p. 317.

²⁵ Ramos Medina, 1997, p. 338.

Finalmente sucedió lo que tanto temían, murieron Juan Luis Rivera y su esposa, pero efectivamente las nombraron herederas de los bienes en favor del nuevo convento, herencias de casas y dinero que formaron el fundamento material con el cual iniciaría la existencia de Santa Teresa la Antigua. Las dos monjas con influencia elegidas por Inés y Mariana también murieron, dejándolas de nuevo solas con el proyecto; es entonces cuando suceden los milagros de las apariciones, con las cuales se aseguraba por vía sobrenatural la misión de ser carmelitas. A Marina de la Cruz se le aparecen la misma santa Teresa y la recién fallecida Ana de la Concepción. Inés por su parte ve a Marina quien, muerta ya, siguió gestionando la orden en el cielo, le anuncia que no se preocupe, porque por medio de la misma Virgen María se consiguió con Jesús la fundación²⁶. Ante tal permiso no había nada que discutir²⁷.

A pesar de tener todo en contra, incluso con escritos del convento de carmelitas de Puebla en los que se conminaba a no seguir adelante pues no tenía el talento y los méritos suficientes para la fundación, lograron su cometido el 1 de marzo de 1616, siendo Inés no sólo fundadora, sino también la primera abadesa. Lo que le sigue después son las dificultades propias de la orden, pero en plena realización de su vocación y su destino. Nuestra monja anota el 6 de septiembre de 1625 como la fecha en la que termina de escribir su crónica²⁸.

4. PARALELISMO ENTRE MANUSCRITOS

Además de la crónica, sor Inés de la Cruz escribió una autobiografía en la que nos habla también de la fundación, aunque de una forma más personal y con un mayor número de detalles acerca de su vida privada. Es notorio que los textos de las tres monjas, sor Inés, sor Mariana y sor Juana, tienen sorprendentes parecidos en su estructura. Cabe la posibilidad de que la jerónima haya leído la autobiografía de sor Inés, recordemos que Carlos de Sigüenza la publicó en 1684, como parte de la historia del convento de Jesús María. Cabe preguntarse por qué no hizo lo mismo con el texto de sor Mariana. Veremos a continuación las coincidencias entre los tres textos.

²⁶ Recordemos que la supuesta aparición de seres celestiales y fantasmales otorgaba un voto de confianza a la veracidad de la monja, le daba más peso a sus experiencias. Ver Wobeser, 2018.

²⁷ Sor Inés de la Cruz, *Fundación del convento de Santa Teresa la Antigua*, pp. 25-26.

²⁸ Sor Inés de la Cruz, *Fundación del convento de Santa Teresa la Antigua*, p. 37.

La autobiografía de Inés de la Cruz se publicó por primera vez en el tercer libro de *Paraíso Occidental*, de don Carlos de Sigüenza y Góngora; así como la crónica de fundación, también la autobiografía fue una petición de su confesor. Los dos textos tienen mucha semejanza, bien podríamos pensar que la crónica es un texto reducido del otro, el cual plantea dos temas principales: las formas y vicisitudes que vivió junto con Mariana de la Encarnación para la fundación del convento, y sus problemáticas personales.

El texto de sor Mariana fue también un encargo del superior, pero permaneció inédito hasta del siglo xx. La *Respuesta a sor Filotea* de sor Juana fue publicada por primera vez en el tomo de *Fama y obras póstumas* editado por Juan de Castorena y Urzúa en 1700, texto que aunque no es pedido por un superior sí responde a uno: Manuel Fernández de Santa Cruz. Tanto Inés como Juana se disculpan de su escritura, la primera por la repugnancia que dice tener de escribir, la segunda porque no sabe qué responder, en el caso de sor Mariana solo dice cumplir con el cometido.

En la autobiografía, sor Inés nos describe con detalle su origen y las problemáticas suscitadas por las cuales su familia se traslada a Nueva España, hechos que omite y resume en el texto fundacional. Inicia con datos biográficos para sustentar y justificar el cambio de convento. La monja dirige su narración hacia un impulso de santidad natural en ella: «Desde que hube uso de razón deseé ser religiosa sin jamás haber tenido un breve pensamiento contrario y que fuese en orden muy estrecho sin otro discurso. Sólo padecer mucho porque Cristo dio su vida por mí»²⁹. Afirma también en la autobiografía: «páreceme el primer uso de razón que tuve de amar a Dios, y deseo de emplearme toda en servirle»³⁰. Nos dice por su parte la Décima Musa: «desde que rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones [...] han bastado que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí»³¹. Es notorio el parecido entre ambos escritos.

En el caso de Mariana vemos algo semejante, aunque ese destello de vocación no surgió en ella sino hasta la adolescencia. Es en la narración de su infancia donde iniciamos a observar las mayores semejanzas entre los textos. Es probable que sor Juana haya leído las crónicas y por tanto tuviera cierta influencia de las mismas, recordemos que estuvo unos

²⁹ Ramos Medina, 1997, p. 313.

³⁰ Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 130.

³¹ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas. Comedias, sainetes y prosa*, p. 444, fr. 190.

meses viviendo en este convento, del cual salió para recuperarse del tabardillo adquirido por las malas condiciones de higiene.

Tanto sor Inés como sor Juana empiezan a asistir a la «amiga» a los tres años³², y son las hijas medianas de un total de seis hermanos. Las dos asisten a la escuela siguiendo a una hermana mayor y aprenden sin ser ellas a quienes se les manda estudiar. De sor Mariana no tenemos datos al respecto. Sin embargo, aunque pareciera mucha la coincidencia, surgen también las diferencias: mientras que Inés de la Cruz dice que: «Deprendí con gran brevedad a leer, de codicia de saber la pasión de Nuestro Señor, y la lloraba mucho y como oía las vidas de los ermitaños me aficioné a imitarlos»³³, la jerónima aprende a leer por curiosidad de saber, un saber general y no solo religioso.

Inés de la Cruz inicia desde niña a querer mortificar su cuerpo por imitación de Cristo, para lo cual «procura abstinencia», evitándose de comer «caldos, carne y comida guisada»³⁴, pensando que sólo alimentos secos comerían en el desierto. La niña también dormía poco, se levantaba ya dormidas sus hermanas para hincarse de rodillas a rezar durante horas. Sor Juana por su parte también se abstenía de ciertas comidas, como de sobra sabemos, no por imitación divina, sino por evitar perder su inteligencia, pues «podía con ella más el deseo de saber que de comer»³⁵. Son semejanzas, pero parecidas y distantes. Mientras que Inés quiere ser ermitaña y huye de su casa, para lograrlo, la pequeña Juana pide a su madre asistir a la Universidad vestida de hombre.

A los catorce años la vida de Inés cambia, pues su familia tiene que salir de Toledo a México, hecho que considera providente, pues cree es el lugar idóneo para ser mártir. Juana también hace el viaje de Nepantla a México aproximadamente a los catorce años, y poco tiempo después entra en la corte virreinal. Las tres jóvenes, incluyendo aquí a Mariana, demuestran tener fortaleza para la autorrepresión, las carmelitas por imitación a los santos y Juana como una forma de forzarse a aprender más.

Mariana ya dentro del convento inicia con las devociones exageradas, mismas que hace en secreto y sin regulación; dice la monja: «Hacía algunas demostraciones e imprudencias, quiteme los chapines y el

³² Basándonos en la fecha de nacimiento que nos da su primer biógrafo, Diego Calleja, en *Vida de sor Juana*.

³³ Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 130.

³⁴ Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 130.

³⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas. Comedias, sainetes y prosa*, p. 445, fr. 230.

lienzo, usando de otras singularidades de más observancia y penitencia, porque ni dormía ni andaba en mí y a este modo otras mil boberías con que minoraba la salud»³⁶. Inés también dejaba de dormir, pues se entretenía viendo las estrellas e imaginando que allá estaría Dios y agradecía haber sido creada. Podemos imaginarnos también a sor Juana desvelada, tratando de aprender el mayor número de conocimientos en poco tiempo. Sor Mariana también se aficionó a la lectura, prohibiéndole sus superiores que leyese romances, así mismo como a sor Juana por salud la guardaron de leer y estudiar.

Las tres se mostraban deseosas de la soledad: sor Mariana y sor Inés aprovechaban su soledad en oraciones, mientras sor Juana en oraciones, pero también en espacio de estudio. Juana Inés se separa de la biografía de las otras dos en el periodo de su estancia virreinal, aunque esa primera juventud en las tres marcará la pauta de lo que serán después de forma definitiva en un futuro. En 1667 con dieciséis años de edad, Juana entra al convento de San José de Carmelitas descalzas y permanece allí solo tres meses, pero quizá fue suficiente para tomar el nombre de la fundadora y ejemplo de ella. Es en 1669 cuando profesa en San Jerónimo. Mariana entra al convento de Jesús María a los nueve años, pero no profesa hasta los dieciséis. Sor Inés profesa a la edad de dieciocho años, aun cuando toda su vida había deseado entrar. Las tres tienen edades similares al iniciar su trayectoria como monjas y es a partir de este momento que sus vidas tornan a desarrollar sus verdaderas vocaciones: las letras y la religión.

Dentro de la vida religiosa encontramos también semejanzas, por ejemplo, las tres tienen cercanía con la música: recordemos que sor Juana escribe el desaparecido *Caracol*, que sería, según Castorena, un método para aprender el arte musical; sor Inés era la encargada de copiar los libros y sor Mariana era vicaria de música y parte del coro. Así mismo, tanto Inés de la Cruz como sor Juana fungieron como contadoras de sus respectivos conventos y establecieron vínculos con personas de renombre en su entorno y sobresale la cercanía que las dos adquieren con las virreinas de México en ese momento, y de paso, despiertan los celos y las envidias de otras monjas. Como podemos ver, las coincidencias y diferencias que existen entre las tres monjas nos llevan a un

³⁶ Ramos Medina, 1997, p. 332.

conocimiento más amplio del universo que constituyeron los conventos femeninos novohispanos y las circunstancias que las llevaron a tomar esta forma de vida.

5. CONCLUSIONES

Las crónicas conventuales escritas por sus fundadoras, como es el caso de Mariana de la Encarnación e Inés de la Cruz, son valiosos documentos, ya que podemos encontrar en ellos una infinidad de aristas para acercarnos al conocimiento del entono en que se desarrollan las mujeres en estos espacios femeninos. Los conventos eran microcosmos, reproducción de la sociedad intramuros, alejados hasta cierta medida de los avatares del mundo, pero siempre partícipes del siglo desde el claustro. Por lo tanto, los conventos de monjas serán pieza esencial para entender la sociedad y la vida cotidiana de nuestros siglos novohispanos. En el caso de sor Juana, aunque no tenemos una crónica de su convento escrita por ella, la *Respuesta a sor Filotea* cumple con algunas de sus características, pues nos habla de elementos biográficos como es el caso también de las otras dos monjas y nos da cuenta de episodios de la vida cotidiana, con los cuales reconstruir el espacio hacia el interior del claustro.

BIBLIOGRAFÍA

- BIENKO DE PERALTA, Doris, «Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII», *Relaciones*, 139, verano 2014, pp. 157-194.
- CALLEJA, Diego, *Vida de sor Juana*, notas de Ermilo Abreu Gómez, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996.
- CRUZ, sor Inés de la, *Fundación del convento de Santa Teresa la Antigua*, codirección y edición de Clara Ramírez y Claudia Llanos, selección y transcripción paleográfica de Citlali Campos Olivares, México, UNAM, 2017 (Escritos de mujeres siglos XVI al XVIII).
- CRUZ, sor Juana Inés de la, *Obras completas. Comedias sainetes y prosa*, México, Fondo de Cultura Económica / Instituto Mexiquense de Cultura, 1994.
- ENCARNACIÓN, sor Mariana de la, *Relación de la fundación del convento antiguo de Santa Teresa*, codirección y edición de Clara Ramírez y Claudia Llanos, selección y transcripción paleográfica de Citlali Campos Olivares, México, UNAM, 2015 (Escritos de mujeres siglos XVI al XVIII).
- GLANTZ, Margo, «Sor Juana y otras monjas: la conquista de la escritura», *Debate Feminista*, 5, marzo 1992, pp. 223-239.

- LAVRIN, Asunción, «Santa Teresa en los conventos de monjas de Nueva España», *Hispania Sacra*, LXVII, 136, julio-diciembre 2015, pp. 505-529.
- LORETO LÓPEZ, Rosalva, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000.
- MURIEL, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Santiago, 1946.
- MURIEL, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.
- RAMOS MEDINA, Manuel, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, Universidad Iberoamericana, 1990.
- RAMOS MEDINA, Manuel, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, pról. de Margo Glantz, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1997.
- ROSSI DE FIORI, Iríde, et al., *La palabra oculta. Monjas escritoras en la Hispanoamérica colonial*, Salta, Ediciones Universidad Católica de Salta, 2008.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Paraíso Occidental*, facsímil de la 1.^a ed. (México, 1684), presentación de Manuel Ramos e introducción de Margo Glantz, México, UNAM / Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1995.
- TORRES IBARRA, Guadalupe, «Sigüenza y Góngora, el convento, la pobreza y el poder», en Beatriz Mariscal y María Teresa Miaja de la Peña (eds.), *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas «Las dos orillas», Monterrey, México del 19 al 24 de julio de 2004*, México, Fondo de Cultura Económica / Asociación Internacional de Hispanistas, 2007, vol. 2, pp. 591-600.
- WOBESER, Gisela von, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*, México, UNAM, 2018 (Serie Historia Novohispana, 100).
- ZATLKAJOVÁ, Katarína, «Carlos de Sigüenza y Góngora —el paraíso terrenal en la Nueva España», *Svět literatury, El mundo de la literatura. El retorno de las carabelas*, edición especial, 2016, pp. 42-47.

EL PARAÍSO EN LA TIERRA O LA EXALTACIÓN
DE LAS CUALIDADES NOVOHISPANAS (SIGLOS XVI-XVII)

Omar Rodríguez Camarena
Universidad Nacional Autónoma de México

Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva,
porque el primer cielo y la primera tierra pasaron
(*Apocalipsis*, 21, 1)

Mas tú, si es que he sido de celeste stirpe creado,
dame una señal de tan gran linaje y reclámame al cielo
(*Metamorfosis* de Ovidio, Faetón, 1, 1)

Ante la irrupción de América en la historia occidental, los europeos tuvieron que enfrentar el reto de tratar de ubicar los territorios recién descubiertos dentro de sus marcos conceptuales. En el intento de buscar encuadrar, a pesar de su singularidad, la realidad americana recurrieron a la filosofía y a la historia naturales de su época. Si bien no dejaron de lado la observación de las particularidades geográficas y climáticas americanas, la cuestión sobre sus cualidades no se reducía al campo que llamamos ahora biológico, sino que estaba íntimamente ligada con cuestiones cosmológicas así como humanas, tanto religiosas como políticas.

Dentro de la filosofía natural de la época, la determinación de las cualidades de una cierta región estaba dada por su ubicación en la tierra, pero conllevaba también cierta relación con el cosmos en general. A

cada región se le atribuían diversas propiedades a partir de su ubicación dentro de una de las cinco regiones de la tierra así como dentro de cierto clima a partir de la radiación solar que recibía anualmente. Pero también se retomaban cuestiones astrológicas, pues se pensaba que cada lugar o ciudad estaba bajo la influencia o signo de ciertas entidades celestes particulares. De esta manera, más allá del clima, las influencias celestes repercutían en las cualidades que se le atribuían a las distintas regiones terrestres.

Se entendía que las influencias celestes repercutían no solo en las cualidades de un lugar, sino que afectaban también a las cualidades físicas de sus habitantes, principalmente sus humores o temperamento. Las cualidades particulares determinan la complexión propia de los hombres alterando sus características tanto físicas como anímicas. Estas cualidades influyen en el hombre, aunque no determinan necesariamente su comportamiento ya que gracias a su voluntad y libre albedrío puede oponerse a su inclinación natural. Así, por ejemplo, el cosmógrafo Enrico Martínez sostiene que «el cuerpo recibe la calidad de la tierra adonde se cría, y el ánima la recibe del cuerpo, cuanto a la inclinación»¹.

En el caso americano, la pregunta aparentemente inocente sobre sus cualidades adquirió rápidamente tintes ideológicos y políticos ya que usualmente conllevaba el presupuesto de que los americanos eran inferiores a los europeos y, por lo tanto, justificaba los anhelos colonizadores de estos. Pero, al mismo tiempo, algunos autores llegaron a exaltar las cualidades de estas tierras y de sus pobladores. Así, como sostiene Antonello Gerbi, «de una pregunta inocente descienden irresistiblemente siglos y siglos de diatribas, de calumnias y de panegíricos»². De esta manera, a lo largo del periodo colonial e, incluso más allá, se desarrollará esta polémica acerca de las cualidades americanas. Aunque tanto aquellos que denigran como los que exaltan estas tierras comparten el mismo marco filosófico natural, sus diversas interpretaciones los llevarán a ofrecer valoraciones prácticamente contrarias sobre el Nuevo Mundo.

A lo largo de la Colonia, los europeos desarrollaron la idea de la inferioridad americana como fundamento de su dominación. En un principio, esta inferioridad estaba enfocada en los indígenas, pero al encontrarse vinculada la historia humana y la natural, la condena no podía ser solo de los pueblos originarios sino de la tierra misma. Por lo que se

¹ Martínez, *Reportorio de los tiempos e historia de esta Nueva España*, p. 174.

² Gerbi, 1978, p. 20.

generó un discurso de denigración de las cualidades y de las influencias celestes de la Nueva España, con el que se pretendía explicar el proceso de degradación que en un principio se atribuía a los indígenas, pero que rápidamente también fue achacado a los europeos que la habitaban. Así, Bernardino de Sahagún dice:

... los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones muy al propio de los indios [...] Los que son naturales españoles, si no tienen mucho aviso, a pocos años andados de su llegada a esta tierra se hacen otros, y esto pienso que lo hace el clima o constelaciones de esta tierra³.

De igual forma, el dominico Juan de la Puente escribe en 1612: «Influye el cielo de la América inconstancia, lascivia y mentira; vicios propios de los indios y la constelación los hará propios de los españoles que allá se criaren y nacieren»⁴. Esta visión negativa de las constelaciones americanas tenderá a prevalecer, por lo menos dentro de la «percepción dominante en Europa»⁵. Los principales defectos que a lo largo de los siglos se les atribuían a los novohispanos eran, en primer lugar, la pereza e inconstancia, seguidos de la lujuria y la lascivia, así como la hipocresía, la adulación y la superstición⁶.

Pero junto con la denigración de lo americano, desde un principio y a lo largo del tiempo, también se desarrolló una interpretación que exaltaba las cualidades de estas tierras así como de su “estrella” y la de sus habitantes. Será en estas concepciones positivas sobre el Nuevo Mundo en las que nos centraremos en el presente estudio, particularmente en el caso novohispano y más concretamente de la ciudad de México a lo largo de los siglos XVI y XVII. Se hará un repaso general, que no pretende ser exhaustivo, de las opiniones que exaltaban las cualidades de estas tierras en las cuales se pueden apreciar ciertas líneas de continuidad a lo largo del tiempo, pero también rompimientos importantes en el enfoque y la justificación de sus respectivas apologías.

El descubrimiento de América debía ser incorporado al devenir de la historia, el cual en la época estaba inevitablemente entrelazado con la teleología católica. Por lo que, desde un inicio, fue interpretado a la

³ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 579.

⁴ Puente, *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas...*, p. 363.

⁵ Priani, 2010, p. 571.

⁶ Alberro, 2011, p. 41.

luz de las Escrituras, como un paso más en la historia providencial de la cristiandad hacia su consumación. Por ejemplo, Francisco López de Gómara describe el descubrimiento del Nuevo Mundo como «la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte» de Cristo⁷. Por otro lado, el carácter de “nuevo” de este mundo no es solamente accidental debido a su reciente descubrimiento, sino que es una descripción de su propio carácter, ya que se llega a plantear su similitud con una ancestral edad dorada e incluso paradisiaca.

Como se sabe, la empresa de Cristóbal Colón estuvo apoyada por la esperanza milenarista de llevar el Evangelio a todo el mundo, de igual forma, al realizar dicha empresa llegó a pensar que había llegado al lugar original del paraíso⁸. Igualmente, poco después Américo Vespucio sostendrá que el «Nuevo Mundo» tiene tal «templanza de aire que allí nunca se conocen ni los inviernos helados ni los veranos cálidos» y que incluso, si el paraíso terrestre puede encontrarse en alguna parte de la tierra, «no estará lejos de aquellos países»⁹. La vinculación con el paraíso no solo se sustentaba en la amenidad de clima y exuberancia del territorio, sino también en la forma de vida de sus habitantes. De esta manera, Pedro Mártir de Anglería en sus *Décadas* resalta la productividad de las tierras recién descubiertas así como la forma de vida simple de los indígenas carentes de propiedad privada de manera semejante a la «edad dorada»¹⁰. La vinculación de estas tierras con el paraíso será una noción que «no abandonaría la imaginación de Europa durante los siglos venideros»¹¹.

Estas ideas serán retomadas por autores de origen europeo que escribían ya dentro de la naciente sociedad colonial novohispana. De esta manera, Vasco de Quiroga recupera la noción de la Edad de Oro de la que habla Luciano en sus *Saturnales* y compara las cualidades de la Nueva España con aquella debido a su gran fertilidad, gracias a la cual el hombre recibe sus frutos prácticamente sin trabajo, a semejanza del paraíso. Como se sabe, Quiroga buscó la realización terrenal de la *Utopía* de Tomás Moro en la Nueva España a través de una organización social integrada principalmente por indígenas, a quienes, a la vez, compara

⁷ López, *Historia general de las Indias*, fol. IIV.

⁸ Colón, *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, pp. 287-288.

⁹ Vespucio, *El Nuevo Mundo*, p. 187.

¹⁰ Mártir de Anglería, *De Orbe Novo*, p. 154.

¹¹ Bradíng, 1991, p. 32.

debido a su simplicidad natural a los de la ya mencionada edad dorada¹².

Para lograr que las tierras mexicanas anteriormente dominadas por la idolatría pudieran ser comparadas a un nuevo paraíso era necesario establecer que las mismas habían sido redimidas, como se aprecia en el pensamiento de los primeros frailes franciscanos. Así, Sahagún rogaba por que «donde abundó el delito abunde la Gracia, y conforme a la abundancia de las tinieblas, venga la abundancia de la luz»¹³. Por su parte, Toribio de Benavente, Motolinía, interpelando a la ciudad de México, escribe:

Eras entonces una Babilonia, llena de confusiones y maldades, ahora eres otra Jerusalén, madre de provincias y reinos [...]. Otro tiempo, con autoridad del príncipe de las tinieblas [...] amenazabas, prendías y sacrificabas [...] ahora con oraciones y sacrificios buenos y justos adoras y confiesas al Señor de los señores. ¡Oh México, si levantases los ojos a tus montes, de que estás cercada, verías que son en tu ayuda y defensa más ángeles buenos que demonios fueron contra ti en otro tiempo para te hacer caer en pecados y yerros!¹⁴

Mediante esta redención e inversión de las cualidades novohispanas estas tierras fueron incorporadas en la visión escatológica cristiana en un sentido apocalíptico con énfasis en la esperanza milenarista que implicaba. Si bien la ortodoxia católica cuestionaba la vía profética y, con san Agustín, señalaba que la ciudad de Dios no era algo por realizarse en este mundo sino solamente en el reino celeste, por su parte Joaquín de Fiore y sus seguidores franciscanos americanos en su interpretación milenarista señalaban el advenimiento de la redención del género humano en este mundo¹⁵.

A pesar de que, en la visión tradicional, se creía que la región llamada tórrida era caliente a tal grado que se consideraba deshabitada, rápidamente se pudo comprobar que los territorios americanos dentro de esta zona no solo estaban habitados, sino que no eran en extremo calientes sino más bien templados. Ya anteriormente en el siglo XIII, Campano de Novara planteaba en su tratado sobre la esfera no solo la posibilidad de que la zona ecuatorial o tórrida estuviese habitada, sino que, debido a la igualdad de sus días y de sus noches, el calor del día se compensaría con

¹² Quiroga, *Información en Derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Consejo de Indias*, pp. 482-489.

¹³ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 64.

¹⁴ Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 190.

¹⁵ Lafaye, 2014, pp. 71-79.

el frío nocturno, ofreciendo un clima templado muy conveniente como habitación del hombre. Por lo que llega a plantear incluso que en esta zona podría encontrarse el paraíso terrenal¹⁶.

La inversión de la valoración de la zona ecuatorial será retomada por el agustino Alonso de la Veracruz en su *Physica speculatio* (1557), primer libro de filosofía natural impreso en América, en donde incorporó el tratado sobre la esfera de Campano. Además de incluir su texto, Alonso sigue explícitamente los planteamientos del Novarense; así, sostiene que la habitación conveniente al hombre es una tierra con un clima templado como lo es la zona tórrida, donde «ni el calor en verano es tan fuerte como en España, ni el frío en invierno», pero lo aplica específicamente a la Nueva España, la cual «no solo es habitable, sino máximamente habitada y congruentísima habitación»¹⁷. Además de los planteamientos de Campano, retoma también lo dicho por Isidoro de Sevilla acerca de la ubicación del paraíso terrenal en donde se creía que se daban «frutos maduros» a lo largo de todo el año, lo cual fray Alonso aplica al caso novohispano, donde afirma que sus habitantes pueden gozar de diversidad de frutos incluso en invierno, equiparando estas tierras con el paraíso. Aunque posteriormente, fray Alonso presentará una postura más moderada pues nuestro agustino sostendrá que la cuestión acerca del lugar del paraíso terrenal es demasiado oscura, y «tal vez ininteligible»¹⁸. Por lo que adquiere una mayor importancia la lectura alegórica o espiritual más orientada a la salvación y a la promesa del paraíso celestial.

Esta línea más moderada será continuada por autores posteriores que con una visión más naturalista se enfocaban sobre todo en las cualidades físicas novohispanas. Dentro de las características naturales de estas tierras, diversos autores no dejaban de resaltar la bondad de sus cualidades así como su suma templanza. Tal es el caso, del franciscano Martín Ignacio de Loyola, quien en su *Itinerario del Nuevo Mundo* publicado en 1586¹⁹ afirma que aunque el «Reino de México» se ubica en la zona tórrida, es templado debido a que es bañado por «vientos fresquísimos» y de que en los meses de mayor sol, «llueve de ordinario y es causa de

¹⁶ Campano, *De sphaera*, fol. 157r. Estos planteamientos de Campano sobre la zona tórrida ya han sido señalados por Álvarez, 2013, p. 115.

¹⁷ Veracruz, *Del cielo*, p. 124.

¹⁸ Veracruz, *Del cielo*, p. 165.

¹⁹ El *Itinerario del Nuevo Mundo* se publicó dentro de la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de China* del agustino Juan González de Mendoza.

que esté muy templada la tierra»²⁰. De igual forma, destaca la estabilidad de su clima que permite gozar de frutos a lo largo de todo el año²¹.

Al año siguiente, Diego García de Palacio en su *Instrucción náutica* plantea la suma templanza de la zona tórrida americana²². De igual forma, el jesuita José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* de 1590 sostiene que «no hay en el mundo región más templada ni más apacible» que América, explicando que «el calor de la Tórrida se templó con la muchedumbre de lluvias y con la brevedad de los días». Si bien Acosta reniega de la existencia del paraíso terrenal, no deja de mencionar que no estaban tan errados aquellos que lo ubicaban dentro de la zona equinoccial, pues si «algún paraíso se puede decir en la tierra es donde se goza un temple tan suave y apacible» como es el caso americano²³. Al año siguiente, el médico sevillano Juan de Cárdenas publicó en México su *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, en donde afirma que la mayor parte de este territorio es de temple cálido y húmedo, agregando que «ninguna tierra pudieran los hombres escoger para su habitación más apacible, deleitosa y regalada que la de las Indias», donde siempre se goza de diversidad de frutos²⁴.

Como hemos dicho, se asumía que las cualidades favorables de estas tierras no dejaban de repercutir también en la complejión de sus pobladores. De esta manera, Juan de Cárdenas a la par que exalta el clima de las Indias hace lo propio acerca de la complejión de sus habitantes, más específicamente de los españoles que nacen en ellas. Así, sostiene que los españoles nacidos en estas tierras son de complejión caliente y húmeda, denominada sanguínea, pero al ser propio de la sangre adelgazarse o secarse, gracias al calor, convirtiéndose en cólera, se puede decir que son de temperamento sanguíneo colérico, «que es la complejión más alabada y aprobada por buena entre todas»²⁵.

El discurso de exaltación de la Nueva España por autores españoles afincados en estas tierras llegará a su culmen a principios del siglo XVII

²⁰ Loyola, *Itinerario del Nuevo Mundo*, fol. 160v.

²¹ Loyola, *Itinerario del Nuevo Mundo*, fol. 159v.

²² *Instrucción náutica para el buen uso y regimiento de las naves, su traza y gobierno conforme a la altura de México*, fol. 11v.

²³ Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, pp. 135 y 143.

²⁴ Cárdenas, *Primera parte de los Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, fols. 7r-9v y 37v-38r.

²⁵ Cárdenas, *Primera parte de los Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, fols. 178v-181r.

con la *Grandeza mexicana* de Bernardo de Balbuena, aunque adquiriendo una expresión más de corte literario. En su texto, como dice Jacques Lafaye, confluye el humanismo renacentista con la realidad física del valle de México, para dar paso a una nueva utopía en la que el papel central ya no lo detentan los indígenas sino la patria mexicana en su conjunto²⁶. De igual forma, tomando distancia de la labor misionera del siglo anterior, surge dentro del auge cultural de la ciudad de México. De esta manera, Balbuena se apoya en la tradición que exaltaba las cualidades novohispanas para desarrollar la idea de una perenne primavera mexicana, pues «todo el año es aquí mayos y abrilés», hermosura primaveral que no llega a sufrir los avatares del tiempo²⁷.

La idea de que la primavera de la que gozan estas tierras no está sometida al natural flujo corruptible de lo terrenal, lleva a exaltarlas como eternas e inmutables y, por lo tanto, permite equipararlas con la perfección celeste. De esta manera, Balbuena realiza no solo la exaltación de las cualidades naturales del territorio mexicano, sino que llega a plantear su transmutación «a lo divino»²⁸ cuando habla de una primavera inmortal a semejanza del cielo; así, se refiere a estas «Indias del mundo» como «cielo de la tierra»²⁹. Al mismo tiempo, como autores anteriores, la fertilidad constante de estas tierras lleva a equipararlas con el paraíso, por lo que Balbuena llega a hablar del paraíso mexicano³⁰. De cualquier manera, estas expresiones tienen un carácter más de tipo literario muy alejado de los primeros textos sobre América que llegaban a plantear realmente que el paraíso terrenal se encontraba en estas tierras.

Algunos años después, el criollo Francisco Bramón escribió un auto titulado *Los sirgueros de la Virgen sin original pecado*, publicado en 1620, en donde se narra cómo al momento de que la Virgen triunfa sobre el pecado aparece el Reino mexicano, el cual en gloria no es menor a la Vieja España gracias a su fidelidad a la Inmaculada, a partir de lo cual goza de sus prendas y armonía, es decir, exalta las virtudes teológicas novohispanas. Con el texto de Francisco Bramón, los autores propiamente criollos comienzan a tomar la batuta en la defensa y exaltación de las tierras mexicanas. Si el texto de Balbuena, a pesar de su comparación

²⁶ Lafaye, 2014, pp. 100 y 107.

²⁷ Balbuena, *Grandeza mexicana*, pp. 80 y 83.

²⁸ Lafaye, 2014, p. 104.

²⁹ Balbuena, *Grandeza mexicana*, p. 32.

³⁰ Balbuena, *Grandeza mexicana*, p. 80.

con el cielo y con el paraíso, ofrecía un elogio literario de la ciudad de México, por su parte *Los sirgueros de la Virgen*, aunque también es una obra literaria, tiene un enfoque más religioso, como indica su nombre, y contribuye a su manera a la conceptualización de estas tierras como receptoras del milagro mariano³¹.

El carácter excepcional de México como tierra elegida será desarrollado en 1648 por el mercedario Miguel Sánchez en su *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios, de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México*, la cual es interpretada a la luz de la profecía del capítulo doce del *Apocalipsis*. Sánchez retoma la iconología de la mujer del *Apocalipsis*, 12, 1 «una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies y sobre su cabeza una corona de doce estrellas» para el caso guadalupano, y sostiene que el que la Virgen tenga «todas estas luces resplandeciendo a un tiempo, cuando se sabe que Dios les señaló el lucimiento por sus turnos, es declararse baja a la tierra a fundar un nuevo paraíso»³². De esta manera, interpreta la visión de san Juan de la batalla en defensa de la Virgen en contra del dragón como una prefiguración de la conquista de la Nueva España. Si en un principio estas tierras habían sido poseídas por la idolatría, a partir de la conquista, pero aún más mediante el milagro mariano, serán redimidas y colmadas de gracia. El fraile mercedario llega a equiparar a la mujer del *Apocalipsis*, 12 con México³³ e interpreta su ropaje solar recuperando las concepciones negativas sobre la zona tórrida, pero invirtiendo dicha valoración al plantear que se ve ahora alumbrado por Cristo sol:

Por lo histórico todos conocen que esta tierra se tuvo por inhabitable, por ser región tan vecina al sol, que la tostaba con sus rayos y así la presumían y la llamaban tórrida zona, esto natural parece que pronosticaba lo sagrado que había de gozar en rayos de otro sol verdadero y lucido con eficaces colores, pues Cristo, sol Divino misericordiosamente había de alumbrarla, vivificándola evangélicamente a los calores de su fe³⁴.

Lo natural y lo divino se mezclan e incluso lo terrestre y lo celeste llegan a transmutarse como cuando sostiene que «si las estrellas se juzgan

³¹ Traslosheros, 2001, pp. 99, 101 y 110.

³² Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios, de Guadalupe...*, fol. 56r.

³³ «Estaba la mujer vestida del sol. Ya vamos entendidos que esta es México» (Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios, de Guadalupe...*, fol. 6r).

³⁴ Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios, de Guadalupe...*, fol. 6r.

como flores, aquí las flores se convierten estrellas»³⁵. Si del calor natural del sol se pasa a la luz divina, de igual forma el milagro de la Virgen no solo es teológico, sino que también es natural, al aparecer flores en invierno:

Aquí celebro por lo natural lo milagroso. Apareció la santa imagen en el mes de diciembre, en él brotaron las flores de un peñasco, fue sin duda declararse en todo vara de almendro, que sin temer los hielos, ni recelarse de escarchas en helado diciembre, se viste primaveras y se abrevia jardines³⁶.

Las cualidades naturales tienen ahora un carácter derivado, pues si las mismas llegan a adquirir propiedades extraordinarias es a partir del milagro guadalupano; es solamente mediante la Virgen que la ciudad de México es redimida para poder llegar a convertirse en un nuevo paraíso. La aparición de la Virgen será el signo milagroso que confirme el carácter excepcional de estas tierras, con lo cual no solo se introducía a México dentro de las concepciones teológicas europeas, sino que se buscaba otorgarle un papel central en la historia cristiana universal. Como sostiene Lafaye, la narración de Sánchez puede considerarse como un título de nobleza otorgado a México, pero no por los poderes terrenales sino por los divinos³⁷. De esta manera, si el paraíso mexicano de Balbuena estaba dado por su eterna primavera por una transmutación a lo divino, en el caso de Sánchez el carácter excepcional de estas tierras adquiere un sentido contrario, ya que está dado a partir de la elección divina y de la gracia celeste que desciende para expresarse en la aparición de la Virgen.

Cañizares Esguerra ha planteado que la aparición de la Virgen de Guadalupe fue retomada por los criollos para darle a México un rol central no solo en la historia universal y natural sino también cósmica³⁸. Lo que no puede ser mejor representado que mediante el caso de otro mercedario y primer catedrático de matemáticas de la Real y Pontificia Universidad de México, fray Diego Rodríguez. A partir de un cometa observado a finales de 1652, escribió un *Discurso eteorológico del nuevo cometa* en el que sostiene que, al momento de su primera aparición, los cielos novohispanos presentaban un acomodo singular en el que la Tierra se encontraba entre el Sol y la Luna, a pesar de lo cual no

³⁵ Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios, de Guadalupe...*, fol. 49r.

³⁶ Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios, de Guadalupe...*, fol. 47v.

³⁷ Lafaye, 2014, p. 333.

³⁸ Cañizares Esguerra, 2005, p. 430.

hubo eclipse sino que todos los astros lucían al mismo tiempo. Para la interpretación de este excepcional acomodo celeste recurre, como su correligionario Sánchez, al versículo ya visto del *Apocalipsis*, cuyos pasajes interpreta en un sentido cosmológico. Sostiene que, al momento de aparecer el cometa en los cielos, como en la visión de san Juan, «la Luna, y las estrellas lucían a vistas del Sol; prodigio raro, pues la Luna aunque se vea de día no alumbra, porque su privilegio es lucir de noche [...]. Ni las estrellas tampoco deben alumbrar donde Sol y Luna lucen»³⁹. Por lo que fray Diego concluye que se trata de un «prodigio celestial», un «gran signo» sin rastro de culpa o tinieblas que traía el mensaje de la pureza inmaculada de la Virgen dirigido especialmente a los mexicanos.

Como se aprecia, en este caso el lugar de la mujer del *Apocalipsis* ha sido tomado por la Tierra en su conjunto, la cual, dentro de la configuración celeste expuesta, como aquella, está de igual forma vestida de Sol, con la Luna a los pies y coronada por estrellas. Así como la Virgen que aun siendo humana podía estar libre de toda mancha, de manera semejante la Tierra podrá aspirar a la pureza y a lo celeste a pesar de su materialidad, adquiriendo mediante dicho milagro un carácter inmaculado. Aun cuando fray Diego asemeja a la mujer del *Apocalipsis* con la Tierra en general y de que no habla de la Virgen de Guadalupe, la aparición de la Virgen apocalíptica señalada por fray Diego será un signo de la renovación del cielo y de la “estrella” de la Nueva España y, por lo tanto, de sus cualidades. Así, sostiene «suma felicidad de nuestra naturaleza; clara profecía es la referida» por san Juan «y ya cierto pronóstico de inmaculada pureza y original inocencia»⁴⁰. De esta forma, en estas tierras pueden darse el «nuevo cielo» y la «nueva tierra» de aquel otro pasaje del *Apocalipsis*, 21, 1, de los cuales participarían todos los habitantes de estas tierras, a partir de «este nuevo cielo de María inmaculada, con nuevo sol, nueva luna, nuevas estrellas y nuevos cometas, y este sea este nuevo mundo de eclesiásticos y seglares, grandes y pequeños, hombres y mujeres, ricos y pobres, blancos y negros»⁴¹.

Diego Rodríguez rompe con la noción de los cometas como nuncios nefastos para plantear que el cometa de 1652-1653 era un mensajero de la pureza de la Virgen y, por lo tanto, señal de «buenas nuevas». De esta manera, recupera las interpretaciones que exaltaban las cualidades

³⁹ Rodríguez, *Discurso eteorológico del nuevo cometa*, fols. 4v-5r.

⁴⁰ Rodríguez, *Discurso eteorológico del nuevo cometa*, fol. 4r.

⁴¹ Rodríguez, *Discurso eteorológico del nuevo cometa*, fol. 32v.

novohispanas a partir de las benignas influencias celestes, pero en su caso, más que propiamente astrológicas, su justificación tiene un carácter religioso-cosmológico expresado en la imagen de la Virgen presentada en los cielos como mensaje de pureza para estas tierras. Así, se puede ubicar el texto de fray Diego en la línea de los planteamientos religiosos sobre la Virgen de Francisco Bramón y principalmente de su correligionario Sánchez, aunque aplicados a una cuestión cosmológica, específicamente a la significación del cometa, para lo cual también llega a apoyarse en la literatura clásica y mitológica. En principio, equipara al cometa con Faetón por lo que, como hijo del Sol, lo ubica en los cielos, pero también lo asemeja a Mercurio como embajador celeste⁴². De esta forma, en su *Discurso* se recuperan estas diversas tradiciones, pero integradas en un todo armonioso, en una interpretación coherente que exalta estas tierras y a sus habitantes a partir del mensaje divino-cosmológico del cometa sobre la pureza de la Virgen.

Algunos años después, el heredero de la cátedra de matemáticas y literato Carlos de Sigüenza y Góngora también tendrá su papel dentro de la tradición que exaltaba a la Nueva España. Hombre multifacético, desde una de sus primeras obras recupera y amalgama la tradición de la primavera inmortal impulsada por Balbuena junto con la del milagro guadalupano desarrollada por Miguel Sánchez a través de su poema sacro-histórico *Primavera indiana, idea de María Santísima de Guadalupe copiada de flores* de 1662. En este texto retoma la noción de la redención de estas tierras a través de la Conquista, pero más específicamente mediante el milagro guadalupano. Así, si antes era México albergue de la noche de la errada idolatría, a través de la Virgen de Guadalupe comienzan un nuevo día lleno de luz:

El desvelo de Dios, la gran María
se presenta a tus reinos dilatados
aurora bella de luz, que envía
el sol, que brilla en solios estrellados.
Alto don, porque ya se jacta día
la alta noche, en que estabas con errados
dictámenes, si en ciegas ilusiones
ibas sin freno a pálidas regiones⁴³.

⁴² Para un análisis de los diferentes niveles de interpretación de este cometa por fray Diego, ver Rodríguez Camarena, 2014.

⁴³ Sigüenza, *Primavera indiana*, p. 365.

La aparición guadalupana es norte para la esperanza humana desplegada mediante una «tempestad de flores» para que pueda llegar a florecer la primavera indiana. Mediante su intervención, México no solo invierte su condenable camino, sino que ahora puede ser encomiable incluso por los cielos al ser depositario de dicho milagro:

La morada de luces cristalina
te rinda glorias, pues amante subes,
oh México, a ser solio preeminente,
que doran rayos del amor ardiente⁴⁴.

Posteriormente, Sigüenza regresará al tópico de la exaltación de la Virgen en su *Triunfo parténico*, en donde refiere los festejos de la Inmaculada Concepción realizados por la Universidad en 1682 y 1683⁴⁵. De igual forma, al siguiente año, retoma el tema del paraíso novohispano, pero esta vez con respecto al convento de Jesús María en su *Paraíso occidental*, donde afirma que si en el tiempo de la gentilidad la ciudad de México era «el mayor teatro de abominable impiedad, ¿cómo no había de ser ahora un delicioso paraíso de religión y virtud?»⁴⁶. Así, califica de gloriosa a la ciudad no tanto por «la amenidad deleitosísima de su sitio» ni «por las prendas que benignamente les reparte el cielo a sus ilustres hijos», cuanto porque debido a sus innumerables templos, donde se habita con «pureza angélica», se puede llegar a confundir con el Empíreo⁴⁷.

Como vemos, en estos textos que, siguiendo a su autor, podemos calificar como sacro-históricos, Sigüenza y Góngora retoma varios de los temas clásicos de la exaltación americana, como su vinculación con la Virgen y la primavera indiana. Pero, por otro lado, también escribió un texto más de corte cosmológico acerca del cometa de 1681 titulado *Libra astronómica y filosófica* en el que no solo se opone a la idea de que los cometas son nuncios de calamidades, sino también a la tradición astrológica en general, aunque conserva la astrología que «trata de las

⁴⁴ Sigüenza, *Primavera indiana*, p. 359.

⁴⁵ Como sostiene Rojas Garcidueñas, el título de la obra indica su contenido, lo que debió de ser obvio para sus lectores formados en la «tradición clasicista del Renacimiento», ya que «si *parthenos* equivale a virgen, *Triunfo parténico* será la virginal victoria de María al aclamarse el misterio de haber sido concebida sin la mancha del original pecado» (Sigüenza, *Triunfo parténico*, p. 10).

⁴⁶ Sigüenza, *Paraíso occidental...*, fol. 5r.

⁴⁷ Ross, 1994, p. 100.

mudanzas del aire»⁴⁸, como se aprecia en algunos comentarios en otros textos⁴⁹. De cualquier manera, su planteamiento general en la *Libra* es que no podemos conocer las influencias celestes por lo que, si bien exalta su patria mexicana, no lo hará a partir de las benignas influencias celestes como la tradición astrológica planteaba. De esta manera, si en fray Diego se observa un quiebre al no interpretar el cometa de manera negativa ni conforme a los criterios astrológicos tradicionales, con Sigüenza se plantea ya explícitamente un rechazo de la astrología.

Por otra parte, será en sus textos sacro-históricos donde Sigüenza efectivamente retome el carácter excepcional de la Nueva España sustentado en el aspecto religioso. Si bien Sigüenza llega a mencionar lo ameno de su clima y las prendas benignas que el cielo mexicano otorga a sus moradores, su elogio de estas tierras no está centrado en estas cuestiones naturales y ni siquiera celestes (astrológicas) sino propiamente divinas y religiosas, pues es el milagro de la Virgen lo que confirma su carácter de tierra elegida. Aunque llega a recurrir a la trasmutación a lo divino por la religiosidad de su gente e incluso se aprecia un carácter más intelectual como se expresa en su recurrente emblema de Pegaso con el lema «*Sic itur ad astra*», es decir, «así se va a los astros»⁵⁰; el elogio de estas tierras de Sigüenza se da principalmente a partir de la elección divina, por lo que se encuentra más en la línea desarrollada por Miguel Sánchez.

Finalmente, en Sigüenza podemos apreciar un cambio importante con respecto a su predecesor en la cátedra de matemáticas. Si Diego Rodríguez conjuntaba en su *Discurso* la concepción religiosa con la cosmológica acerca del cometa de 1652-1653, interpretando el acomodo celeste al momento de su aparición como una imagen de la Virgen, por su parte en Sigüenza se da un rompimiento entre estas temáticas y discursos. Lo anterior se aprecia ya desde la conformación de sus distintas obras en las que, por un lado, redacta textos sacro-históricos en donde

⁴⁸ Sigüenza, *Libra astronómica y filosófica*, § 378.

⁴⁹ Por ejemplo, cuando habla de lo deteriorado de ciertos tiempos «en que tal vez la malignidad de algún astro esteriliza la tierra, bastante causa para que por su influjo se desacrediten algunos años por de mala estrella» (Sigüenza, *Triunfo parténico*, p. 63). De igual manera, justifica de esta forma la escasez que antecedió al *Alboroto y motín de México de 1692* (pp. 44-46).

⁵⁰ La frase es tomada del libro de la *Eneida*, IX, 641 de Virgilio. En cuanto a Pegaso, Sigüenza retoma lo referido por Ricciardo Brixiano en sus *Commentaria Symbolica* de que «representa al hombre, el cual manifiesta tener casi siempre su alma vuelta a lo sublime, en beneficio de la patria» (*Teatro de virtudes políticas...*, p. 174).

desarrolla la exaltación de estas tierras a través del milagro guadalupano y de la religiosidad de sus pobladores mientras que, por otro lado, trata de manera separada las cuestiones cosmológicas y cometarias en su *Libra*, en la cual pretende ofrecer una visión más naturalista y podríamos decir “científica”. De esta forma, aunque en la obra de Sigüenza encontramos ambas clases de discurso, comienzan ya a separarse claramente y a tomar rumbos distintos.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. de José Alcina Franch, Madrid, Dastin, 2002.
- ALBERRO, Solange, *Del gachupin al criollo o cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, Colmex, 2011.
- ÁLVAREZ, Salvador, «Campanus y la Nueva España», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 135, verano 2013, pp. 59-123.
- BENAVENTE, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Mercedes Serna y Bernat Castany, Madrid, Real Academia Española, 2014.
- BRADING, David, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- CAÑIZARES ESGUERRA, Jorge, «Racial, Religious, and Civic Creole Identity in Colonial Spanish America», *American Literary History*, 17.3, octubre 2005, pp. 420-437.
- CÁRDENAS, Juan de, *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, México, en casa de Pedro Ocharte, 1591.
- COLÓN, Cristóbal, *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, Madrid, Viuda de Hernando y Cía., 1892.
- GARCÍA DE PALACIO, Diego, *Instrucción náutica para el buen uso y regimiento de las naves, su traza y gobierno conforme a la altura de México*, México, en casa de Pedro Ocharte, 1587.
- GERBI, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias*, Medina del Campo, por Guillermo de Millis, 1553.
- LOYOLA, Martín Ignacio de, «Itinerario del Nuevo Mundo», en Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de China*, Madrid, en casa de Pedro Madrigal, 1686, fols. 147r-244v.
- MARTÍNEZ, Enrico, *Reportorio de los tiempos e historia de esta Nueva España*, México, en la imprenta del mismo autor, 1606.

- MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *De Orbe Novo*, estudio preliminar, traducción y notas de Stelio Cro, Córdoba, Alción, 2004.
- NOVARA, Campano de, «De sphaera», en *Sphaera cum commnetis in hoc volumine contentis, videlicet*, Venetia, Herederos de Ottaviano Scoto, 1518.
- PRIANI, Ernesto, «Construyendo la ciencia propia. Tradición clásica y ciencia nueva en fray Diego Rodríguez», en *Tradición clásica y universidad*, ed. de Francisco L. Lisi Bereterbide, Madrid, Librería-Editorial Dykinson, 2010, pp. 567-587.
- PUENTE, Juan de la, *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España*, Madrid, Imprenta Real, 1612.
- QUIROGA, Vasco de, «Información en Derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Consejo de Indias», en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias*, ed. de Luis Torres de Mendoza, Madrid, Imprenta de J. M. Pérez, 1868.
- RODRÍGUEZ, Diego, *Discurso eteorológico del nuevo cometa, visto en este hemisferio mexicano y generalmente en todo el mundo*, México, viuda de Bernardo de Calderón, 1653.
- RODRÍGUEZ CAMARENA, Edgar Omar, *La hermenéutica del «Discurso eteorológico del nuevo cometa» (1652-1653) de fray Diego Rodríguez. La visión analógica como conformadora de mundo*, Trabajo de fin del Máster Interuniversitario en Filosofía, Ciencia y Valores, México, UNAM/UPV, 2014.
- ROSS, Kathleen, *The Baroque Narrative of Carlos de Sigüenza y Góngora. A New World Paradise*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1979.
- SÁNCHEZ, Miguel, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios, de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1648.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Alboroto y motín de México de 1692*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1932.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Libra astronómica y filosófica*, en *Seis obras*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, pp. 243-409.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Paraíso occidental plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España nuestros señores en su magnífico real convento de Jesús María de México*, ed. de Juan de Ribera, México, UNAM, 1995.

- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Primavera indiana. Poema sacro-histórico. Idea de María Santísima de Guadalupe de México copiada de flores*, en *Obras*, México, Bibliófilos Mexicanos, 1928, pp 347-377.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe*, en *Seis obras*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, pp. 167-240.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Triunfo parténico que en glorias de María Santísima inmaculadamente concebida celebró la Pontificia, Imperial y Regia Academia Mexicana*, México, Xochitl, 1945.
- TRASLOSHEROS, Jorge, «Utopía inmaculada en la primavera mexicana. *Los sirgueros de la Virgen sin original pecado*, primera novela novohispana, 1620», *Estudios de Historia Novohispana*, 30, enero-junio 2001, pp. 93-116.
- VERACRUZ, Alonso de la, *Del cielo*, ed. de María Ramos Lara, México, UNAM, 2012.
- VESPUCCIO, Américo, *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*, Buenos Aires, Nova, 1951.

«LAS CELESTES ESFERAS DE LA SIEMPRE
SABIA ASTROLOGÍA»: LA GEOGRAFÍA CELESTE
DE VENTURA TRAVADA EN *SUELO DE AREQUIPA
CONVERTIDO EN CIELO* (C. 1752)

César Félix Sánchez Martínez
Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa

Aunque en *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial* Carlos García-Bedoya dedica unas frases a la obra de Ventura Travada *Suelo de Arequipa convertido en Cielo* (c. 1752), enmarcándola en el contexto del llamado *discurso de exaltación de la urbe criolla* y considerándola, aunque tardía, como «sin duda la más característicamente barroca de las diversas muestras de este discurso»¹ e historiadores regionales como Guillermo Galdós Rodríguez la califican «como la más brillante producción de la prosa arequipeña hasta nuestros días»², el peculiarísimo texto permanece todavía muy poco estudiado.

Comparte esta condición su autor, el presbítero arequipeño Buenaventura Fernández de Córdoba y Peredo, *Ventura Travada* (1695-1758). Su vida transcurrió como la de cualquier párroco rural del siglo XVIII en la oscuridad de los pueblos de las sierras de Arequipa, alejado de la corte episcopal de la ciudad y de cualquier honor y reconocimiento. Incluso su partida de bautismo nos muestra que nació enfermo y su partida

¹ García Bedoya, 2000, p. 140

² Galdós Rodríguez, 1993, p. 108.

de defunción, que murió pobre. Pero dejó el primer libro dedicado a la ciudad, suerte de compendio de la historia civil y eclesiástica de la Villa Hermosa, además de antología poética latina, elogio hiperbólico de las virtudes de los arequipeños (y especialmente de las arequipeñas) y manual barroco de exaltación de la mitología y la lengua literaria como medios útiles para historiar la realidad.

Suelo de Arequipa convertido en Cielo en el estreno del religioso monasterio de Santa Rosa de Santa María que fundó el Ilmo. Señor Doctor don Juan Bravo de Rivero, del Consejo de Su Majestad, dignísimo obispo de Arequipa, por el Doctor don Ventura Trabada —que así es el título completo de la obra— está dividido en tres partes, cada una precedida por sendas *proluciones*, que lejos de ser meras presentaciones circunstanciales, concentran mucha de la riqueza conceptual del texto. La primera parte se ocupa de la *historia gentílica y civil* de Arequipa desde su fundación, acompañada por una descripción de su entorno geográfico, socioeconómico y humano —destaca un elogio del «cariño sin doblez» y otras virtudes de las «mujeres arequipenses» (fols. 173-175³) e incluso de la nobleza de los indios comarcanos (fol. 176)— y un curioso capítulo titulado «Prodigios que hay en esta ciudad y el Obispado», donde se narran sucesos de ultratumba, milagros, monstruosidades y fenómenos naturales inexplicables ocurridos en la región, con esa «pasión por la extravagancia» que, según José Antonio Maravall, caracteriza a la cultura del Barroco⁴.

La segunda parte corresponde a la exaltación zodiacal de la Iglesia de Arequipa. Empezando con la Catedral, Travada atribuye a cada iglesia, monasterio y congregación religiosa de la ciudad un signo zodiacal. Sin embargo, las principales casas religiosas en la ciudad son solo once, faltando una para alcanzar el zodiaco completo. Y es precisamente la apertura del monasterio de Santa Rosa —al que corresponde convenientemente Virgo— la que viene a completar el ciclo, transformándose Arequipa, según Travada, en una imagen de la Ciudad Celeste, convirtiéndose el suelo de Arequipa en el Cielo. Precisamente de este punto nos ocuparemos enseguida. Luego de este ejercicio astrológico y simbólico, Travada coloca la vida de los obispos de la diócesis y de otros

³ Todas las citas serán por Ventura Trabada, *Suelo de Arequipa convertido en Cielo*, Lima, edición facsimilar a cargo de Ignacio Prado Pastor, 1993. Modernizo las grafías sin relevancia fonética, pero mantengo los fenómenos de seseo y ceceo (*caresen, ocación, decco, cenda*, etc.).

⁴ Maravall, 1980, p. 461.

clérigos y figuras religiosas importantes, entre las que destaca la vida y milagros de la virtuosa arequipeña Ana de los Ángeles Monteagudo, algunas de cuyas profecías son mencionadas en los folios 329 al 332.

La tercera parte se ocupa propiamente de la fundación del monasterio de Santa Rosa; para este momento son harto copiosas las referencias mitológicas y numerológicas. *Las auroras y fuegos* de la celebración del estreno del religioso monasterio culminan con una antología poética de los «Cisnes del Caístro arequipense» (fol. 759), un conjunto de poesías en castellano y latín (ovillejos, un *laberinto* endecasílabo, epigramas, octavas, sonetos, un soneto *acróstico*, un curioso *acróstico* a un tiempo y *laberinto* al obispo de Arequipa, etc.) «que se fijaron en tarjas» (fol. 758) en lugares públicos en el contexto de las celebraciones.

Desde la peculiar imagen de su título, el texto va demostrando características peculiares que en momentos parecieran diluir las confesas intenciones históricas de Travada —«como no escribo descripción poética, donde tiene puerta franca la ficción, sino histórica» (fol. 166)— para dar paso al imperio del artificio retórico y mítico —«goloseado en las butillerías de la mitología» (fol. 229)—, al discurso providencialista y milagroso y a la poesía, que atraviesan en un *in crescendo* las tres partes en las que lo dividió su autor para alcanzar la condición poliédrica que cautivó al historiador de inicios del siglo xx Francisco Mostajo, para quien la obra travadiana tiene de historia y tiene de poema.

Pero volvamos a la segunda parte, suerte de eje que explica incluso la peculiaridad del título de la obra. Las correspondencias astrológicas y las referencias mitológicas, que no eran para nada ejercicios singulares ni mucho menos disrupciones discursivas en el mundo del barroco hispánico, requerían, sin embargo, de cierta justificación, especialmente si copiosas, en un contexto postridentino y más aún si eran ejercitadas por un párroco de indios. A esta labor dedica Travada la segunda prolucción que precede a la segunda parte.

Allí, luego de presentarnos al «ingenioso Prometeo» fabricando una «estatua de un hombre para que fuese inmortal padrón de su fama» y su ardid —con la complicidad de Minerva— para vivificarlo mediante el fuego robado del Sol, Travada comienza su justificación, que constituye una suerte de explicación fundamental de su poética como historiador:

Hay algunos genios tan rígidamente austeros que, sin querer conocer que la fábula es la más proveída despensa de la filosofía en que ocultó la antigua avaricia de la sabiduría sus nutrimentos, no gustan de su magisterio

y cuanto ayunan de la fábula carecen de sus documentos. ¡Pobre de mí! en esta ocasión, si no hubiera goloseado en las butillerías de la mitología, y pobre de mi patria, si cuando me dediqué a labrar del barro de su suelo una ruda estatua a la posteridad no me hubiera enseñado el ingenioso Prometeo que, para que no se quedase en bulto inanimado, terrón con los desaires del mundo, era necesario subir en cuerpo y en alma al Cielo: en cuerpo con los ojos, y en alma con el entendimiento, y con los disimulos de ladrón, que va por lumbre [a] aplicar mi árida pluma a uno de los círculos en que en ruedas de incendios camina el Sol, y hurtándole su fuego aplicarlo a la roca del suelo de mi estatua para que, informada de una alma celeste y locuaz, diga convertida en Cielo lo que hasta aquí ha callado como suelo (fols. 228-229).

Ya en la primera prolución a la primera parte, Travada había justificado su uso copioso de los símiles y otras imágenes retóricas para su proyecto de historiar Arequipa como la mejor manera de retratar lo inefable, pues un lenguaje distorsionado por las metáforas estaría en mayor capacidad de alcanzar la verdad siendo algo fiel al Modelo Supranisible, que escapa a cualquier intento de agotarlo mediante un lenguaje puramente referencial. Ahora justifica su elección semántica de contenidos míticos y alegóricos nuevamente por la constatación platónica de la imposibilidad de instrumentos sensibles —en este caso la «árida pluma» de un «genio rígidamente austero» que no recurra al acervo mítico y astrológico de la Antigüedad clásica— por elevarse a captar el *eidós* elevado y maravilloso de un mundo terrestre que, más allá de las apariencias, lleva en sí la huella de lo Divino —que coimplica lo Divino, en palabras de Nicolás de Cusa—. Esta *coincidentia oppositorum* entre el suelo y el Cielo, junto con ser una imagen muy cara al neoplatonismo cristiano, es también el secreto del gran concepto travadiano en que consiste todo el libro, desde la imagen del título hasta las diversas alegorías que contiene. Recordemos que el concepto es la figura barroca por excelencia, que pretende llegar a descubrir una analogía, de preferencia entre «dos o tres cognoscibles extremos», en palabras de Baltasar Gracián, que señala un sentido profundo compartido.

Seguidamente, Travada empieza a presentar su gran artificio alegórico:

Entre los hermosos círculos que colocó en las celestes esferas la siempre sabia cuanto laboriosa astrología, y el que más participa del fuego solar, es al que quiero aplicarle mi pluma y hurtarle en su fuego todo el lucimiento que deceo a mi patrio suelo. Este es el Zodiaco, círculo cuya primer exco-gitación está opinada entre Anaximandro y Cleostrato. Es este un camino preciso por donde en calle adornada de colgaduras de esplendores gira el

Sol estrechando el carro de sus luces a la oblicua latitud de aquella necesaria cenda en que no pueden extraviarse sus incendios; porque a un lado y a otro tiene en los trópicos de Cáncer y Capricornio unas como murallas, que no puede salvar la violenta carrera de sus caballos. Llamaron los griegos a este círculo Zodiaco, o derivando el nombre de Zodion, que significa animal, por las figuras cuadrúpedas que pacen en su estrellado campo, o de Zoe, que se interpreta vida, porque en el continuo movimiento con que en él giran los planetas (principalmente el Sol) todos los inferiores se vivifican (fol. 230).

Travada, cual Prometeo arequipense, entra «de casa en casa» del Zodiaco para «observar a lo ladrón sus entradas y salidas, logrando a lo Prometeo el mejor tiro de sus luces para que con tan glorioso latrocinio se vista de esplendores de Cielo el suelo de Arequipa» (fols. 231-232).

En este punto, la necesaria referencia cristiana se hace presente:

El Sol material que gira en el Zodiaco en sabias observaciones alegóricas de Cornelio (*Comm. In Ecclesiasticum*, cap. I) es el Sol de Justicia Cristo, que vicitando todo el orbe con influjos de doctrina, lo ilustró por medio de los doce Apóstoles; sagrados signos que, distribuidos en varias provincias, inflamaron con su predicación al mundo. Aun desde las heladas regiones del Aquilón observó este divino aspecto el britano Marcial⁵:

Caetus apostolicus Caelestia sidera bis sex
Zodiacus que Fides, Sol mihi Xptus est⁶.

La aplicada tarea de muchos autores que con docta vista han observado diversidad de fenómenos en los ilustres héroes que han immortalizado sus asuntos, han robado al Cielo las luces del mismo Zodiaco para ilustrar sus productos. Yo, alicionado en tan felices latrocinios, he observado que las doce casas que ilustró el Sol de Justicia Cristo en el Sacramento que es verdadera vida, *Panis Vitae*, son las doce iglesias que honra con su divina presencia en este órbita de Arequipa. Seguiré, pues, sus divinos esplendores, y entrándome en este Zodiaco arequipense, de signo en signo escudriñaré todas sus luces:

Nec frustra signorum obitus speculamur; et ostus⁷
(Virg., *Georg.*, lib. 1) (fols. 232-233).

⁵ John Owen (1564-1622), poeta y epigramista galés.

⁶ Traducción: «Apostólico Cielo estrellado, dos veces seis / el Zodiaco, la Fe y Cristo, mi Sol».

⁷ Traducción: «No en vano contemplamos el alba y el ocaso de los astros».

Así concluye la prolucción, e inmediatamente empieza el desfile de signos zodiacales asociados a la Iglesia arequipense, comenzando por Aries, que corresponde a la Iglesia Catedral de San Pedro:

Este signo, que es el príncipe de los signos, como influyó Urania a Manilio, es hermosa copia del príncipe de la Iglesia, mi padre san Pedro. Comienza el Sol sacramentado a desperdiciar en migajas de esplendores sus luces en esta casa, como comenzó el Sol material en el primer punto de este signo a estrenar en el principio del mundo sus rayos. Exáltase el Sol en este signo, como se exaltó Cristo en la reputación de divino en la confesión de san Pedro. Fingió la mitología que hubo una nave (en cuya popa estaba grabado un carnero); en esta hicieron su feliz viaje al Cielo Frixo y Heles, y quedó desde esta ocasión colocado el Aries por signo del Zodíaco. Esta es puntualmente la Iglesia mística, nave que, gobernándola diestramente san Pedro en el primer estado de militante, la condujo triunfante a las esferas. Influye el signo de Aries en la cabeza, y san Pedro, vicario de Cristo, es la cabeza de la Iglesia, de donde se derivan los influjos a los demás miembros, que componen este Cuerpo místico (fols. 233-234).

Luego de esta presentación astrológica, Travada pasa a hacer la historia de la creación de la diócesis de Arequipa, la biografía de sus obispos y una semblanza de los más destacados canónigos diocesanos. Este punto, lejos de los datos históricos dudosos de la primera parte, conforma el núcleo más propiamente historiográfico de su obra.

Corresponde luego a la parroquia y doctrina de indios de Santa Marta el signo de Acuario. La referencia inicial es al mito de Decaulión, sobreviviente al Diluvio, que «tomando por asilo una nave fue arrebatado al monte Parnaso, donde para reparar la arruinada propagación humana convirtió las piedras en hombres» (fols. 508-509). Por esta razón pasó Decaulión, según algunos, al Zodíaco como Acuario; aunque Travada admite que existe otra versión, la que asocia este signo con Ganimedes, «aquel hermoso joven que sirvió de escanciante en la mesa de Júpiter» (fol. 509).

En ambos casos le conviene este signo a santa Marta, porque «después de haber servido en repetidos hospicios al verdadero Dios» y por haber sobrevivido a «aquel diluvio de iras, con que inundó toda la cristiana Iglesia el judaísmo», al navegar con su familia en un barco sin velas ni remos, «tomando milagrosamente puerto en Marsella», donde

convirtió allí mejor que Decaulión a la fe de Cristo muchos hombres, y pasando de Tarasco sobre el Ródano mató una monstruosa bestia de notable

grandeza, muy nociva a sus moradores, con exorcismos de agua bendita, en cuya memoria la pintan con una fiera a los pies y un vaso de agua como pinta el signo de Acuario la astrología. En este signo en que salpican tan misteriosas las aguas, gira el Sol Sacramentado en la célebre parroquia de Santa Marta en que el mismo Sol ha influido tantas aguas, que fueron bastantes a purificar en su linfa baptismal a diez mil indios que dice el cronista Herrera hubo en esta ciudad en la primitiva y otros muchos más que se han bautizado de entonces acá (fols. 509-510).

Luego, Travada consigna el signo de Tauro, atribuido por él a la «ilustre religión de santo Domingo». Dice:

Fingió la sabia mitología que, saliendo a recrearse la hermosa Europa, hija de Agenor e infanta de Fenicia, a las orillas del mar, enamorado Júpiter de su hermosura se convirtió en toro, y viéndolo tan tratable le sirvió de palafren, y entrándose el alevoso toro al mar, fue nadando con el robo encima hasta Candia, o Creta, que es la Europa, y de ahí tomó el nombre esta parte del mundo. A este toro lo colocó Júpiter en la esfera por uno de los doce signos. Uno de los símbolos con que pintan a la Iglesia es la infanta Europa sobre un toro, porque Europa es la parte donde está la sede apostólica; y el celeste Tauro sufriendo sobre sus hombros a la Iglesia es el símbolo tan propio del gran patriarca santo Domingo, que para darlo a conocer es necesario pintarlo sufriendo el peso de la Iglesia sobre sus manos. Luego que el Sol comienza a estrenar sus luces en este signo, comienzan a restituir los campos en colmadas mieses los laboriosos sudores con que los bueyes los regaron; y luego que rayó el Sol Sacramentado en este signo Tauro de Domingo, comenzaron a fecundarse en cosechas de conversiones y ejemplos las sementeras cristianas de la Iglesia, regadas con los gloriosos trabajos de los predicadores sus hijos, en cuya fatiga fue el buey Tomás el que maestreo con la divina luz de su doctrina el soberano cultivo de la Iglesia (fols. 511-512).

Seguidamente, al igual que con la Iglesia Catedral y la parroquia de Santa Marta, Travada pasa a historiar la fundación dominica en Arequipa y sus figuras más célebres, como hará también con las siguientes casas religiosas. Así, a continuación, la «seráfica religión de san Francisco» es comparada con el signo de Escorpión. Travada nos presenta la historia del gigante Orión, que, muy soberbio, se jactaba de que «no habría vida en el bosque que no quedase por trofeo de su carcaj», y los dioses «para su castigo hicieron que abortase la tierra un pequeño escorpión, de cuya punta herida su altivez, murió». Por esta hazaña los dioses lo colocaron

en el Zodíaco. «¿Quién no advierte —continúa Travada— ser este propio símbolo del serafín Francisco, que profesando ser el menor entre los nacidos, postró en tierra a la soberbia y a su primer autor?» (fol. 516).

En lo que corresponde a la «sagrada religión de san Agustín», la comparación es con

el monstruoso Quirón, de quien dice Textor⁸ que fue el más sabio y justo de los centauros; su imagen es un monstruo de hombre y caballo con carcaj al hombro y arco en la mano flechando una corona. Llámase este signo Sagitario, dicen los astrónomos porque, hospedado el Sol en su palacio, nos arroja saetas de lluvias y granizos. Este signo es una viva copia del monstruo africano mi gran Padre san Agustín, uno de los más sabios y justos santos, que adoramos en las aras y como no bastaran estas señas para la semejanza con puntero de luces nos señalan las saetas, pues el Sol de Cristo flechó de ardores seráficos al corazón de Augustino (fol. 519).

En este punto, Travada cita un pasaje de las *Confesiones* donde la caridad de Dios es comparada a una flecha.

Más adelante, «la sagrada religión del ínclito patriarca san Pedro Nolasco, que emulando la redención que hizo Cristo vida nuestra del género humano en la Cruz (misteriosa balanza en frase de la Iglesia) en que como en soberano peso se dio en precio por el hombre, así mismo instituyó el caritativo instituto de rescatar los míseros captivos que gimen en las cadenas del mauritano paganismo» (fol. 529) es asignada al signo de Libra, «aquella fiel balanza de Astrea que, indigna la tierra de lograr su justificación, fue trasladada a la celeste faja» (fols. 528-529).

Por su parte, a la «ínclita religión de la Compañía de Jesús» le corresponde Géminis, porque según Pierio «son sapientísimos los que nacen a los influjos de este Signo» y la sabiduría «es el más propio signo» de los jesuitas (fol. 536).

En el signo de Leo,

se divisa aquel nemeo león, que aunque dejó en los brazos de Hércules la vida, trasladó a la celeste zona sus ardores, mejorando en piel de encrespadas luces la que le quitó el héroe para vestirse de trofeo. Aquí el Sol, revestido en león de luces, sacude la rubia melena de sus rayos llenando la tierra de tan secos como igníferos resplandores. Es cabal copia este signo del ínclito

⁸ Johannes Textor Ravisius Niverniensis, esto es, Jean Tixier de Ravisi (c. 1470-1542), humanista francés.

patriarca san Juan de Dios, prodigioso en la fortaleza y en ministrar alivios a los enfermos (fols. 544-545).

Al signo de Capricornio, en referencia a la «piadosa cabra» Amaltea que amamantó al «expósito Jove» y al tiempo lluvioso que el signo trae, le corresponde la Recoleta Franciscana por su «religiosa estrechez» y su «frugalidad en el vestido y alimento» (fols. 548-549).

Finalmente, a los dos monasterios femeninos de Arequipa, el de Santa Catalina de Siena, y el de Santa Teresa, les corresponden los signos de Cáncer y Piscis, respectivamente. En el primer caso, porque «retrocede el Cancro con graciosa impropiedad para atrás sin huir la cara» (fol. 555), y así, respecto a santa Catalina de Siena, «cual celeste Cáncer parecía que retrógrada su humildad caminaba para atrás siguiendo las sendas vanas de la soberbia», cuando en verdad «eran efectos de estar este celeste signo no anochecido entre las ilusas sombras de la vanidad, sino absorta en el piélagos de la inaccesible luz del Sol de Justicia» (fol. 556). En el segundo porque, de acuerdo con Germánico, la diosa de la Siria nació de un huevo de pez encontrado en el Éufrates que fue empollado por una paloma; en recuerdo de tal suceso, Júpiter mandó trasladar a los peces, progenitores de la diosa, al Cielo, y «estos peces simbolizan con la ínclita prole de la carmelitana religión por el rígido instituto de su ayuno y la abstinencia de carnes, manteniéndose solo de peces. Al calor del Espíritu Divino de que es símbolo la paloma, salió Teresa muy parecida a quien le dio el divino fomento, pues en su misma figura subió a la esfera y propagó, ya no como diosa siria sino como numen abulense, el divino culto y fue muy benéfica a los hombres en uno y otro sexo» (fol. 571).

Así, entonces, quedan establecidas por Travada las once casas del Zodiaco religioso arequipeño. Falta una, sin embargo, para que esté completo. Y es el «religioso monasterio de Santa Rosa de Santa María», cuya inauguración es el pretexto del libro, y que significará una suerte de apoteosis y divinización de la ciudad.

Pero ¿cuáles son las razones de esta peculiar *geografía celeste* indiana, tardíamente barroca y neoplatónica? Para Ventura Travada, ser discípulo del «ingenioso Prometeo» y haberse «goloseado en las butillerías de la mitología» revestía una importancia discursiva y simbólica fundamental.

Hay que tener en cuenta que una historia repleta de elementos mitológicos y de artefactos retóricos, conjuntamente con un lenguaje galano, podría ser más que adecuada para exaltar a una comarca que no

poseía los blasones imperiales del Cuzco ni la capitalidad cultural y económica de Lima, pero que por su reciente prosperidad comercial y la ambición de sus élites estaba dispuesta a lanzarse a la conquista del espacio simbólico, en primer lugar, y luego a la del poder, en los momentos en que, en un Perú empapado todavía de sus esplendores barrocos, se atisbaban ya los primeros albores de un porvenir vertiginoso.

Por otro lado, el neoplatonismo crepuscular de Travada es también un recurso para potenciar y otorgar una plasticidad trascendente a su lenguaje y pensamiento, que ya no se agotan en un simple recuento superficial de elementos contingentes, sino que puede iluminarlos cognitivamente por el recurso a lo divino y a la vez llevarlos a ascender hacia lo inmutable, haciendo a lo terreno, eterno.

Esta poética barroca y platónica tardía continúa siendo bastante sugerente y nos permite atisbar en algo la forma como comprendía un historiador andino virreinal el oficio de historiar su patria, una ciudad provinciana del virreinato que se aprestaba a buscar un espacio en la dinámica identitaria del crepuscular siglo XVIII peruano.

BIBLIOGRAFÍA

- GALDÓS RODRÍGUEZ, Guillermo, *Cronistas e historiadores de Arequipa colonial*, Arequipa, Lima, Fundación M. J. Bustamante de la Fuente / UNSA, 1993.
- GARCÍA-BEDOYA M., Carlos, *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial (1580-1780)*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.
- MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1980.
- TRAVADA, Ventura, *Suelo de Arequipa convertido en Cielo* [c. 1752], Lima, edición facsimilar a cargo de Ignacio Prado Pastor, 1993.

LA VISIÓN DEL MUNDO INDÍGENA
EN LAS NOTICIAS POLÍTICAS DE INDIAS
DE PEDRO RAMÍREZ DEL ÁGUILA

Manuel Sierra Martín
Universidad de Navarra

Las *Noticias políticas de Indias* forman parte de un género literario tan genuinamente hispano como irrepetible, las Crónicas de Indias. Fueron redactadas en 1639 por Pedro Ramírez del Águila con el título de *Noticias políticas de Indias y relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de las provincias de los Charcas y Nuevo Reino de Toledo en las occidentales del gran imperio del Pirí*¹.

Las *Noticias políticas*² nacen de un mandato del rey Felipe IV para la redacción de la historia general de la Iglesia en América. Con este fin, cada diócesis indiana debería responder a un cuestionario, elaborado por el Consejo de Indias, que serviría para recopilar toda la obra de la Igle-

¹ La Plata, actual Sucre en Bolivia, fue fundada hacia 1539 por orden de Gonzalo Pizarro en la antigua Gobernación de Nueva Toledo, que luego formaría parte del virreinato del Perú. La provincia de Charcas abarcaba prácticamente el territorio de la actual Bolivia.

² La obra original es manuscrita. Se conserva desde el año 1962 en la colección Bernardo Mendel de la Biblioteca Lilly, Universidad de Indiana, Bloomington, Estados Unidos. La edición crítica, objeto de mi tesis doctoral, fue publicada en 2016 y está disponible en formato digital y acceso abierto en el Depósito Académico Digital de la Universidad de Navarra (DADUN).

sia, tanto material como espiritual, desde su llegada al Nuevo Mundo. Además, atendiendo al principio general de «conocer para gobernar», se debería informar del estado de la Iglesia en general y del clero en particular. Así lo entiende nuestro cronista cuando afirma que la razón de ser de su obra no es solo la curiosidad histórica, sino dar a conocer el verdadero estado de la ciudad de La Plata y la provincia de los Charcas para su buen gobierno. De ahí que adjetive «políticas» a sus *Noticias*³.



Portada de la obra manuscrita

Pedro Ramírez del Águila nació en España, en Archidona (entonces provincia de Granada), en 1581. Llegó a La Plata con apenas catorce años, en el séquito del obispo designado para esa diócesis, Alonso Ramírez de Vergara. Cursó bachillerato en Lima, se ordenó sacerdote en Santiago de Chile, ejerció de cura doctrinero durante más de veinte años y más tarde se licenció en Derecho canónico. En el momento de redactar su crónica, a la edad de cincuenta y siete años (uno antes de su muerte), ejercía como cura rector, con funciones de párroco, en la Catedral de La

³ El rey contaba con el Derecho de Patronato sobre la Iglesia de Indias, otorgado a los Reyes Católicos mediante las bulas del papa Alejandro VI, ampliadas por Julio II en 1508. Así, el monarca ejercía de hecho el gobierno de la Iglesia en América.

Plata. Su prestigio y experiencia en la provincia de Charcas llevaron al arzobispo Francisco de Borja a confiarle la redacción del informe correspondiente a su archidiócesis.



Vista panorámica de La Plata, *Noticias Políticas de Indias*, fol. 40r

Pero nuestro autor no se limitó (afortunadamente) a responder a un cuestionario. En realidad, se sirvió de ese marco para introducir su propio mensaje, cuyo argumento central es la afirmación de su patria adoptiva como una parte importante, si no esencial, de los reinos hispanos. Buscaba persuadir al lector (es decir, al Consejo de Indias) de la lealtad de la ciudad de La Plata a su rey distante: «esta ciudad se está desentrañando en los amores de su dueño con los tesoros que cada año le despacha y remite, y por esta causa quedándose pobre porque su señor no lo sea»⁴. Alude a las fabulosas remesas de plata que cada año viajaban a España desde el complejo minero de Potosí —el Cerro Rico— cercano a la ciudad de La Plata. De hecho, en el primer escudo de armas de la ciudad figuraba el lema *ego fulcio columnas eius* (yo sostengo sus columnas), para afirmar su contribución al mantenimiento de la Monarquía Hispana.

Llevado de ese afán reivindicativo de su patria de adopción, Ramírez del Águila exalta las excelencias locales siguiendo las pautas y convenciones del género corográfico en boga durante la época, llegando en ocasiones a incurrir en la exageración⁵:

⁴ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 44r.

⁵ El género corográfico se convirtió en el medio ideal para dar a conocer las excelencias locales. En consecuencia, las ciudades y municipios fueron sus principales

La Plata es en su gobierno espiritual y eclesiástico, templos y su ornato, servicio y culto divino, una repetida Roma. Y en lo temporal real y político, otro copiado Madrid por ser la corte de estas provincias⁶.

Pero este entusiasmo no es fortuito, en realidad responde a la voluntad del autor de «desintroducir la opinión que de los criollos y sujetos de este reino se tiene en España, poco afecta suya, y aun con algún género de desprecio»⁷. Ramírez del Águila, tal como ya habían hecho otros autores desde Lima, quiere contestar a ese supuesto desdén metropolitano hacia las provincias indianas y, por lo tanto, narrará la historia particular de la ciudad de La Plata desde esa perspectiva⁸.

Su crónica se estructura en tres partes o «digresiones» bien diferenciadas: la primera es una descripción geográfica y naturalista de la ciudad y la provincia, su clima, orografía, flora, fauna y riquezas naturales. Dedicada la segunda al elemento humano: la sociedad y sus estamentos, las instituciones civiles, la política y el gobierno. En la tercera parte, ahora sí, se centra en la Iglesia y responde al cuestionario elaborado por el Consejo de Indias. Como cabe suponer, es en la segunda digresión, dedicada al elemento humano, donde Ramírez del Águila transmite su visión del mundo indígena y describe su papel en la compleja sociedad colonial del siglo XVII.

I. ORÍGENES Y PASADO INCAICO

El cronista recoge una opinión largamente debatida en la época que sostenía el origen judío de los indígenas de América. Expone su particular opinión basada en la vestimenta indígena:

Traen manta por capa, camiseta por ropilla, calzones y sombrero y ojotas, que son como sandalias, hábito que se asimila mucho al de los judíos, por

promotores. Para el análisis de los rasgos corográficos en las *Noticias políticas* de Ramírez del Águila ver Sierra Martín, 2016, pp. 111-115.

⁶ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 5v. La Plata era sede del Arzobispado desde 1609 y de la Audiencia desde 1559. La jurisdicción de ambas instituciones abarcaba un amplísimo territorio que limitaba al norte con el Cuzco, al sur con Chile, al este alcanzaba el Atlántico en Buenos Aires y al oeste llegaba hasta el Pacífico en la provincia de Atacama.

⁷ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 48v.

⁸ Para el análisis del discurso reivindicativo criollo en las *Noticias políticas* de Ramírez del Águila ver Sierra Martín, 2016, pp. 115-120.

donde se saca ser estos reliquias de aquellas tribus perdidas, de cuya dificultad trata doctamente [el] señor Solórzano: *De Iure indiarum*. Véase⁹.

Para tratar el tiempo de los incas en el Perú precolombino, el llamado *Tawantinsuyu* (imperio inca), nuestro autor recurre a otros cronistas, aunque su conocimiento de las lenguas vernáculas —superó el preceptivo examen de *quechua* y *aymara* para poder catequizar— le permitió conocer la tradición oral. Asume entonces la visión idealizada del incario que comenzó a proyectarse con fuerza desde la *Historia natural y moral de las Indias* del jesuita José de Acosta y, sobre todo, a partir de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso publicados en 1617¹⁰. La huella de ambas obras se reconoce fácilmente en las *Noticias políticas*. Para Ramírez del Águila, el gobierno del inca era «muy político, moral y conforme al dictamen de la razón natural», lo cual, según él, favorecía la ausencia de delitos. Sin embargo, más adelante apunta que la causa de esta quietud no era otra que el terror:

... si alguno cometía algún delito, por pequeño que fuese, luego le ahorcaban echándole un lazo al cuello y lo colgaban de algún peñasco y lo despeñaban a alguna gran profundidad, que ellos no hacían proceso ni tenían cárcel ni prisiones, sino luego que constaba del delito se ejecutaba el castigo dicho¹¹.

La falta de crítica, tratándose de un jurista, llama la atención. De hecho, su visión es aún más elevada que la del Inca Garcilaso, quien al referirse a las leyes del incario habla de «leyes de bárbaros».

En cuanto a las antiguas creencias religiosas, expone el conocido culto al sol y describe los que denomina «conventos» de vírgenes dedicadas a él, pero omite la práctica de sacrificar a esas mujeres, que sí es recogida por los autores citados. Cabe suponer que prefiere no mencionarlo.

En el ámbito doméstico, destaca la fidelidad conyugal como una de las pautas sociales, y sostiene que entonces no había «ni amancebados ni adúlteros, porque se guardaban mucha fidelidad varones y mujeres»¹².

⁹ Solórzano Pereira, en *De Indiarum Iure*, lib. 1, cap. 9, pp. 345-347, reflexiona acerca del origen judío de los indios y concluye que «todavía no puedo yo dar mi asentimiento a esta opinión».

¹⁰ Rípodas Ardanaz (1966, p. 300) afirma que la temática del «paraíso incaico» fue alimentada principalmente por estas fuentes.

¹¹ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 124v.

¹² Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 124r.

Sin embargo, en otro pasaje refiere la promiscuidad como costumbre y menciona la poligamia extendida bajo el dominio inca: «muchos había que tenían cuatro y cinco [mujeres] dadas por servicios y méritos, y el inga tenía mujer donde quiera que llegaba»¹³. En definitiva, Ramírez del Águila quiere transmitir una visión idealizada, amable y atractiva del incario, aunque en ocasiones su propio relato contradiga esa imagen.

2. REPÚBLICA DE INDIOS

Ya en su tiempo, nos presenta la llamada «república de indios o de naturales». Como es sabido, la población indígena rural se integró en la administración colonial mediante su concentración en los llamados «pueblos de reducción» o simplemente «reducciones». Este sistema, implantado en el Perú por el virrey Francisco de Toledo en 1570, permitía el control administrativo de la población y facilitaba su evangelización.

Ramírez del Águila se posiciona implícitamente a favor de la separación de repúblicas (de españoles y de naturales) y transmite una imagen apacible del mundo indígena en el ámbito rural:

... los indios de los pueblos que viven en su natural son muy quietos y grandes trabajadores, particularmente las indias, así casadas como solteras, que pocas veces se ve una inquieta [...]. La hacienda de un indio ordinario es ocho o diez cargas de maíz y otras tantas de papas, una casa, dos pares de vestidos, dos *chuces* en que dormir, dos bueyes de arada, ocho o diez vacas y otros tantos carneros de la tierra. Y con esto vive tan sobrado y gustoso como el más feliz de la tierra¹⁴.

Los pueblos de indios se agrupaban en corregimientos. Los corregidores de indios (oficiales españoles nombrados por el rey) debían proteger a los «naturales», considerados menores de edad a efectos jurídicos¹⁵. Sin embargo, no siempre cumplían con esa obligación de tutela. A veces eran ellos mismos los que cometían corruptelas y prácticas ilícitas. La más frecuente era la especulación con productos básicos. Nuestro autor se refiere a este asunto cuando se queja de

¹³ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 124r.

¹⁴ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fols. 124r-125v.

¹⁵ Los indígenas eran considerados jurídicamente menores de edad y por lo tanto debían ser tutelados en su relación con la Administración. Este fue el origen de la institución denominada Protector de Naturales, y el espíritu de una legislación proteccionista con los indígenas.

los inconvenientes que tiene que su juez trate y contrate con ellos y les vendan el vino, ropa, coca, ají, mulas y otras cosas fiadas a precios tan subidos que no los pueden pagar¹⁶.

Ramírez del Águila pone de relieve los recurrentes intentos de las autoridades para acabar con estas malas prácticas, aunque lamenta que «mucho se desvela el Gobierno en acudir al remedio de este daño, pero nunca vemos que llega».

Bajo la jurisdicción de los corregidores, cada comunidad indígena era gobernada por su «señor natural», el *curaca* (o cacique), cuya autoridad fue reconocida por la legislación española. Su labor de intermediación entre la Administración y las comunidades indígenas era fundamental. Además, su educación religiosa favorecía la evangelización gracias a su ascendiente entre su población. Con este fin se fundaron los colegios jesuitas para hijos de caciques en Lima y el Cuzco.

Los curacas también cometían abusos. Según nuestro autor, su manera de gobernar les hacía más temibles que los corregidores españoles:

... a sus señores naturales los temen, obedecen y respetan con grande extremo. Y los mandan con tanta soberanía que están temblando delante de ellos. Y no obedecen con tanto miedo a los corregidores como a sus caciques y principales, cuyo mandato, tuerto o derecho, lo han de cumplir como si fuera divino¹⁷.

Para documentar lo dicho, adjunta un pliego de denuncias o «capítulos» presentado en la Audiencia de Charcas contra cierto cacique. En él se detallan las prácticas abusivas, pero también demuestra que los indígenas utilizaban la vía judicial proporcionada por el Protector de Naturales en plantilla en las Audiencias indianas, normalmente un fiscal de carrera. Además, en Charcas se tomaron medidas para favorecer la tramitación de sus causas, lo que refleja la existencia de un considerable volumen de pleitos interpuestos por indígenas: «a todos los indios de las provincias sujetas a esta Audiencia se les repartieron solares para edificar casas en que se hospedasen los que viniesen a negocios y pleitos»¹⁸.

¹⁶ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 112v.

¹⁷ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 119r.

¹⁸ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 119r.

A pesar de las deficiencias, Ramírez del Águila alaba el gobierno de los pueblos de indios. Sus cabildos, con una composición similar a los de españoles, contaban además con figuras propias del incario que fueron incorporadas a la Administración colonial. Tal era el caso del *quipocamayo*, que hacía las veces de escribano, con licencia para descifrar los *quipos* que describe el autor:

... este es un gran manojo de hilos de diversos colores, con muchos nudos que son los números, que es su natural y antiguo modo de contar, por el que tienen noticia y memoria de muy atrasadas antigüedades¹⁹.

El testimonio del cronista sobre los cabildos indígenas tiene un valor añadido, dado que la historiografía apenas los considera en el Perú durante los siglos XVI y XVII.

3. LA MITA

Desde el ámbito rural, Ramírez del Águila asciende hasta el Cerro Rico, a 4.000 metros sobre el nivel del mar, en la Villa Imperial de Potosí, cuyo complejo minero funcionaba gracias a la mano de obra indígena reclutada en un área que abarcaba diecisiete provincias, desde el Cuzco hasta Tucumán. En ellas se aplicaba la *mita*, un sistema de trabajo obligatorio y remunerado, por turnos, que ya practicaban los incas y que fue regulado por el virrey Toledo para el trabajo en las minas y otros de carácter público. La *mita* movilizaba cada año a la séptima parte de la población adulta (varones de dieciocho a cincuenta años), de manera que cada individuo debería rotar en las minas unas cinco veces en su vida laboral, en periodos de un año. Según nuestro autor, para algunos era una especie de servicio militar obligatorio:

... cuando algún capitán sale a Potosí es con acompañamiento de sus indios, a usanza de guerra, con sus armas antiguas, y galanes con sus plumas, y dicen que son soldados y capitanes de Su Majestad que van a pelear con las minas, que lo he visto y se lo he oído muchas veces²⁰.

¹⁹ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 119v.

²⁰ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 126v.



Ingenio y Cerro Rico, finales del siglo xvi.
Atlas of Sea Charts, Hispanic Society of America

Según narra el cronista, cada año se desplazaban a la Villa Imperial unos 13.000 *mitayos*, que se distribuían en tres turnos, correspondientes a una semana de trabajo y dos de descanso, de manera que permanentemente se encontraban trabajando en las minas unos 4.300, de lunes a sábado, en jornadas de ocho horas, con un salario de cuatro reales diarios. A estos había que sumar otros 4.000 trabajadores voluntarios con un salario mayor.

El sistema pronto comenzó a dar problemas a causa del absentismo de los *mitayos* y de las malas prácticas de los particulares implicados. Muchos *mitayos* se quedaban en Potosí, en vez de regresar a su lugar de origen, para emplearse en algún oficio o trabajar voluntariamente en las minas por un salario mayor. De hecho, en el año de las *Noticias* los trabajadores voluntarios (los llamados *mingas*) superaban ya en número a los *mitayos*²¹. Además, la huida de la *mita* se producía en el contexto de una disminución demográfica general de la población indígena, debido principalmente a las epidemias. Ramírez del Águila recoge

²¹ Bakewell, 1989, p. 135, ofrece un registro de 1639 que asignaba 3.450 *mingas* para su empleo en las minas de Potosí frente a 2.800 *mitayos*.

esta circunstancia y la achaca no solo a las epidemias sino también a su “españolización”:

... en pocos años se han de acabar [los indios], así por lo dicho [las epidemias] como porque se van tanto españolizando [...] con que se va disminuyendo esta generación y creciendo mucho la española, que va consumiendo y atrayendo así la de los indios²².

Por otro lado, a medida que decaía la rentabilidad de las minas, aumentaban las prácticas fraudulentas. Una de las más extendidas era la de pagar con plata al encargado de la mina o del reclutamiento para que contratara a un sustituto y así evitar la *mita*, aunque con frecuencia el encargado prefería embolsarse la plata sin contratar a nadie²³. En consecuencia, el sistema había degenerado y sus efectos sobre las comunidades indígenas eran muy perniciosos. El cronista describe la escena que se repetía cada lunes al pie del Cerro Rico, a la hora de organizar el trabajo para la semana:

... todos los más de los lunes se ven, en aquellas plazas, en cepos los caciques [por no entregar los *mitayos*], las mujeres de los indios depositadas, los hijos empeñados, los fugitivos presos y todos los indios de esta masa y *mita* en un eterno caos de confusión, duelo y trabajos²⁴.

El cronista critica abiertamente esta situación, aunque no desapruueba el sistema. Al contrario, lo justifica por el beneficio que supone para la Real Hacienda y porque así se proporciona un trabajo remunerado en que ocupar la población. En realidad, las distintas denuncias y propuestas de reforma, incluidas las procedentes del clero, no cuestionaban el sistema de la *mita*, sino su aplicación. Ramírez del Águila expone, para remediar esta situación, los principios que, a su entender, deben guiar a los gobernantes, instándoles incluso a anteponer la moral cristiana a la razón de Estado:

Que [a los indios] los traten bien, amparen y defiendan y mantengan en justicia; y subordinando sus órdenes a las conveniencias de los que las han de guardar [...] y que las de la razón de Estado no han de subvertir las de la piedad cristiana, cuyo valimiento y defensa está a cargo de mayor potestad²⁵.

²² Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 112v.

²³ La práctica era conocida como recibir «indios de faltriquera» (bolsa).

²⁴ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 51r.

²⁵ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 86r.

Se trata de un argumento con ecos “lascasianos”. Nuestro cronista ha leído las obras del obispo de Chiapas, fray Bartolomé de las Casas, pero en este asunto, como en todos los que tratan del ejercicio del poder (incluido el del antiguo Inca), Ramírez del Águila evita criticar directamente a la autoridad y reitera que el sistema es justo, pero está corrompido por quienes deben aplicarlo:

Que el gobierno general está muy bien dispuesto, los indios muy recomendados de Su Majestad, las leyes sanctas, los jueces muchos muy rectos, pero la materia está indispuesta y la masa corrompida. El remedio de esto se ha de alcanzar con oraciones y con enmienda de los particulares²⁶.

Su mensaje se enmarca en el difícil equilibrio, pretendido por la Corona, entre la legítima explotación de los recursos económicos y su obligación de amparar y tutelar a la población indígena, en consonancia con la moral cristiana y su condición de vasallos libres establecida en las Leyes de Indias.



Cerro Rico y Villa Imperial de Potosí, Gaspar Miguel de Berrio, 1758

4. LA CUESTIÓN RELIGIOSA

Desde la Villa Imperial de Potosí el cronista desciende a las doctrinas haciendo valer su experiencia de más de veinte años de cura doctrine-

²⁶ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 138r.

ro para transmitir el estado de la evangelización de los indígenas. Comienza exponiendo su actitud receptiva ante la enseñanza de la fe y el culto religioso:

... muestran afecto a las cosas de nuestra sancta fe católica y son humildes y dóciles [...] es cosa de mucho gusto ver las iglesias de muchos pueblos de indios tan bien servidas, con tanta ostentación de cera, música, olores, ornamentos y plata labrada. En todas está colocado el Santísimo en ricos sagrarios, con lámparas de plata, con mucho y puntual servicio de mayordomos, sacristanes, monacillos y cantores. [...] Y muchos indios y indias frecuentan la sacra comunión y confesión muy de ordinario²⁷.

Se extiende luego mostrando diferentes ejemplos de la exitosa labor evangelizadora, hasta el punto de que, según afirma, «parece que ellos son los cristianos viejos y nosotros los neófitos». Y hace causa común con los curas doctrineros frente a quienes subestiman su labor:

... todos en general son padres de sus indios, porque ellos los defienden de todos los que les quieren ofender, les prestan plata para socorrer sus necesidades, les curan en sus enfermedades, y si les castigan es con moderación y como a hijos²⁸.

En cuanto a la erradicación de las antiguas prácticas idolátricas, nuestro autor, en línea con su discurso optimista, comienza transmitiendo una visión favorable: «parece están ya muy firmes y olvidados de sus antiguas idolatrías y supersticiones, [...] no se acuerdan de sus ritos ni antigüedades»²⁹. Sin embargo, más adelante, el relato de los hechos le lleva, quizás ingenuamente, a contradecirse. Admite que ha recibido muchos avisos de prácticas y enterramientos paganos, y afirma que «cada cura tiene y ha tenido otros sucesos semejantes»³⁰.

5. EL MESTIZAJE

La última imagen del mundo indígena que proyecta nuestro autor corresponde al mestizaje. Indígenas y españoles debían vivir oficialmente en «repúblicas» separadas. Sin embargo, el mestizaje vino a contradecir muy pronto esa segregación. De hecho, la historiografía sobre los

²⁷ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 153r.

²⁸ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 154v.

²⁹ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 136r.

³⁰ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 136v.

orígenes de Charcas colonial nos muestra una sociedad que nació mestiza. De la treintena de conquistadores y encomenderos fundadores de La Plata, veintiuno tuvieron prole mestiza y una gran parte la integró en la casa familiar³¹. Ramírez del Águila lo corrobora al tratar de los «hijos y criollos de La Plata»:

... las mestizas, que hay muchas, hijas de españoles y de indias, de muy buenos talles y caras hermosas y blancas, vestidas en hábito de indias, que gastan muchas galas de telas, terciopelos, lamas y sedas, que en su género se igualan a las muy lindas damas [...] son bien entendidas y limpias, estimadas de españoles, y muchos se casan con ellas³².



Trajes de indios de la provincia de los Charcas, *Noticias políticas de Indias*, fol. 125v

Pero al igual que ocurre con el término *criollo*, el mestizo no era estrictamente —en sentido racial— el hijo de español e india, sino que también tenía un significado cultural, especialmente en las ciudades, donde los naturales se mimetizaban con los españoles. Así ocurría en

³¹ Para el estudio de los orígenes de Charcas colonial ver Barnadas, 1973 y Presta, 2000.

³² Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 35r.

La Plata, donde los indios ya desempeñaban prácticamente todos los oficios urbanos. Según nuestro autor,

Son muy buenos sastres, zapateros, sederos, sombrereros, calceteros, bordadores, pintores, [...] plateros, herreros, albañiles, carpinteros, silleros, y en todo género de oficios muy diestros y curiosos³³.

Además poseían locales comerciales y de alimentación en el centro de la ciudad:

Pulperías de indios hay muchísimas, donde se vende su bebida, que es la chicha. De todos oficios hay muchas tiendas, las más son de indios, que ocupan la plaza y ocho cuabras que salen de ella por las esquinas³⁴.

Siguiendo con el significado cultural del término, Ramírez del Águila destaca en primer lugar la hispanización de los *curacas* (o *caciques*) gobernadores, y acaba por extender el mestizaje, cultural o racial, al resto de la comunidad indígena cuando asegura que los indios a los españoles

los quieren, acompañan y asisten, buscan su amistad, procuran su favor [...] y les dan sus hijos para que les sirvan, y están tan mezclados y eslabonados que hay muchos mestizos, y no faltan españoles que se casan con indias³⁵.

Pero a esta visión favorable del mestizo se opone otra más negativa cuando afirma que

los [indios] ladinos³⁶ y oficiales que viven entre españoles son los más relajados, y se han dado mucho a los vicios españoles con la mala compañía de mestizos, mulatos, negros y otras mixturas, gente perdidísima generalmente en hurtos, borracheras, amancebamientos, pendencias y homicidios³⁷.

Parece referirse entonces a otro tipo de mestizos, en este caso pernicioso. Esto no hace sino afirmar la ambigüedad de un término que fue adquiriendo con el tiempo connotaciones negativas. En cualquier caso, el mestizaje es un fenómeno rico en matices, y representa uno de los aspectos de la sociedad colonial más complejos de analizar.

³³ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 25r.

³⁴ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 67r.

³⁵ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 126r.

³⁶ En la época eran indios ladinos los "hispanizados" que hablaban la lengua castellana con corrección.

³⁷ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 124v.

Para concluir, cabe subrayar que las *Noticias políticas* representan una imagen viva de la sociedad platense que bien pudiera identificarse con el tópico literario del *Theatrum Mundi* (Gran Teatro del Mundo) donde cada estamento ocupa su lugar y todos se comportan como actores de un drama, desde la alta jerarquía civil y eclesiástica hasta aquellos que nuestro autor denomina «otras mixturas».

En este reparto, la población indígena aparece entremezclada con los diferentes estamentos españoles; unas veces como mano de obra imprescindible para el funcionamiento del sistema productivo, otras como comerciantes asimilados a la cultura española mediante el mestizaje, aunque en general desempeñan el papel de gente necesitada de mayor protección frente a los abusos de particulares. Ramírez del Águila así lo reclama al Consejo de Indias, pero lo hace dejando sentada su lealtad a la Corona, a la que reconoce sus esfuerzos en este sentido.

Finalmente, su visión del mundo indígena está marcada, como toda su obra, por un desbordante orgullo local y una conciencia criolla, lo que le lleva a concluir su crónica reivindicando una nueva imagen alegórica de América que sustituya a la que según él se ha construido erróneamente en la metrópoli:

Muchos han escrito [...] desluciendo la nobleza de esta América, figurándola en una mujer desnuda y bárbara en alusión de aquellos indios bárbaros, desnudos, que se hallaron en algunas islas de poca importancia [...] siendo así que lo no visto de estos reinos era gente guerradora, política, rica de oro y plata, piedras preciosas, perlas y bien vestida. Conque se debía figurar y significar esta América en una mujer muy hermosa, bien vestida y cargada de riquezas, de armas y de joyas preciosas, que esto era darle los trofeos que merece³⁸.

³⁸ Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias...*, fol. 201r. Zugasti (2005) explica que a lo largo del siglo xvi la alegoría del Nuevo Mundo como una mujer joven, desnuda y con atributos guerreros se extendió por Europa desde las escuelas renacentistas de pintura italiana y flamenca, en paralelo a la divulgación del topónimo *América*.



Alegoría de América, Nicolaes Berchem, siglo XVII

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. de Fermín del Pino-Díaz, Madrid, CSIC / Historia 16, 2008.
- BAKEWELL, Peter, *Mineros de la montaña roja. 1545-1650*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- BARNADAS, Josep María, *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1973.
- GARCILASO DE LA VEGA (INCA), *Obras completas*, ed. de Carmelo Sáenz de Santa-maría, Madrid, Atlas (BAE), 1960, 4 vols.
- PRESTA, Ana María, *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial: los encomen-deros de La Plata, 1550-1600*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- RAMÍREZ DEL ÁGUILA, Pedro, *Noticias políticas de Indias y relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de las provincias de los Charcas y Nuevo Reino de Toledo en las occidentales del gran imperio del Pirú* [manuscrito], La Plata, 1639.
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy, «Fuentes literarias hispano-indianas del “plan del inca”», en *Cuarto Congreso Internacional de Historia de América*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1966, vol. 1, pp. 295-316.

- SIERRA MARTÍN, Manuel, *Noticias políticas de Indias de Pedro Ramírez del Águila: estudio y edición crítica*, Tesis doctoral dirigida por Pilar Latasa Vassallo y Andrés Eichmann Oehrli, Pamplona, Universidad de Navarra, 2016. Disponible en <<https://dadun.unav.edu/handle/10171/41905>>.
- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de, *De Indiarum Iure (liber I: de inquisitione Indiarum)*, ed. de Carlos Baciero, Luis Baciero, Ana María Barrero, Jesús María García Añoveros y José María Soto, Madrid, CSIC, 2001.
- ZUGASTI, Miguel, *La alegoría de América en el Barroco hispano: del arte efímero al teatro*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

LAS BILOCACIONES DE FRAY MARTÍN: CARTOGRAFÍA SAGRADA DEL ORBE CATÓLICO¹

Elio Vélez Marquina
Universidad del Pacífico

I. INTRODUCCIÓN: LA CARTOGRAFÍA COMO SÍMBOLO

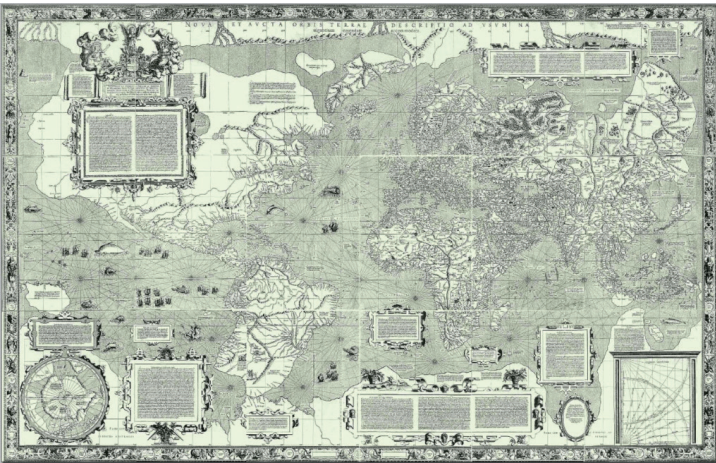
Como lo ha señalado Simon Garfield², en el mapamundi que Facebook publicó en 2010 se reconocía la traza proyectada por Gerardus Mercator en su *Nova et aucta orbis terrae descriptio ad usum navigantium emendate accommodata* en el año de 1569. El mapa del siglo XXI, contra lo esperable, no se perfiló con la presencia de los usuarios de la red social, sino con las relaciones establecidas entre ellos. Asia, sobre todo China, África oriental y otros países no figuraban con precisión. Se trata, pues, de una representación simbólica que es casi tan sugerente e imprecisa como la planteada por Mercator hace casi 450 años. Sin embargo, ambas son reconocibles como proyecciones del mundo y su valor radica en ser justamente iconos que, en una superficie plana, representan una esfera.

¹ El presente estudio se realizó en el marco de un proyecto inscrito en el Instituto de Investigación de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Hotelería de la Universidad San Martín de Porres, Lima.

² Garfield, 2013, p. 17.



Facebook, diciembre de 2010

Gerardus Mercator, *Nova et aucta orbis terrae descriptio...*, 1569

En tanto símbolos, los mapas o cartas durante la Edad Media adquirieron dimensiones alegóricas. Tal es el caso del *Mappa mundi* elaborado por Gervase de Ebstorf en el siglo XIII. Este sorprende tanto por su tamaño como por su estrategia figurativa: el orbe es una circunferencia contenida en el cuerpo de Cristo en cuyo centro yace la ciudad sagrada de Jerusalén. En el siglo XVI la geografía bíblica del pastor protestante Heinrich Büntig imaginaba a Europa como una mujer coronada a la usanza de los gobernantes germánicos de las casas de Hohenstaufen y Habsburgo: el *dominus mundi* había dejado de ser un vicario del papa para convertirse él mismo en una suerte de reelaboración del Pantocrátor.



Gervase de Ebstorf, *Mappa mundi*, siglo XIII



Heinrich Buntig, *Europa Prima Pars Terræ, Itinerarium Sacrae Scripturae*, Hanover, 1581

En 1500, Juan de la Cosa produjo el mapa más antiguo conocido de América, como fruto del tercer viaje de Colón. Dicho documento también exhibe una marcada índole sagrada: América aparece debajo de una representación de san Cristóbal, una explícita alusión a la lectura providencialista del mismo Colón como portador de la religión católica. Sin embargo, debido al impreso de Martin Waldseemüller, *Cosmographiæ introductio*, publicado en 1507, el Nuevo Mundo fue designado como América.



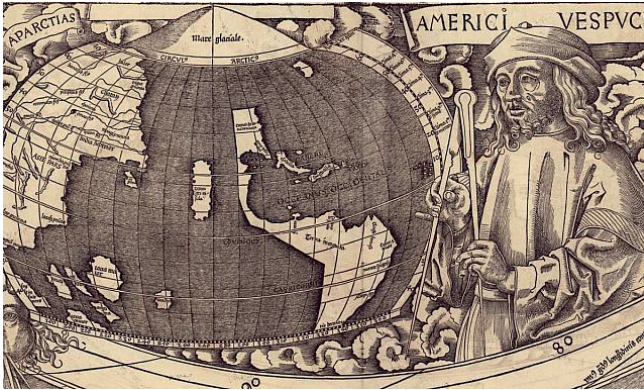
Juan de la Cosa, *Carta de Juan de la Cosa*, Puerto de Santa María, 1500



Juan de la Cosa, *Carta de Juan de la Cosa*
(detalle), Puerto de Santa María, 1500



Martin Waldseemüller, *Cosmographiae introductio*, 1507



Martin Waldseemüller, *Cosmographiae introductio* (detalle), 1507

Desde entonces la historia iconográfica del continente inició un recorrido anagógico a través del cuerpo femenino alegórico. Primero el nombre femenino y latino *America* fue prontamente asociado a una cosmovisión espiritual que, debido a la propagación de la *Pietas Austriaca*, impuso simbólicamente la geopolítica de los Habsburgo por encima de la otras casas reales. El mismo Buntig no dudó en imaginar al mundo conocido dentro de un trébol alegórico, en cuyo medio aparece Jerusalén como centro espiritual y, América, como un espacio nuevo y aún marginal.



Heinrich Buntig, *Die ganze Welt in einem Kleberlat*, Hanover, 1581



Abraham Ortelius, *Theatrum orbis terrarum*, Amberes, 1570



Cesare Ripa, *Iconologia*, Roma, 1603

Dicha marginalidad fue llevada al plano simbólico tempranamente por el cartógrafo de Felipe II, Abraham Ortelius. A él no solo se le debe el primer mapa preciso de América, sino también el origen iconográfico de su vinculación con el espacio de lo salvaje. En la portada de sus mapas, un elocuente grabado muestra a una suerte de ninfa indómita que ostenta una cabeza humana y una lanza. Posteriormente, Cesare Ripa incluyó a América en la edición romana de 1603 con la forma que el mundo moderno la imaginó.

Durante el siglo xvii, la cruenta antropófaga se suavizó con los rasgos de la diosa Ceres o de la Fortuna. Sus habitantes, recuperados de la idolatría, fueron los nuevos Adán y Eva. Finalmente, el cuerpo indómito de la guerra se transformó en aquel casto de Rosa de Santa María. La comunidad de Lima —o más precisamente de los reinos del Perú o más precisamente de América— había alcanzado la santidad.

2. LA HAGIOGRAFÍA COMO NARRACIÓN COMUNICÉNTRICA

El espacio en la literatura es más que contexto; es también protagonista de los hechos historiadados o imaginados. La hagiografía, desde sus inicios, ha dado especial relevancia a la patria del sujeto de santidad. Aun cuando, en palabras de Antonio Rubial García, la hagiografía barroca, heredera de las vidas renacentistas de raigambre grecolatina, promovió el individualismo, mantuvo siempre una mirada colectiva, propia del género desde sus remotos inicios en el siglo vi d. C.³

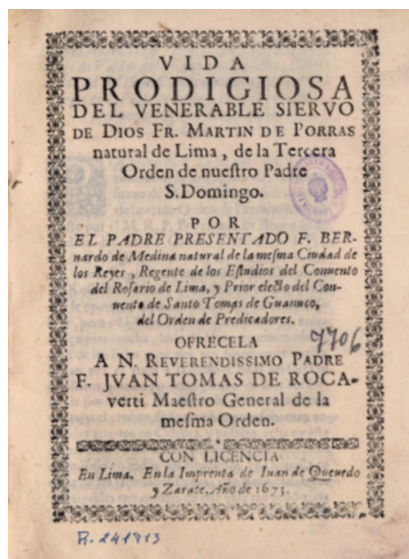
Para Thomas Heffernan, la hagiografía es una narración o relato sagrado que enseña a los creyentes mediante la imitación de acciones del santo o santa que la comunidad juzga paradigmáticos⁴. Quien la escribe, por lo general, es un creyente de dicha comunidad. Por ello, se sostiene que el protagonista de una vida sagrada representa una colectividad, sea que se estime al autor o a los vecinos⁵. En la hagiografía impera, como es patente para el caso inaugural de Rosa de Santa María, una visión comunicéntrica similar a la de las corografías. Cientos de hagiografías en diversas lenguas confirman que ella es, de muchas maneras, la ciudad de Lima y, más aún, América.

Sin embargo, la vida sagrada del hoy san Martín de Porres debe rastrearse en la hagiografía del siglo xvii de fray Martín de Porras. Habiendo transcurrido dos años de la canonización de santa Rosa, proclamada por el papa Clemente X, se publicó en Lima, en la imprenta de Juan Quevedo y Zárate, el volumen *Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios fray Martín de Porras, natural de Lima, de la tercera orden de nuestro Padre santo Domingo*. Se trata del primer testimonio oficial de la vida del santo moreno de América.

³ Rubial García, 1999, pp. 38-42.

⁴ Heffernan, 1992, p. 5.

⁵ Heffernan, 1992, pp. 5-6 y Rubial García, 1999, pp. 77-79.



Bernardo de Medina, *Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios fray Martín de Porras, natural de Lima*, Lima, Juan de Quevedo y Zárate, 1673

Si bien ha habido en las últimas décadas estudios sobre la figura del santo, pocas han abordado su dimensión textual. La excepción es Celia Cussen. La investigadora chilena publicó en 2014 un estudio en inglés que fue traducido al español e impreso por el Instituto de Estudios Peruanos luego de dos años⁶. Ella ha realizado una acertada interpretación de varios aspectos de la vida de san Martín. Para ello se ha servido de fuentes primarias como los procesos para su beatificación: el diocesano (1660-1664) y el vaticano (1679-1685). Las entrevistas y testimonios ahí consignados dan cuenta de lo evidente: los limeños y residentes en la capital, dominicos o no, creían fervientemente en sus poderes supernaturales, que no eran sino dones que Dios había conferido al mulato.

Sin embargo, Cussen solo pudo consultar la reimpresión de la hagiografía de Medina, producida por Domingo García en Madrid el año de 1675. Ella da por sentado que se trata de la *editio princeps*, aun cuando consultó en bibliografía pasada la referencia a la primera edición de Lima de 1673. La Universidad Complutense conserva ejemplares de ambos impresos y se pueden consultar en la página correspondiente del Proyecto Estudios Indianos en la colección digital «Nueva Miscelánea Austral».

⁶ Cussen, 2014 y 2016.



Bernardo de Medina, *Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios fray Martín de Porras, natural de Lima*, Madrid, Domingo García Morrás, 1675

El registro escrito más antiguo que Cussen consigna para el relato de las virtudes de fray Martín es de 1641. Se trata de una entrada en las actas de una reunión del capítulo provincial de los dominicos, fechada en Lima, el 24 de julio de 1641, transcurridos dos años de la muerte del entonces tenido por venerable⁷. Sin embargo, la noticia más antigua de un escrito sobre él está en la aprobación que fray Juan de Arguinao, prior de la Provincia de San Juan Bautista del Perú, hizo para el poema *El Angélico* de fray Adrián Pérez de Alecio. Ahí confiere su permiso tanto para la publicación del dicho poema como para «un tratadito que tiene hecho de las virtudes del hermano Martín de Porras...». Si bien el impreso data de 1645, la aprobación fue firmada el 9 de julio de 1642, a solo tres años de la muerte de fray Martín. Algo que aún no puede probarse es que dicho «tratadito» de Adriano Pérez de Alecio sea la vida mencionada por varios testigos en el proceso diocesano y por el mismo Bernardo de Medina, como relato que antecede al suyo.

⁷ Cussen, 2016, pp. 140-141.



Primer grabado conocido de san Martín de Porras que integra la edición limeña de la obra de Bernardo de Medina (Lima, 1673). Aparece la leyenda latina: «Venerabilis Frater Martinus de Porras Ord. Praed. Martinus hic pauper et modicus caelum dives ingreditur. Ex. Of. Aec.» (Venerable fray Martín de Porras. Orden de Predicadores. Martín era pobre y humilde. Ahora es rico y camina en el cielo)



Reimpresión y adaptación del grabado hallado en la obra de Medina. Incluye escudo heráldico, propio del venerable (Sevilla, 1676)

Cussen, en lo que respecta al retrato primitivo del santo, sostiene haberlo hallado en la Biblioteca Nacional de Chile. Se trata de un impreso sevillano suelto hecho por Juan de Laureano en 1676. El mismo se encuentra cosido al ejemplar matritense de la *Vida* de 1675 conservado en dicha institución⁸. Ella especula convincentemente que dicho impreso fue previsto como obsequio a los donantes del convento y que, junto con otros de menor calidad, era empleado asimismo por los enfermos en sus curaciones como paño para los ungüentos.

Con todo, la imagen más antigua y fuente del impreso sevillano es la que se encuentra en el impreso limeño de 1673. En ella se confirma su iconografía primitiva que lo presenta con la escoba y con la canasta de cemitas, panes de harina basta que repartía entre los pobres. Un aspecto que pocos retratos han explotado es el de la presencia del olivar al fondo de la composición. Se trata del famoso olivar de fray Martín que se relaciona con los episodios de las bilocaciones⁹.

3. LAS BILOCACIONES PERUANAS EN EL ORBE CATÓLICO

La hagiografía del dominico de Bernardo de Medina, por una parte, narra los hechos milagrosos de fray Martín, por otra, los compendia, es decir, les da un orden en función de su explicación. Para Medina es importante explicar las potencias del cuerpo glorioso de Martín de Porres. Se concentra sobre todo en tres: la impasibilidad, la sutileza y la agilidad, tríada que explica el fenómeno de su maravilloso desplazamiento por el orbe católico. Estos dones, como se desprende de una definición del tomo I de *Autoridades* de 1726, pertenecen a los cuerpos gloriosos después de la resurrección.

La impasibilidad, que es la resistencia al dolor y al sufrimiento del cuerpo, se asocia a la oración y a la meditación de fray Martín. Se escondía en momentos distintos del día para rezar al Santísimo, que como sugiere Medina era su fuente de inspiración y de sus virtudes. El culto de san Martín, luego de una atenta lectura de la hagiografía de Medina y de los procesos para su beatificación, se relaciona con la Eucaristía, hecho que ha sido poco explicado en relación con la santidad americana. Sobre todo, porque el culto eucarístico es fundamental para compren-

⁸ Cussen, 2016, pp. 208-210.

⁹ En su estudio, Pedro Gjurinovic Canevaro discute los primeros grabados del santo siguiendo lo afirmado por Cussen en su tesis doctoral y en artículos anteriores al libro (Gjurinovic, 2012, pp. 136-138).

der aquello que Fernando Rodríguez de la Flor denomina teopolítica imperial de los Austrias¹⁰.

La sutileza de fray Martín está relacionada, por una parte, con su vocación de sanar. Se define en *Autoridades* (1739) como la capacidad del cuerpo religioso para penetrar por cualquier cuerpo. Así, él atravesaba puertas para atender a sus hermanos convalecientes en el convento. Dicha facultad se confundió con una supuesta capacidad para volverse invisible¹¹.

Por otra parte, la agilidad es el don que permite a los cuerpos gloriosos desplazarse con increíble presteza de una parte a otra. Esta cualidad se relaciona tanto con su voluntad sanadora como con su relación con los extramuros, con la *ruralia limensis*. Hay dos lugares cruciales para comprender su relación con el campo: la hacienda de Limatambo y las lomas de Amancaes. En la primera, fray Martín tenía un pequeño huerto en el que sembraba hierbas medicinales para atender a los pobres. Ahí mismo, se apartaba de la compañía de los mozos —con quienes realizaba labores para el convento— y se dedicaba a la oración. En una oportunidad, fue enviado a Limatambo para realizar labores del convento y, por ello, tuvo que designar a un hermano lego encargado de tocar el alba con la campana. Dicho hermano, con todo, delegó a su vez la función en un esclavo negro del convento por la suma de un real. El esclavo, quien iba atrasado en su labor, encontró a fray Martín tocando el alba. Este le dijo que conservara el real. Testigos afirmaron que a esa hora él estaba en Limatambo. Sucesos similares ocurrieron en las lomas de Amancaes: un testigo que lo acompañaba sostuvo que en cuestión de abrir y cerrar de ojos recorrieron más de una legua de distancia hasta llegar al puente de Lima. Estos relatos muestran cómo fray Martín interactuaba con la naturaleza cultivada para obtener beneficios que ayudasen a los demás. Sembraba árboles y hierbas para el cuidado de los enfermos y obtenía panes del horno de Limatambo, aquellas cemitas célebres que repartía con su canasta entre los pobres.

Sin embargo, sus viajes se extendieron más allá de los océanos. En el capítulo VII de la *Vida* de Bernardo de Medina inician los relatos sobre sus bilocaciones más allá del territorio peruano. Su amigo Francisco Ortiz le comentó a fray Martín que en Manila había un dominico que enseñaba a veinticuatro niños huérfanos a leer, a escribir y la doctrina cristiana.

¹⁰ Rodríguez de la Flor, 2003, pp. 3 y 19-21.

¹¹ Del Busto Duthurburu, 2016, pp. 194-200.

Luego de tres días visitó al fraile donado, quien hablaba a la perfección el chino. Pero ese no fue su único contacto con el Lejano Oriente:

Declara demás de esto un religioso que escribió la vida del venerable hermano, que se iba muchas veces a aquellas tres dilatadas islas del Japón intituladas Meaco [Miako], Ximo [Kiusiu] y Xixoco [Shikoku], a predicar fervoroso la verdadera fe de Jesucristo, tan ansioso vivía de que esta se extendiese por el mundo, y de que las gentes, tripuladas las tinieblas de la idolatría, abrazasen la luz del Evangelio, conociendo y adorando al Creador de todo y Redentor universal. Esta maravillosa jornada era fama la hacía en especial el siervo de Dios los días que comulgaba recibiendo al Señor en el altar, y en consecuencia de esto aseguró un religioso fidedigno, a cuyo cargo estaba la panadería de la hacienda de Limatambo, de donde se provee el pan para sustento del convento del Rosario, que acabando de comulgar el venerable hermano el tiempo que asistía en la hacienda, se llegaba a él y le pedía a toda prisa le llenase las mangas del hábito de pan, y luego se retiraba y desaparecía sin que pudiesen hallarlo en parte alguna, de donde se puede inferir no pedía tanto sustento para sí solo quien tan poco gastaba en su persona, sino que para la dilatada jornada que hacía, según la fama; llevaba por viático del alma al Sacramento Augusto del altar, pan saludable de vida, que bajó para nuestro provecho de los cielos, y para matalotaje del cuerpo algo del pan corruptible de la tierra, y para dar lo demás de limosna donde iba...¹²

Este relato del capítulo VIII conecta su bilocación a las islas del Japón con sus visitas veloces a la hacienda de Limatambo. El episodio final de los panes subraya la importancia de la dimensión eucarística de sus viajes. Fray Martín repartía el pan, el cuerpo de Cristo, a los más necesitados: los japoneses ajenos a la fe y los pobres de la ciudad de Lima.

Hay tres casos más de bilocación en dicho capítulo. Un hombre que estuvo preso en Argel, presumiblemente español, llegó a Lima y le contó a un amigo que en dicha prisión de la Berbería conoció a un fraile negro que lo auxilió de diversos modos. Su amigo, luego, le presentó a fray Martín, célebre limeño entre los extranjeros. Para sorpresa del hombre, dicho fraile era Martín de Porras. Este le pidió que el caso de sus visitas no se divulgase¹³. Otro es el caso de un comerciante limeño, muy amigo de fray Martín, quien en una visita que hizo a México cayó muy enfermo. Estando en la capital novohispana se asombró con la visita del fraile

¹² Medina, *Vida prodigiosa...*, fol. 74r-v.

¹³ Medina, *Vida prodigiosa...*, fol. 75r-v.

donado¹⁴. Este, luego de atenderlo, le dijo que se desprecupara, pues estaría a salvo. Finalmente, un hermano dominico al preguntarle a fray Martín sobre una novedosa técnica que empleó para sanar a un herido de gravedad, se asombró con la respuesta de este: la había aprendido en un célebre hospital de Bayona en Francia¹⁵.

Bernardo de Medina arriesga una interpretación del significado de los hechos narrados. Para él las bilocaciones deben entenderse en un marco más amplio de la *Historia Salutis*:

Todo es para Dios posible, y no hay para qué dudar ni de la virtud de su siervo, pues tantos testigos la acreditan, ni de aqueste gran prodigio, que delante de mí se declaró; ni menos del poder de quien todo lo puede, que es Dios, a quien se reducen las obras portentosas, que suceden, pues como dijo san Agustín, en las cosas hechas maravillosamente toda la razón de hacerse, es el poder de quien las hace, que como ni la eternidad de Dios se ata a tiempo, ni a lugares su inmensidad, en breve instante llevaba a este excelente varón a muy distantes reinos, y el mismo Señor, que por ministerio de un ángel llevó colgado de un cabello al profeta Habacuc desde Judea a Babilonia, a que remediase la necesidad de Daniel preso en el lago de los leones por orden del rey Ciro; y el mismo que en la ley de Gracia llevó desde Padua, que es en Italia, en los extremos de Lombardía, en breve tiempo a Lisboa, cabeza de Portugal, a san Antonio de Padua a que librase a su inocente padre de la muerte, traspuso a fray Martín de este reino a los del Japón, Francia y la China a remediar necesidades de los hombres, tanto mayores quanto es más necesario el sustento del alma que el del cuerpo, y a que mostrase el fuego de su ardiente caridad en otros reinos, que era tan grande, que para él parecían pequeño combustible las miserias todas de su patria, y que no pudiendo estrecharse en estas partes, lo conducía Dios a lejas tierras para que ejercitase en ellas su piedad. Esto es lo que pertenece al dote de agilidad, que parece comunicó el Señor a fray Martín, a quien también concedió al parecer el de impasibilidad, que si con este dote nada puede afligir, ni causar lesión al cuerpo humano, al del siervo de Dios parece que ni el hambre, ni sed le molestaba, ni el sueño le affigía, ni las rigurosas penitencias lastimaban¹⁶.

Así, el cuerpo glorioso de fray Martín, si bien se somete rigurosamente a la oración, triunfa por encima del espacio. Su devoción a la Eucaristía, culto promovido por la Casa de Austria, y sostén de su teo-

¹⁴ Medina, *Vida prodigiosa...*, fols. 75v-76v.

¹⁵ Medina, *Vida prodigiosa...*, fol. 76v.

¹⁶ Medina, *Vida prodigiosa...*, fol. 77r-v.

política, era compartida por la sociedad limeña, capital de los reinos del Perú. Hay que considerar que, por mediación eucarística, el espacio es enmarcado en una dimensión espiritual. Fray Martín es un nuevo profeta Habacuc y un nuevo san Antonio de Padua: el antiguo testamento y la era del Evangelio se encarnaban en su cuerpo mestizo. Cabe destacar, asimismo, que la vida de fray Martín con la era de esplendor del imperio hispánico: de 1580 a 1640 España abarcaba un extenso territorio que incluía a Portugal. El interés comercial entre el Orbe Hispánico y Asia iba más allá de la necesidad y del consumo de bienes materiales. Se trataba también de una conquista espiritual de esos nuevos territorios que poblaban el imaginario de los americanos¹⁷. Del mismo modo que santa Rosa de Lima amplió las fronteras del cristianismo hispano como ejemplo de fruto de la evangelización, fray Martín de Porras con su cuerpo demostraba el poder la salvación mediante el alimento simbólico espiritual y una sanación que desbordaba las fronteras materiales y subsumía a la naturaleza con el poder de la Eucaristía.

BIBLIOGRAFÍA

- BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del, *San Martín de Porras*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016.
- CUSSEN, Celia, *Black Saint of the Americas. The Life and Afterlife of Martín de Porres*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.
- CUSSEN, Celia, *Martín de Porres, santo de América*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2016.
- GARFIELD, SIMON, *En el mapa. De cómo el mundo adquirió su aspecto*, México, Taurus, 2013.
- GJURINOVIC CANEVARO, Pedro, *Iconografía de San Martín de Porres*, Lima, Universidad San Martín de Porres, 2012.
- HEFFERNAN, THOMAS J., *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.
- MEDINA, Bernardo de, *Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios fray Martín de Porres*, Lima, Imprenta de Juan Quevedo y Zárate, 1673.
- MEDINA, Bernardo de, *Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios fray Martín de Porres*, Madrid, Imprenta de Domingo García Morrás, 1675.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

¹⁷ Ver Ricard, 1995.

- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, «Planeta Católico», en *El barroco peruano 2*, Lima, Banco de Crédito, 2003, pp. 1-25.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.



Estudios Indianos, 14

Uno de los temas que más ha llamado la atención de la crítica americanista ha sido el papel que tuvo el imaginario europeo para construir en América un continente quimérico que reunía gran parte de las esperanzas y miedos del viejo mundo, así como sus proyectos de dominación colonial. Tal es el influjo de esta corriente que apenas hay estudio de importancia, desde el clásico de Todorov hasta los recientes trabajos imagológicos, que no lo recabe y que no examine cómo los europeos inventaron América o (y quizás aquí está el desarrollo más importante de los últimos años) cómo los americanos adoptaron y modificaron esta invención para potenciar sus propios intereses. Este volumen, *La escritura del territorio americano*, examina esta serie de quimeras europeas en su interacción con la realidad americana y a lo largo de diversos géneros literarios (la relación de viajes o de méritos, la crónica, la corografía, el teatro cómico, la filosofía, etc.) y artísticos (la pintura mural).

Carlos Mata Induráin, Profesor Titular acreditado, es investigador y Secretario del GRISO (Universidad de Navarra) y del IDEA. Su investigación se centra en el Siglo de Oro español: comedia burlesca, autos sacramentales, Cervantes, Lope o Calderón, entre otros autores.

Antonio Sánchez Jiménez, Catedrático de Literatura Española en la Université de Neuchâtel (Suiza), es autor de varias monografías y ediciones críticas de textos áureos (Lope de Vega, Calderón de la Barca, Eugenio de Salazar, poesía española y virreinal, Leyenda Negra, etc.).

Martina Vinatea, Doctora en Filología hispánica y en Historia, es Profesora principal de la Universidad del Pacífico (Perú) y Codirectora del Centro de Estudios Indianos (CEI) / Proyecto Estudios Indianos (PEI). Últimamente investiga sobre poesía conventual femenina y del Perú virreinal.



Universidad de Navarra | GRISO



UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO