

Bibliographica Americana

Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales



DICIEMBRE 2007

3

Número 3, abril 2006

artículos

América Cervantina: una imagen del Nuevo Mundo en textos de Cervantes

Carolina María Schindler Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires - Los textos de Indias y la concepción del Nuevo Mundo en la época de Cervantes

Aplicación del derecho laboral indiano en el Perú: un caso de reclamación de jornales (Huaraz, 1790)

Cesar Mexicano Ramos Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Muerte y sacrificio en la Monarquía indiana de Fray Juan de Torquemada

Laura Benítez Grobet Instituto de Investigaciones Filosóficas Universidad Nacional Autónoma de México

Los símbolos del nosotros frente al otro en la Nueva España durante la dominación española (s. XVI y XVII)

Lisandro David Hormaeche Instituto de Historia Americana Universidad Nacional de La Pampa

Los prodigia de la cruz: identidad y memoria en la Rusticatio Mexicana

Marcela Alejandra Suárez Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires CONICET

América Cervantina: una imagen del Nuevo Mundo en textos de Cervantes

Carolina María Schindler
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Los textos de Indias y la concepción del Nuevo Mundo en la época de Cervantes

El grupo de escritos conocidos como “Crónicas de Indias” constituye un conjunto heterogéneo de textos que contienen la historia de la conquista de América. Aunque éste sea un corpus histórico no excluye que haya sido considerado como el equivalente a la inexistente novela colonial: en tal grado se integra la fantasía en el discurso de estos autores. Los primeros escritos acerca de América pertenecen entre otros a Colón, Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, Bernal Díaz, López de Gómara, Cieza de León, Bernardino de Sahagún y fray Bartolomé de las Casas. Veamos lo que dice este último al comenzar su Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias:

Todas las cosas que han acaecido en las Indias, desde su maravilloso descubrimiento y del principio que a ellas fueron españoles para estar tiempo alguno, y después en el proceso adelante hasta los días de agora, han sido tan admirables y tan no creíbles en todo género a quién no las vido, que parece haber añublado y puesto silencio y bastantes a poner olvido a todas cuantas, por hazñosas que fuesen, en los siglos pasados se vieron y oyeron en el mundo. Entre estas son las matanzas y estragos de gentes inocentes, y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos que en ellas se han perpetrado, y que todas las otras no de menor espanto.¹

La novedad del descubrimiento produjo en el viejo mundo un violento cambio en la concepción de la realidad. El hombre debió replantearse nociones de toda índole, geográficas, religiosas, morales, raciales, de poder, debió incorporar toda una nueva imagería proveniente de las tierras descubiertas poblada de monstruos, riquezas fabulosas, países edénicos. Todo esto mediado por la pluma de los escritores que necesariamente debían justificar su desempeño en el Nuevo Mundo ante el rey o quién los hubiese patrocinado en la misión de conquista; conquista de almas, tierras y riquezas. Se produce lo que Jorge Albistur denomina tensión entre el afán informativo y tendencia al mito como una de las características de esta literatura².

Ejemplo claro de esto son los Naufragios de Alvar Nuñez relato donde cuenta lo ocurrido a partir de 1527, año en que comenzó a viajar desde la que bautizó isla de Mal Hado, con nombre bien significativo. Su primer contacto con las Indias fue catastrófico: el barco de su compañero Narváez se fue a pique a causa de una tormenta y nunca más volvió a tener noticias de él. Alvar inició su recorrida por tierra, partiendo desde Florida y por la costa norte del golfo de México, hasta Sinaloa, en el golfo de California; viaje que le valió hambre y penurias, luchas con indios, años de cautiverio, enfermedades desconocidas.

Escribe a su Sacra, Cesárea y Católica, Majestad:

...De mí puedo decir que en la jornada que por mandato de Vuestra Majestad hice de Tierra Firme, bien pensé que mis obras y servicios fueran tan claros y manifiestos como fueron los de mis antepasados y que no tuviera la necesidad de hablar para ser contado entre los que con entera fe y gran cuidado administran y tratan los cargos de Vuestra Majestad, y les hace merced. Mas como ni mi consejo ni diligencia aprovecharon para que aquello a que eramos idos fuese ganado conforme al servicio de Vuestra Majestad, y por nuestros pecados permitiese Dios que de cuantas armadas a aquellas tierras han ido ninguna se viese en tan grandes peligros ni tuviese tan miserable y desastrado fin, no me quedó lugar para hacer más servicio de éste, que es traer a Vuestra Majestad relación de lo que en diez años que por muchas y muy extrañas tierras que anduve perdido y en cueros, pudiese haber y ver, así en el sitio de las tierras y provincias de ellas, como en los mantenimientos y animales que en ella se crían, y las diversas costumbres de muchas y muy bárbaras naciones con quién conversé y viví y todas las otras particularidades que pude alcanzar y conocer, que de ello en alguna manera Vuestra Majestad será servido: porque aunque la esperanza de salir de ellos tuve, siempre fue muy poca, el cuidado, y la diligencia siempre fue muy grande de tener particular memoria de todo, para que si en algún tiempo Dios Nuestro Señor quisiere traerme a donde ahora estoy, pudiese dar testigo de mi voluntad, y servir a Vuestra Majestad. Lo cual yo escribí con tanta certinidad, que aunque en ella se lean algunas cosas muy nuevas, pueden sin duda creerlas: y creer por muy cierto, que antes soy en todo más corto que largo: y bastará para esto haberlo ofrecido a Vuestra Majestad por tal. A la cual suplico la reciba en nombre del servicio: pues este todo es el que un hombre que salió desnudo pudo sacar consigo.³

Claramente presenta el autor a su relato como la necesidad de hablar para explicar o sustituir acciones que se esperaban de él. La palabra se convierte de este modo en el único botín obtenido en las Indias por este soldado conquistador. Los relatos son lo único que puede presentar a su Majestad, pero, según expone, su valor documental justifica el fracaso de la expedición sobre todo porque es Dios el que lo pone a salvo para que en Europa se puedan conocer los sucesos de más allá de los mares.

Para los europeos no resultó fácil valorar la existencia del Nuevo Mundo debido a lo inusitado del descubrimiento, a las demoras de información y a las excesivas ambivalencias que había en los escritos, en los actos y en las transacciones entre España y las colonias.

En España el impacto del descubrimiento fue registrado desde muy pronto por algunos hombres de ciencia y de letras. Sin embargo, durante el primer siglo, la evolución es lenta en cuanto al entendimiento y apreciación de lo que podían significar los cambios de la imagen del mundo y las nuevas maravillas que exponían las crónicas y relaciones. Dice Gonzalo Menéndez Pidal:

Este pasar de un mundo tripartito a un mundo cuatripartito no se hizo sin tener que revisar desde las raíces mismas el concepto que el hombre tenía de su mundo; revisión difícil y costosa, más que por el esfuerzo que significaba, por las repercusiones implícitas que había de causar en otros campos aparentemente inconexos.⁴

Las repercusiones se complican aún más en la segunda parte del siglo XVI, después de la publicación de Copérnico sobre los movimientos de los cuerpos celestes. Tolomeo, como geógrafo y cosmógrafo, una autoridad ente muchas hasta la Edad Media tardía y aún después, queda definitivamente superado en la mentalidad científica europea por la publicación de la teoría

heliocéntrica copernicana. Cervantes alude a ello en la conversación del canónigo de Toledo con el cura amigo de don Quijote:

¿Qué ingenio, si no es del todo bárbaro, podrá contentarse leyendo que una gran torre llena de caballeros va por la noche mar adelante, como nave con próspero viento, y hoy anochece en Lombardía, y mañana amanezca en tierras del Preste Juan de las Indias, o en otras que ni las describió Tolomeo ni las vió Marco Polo?⁵ (I-XLVII, 490).

En la segunda parte, cuando don Quijote y Sancho viven la aventura del barco encantado, una nueva referencia a la teoría de Tolomeo es puesta en ridículo mediante la ignorancia de Sancho:

—Y cuando lleguemos a esa leña que vuestra merced dice —preguntó Sancho—, ¿cuánto habremos caminado?
—Mucho —replicó don Quijote— porque trescientos y sesenta grados que contiene el globo del agua y de la tierra, según el cómputo de Ptolomeo, que fue el mayor cosmógrafo que se sabe, la mitad habremos caminado, llegando a la línea que he dicho.
—Por Dios —dijo Sancho—, que vuesa merced me trae por testigo de lo que dice a una gentil persona, puto y grafo, con la añadidura de meón, o meo, o no sé cómo. Rióse don Quijote de la interpretación que Sancho había dado al nombre y al cómputo y cuenta del cosmógrafo Ptolomeo... (II-XXIX, 774).

Más allá de la nueva concepción geográfica y espacial la influencia se extendió a todos los órdenes existenciales y culturales. Un aspecto importante es la dimensión utópica que surgió inmediatamente no sólo con respecto a la geografía y las riquezas sino también respecto a los nuevos seres humanos descubiertos. Esto planteó numerosos cuestionamientos, acerca de la humanidad de los mismos, de la salvación de sus almas, del estado primigenio en el que vivían. Se vio en el salvaje la concreción actual de una edad pasada y remota en el imaginario mítico europeo, la Edad de Oro. La humanidad recién descubierta, inocente, ingenua, sencilla, desnuda podía vivir de acuerdo con la anhelada perfección. Cuenta Colón en una carta al escribano Luis de Santángel, escrita el 15 de febrero de 1493:

La gente de esta isla y de todas las otras que he hallado y habido ni haya habido noticia, andan todos desnudos, hombres y mujeres, así como sus madres los paren, aunque algunas mujeres se cobijan en un solo lugar con una hoja de yerba o una cosa de algodón que para ello hacen. Ellos no tienen fierro ni acero un arma, ni son para ello; no porque no sea gente bien dispuesta de buena estatura, salvo que son muy temerosos a maravilla. (...) Y esto no porque a ninguno se haya hecho mal, antes a todo cabo donde ya haya estado y podido haber habla, les he dado todo lo que tenía, así paño como otras cosas muchas, sin recibir por ello cosa alguna, mas son así temerosos sin remedio. Verdad es que, después que aseguran y pierden este miedo, ellos son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creería sino el que lo viese. Una de cosa que tengan, pidiéndoselas, jamás dicen de no, antes convidan la persona con ello, y muestran tanto amor que darían los corazones, y sea cosa de valor, sea de poco precio, luego por cualquier cosica de cualquier manera que sea que se le dé por ello son contentos (...) Y allende de esto se harán cristianos, que se inclinan al amor y servicio de sus altezas y de toda la nación castellana, y procuran de ajustar y nos dan las cosas que tienen en abundancia que nos son necesarias. Y no conocían ninguna secta ni idolatría, salvo que todos ellos creen que las fuerzas del bien es en el cielo, y creían muy firme que yo con estos navíos y gente venía del cielo y en tal acatamiento me recibían en todo cabo después de haber perdido el miedo.⁶

La fábula de la Edad Dorada llega al Renacimiento a través de textos clásicos. Alberto Vaccaro en su profundo estudio sobre La leyenda de la edad de Oro⁷ estudia las variantes en el tratamiento del mito que se producen en la historia de la literatura. Acerca del conocido discurso sobre la edad de oro que pronuncia don Quijote ante los atónitos cabreros señala que se empieza a negar la propiedad, cuya inexistencia considera razón fundamental para la designación de Edad de Oro: “los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras tuyo y mío”, y luego, en un raptó lucreciano, don Quijote, pondera la adquisición de la comida sin empleo del esfuerzo propio: “a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas”, y así los demás frutos naturales de la tierra y el agua, de manera que “todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia”, pero como novedades para la leyenda estima que su habitación no se fijaba en las naturales cavernas de los montes sino en unas construcciones muy simples, apoyadas sobre estacas y resguardadas con hojas de alcornoque, y que las mujeres cubrían su pudor sin lujo, con “algunas hojas verdes de lampazos y yedras”. Todo era sencillez y verdad, y no se administraba justicia, pero no por maldad, sino “porque entonces no había qué juzgar, ni quién fuese juzgado”.

A todo el bagaje literario que aportaban los estudios clásicos y la tradición se sumó la realidad del mundo descubierto que con transparencia denotaba aquello que los libros habían ilustrado por siglos. Cervantes se apropia de esa novedad y ubica a los nativos no en cavernas, sino bajo hojas de alcornoques. Puede ser que también tenga en mente la idea del español Vasco de Quiroga de fundar una ciudad utópica en los territorios conquistados por Hernán Cortés a fin de restaurar el orden perdido y por eso las casas deban estar sobre estacas, en esa Venecia del Nuevo Mundo como la llama en El licenciado Vidirera a Tenochtlitan.

Del Quijote ha podido decirse que revela como ninguna otra obra las claves de la historia española en el momento que fue escrita. Paul Hazard, sin embargo, señala que ninguna de las grandes conmociones contemporáneas está aludida. Cervantes nada dice de la destrucción de la Invencible, la guerra de los Países Bajos o la muerte de Felipe II. La crónica de Indias tampoco aparece narrada explícitamente sino que aparece de forma velada, como un hecho que se encuentra presente en el imaginario de sus contemporáneos y no hacen falta sino pequeñas alusiones para que éste traiga a su conciencia todo el trasfondo de significado que implica cada una de ellas.

En 1948, Jorge Campos publicó un artículo en el que se expone la relación entre los textos de Cervantes, las crónicas, descripciones y obras literarias que trataban del Nuevo Mundo. Dicho artículo comienza así: “Siguiendo con su pluma las andanzas de tan notable y honrado caballero como fue don Quijote y del compendio de gracia villanesca encarnada en su escudero Sancho, Cervantes hizo algo más que escribir una novela. Consiguió sobre cualquier otro propósito, darnos un panorama vivo, cumplido y exacto del existir español en su tiempo. Y por eso, para nosotros, por encima de su valía literaria, de su importancia como primera novela española, del puesto que ocupa entre las obras a que se concede valor universal, está su condición de documento humano, popular y nacional.”⁸

Según Campos, América aparece en la obra cervantina “no como una preocupación literaria, sino como parte integrante del mundo real a que acudía para elaborar su ficción”.⁹ El tema de América en Cervantes responde al impacto que tuvo la existencia de las mal llamadas Indias sobre la imaginación literaria durante los siglos XVI y XVII. América se presentaba para los escritores como una novísima cartografía dibujada para el hombre como escenario concreto para las más inverosímiles aventuras. El Nuevo Mundo es así un elemento esencial en la conceptualización del mundo geo-físico y humano del Quijote. Para Daniel Testa¹⁰ el espacio humano de la obra tiene dimensiones históricas, geopolíticas, poéticas y míticas y entre estas dimensiones se mueven los personajes y los planos textuales de la novela. Lo que no es en Cervantes siempre presencia directa se hace sentir como presencia distanciada o es una realidad sentida como ausencia que vacila entre ausente y presente.

La presencia de América en la mentalidad del hombre del Siglo de Oro español no puede dejar de ser tenida en cuenta al momento de procurar cualquier recreación del espíritu de la época, ya sea desde un aspecto literario, histórico o filosófico. Por un lado este hombre arrastraba consigo siglos de Historia Sagrada desde que el cristianismo se instauró como religión, e Historia Clásica introducida en un primer momento por los árabes y luego por la influencia del Renacimiento italiano. A partir de 1492 una nueva dimensión se abre a las posibilidades de conocimiento sobre todo a partir de la palabra de los viajeros, los relatos ya sean escritos u orales se convierten en reveladores de el tan soñado Nuevo Continente.

Es así que Cervantes pudo haber querido reflejar en don Quijote dos realidades concretas de su época, por un lado al español dedicado a la trascendente tarea de conquista del Nuevo Mundo, ganando fama, conquistando tierras y riquezas y por otro lado el español agotado, hartado de inquietud, gastado ya por empresas guerreras sin provecho.

Referencias a América en la obra cervantina

Menéndez y Pelayo sostiene que la moda de las novelas de caballerías llegó a su fin coincidiendo con el descubrimiento y conquista de América y la difusión de testimonios escritos sobre estos acontecimientos. El gusto por hechos fabulosos fue reemplazado por una nueva e interminable fuente de fantasía que era lo que significaba América en la época para los europeos: lo “real maravilloso”, como lo llama Alejo Carpentier, se ofrecía bajo la forma de relato próximo y verosímil. Aunque nunca se advertían claramente los contornos de lo real y lo que dejaba de serlo, la ambigüedad acrecentaba el gusto del lector.

Cervantes llegó a Madrid en diciembre de 1580, tres meses después de liberado de su cautiverio en Argel. Ese mismo día escribió al corregidor Juan Pietro Orellana solicitándole quedase constancia en documento escrito y con declaración de testigos de su cautiverio y servicios. La demanda de mercedes por parte de soldados veteranos era un medio común en la época para acceder a un oficio o trabajo. Cervantes no será el primero ni el único en exponer documentos –con información de testigos– que acrediten la veracidad de la causa. Pero sí será uno de los que en diez años de demandas no conseguirá ningún reconocimiento, exceptuando la misión política que lo llevó a Orán en

Mayo de 1581, conseguida por intermedio de su amigo Mateo Vasqu ez, secretario de Felipe II. Lo que pudo ser un comienzo en una posible carrera oficial se convirtió en un fracaso. Fue la única misión que le otorgaran.

Frente a una realidad española muy diferente de la imaginada cuando estuvo cautivo en Argel, América aparecía como tierra de esperanza, donde era posible conseguir fortuna, además de gloria y fama.

La aventura de Indias se convierte para el escritor de Lepanto en un deseo concreto, quiere probar fortuna en las tierras que se presentaban como una promesa. La primera demanda para ir a las Indias la realizará en 1582. Estando todavía en Lisboa, en otoño de 1581, comenzó los contactos con un miembro del Consejo de Indias, Antonio de Eraso, a quien escribir  al regresar a Madrid, informándose de alguna vacante, pues para su "poca dicha", "todas las que acá había están ya proveídas".

Estas palabras son clara muestra del desaliento que pudo experimentar Cervantes, sólo quince meses después de regresar del cautiverio, comprendiendo lo difícil que era encontrar un cargo en España.

Vuelve a escribir a Mateo Vásquez en 1583. Su epístola en versos esta vez quedará sin respuesta. Comienza un periodo de tranquilidad en su vida, se casa, vive en Esquivias. Trabaja como comisario de provisiones de la Armada Invencible. Trabajo ingrato y cansador que tiene el mérito, sin embargo, de permitirle recorrer las tierras de Andalucía y sobre todo conocer el ambiente bullicioso y cosmopolita de Sevilla.

En mayo de 1590 envía un Memorial al Consejo de Indias, solicitando un cargo en cuatro posibles lugares, dice así la petición:

"... el miguel de cerbantes fue el que traxo las cartas y auvisos del Alcaide de Mostagan y fue a Orán por orden de V.M.; y después ha asistido en Seuilla en negocios de la Armada, por orden de Antonio de guebara, como consta por las informaciones que tiene; y en todo este tiempo no se le ha hecho merced ninguna. Pide y supplica humildemente quanto puede a V.M. sea seruido de hacerle merced de un officio en las yndias de los tres o quatro que al presente están vaccos, que es el vno en la contaduría del nuevo Reyno de granada, o la gouernaci n de la provincia de Soconusco en guatemala, o contador de las galeras de Cartagena o corregidor de la ciudad de la Paz; que en cualquiera de estos officios que V.M. le haga merced le recibir , porque es hombre hábil y suficiente y benemérito para que V.M. le haga merced; porque su deseo es continuar siempre en el servicio de V.M...."

El Consejo de Indias despachó negativamente la petición en junio de 1590 diciendo "Busque por acá en qué se le haga merced".

El fracaso de la petición quiz a es uno de los motivos por los que hoy podemos disfrutar la lectura de la mayor parte de la obra de Cervantes escrita en fechas posteriores a 1590, la primera y segunda parte del Quijote, Las Novelas ejemplares, el Persiles. Pero más allá de las suposiciones, el hecho de que Cervantes pidiera uno de los cargos concretos que se ofrecían demuestran hasta qué punto estaba informado de lo que sucedía en las colonias. A esto debemos sumar sus años de trabajo en Andalucía, en Sevilla, puerto más importante de Europa durante el siglo XVII, de dónde partían y llegaban los viajeros de América, con sus fortunas y fracasos, cuentos y mentiras. Todo esto debió ser para el autor un profundo motivo de curiosidad. Cervantes particip  de la gran ilusión de la época, sus textos muestran que debió leer cuanto estaba a su alcance, como uno de los narradores del Quijote, que era

“aficionado a leer aunque sean los papeles rotos de las calles”. Nadie mejor que él, entre los espíritus de su tiempo, para sentir la fascinación de lo americano.

Fue un boliviano, José Mesa, el autor de un breve libro titulado América en la obra de Cervantes publicado en 1966, quién se preocupó en primer lugar por identificar las alusiones al Nuevo Mundo en la obra de Cervantes, al suyo se suman los trabajos de José Toribio Medina¹¹ y Juan Uribe Echavarría¹² entre otros.

América se nombra de este modo sólo dos veces en la obra cervantina y es con sentido de continente geográfico: una en El licenciado Vidriera al referirse a Venecia “ciudad de América, espanto del nuevo mundo”, otra en el Quijote cuando el canónigo critica las comedias de moda que no respetaban la unidad de lugar: “he visto comedia que la primera jornada comenzó en Europa, la segunda, en Asia, la tercera se acabó en África y aún si fuera de cuatro jornadas, la cuarta acabara en América”.

A América se la conocía entonces como a las Indias y estas sí aparecen frecuentemente mencionadas. Además consideraban América casi exclusivamente a México y a Perú. Solamente una vez Cervantes nombra a Guatemala, cuando hace el elogio del médico poeta Juan de Mestanza. La mención al Río de la Plata no aparece en los textos cervantinos.

Fuera de dos actos de El rufián dichoso que se transcurren en México no quiso Cervantes que sus obras se situaran en América pero hay en ellas un desfile de personajes enriquecidos en tierras de ultramar. En la comedia La entretenida, el enredo se traza a base de la pérdida de una nave de Indias, donde viene un tesoro con el que se cuenta para un casamiento, hace decir a Muñoz “¿de qué Pirú ha de venir, de qué México o qué Charcas? Y habla de una “cacica en hombros llevada” desde Lima a Potosí.

Las Indias son “común refugio de los pobres generosos” como lo dice en La española inglesa y lo repite en El celoso extremeño “pasarse a las Indias, refugio y amparo de los desesperados de España, iglesia de los alzados, salvoconducto de los homicidas, pala y cubierta de los jugadores a quien llaman ciertos los peritos en el arte, añagaza general de mujeres libres, engaño común de muchos y remedio particular de pocos”. Esta afirmación última afirmación ha sido considerada por los críticos como la respuesta de la decepción cervantina a la negativa del Consejo de Indias de poder pasar a América.

En el Persiles, habla del Perú y hace referencia al canibalismo y las amazonas, en el Licenciado Vidriera compara las ciudades anfibias de Venecia y de México-Tenochtlitan: “ciudad que a no haber nacido Colón en el mundo, no tuviera en él semejante: merced al Cielo y al gran Hernando Cortés, que conquistó la gran México, para que la gran Venecia tuviese en alguna manera quién se le opusiese. Estas dos famosas ciudades se parecen en las calles, que son todas de agua: la de Europa, admiración del mundo antiguo; la de América espanto del Nuevo Mundo”. En el soneto escrito a Felipe II habla también de las riquezas de América.

El cervantófilo Medina ha podido precisar que muchos personajes de sus novelas tienen su correlato histórico en personajes de la conquista: el alférez Campuzano de El Casamiento engañoso, el Isnuza y el Gamboa de La señora Cornelia, y el don Juan de Avendaño de La ilustre Fregona. Ricardo Palma descubrió que Cervantes fue amigo de un hidalgo español avecindado en Perú,

don Juan de Avendaño, empleado en las Cajas Reales de Lima y de Trujillo, a quien envió un ejemplar del Quijote, dedicado.

En El Canto de Calíope han sido diez y seis los poetas americanos celebrados por Cervantes que han podido ser reconocidos sin lugar a dudas, es posible que entre los que aún quedan sin identificar pueda haber algún otro. Es digno de destacar, a pesar de la afirmación de Cervantes que el orden no refleja la importancia del poeta laudado sino su aparición en el orden de la memoria, que don Alonso de Ercilla aparece en segundo lugar.

No pueden ser más concretos los nombres de muchos de sus contemporáneos que pasaron a América o nacieron allí: Diego Aguilar y Córdoba, autor del poema El Marañón destinado a referir la expedición de Pedro de Urzúa en busca del Dorado; don Pedro de Alvarado, don Juan de Ávalos y Rivera, que fue general del puerto del Callao y alcalde de Lima; Alonso de Estrada, “gran Alonso de Estrada... contigo está la tierra enriquecida”, se refiere probablemente a al tesorero real en México; Rodrigo Fernández de Pineda, calificado como “ingenio y arte”; Gonzalo Fernández de Sotomayor, poeta soldado y hombre de letras según la pintura que nos hace de él Cervantes; Enrique Garcés, “al peruano reino enriquece” descubridor del azogue, sonetista y traductor de Petrarca, Patricio y de Camoens, Diego Martínez de Rivera, no se ha podido descubrir aún su obra, Cervantes dice de él “pues su divino ingenio ha producido en Arequipa eterna primavera”; Juan Mestanza de Ribera, sevillano también alabado en el Viaje al Parnaso; Pedro Montes de Oca, a quien también celebró en su Viaje al Parnaso; Baltasar de Orena que, entre los eruditos iba de Guatemala en Guatepeor; Alonso Picado, probablemente el hijo del que fue secretario y confidente de Pizarro, “tan rico y extraordinariamente gastador y dadivoso”, el limeño Sancho de Rivera, pintado por Cervantes viviendo plácidamente en su patria, alternando el cultivo de la poesía con el ejercicio de las armas; Juan de Salcedo Villandrando, a quien nombra solamente como “capitán Salcedo” lo que ha traído dificultades en su identificación; Francisco Terrazas, hijo de un mayordomo de Hernán Cortés, y cronológicamente el primer poeta en la antología mexicana.

José Toribio Medina en su trabajo Escritores americanos celebrados por Cervantes en El canto de Calíope, manifiesta la dificultad de establecer la identidad de algunos de los poetas mencionados, así como la relación o cómo pudo Cervantes tener noticia de ellos, cuando consta que escribía su libro en 1584, a más tardar, y que hacía sólo tres años entonces que se hallaba otra vez en España después de su cautiverio. Siendo además los ingenios americanos celebrados de toda América, desde México al Perú y sus obras tampoco alcanzaron celebridad en el campo literario ni mucho menos. Salvo la de Enrique Garcés, todas las restantes salvo alguna muestra aislada incluida en la obra de otro no estaban impresas.

Esto se convierte en una muestra más del interés de Cervantes y de su vasta información de lo que en América sucedía.

Las Indias: un marco para el Quijote

La presencia de referencias americanas en el Quijote es también numerosa aunque no siempre se hagan de modo explícito, intentaremos señalar las veces que Cervantes alude a las tierras recientemente descubiertas. No nos limitaremos a las alusiones directas sino que también se

aventurarán algunas posibles relaciones de pasajes de la obra con las crónicas de Indias.

En el escrutinio de la biblioteca de don Quijote practicado por el cura y el barbero, una de las obras que se salvan de las llamas es *La Araucana* de Alonso de Ercilla, afirmando que era de lo mejor que en verso heroico se había escrito en lengua castellana (I-VI, 69). En este libro seguramente Cervantes admiró al gran Caupolicán, el indígena vencido. Rodríguez Marín sostiene que existe un indudable paralelismo entre la pelea del Caballero de la Triste figura con el vizcaíno, y la que mantienen Rengo y Tucapel, personajes de *La Araucana*: ambas se interrumpen arma en mano para interpolar una digresión, y comienzan haciendo uso del mismo verbo.

Otro autor mencionado en el escrutinio de la biblioteca que tiene alguna relación con América es Antonio de Torquemada, autor de *Don olivante de Laura*, condenado al fuego por el cura y el barbero. “El autor de este libro –dijo el cura– fue el mismo que compuso *El jardín de Flores*, y en verdad que no sepa determinar cuál de los dos libros es más verdadero o, por decir mejor, menos mentiroso...” (I-VI, 62). El último es un libro de historia, amalgama de noticias extraordinarias que cuenta también algunas referidas a América.

Don Quijote crea un personaje imaginario cuando describe los guerreros que componen el rebaño de ovejas “El siempre y jamás vencido Timonel de Carcajona, príncipe de la Nueva Vizcaya” (I-XVIII, 158), que tiene claras resonancias al mundo de más allá de los mares: Timonel indica la profesión de navegante, implica la noción de viaje y distancia y Carcajona, carcaj remite al lugar donde se guardan las flechas, es así que el nombre del personaje une el viejo y el nuevo mundo dando origen a un personaje mestizo príncipe en una nueva tierra.

La mayor parte de las veces la idea de riqueza en la obra Cervantina se expresa mediante imágenes relacionadas con el Nuevo Mundo. Cuando aparece un personaje rico, o que se enriquece, es directa o indirectamente vinculado a América, y particularmente la mayoría de los casos con Perú a causa de las minas de plata que allí había.

En el Quijote, la señora vizcaína se dirige a Sevilla “donde estaba su marido que pasaba a las Indias con un muy honroso cargo” (I-VIII, 79), un oidor que va a la Audiencia de Méjico (I-XLII, 445), o hallamos la disculpa que traman el cura y el barbero para justificar su presencia en la venta adonde acuden para llevar a don Quijote de vuelta a casa: “yo y maese Nicolás, nuestro amigo y nuestro barbero, íbamos a Sevilla a cobrar cierto dinero que un pariente mío que ha muchos años pasó a Indias me había enviado, y no tan pocos que no pasan de sesenta mil pesos ensayados, que es otro tal...” (I-XXIX, 299).

Se suma a estos ejemplos la historia de la familia Pérez de Viedma, originaria de León. En esta familia el relato muestra tres modos de hacerse rico expresados en la propuesta del padre a sus hijos para que encaminen su vida: “Iglesia, mar o casa real”. Cada uno de los hermanos elige uno de ellos. La historia del Capitán cautivo permite a Cervantes exponer su profundo conocimiento de la vida árabe y de cautiverio y en el hermano menor se muestra la idea de las fabulosas riquezas de Indias: “Mi hermano menor está en el Pirú, tan rico, que con lo que ha enviado a mi padre y a mí ha satisfecho bien la parte que él se llevó, y aún dado a las manos de mi padre con que poder hartar su liberalidad natural” (I-XLII, 443). El hermano que siguió el

camino de las letras también cumplió las expectativas del padre "...Dios y mi diligencia me han puesto en el grado que me veis" (I-XLII, 443).

Cuando Sancho pregunta a su amo cuánto cobrará por los azotes que se dé a fin de desencantar a Dulcinea, el hidalgo responde "–Si yo te hubiera de pagar, Sancho –respondió don Quijote– conforme lo que merece la grandeza y calidad de este remedio, el tesoro de Venecia, las minas del Potosí fueran poco para pagarte..." (II-LXXI, 1084).

La idea de relacionar a las Indias con el enriquecimiento también la expresa Ricote cuando al explicar a su amigo Sancho la vida que hacía con los peregrinos, aclara: "–Juntéme con estos peregrinos, que tienen por costumbre de venir a España, muchos dellos, cada año, a visitar los santuarios della, que los tienen por sus Indias..." (II-LIV, 964). Explica claramente a Sancho la idea de los peregrinos de ir a España a enriquecerse obteniendo limosna, minas de oro y plata, así como se enriquece la gente en las Indias.

En la obra cervantina hay también numerosas alusiones a los movimientos de las flotas que se convierten en valor testimonial de lo que ocurría en la época ya que "reinando el hijo de Felipe II, cuando se publicó el Quijote, España entera vivía pendiente de la llegada de los galeones de América..."¹³. Abundan las referencias que indican a Sevilla como puerto principal, la señora vizcaína en la primera parte, el cura de la venta, el oidor "no ser al oidor posible dejar el camino que llevaba, a causa de tener nuevas que de allí a un mes partía la flota de Sevilla a la Nueva España (I-XLII, 445), el hermano del cautivo. En El rufián dichoso, en El celoso extremeño, en La tía fingida, se nombran a Cádiz y Sanlúcar también como lugares de paso de las embarcaciones.

Es sorprendente en la obra de Cervantes que no se canten las proezas de los heroes americanos, si se exceptúa la alusión en la segunda parte del Quijote que habla del "cortésísimo Cortés" no hay mención a los conquistadores. Dice esta: "Y con ejemplos más modernos, ¿quién barrenó los navíos y dejó en seco y aislados los valerosos españoles guiados por el cortésísimo Cortés en el Nuevo Mundo? (I-VIII, 605). Es interesante destacar que quién llamó al conquistador de México como "cortésísimo Cortés" por primera vez fue López de Gómara, cronista de Indias. Le dedica también Calderón estos versos:

Valiente eres, español
Y cortés como valiente;
Tan bien vences con la lengua
Como con la espada vences.

Este silencio de Cervantes puede obedecer a que los asuntos de Indias eran tema únicamente para los historiadores. Si nace La Araucana como primera gran obra inspirada en la conquista, es por lo que en su intención tiene de crónica rimada. Jorge Campos señala que no sólo en el Quijote y demás obras de Cervantes no canta al héroe, sino que lo elude en ocasiones en que parece lógico que aparezca. Por ejemplo, cuando el canónigo toledano trata de convencer a don Quijote para "que se reduzca al gremio de la discreción", diciéndole que si quiere seguir su inclinación de leer libros de hazañas y caballerías lea "en la Sacra Escritura el de los Jueces, que allí hallará verdades grandiosas y hechos tan verdaderos como valientes" (I-XLIX, 504), o los hechos de algunos personajes históricos: "un Virato, tuvo Lusitania; un César,

Roma; un Aníbal, Cartago; un Alejandro, Grecia; un conde Fernán González, Castilla; un Cid, Valencia; un Gonzalo Fernández, Andalucía; un Diego García de Paredes, Extremadura; un Garcí Pérez de Vargas, Jerez; un Garcilaso, Toledo; un don Manuel de León, Sevilla...” (I-XLIX, 504). Y no nombra ninguno de los destacados héroes españoles de la conquista. Es probable que este silencio sea un modo de equiparar la conquista de América a la aventura quiijotesca. ¡Cuántos gigantes, amazonas, ciudades perdidas, indios vestidos de polvo de oro, paraísos encontrados, nativos en la edad de oro! Quizá el canónigo comprendió bien la psicología del personaje y vió que estos relatos podían ser tan malos o peores que los de caballerías y así se justifique el silencio sobre los héroes de Indias. Siguiendo la mala costumbre de Sancho de insertar refranes por doquier aquí quedaría muy bien pronunciar la frase “es peor el remedio que la enfermedad”.

Imborrable es para el lector la imagen de Dulcinea encantada saltando “a la mexicana” sobre su borrica e inclusive lo es para Sancho que no puede dejar de contar su asombro a la duquesa.

“Acomodada, pues, la albarda, y queriendo don Quijote levantar a su encantada señora en los brazos sobre la jumenta, la señora, levantándose del suelo, lo quitó aquel trabajo, porque, haciéndose un tanto atrás, tomó una corridica y, puestas ambas manos sobre las ancas de la pollina, dio con su cuerpo, más ligero que un halcón, sobre la albarda, y quedó a horcajadas, como si fuera un hombre; y entonces dijo Sancho:

—¡Vive Roque que es la señora nuestra ama más ligera que un alcotán y que puede enseñar a subir a la jineta al más diestro cordobés o mexicano!” (II-X, 621)

La idea del viaje y descubrimientos también está presente como un trasfondo.

La promesa de don Quijote a Sancho de premiar sus esfuerzos y fidelidad con una Insula trae a la memoria a tantos soldados rústicos e ignorantes que terminan desempeñando cargos en las Indias. La palabra ínsula en el momento que se escribió el Quijote era una palabra ya fuera de uso, arcaica. Es interesante considerar en relación al término el manifiesto que apareció en 1493 para anunciar el descubrimiento de América, escrito en latín y difundido por toda Europa. El título de éste era *De insulis nuper inuentis*¹⁴. Aparece la palabra ínsula reactualizada y estrechamente relacionada al Nuevo Mundo.

Cuando el sabio Merlín exige a Sancho que se dé azotes para desencantar a Dulcinea, éste protesta y dice que “vienen a pedirme que me azote de mi voluntad, estando ella tan ajena como de volverme cacique” (II-XXXV, 827). Sancho usa un vocablo nuevo y relacionado con las Indias para indicar que no quiere ser gobernador de tierras lejanas, tierras de indios.

Jorge Campos señala una posible coincidencia entre el nombre de la isla Barataria con su homónima existente en la desembocadura del Mississipi; Clemencín en sus anotaciones al Quijote muestra el parentesco entre el pasaje del Quijote en que éste explica a Sancho que una señal evidente del paso del equinoccio, es la muerte de todos los parásitos, con pasajes de cronistas donde se mantiene la misma teoría, común a una creencia de muchos navegantes de la época.

El espacio geográfico también se representa con las Indias como un lugar extremo, para demostrar la lejanía y lo desconocido. Al contar la dueña Dolorida las virtudes de Clavileño dice que cuando lo monta Malambruno “y se

sirve de él para sus viajes, que los hace por momentos, y hoy está aquí y mañana en Francia y otro día en Potosí...” (II-XL, 850).

Dice Sancho a la duquesa al negarse a subir sobre Clavileño: “–No sé lo que es –respondió Sancho Panza– sólo sé decir que si la señora Magallanes, o Magalona, se contentó de esas ancas, que no debía ser muy tierna de carnes (II-XLI, 861).

Un documento interesante de la conquista española de América es el conocido como “el Requerimiento”¹⁵. Es la proclama teológica por medio de la cual España justificó las guerras hechas contra los indios durante los primeros años de la conquista. Este era el manifiesto que, según las órdenes de la corona a los conquistadores, debía ser leído a los indios por un escribano antes de que se pudieran comenzar las hostilidades legalmente.

El Requerimiento reclama y exige de un modo doble. El conquistador estaba obligado a sus Majestades y al poder de la Iglesia a pronunciarlo ante los pueblos que se dispusiese a conquistar y evangelizar. Esta obligación obligaba moralmente a los españoles. Y las palabras del Requerimiento imponían al aborigen la obediencia al extranjero y la fe en lo que de ahí en más le dijese.

Una muestra de requerimiento a una fe sin haber visto al objeto, la solicita don Quijote a los mercaderes que transitaban los caminos de la Mancha:

Levantó don Quijote la voz y con ademán arrogante dijo:

–Todo el mundo se tenga, si todo el mundo no confiesa que no hay en el mundo todo doncella más hermosa que la emperatriz de la Mancha, la sin par Dulcinea del Toboso.

Atónitos los mercaderes replican:

–Señor caballero, nosotros no conocemos quién sea esa buena señora que decís; mostradnosla, que, si ella fuere de tanta hermosura como significáis, de buena gana y sin apremio alguno confesaremos la verdad que por parte vuestra nos es pedida.

–Y si os la mostrara –replicó don Quijote–, ¿qué hiciérades vosotros en confesar una verdad tan notoria? La importancia está en que sin verla lo habéis de creer, confesar, afirmar, jurar y defender; donde no, conmigo sois en batalla, gente descomunal y soberbia. Que ahora vengáis uno a uno, como pide la orden de caballería, ora todos juntos, como es costumbre y mala usanza de los de vuestra ralea, aquí os aguardo y espero, confiado en la razón que de mi parte tengo (I-IV, 53).

Conocido es el final de esta historia, pero para nuestros fines “con el hilo se sacará el ovillo” como dicen los mercaderes. Puede verse claro el paralelismo entre los dos textos. Sin que ello signifique que Cervantes haya escrito el episodio teniendo el Requerimiento frente suyo, no pudo haber dejado de tener en cuenta su existencia. Don Quijote está obligado por las leyes de la caballería a hacer confesar a todo el mundo que su dama es la más hermosa, los mercaderes no pueden comprender esta necesidad de afirmar algo que no conocen. Aquí se muestra la dificultad de hacer un acto de fe ante lo desconocido o extraño que los aborígenes americanos debieron haber sentido.

Raúl Porrás Barrenechea¹⁶ señala un paralelismo entre la carta de Sancho gobernador a su mujer y una de Cristóbal Vaca de Castro, gobernador del Perú que rápidamente enriqueció.

Para Porras Barrenechea, Sancho Panza no es, sin duda ningún contemporáneo preciso de Cervantes, es la encarnación del espíritu español, de la ignorancia y del buen sentido, del realismo más sensato unido a la más alta ambición, de la codicia hermana con la abnegación. Sostiene a pesar de esto: “yo creo encontrar algunos risueños contornos de la figura del Gobernador D. Cristóbal Vaca de Casto, en algunos rasgos de Sancho Panza, cuando llega a Gobernador, en la segunda parte del Quijote. Al escribir Cervantes la estada de Don Quijote y Sancho, al lado de los Duques y el Gobierno de la ínsula, tuvo seguramente presentes algunos recuerdos regocijantes y hasta un documento escrito, del Gobernador del Perú en 1542”¹⁷.

En Valladolid pudo conocer bien Cervantes los manejos de Vaca de Castro como Gobernador del Perú, allí vivía su familia y su hijo ocupaba un puesto importante. Seguramente perduraría en 1613, 1614, cuando escribía la segunda parte del Quijote, el ruidoso proceso que le siguió a Vaca cuando regresó de Perú en el año 1545, acusándolo de haber obtenido enormes riquezas. En estos años se trasladaron los restos de Vaca desde Valladolid a Granada, motivo por el cual seguramente resurgieron viejas historias. Entre ellas la famosa carta de Vaca de Castro a su mujer, descubierta y utilizada por los Alguaciles del Consejo de Indias como acusación contra el rico gobernador.

Desde Cuzco, después de derrotar y ejecutar a Almagro, Vaca de Castro escribió a su mujer una larga carta llena de encargos, redactada en la euforia del triunfo y del mando, en plena posesión de las tierras soñadas. “Sábado, diecisiete de septiembre me dio Nuestro Señor la más gloriosa victoria que ha dado a Capitán General en el mundo”. Algunos coetáneos afirman que Vaca, huyó en el momento de la pelea, cual Sancho asustado.

En la carta da encargos y consejos a su mujer, sobre todo en lo referente al dinero que le envía por diversos conductos y que ella debe mantener en absoluto secreto. Vaca pide a su mujer que gestione algunas mercedes y le aconseja “y cuando vuesa merced oviere de yr a casa de alguno de los que he dicho yd horradamente en vuestra mula y bien acompañada y escudero y capellán viejo y honrrado y con mozos y pajes”. Envía a su mujer 5.000 escudos y ordena dar a su hija Catalina una dote para su casamiento. Vaca envía regalos a su mujer, entre ellos unas tenacillas con que los indios se quitan el vello, “aunque vos, señora, ya sé que no la habéis menester”. Vaca aconseja, por último, mucho secreto sobre sus encargos: “Lo recibays muy en secreto y aun los de casa no lo sepan y lo tengays secreto fuera de casa”. Pretende también, comprar un mayorazgo para elevar su estado a la nobleza.

Teniendo en cuenta las dos cartas resultan sorprendentes las coincidencias lo que hace suponer que Cervantes haya hecho una reelaboración de la polémica carta del gobernador Vaca de Castro, parodiando la situación de ignorancia y pretensiones de tantos conquistadores.

A lo largo de las aventuras de don Quijote el personaje repite en distintas oportunidades su preocupación por la fama, se considera ya un famoso caballero conocido por sus aventuras en los reinos más remotos del orbe, es por eso que no se sorprende que la princesa Micomicona venga de lejos a buscarlo para derrotar a su enemigo, que el Caballero de los Espejos conociese al más famoso caballero de estas tierras, ni que la condesa Trifaldi recurra a él. Además de saberse famoso, continuamente busca más aventuras para aumentar su gloria. López de Gómara en su libro La conquista de México incorpora o reelabora los discursos de Hernán Cortés a sus soldados

alentándolos ante la conquista y el concepto de fama es el mismo que don Quijote entiende para sí:

Es cierto, amigos y compañeros míos, que todo hombre de bien y animoso quiere y procura igualarse por propias obras con los excelentes varones de su tiempo y hasta de los pasados. Así es que yo acometo una grande y hermosa hazaña, que será después muy famosa; pues me dá corazón que tenemos que ganar grandes y ricas tierras, muchas gentes nunca vistas, y mayores reinos que los de nuestros reyes. Y cierto, más se extiende el deseo de gloria, que alcanza la vida mortal; al cual apenas basta el mundo todo, cuanto menos uno ni pocos reinos...¹⁸

El proyecto de don Quijote tiene, también, mucho de historiográfico, ya desde su primera salida antes de realizar nada digno de formar parte de los anales de la historia (aunque sí de la literatura), se preocupa del sabio historiador que narrará sus hazañas, preocupación que se convertirá en una constante en la obra, inclusive para el ignorante Sancho, ya sabe el estilo del lenguaje que ellas merecen, y le da un marco espacial cargado de significación “Apenas había el rubicundo Apolo...” (I-II, 35). Se reconoce a sí mismo en una duplicidad de personaje literario y de héroe activo pero en los dos casos está seguro que sus hechos serán narrados.

Y así llegamos al final de este trabajo y en este momento sí es posible afirmar que Cervantes también fue un intérprete y narrador del nuevo mundo ya que en sus obras éste aparece como una referencia constante, de un modo velado o explícito, pero real. Es concebido como un espacio donde las proezas, la fama, la gloria, la fantasía y los hechos fabulosos son posibles.

ANEXO REQUERIMIENTO

“De parte de S.M. Don N., Rey de Castilla, etc. Yo, N. Su criado, mensajero y capitán, vos notifico y hago saber como mejor puedo que Dios nuestro Señor uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quien nosotros y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes procreados y todos los que después de nosotros vinieren, mas por la muchedumbre de generación que de éstos ha procedido desde cinco mil y más años que ha que el mundo fue creado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y los otros por otra, y se dividiesen por muchos reinos y provincias, que en una sola no se podían sustentar y conservar. De todas estas gentes Dios nuestro Señor dio cargo a uno que fue llamado San Pedro para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior, a quien todos obedeciesen y fuese la cabeza de todo el linaje humano donde quiera que los hombres viviesen y estuviesen y en cualquier ley, secta o creencia, y dióle a todo el mundo por su señoría y jurisdicción, y como quiera que le mandó que pusiese su silla en Roma, como lugar más aparejado para regir el mundo; más también le permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo y juzgar y gobernar todas las gentes: cristianos, moros, judíos gentiles y de cualquier otra secta o creencia que fuesen; a este llamaron Papa, que quiere decir admirable mayor padre y guardador, porque es padre y gobernador de todos los hombres; a este San Pedro obedecieron, y tomaros posesión Rey y superior del universo los que en aquel tiempo vivían; y

asimismo han tenido a todos los otros que después de él fueron al Pontificado elegidos; así se ha continuado hasta ahora y se continuará hasta que el mundo se acabe. Uno de los pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella silla e dignidad, que he dicho como señor del mundo. Hizo donación de estas islas y Tierrafirme del mar Océano a los Católicos Reyes de España, que entonces eran don Fernando y doña Isabel, de gloriosa memoria, y a sus sucesores en estos reinos, nuestros señores con todo lo que en ellos hay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello pasaron, según dicho es que podéis ver si quisierdes; así que su Majestad es Rey y señor de estas islas y Tierrafirme por virtud de la dicha donación, y como a tal Rey y señor algunas islas más y casi todas, a quien esto ha sido notificado han recibido a Su Majestad y le han obedecido y servido, y sirven como súbditos lo deben hacer y con buena voluntad y sin ninguna resistencia, luego sin ninguna delación, como fueron informados de lo susodicho obedecieron y recibieron los varones religiosos que les enviaba para que les predicasen y enseñasen nuestra santa Fe, y todos ellos en su libre y agradable voluntad, sin premio ni condición alguna se tornaron cristianos y lo son, y su Majestad los recibió alegre y benignamente, y así los mandó a tratar como a los otros súbditos y vasallos, y vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo. Por ende, como mejor puedo vos ruego y requiero que entendais bien esto que os he dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuese justo y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al sumo pontífice llamado Papa en su nombre, a su Majestad en su lugar como superior y señor y Rey de las islas y Tierrafirme, por virtud de la dicha donación, y consintáis que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho; si así lo hicierdes haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y su Majestad y yo en su nombre vos recibirán con todo amor y caridad y vos dejarán vuestras mujeres e hijos libres sin servidumbre para que de ellas y de vosotros hagais libremente todo lo que quisierdes y por bien tuvierdes, y no vos compelerá a que os torneis cristianos, salvo si vosotros informados de la verdad so quisierdes convertir a la santa fe católica, como lo han hecho casi todos los vecinos d la sotras islas, y a más de esto su Majestad vos dará muchos privilegios y excepciones y os hará muchas mercedes, si no lo hicierdes o en ello dilación maliciosamente pusiéredes, certificoos que con la ayuda de Dios yo estraré poderosamente conta vosotros y vos haré guerra por todas las partes y manera que yo pudiere y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de su Majestad, y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré de ellos como su Majestad mandare, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen, y protesto que las muertes y daños que de ello se recrecieren sea a vuestra culpa, y no de su Majestad, ni mía, ni de estos caballeros que conmigo vinieron y de cómo os digo y requiero pido al presente escribano que me lo dé por testimonio signado. [Este documento ha sido impreso muchas veces y puede consultarse en D.I.U., XX, pp.311-314, y en Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, IV (México, 1880), pp.85-86].

- 1 Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid: Cátedra, p. 69.
- 2 Albistur, Jorge, *Cervantes y las crónicas de Indias*, Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1991, p.19.
- 3 Nuñez Cabeza de Vaca, Alvar, *Naufragios*, Madrid: Cátedra, 2000, p.1.
- 4 Menéndez Pidal, Gonzalo, *Imagen del mundo hacia 1570* (Según noticias del Consejo de Indias y de los tratadistas españoles), Madrid: 1944, la cita proviene del prólogo.
- 5 Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, San Pablo: Edición del IV Centenario, Real Academia Española, 2004. En todo el trabajo las citas se harán en el cuerpo del texto.
- 6 Albistur, Jorge, *Cervantes y las crónicas de Indias*, Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1991, p. 15.
- 7 Vaccaro, Alberto, "La leyenda de la Edad de Oro y algunas de sus manifestaciones en la literatura moderna", Academia Argentina de Letras, *Boletín*, 55, 1990, Enero/Junio, 215-215.
- 8 Campos, Jorge, "Presencia de América en la obra de Cervantes", *Revista de Indias*, VIII (1947), p. 371.
- 9 Campos, Jorge, "Presencia de América en la obra de Cervantes", *Revista de Indias*, VIII, (1947), 371.
- 10 Testa, Daniel P., "Parodia y Mitificación del Nuevo Mundo en el Quijote", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1948, 430 (abr. 1986), 63-71.
- 11 Toribio Medina, José, "Escritores americanos celebrados por Cervantes en El canto de Calíope", *Estudios Cervantinos*, Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1958 y *Cervantes en las letras chilenas*, Santiago de Chile: Universidad.
- 12 Uribe de Echevarría, Juan, *Cervantes en las letras hispanoamericanas: antología y crítica*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1949.
- 13 José de Armas y Cárdenas, *Cervantes y el Quijote*, La Habana, 1945.
- 14 Se puede encontrar en: <http://www.univie.ac.at/lerg/frames.htm>
- 15 En Lewis Hanke, *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas: 1968. Transcribimos el texto completo por el interés que supone el documento y también para una mejor comparación con el texto cervantino, se incorpora como anexo al final de este capítulo.
- 16 Porras Barrenechea, Raúl, "Cervantes en Perú", *Arbor*, III (1945), 537-544.
- 17 Porras Barrenechea, Raúl, "Cervantes en Perú", *Arbor*, III (1945), p.540.
- 18 López de Gómara, Francisco, *La conquista de México*, Madrid: Dastin Historia, Crónicas de América, 2001.

Aplicación del derecho laboral indiano en el Perú: un caso de reclamación de jornales (Huaraz, 1790)

Cesar Mexicano Ramos
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Un caso novedoso para la historia del Derecho Laboral Indiano es el juicio que entabla el indio Tributario Francisco Esteban a su patrón, en la ciudad de Huaraz, el año 1790. Consta este expediente tan sólo de un Folio y está insertó en un cuaderno sobre incidencias y reclamos en la gestión del Sub-Delegado de Huaylas, don Juan Garces.¹ La importancia del documento esta dado por el alegato esgrimido por el demandante Francisco Esteban, quien recurre a las Leyes y Ordenanzas vigentes sobre Derecho Laboral desde su aplicación en el siglo XVII, refrendados por el virrey Duque de la Palata y modernizados por el Arancel de Jornales del visitador don Jorge Escobedo y Alarcón en el año 1786. Es decir, el indígena reconoce su capacidad jurídica, su defensa ante el estado colonial y se ampara en las leyes indianas para proclamar y exigir un derecho soslayado. Por ser corto el escrito mencionado lo público como anexo en el presente artículo.

El Derecho Español y el Indígena:

La historiografía del Perú colonial muchas veces ha tratado el tema de Derecho Español como una suerte de dominación legal en el ámbito socio-económico de los indígenas. Se puede discutir con variado argumento tal precisión , y más todavía si se expone con ejemplos de fuentes primarias la contrastación de una visión imparcial desde la perspectiva histórica.

Es cierto que todo país conquistador, y colonizador, impone sus leyes, pero, en el caso de América Hispánica, ésta se ajustaba a toda una ordenación mixta con el traspaso cultural de una estructura teórica medieval acoplada a otra realidad original y disímil. Las leyes y ordenanzas se enriquecerán con nuevas formas de adaptación costumbrista. Se da apertura a un mestizaje jurídico consolidando las bases del Derecho Colonial Español. Es por ello que existe una “ley de indias” en contrastación de una referencia legal con una “Ley de España o Castilla”.

Si las actuaciones o argumentaciones de una norma diferían a lo establecido por cédula u ordenanza, entonces ésta se debía trasladar a instancias de ley más antiguas como la Ley de Toro o las siete partidas de Alfonso X, que bien sabido por el contexto resultaban deficientes para un entendimiento Jurídico Americano.

Por ello es necesario destacar el reclamo y la actuación judicial del indio Francisco Esteban, puesto que el conocimiento de sus derechos estaba basado en ordenaciones jurídicas que venían de un siglo atrás y su saber lo convertía más peligroso aún que sus prácticas idolátricas. Da apoyo este caso a lo que temían muchos españoles en la época colonial y era “el temor a que

los indios al saber demasiado encuentren argumentos lógicos para condenar la autoridad hispánica”.²

Como es sabido, nuestro Derecho Indiano surgió dentro del amplio marco de las leyes colonizadoras y como una especialidad del Derecho Castellano, al resultar estos ordenamientos insuficientes para regular las materias nuevas que presentaba el nuevo mundo. Bien pronto se advirtieron diferencias que separaban a América de Europa en lo físico y en lo humano. Además, América era una pluralidad de regiones y razas aborígenes. También era dable advertir la mutabilidad de ciertas situaciones, de tal modo que las soluciones jurídicas no podían ser establecidas con carácter general y permanente.³

Todos estos factores provocaron que el Derecho Indiano tuviera un carácter provincial y por su propia naturaleza de forma casuística. Es decir, la preocupación dominante del jurista consistía en resolver rectamente los casos que se planteaban tomando como referencia las compilaciones de leyes, sumarios, cedularios o recopilaciones generales que pretendían alcanzar una solución sino inmediata con pronta mediación jurídica.⁴

Es por ello la peculiaridad del Derecho Laboral Indiano que se rige en su origen al Derecho Castellano Antiguo, pero en su forma toma las características de una legislación regional defendida por la monarquía española.

El Documento

Se trata de una queja interpuesta ante el Sub-Delegado del Partido de Huaylas, don Juan Garces, el 17 de Octubre de 1790, por el Indio Tributario de Huaraz Francisco Esteban. El es un indígena letrado, conocedor de sus derechos laborales y trata de difundir su malestar a la autoridad española apelando a su condición de protegido por el Estado y las leyes que la gobiernan. Primero pide audiencia para que le administren justicia ya que se encontraba en abandono junto con su familia e impago por un servicio personal hecho a su patrón Pedro Mejía. Reconoce un Contrato “formal” hecho en dicho pueblo y por el cual estaba al servicio de Mejía, vecino del lugar, para apoyar en distintas labores de la casa como por ejemplo: Cortando alfalfa, regando, labrando tierras, lavando lanas, hilando, moliendo trigo, amasando y otras peticiones encomendadas a un servicio doméstico y de chacra. Todo ello hecho junto con su mujer “como buen criado”.

En retribución su patrón le pagaría su trabajo personal con un jornal de dos reales diarios que, alegaba Esteban, se establecía por ordenanza del Virrey Duque de la Palata (1681 – 1689); gobernante también de Nueva España y que seguía vigente en las leyes indianas. Además menciona el Arancel de Jornales dictadas en las reformas de intendencias por el visitador general de estos reynos Don Jorge Escobedo y Alarcón en 1786.

Su servicio personal había sido de “un año, seis meses y semanas” donde había experimentado el agravio de su patrón pues le había quitado “tres yeguas, cuatro selemines de jora, un escoplo de doce reales, un canteado (sic) de sal con peso de cuatro arrobas y una servilleta nueva de una vara”, sin traer a consideración su trabajo personal. Sólo se acuerda Esteban que le tiene

retribuido con quince pesos, seis reales y medio en plata para pagar su tributo y los productos siguientes:

- 9 varas de bayeta blanca de la tierra.
- 4 varas de bayeta blanca.
- 2 varas de bayeta negra.
- 1 ½ carga de trigo.
- 2 selemines de alverjas.
- 3 selemines de maíz.
- 1 costillar de carne de toro.
- 1 botella más un real de aguardiente.
- 1 real de papa.
- 4 reales de chicha.
- 4 reales de pan.

Francisco Esteban reconoce que su pago debe ser equitativo y ajustado a las leyes de indias y por tal motivo estaba decidido a hacer respetar sus derechos. En el documento expresa que su patrón comparezca ante el Juzgado con su Planilla y el Libro de Cuentas a fin de apreciar su pago justo. Exige apercibimiento del demandado sin dilatoria alguna, en más pronta fecha y menciona que lo argumentado no es proceder de malicia por lo cual jura en forma de derecho. Al final lo firma legiblemente realzando su capacidad redactora.

El 18 de Octubre el Sub-Delegado manda al alguacil mayor que se notifique la demanda a Pedro Mejía y que comparezca ante dicho Juzgado al siguiente día. El Teniente Alguacil Miguel de Montero visita la casa de Mejía recién el 19 de Octubre y le notifica su presencia para contestar a la demanda interpuesta. Termina el juicio el 21 de Octubre con el ajuste de pago al indígena Esteban, en presencia de su mujer Francisca Tomasa y su padre Francisco Paulino “quienes quedaron conformes y gustosos en dicho ajuste”. Se les debía reconocer dos yeguas y la deuda liquida de veintiocho pesos y tres y medio reales.

El Contrato Laboral

Los términos del contrato están presentes en todo el texto del documento y es la pieza legal que significa el pacto de personas reconocidas ante la Ley. El indígena se contrataba espontáneamente como un jornalero libre y no obligado. Además se estipulaba que el pago del jornal se hacía una parte en dinero y otra en especies como se reconocía desde mucho tiempo atrás. Un indígena tenía sus ventajas en el derecho laboral indiano a pesar de ser considerado como persona tutelable. Se refuerza ello con el bando del 10 de Mayo de 1786, expedido por el notable visitador Jorge Escobedo donde se reconoce al indio su potestad jurídica de propietario y vasallo de la corona apto para contratarse. Esta medida es un ejemplo de la forma liberal como se les trató en el aparato jurídico colonial por influencia de las reformas Borbónicas.

Los indígenas a la par que aceptan penetrar en la cultura occidental hacen más que obedecer a los dominantes “entendían que para resistirles o

para integrarse mejor en la sociedad colonial era tan importante apoderarse del libro y la pluma como de los caballos y de las armas de fuego".⁵

La educación y la cultura no estaba vedado para ellos. Hubo muchas formas de acceso a las letras. Puede ser por influencia de alguna congregación religiosa o por vía personal familiarizado con labores que recurren a la lectura. Lo cierto es que en las ciudades y pueblos principales los libros se expendían y circulaban también de segunda mano. Hubo un comercio minorista en alrededores de las plazas principales. Es por ello que para el siglo XVIII la apertura al conocimiento era un campo que se cultivaba por todos los estratos sociales.⁶

Existían sólo dos actitudes para con el saber: la que consiste en tomar de los dominantes lo que en su cultura contribuyen a ponerlos en posición de fuerza para utilizar este saber contra ellos y la que consiste en adquirir este saber para servir mejor al Poder Colonial y sacar provechos personales. Era un dilema vigente desde la época de los cronistas indios hasta el poder que ostentaban los caciques en el Perú Colonial.

En síntesis, bien puede catalogarse este documento como un modelo del reconocimiento de la capacidad jurídica de la indígena y el poder que adquiere con el conocimiento de la legislación y la cultura imperante. Hay que ponerlo de relieve porque casos singulares como éste generalmente permanecen olvidados en los archivos.

Anexo documental

Francisco Esteban yndio tributario de este pueblo puesto a los piez de VM. Con mi mayor rendimiento y devido respeto paresco y digo: que con Pedro Mexía vesino de este dicho pueblo hize una contrata formal en esta forma; que yo sirviese en su casa, cortando alfalfa, regando, laboriando tierras, reservando sementeras de toda especie, labando lana, hilando, mando (sic) moler trigo, amasando y fuera de otros trabajos y todo hecho con mi muger como buen criado. Y que dicho Pedro Mexía, me pagaría mi trabajo personal hornal por diario dos reales por la hordenanza del señor Duque de la Palata virrey de Nueva España; o por el arancel de hornales, en cuia conformidad he servido un año y seis meses y semanas donde he experimentado su agravio del dicho, Mexía pues me ha quitado tres yeguas, quatro selemines de jora, un escoplo de doce reales, un canteado (sic) de sal con peso de quatro arrobas, una servilleta nueva de una bara, sin traer a la consideración mi trabajo personal (señor general) sólo me acuerdo que me tiene dado dicho Mexía quince pesos seis reales y medio en planta para mi tributo y nueve baras de bayeta blanca de la tierra, mas quatro baras de bayeta blanca y dos baras de bayeta negra, una carga y media de trigo, dos selemines de albergas, tres selemines de maíz, un costillar de carne de toro, una botella de aguardiente, un real de papa, quatro reales de chicha, quatro reales de pan mas un real de aguardiente, todo expresado me tiene dado por cuio motivo ocurro a la justificada de VM. Se sirva de mandar que dicho Pedro Mexía, que comparezca en este tribunal con su

planilla y libro de cuentas a formar mi cuenta; pido justicia y espero alcanzar de la poderosa mano con que VM. Administra y por tanto:

A VM. Pido y suplico me aya esta por presentado y en su virtud mandar que dicho Mexía sin dilatoria alguna comparezca en este juzgado a formar mi cuenta haciendo patente tres yeguas mencionadas, mi trabajo diario que ymporta algunos pesos y pido justicia y espero alcanzar de la grandeza de VM. Y juro en forma de derecho no proceder de malicia y en lo nesasario etc.

Francisco Hesteban (rúbrica).

Huaraz y octubre 18 de 1790

Por presentado: notifíquese a Pedro Mexía comparezca en este juzgado el día de mañana dies y nueve a la contextación de esta demanda, y se le comete al teniente alguacil mayor para que se lo haga saber. Así lo proveo mando, y firmo actuando con testigos a falta de escribano.

Juan Garces (rúbrica) José Rivera (rúbrica)

En cumplimiento del auto de arriba pase a la casa y morada de Pedro Mexía a quien le notifiqué, para el comparendo y porque conste puse por diligencia. Huaraz octubre 19 de 1790.

Miguel Montero (rúbrica).

El 21 de Octubre de 1790 se le ajusto la cuenta de Francisco Esteban en presencia de Francisca Thomasa su muger, y Francisco Paulino su padre quienes quedaron conformes, y gustosos en dicho ajuste y habiéndosele pasado su trabajo, y entrando en cuenta las dos yeguas queda deviendo Pedro Mexía líquidamente veinte y ocho pesos tres reales y medio, y porque en qualquier tiempo conste firmé yo como juez comisionado para este ajuste, con los testigos que se hallaron presentes al ajuste:

Miguel Montero (rúbrica) José de Mena (rúbrica)
Testigo: Juan de Morales (rúbrica)
Sebastián de Ynostroza (rúbrica).

1 Archivo General de la Nación, Sección: Superior Gobierno – Cabildos, Legajo 2, Cuaderno 6, 1791.

2 Allaperrine-Bouyer, Monique: “Saber y Poder”: la cuestión de la educación de las elites indígenas”, en *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales*. Cuzco, 2002, CBC-IFEA. p. 156.

3 Tau Anzoátegui, Víctor: *La ley en la América hispana. Del Descubrimiento a la Emancipación*. Buenos Aires, 1992. p. 178.

4 La recopilación de leyes de indias (1680) elaborada por Antonio León Pinelo. Fue la máxima expresión legislativa del coloniaje español, correspondiente a una época de ordenamiento y consolidación del derecho indiano.

5 Allaperrine, *Idem*, p. 147.

6 Méxicano Ramos, César: "Libros y Culturas en el Perú Colonial. Una Librería Popular en la calle de Palacio, 1781, en *Educación y Libros en el Perú, época colonial y republicana*. Lima, UNMSM, 2005, p. 21.

Muerte y sacrificio en la *Monarquía indiana* de Fray Juan de Torquemada

Laura Benítez Grobet
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México

Advertencia

Al tratar el tema de la muerte y el sacrificio a través del texto *Monarquía indiana* de Fray Juan de Torquemada, deseo aclarar que no es mi intención el agotar el tema de la muerte, sino dedicarme únicamente al tema de la muerte ritual.

Por otra parte quiero hacer notar que al dedicarme a estudiar específicamente la muerte sacrificial he creído conveniente separar con cuidado la visión que del sacrificio humano tiene Torquemada de la información objetiva que para el conocimiento del mundo indígena puede aportar la crónica del franciscano.

Examinaré primero el sentido de la fiesta ritual y el sacrificio cristiano en la perspectiva de Torquemada para, después, ubicar dentro de este mismo enfoque la valoración que el sacrificio ritual indígena le merece. Como segunda parte de mi trabajo analizaré el problema del sacrificio indígena a la luz de la antropología de la religión en tres aspectos fundamentales:

1. La muerte sacrificial como factor de renovación de la vida individual y colectiva.
2. La muerte sacrificial y su relación con las leyes de la magia por contacto y analogía.
3. La antropofagia como caso específico de magia ritual por contacto.

Como base de esta segunda parte del análisis se halla la hipótesis de que la muerte en el mundo indígena, específicamente mexicana, no siempre representa una situación límite o acabamiento, sino que la muerte sacrificial implica la idea de renovación. La muerte sacrificial o ritual que domina la vida de los mexicanos no se identifica con el concepto de muerte como acabamiento, exterminio o disolución; por el contrario la práctica sacrificial asegura la permanencia de la comunidad en un mundo ordenado.

Si aceptamos que el sacrificio ritual domina la vida de los mexicanos y si entendemos la estructura del sacrificio como muerte y renacimiento, nada más lejano a la mentalidad de estos pueblos que los trillados esquemas de que los indígenas vivían para la muerte, cuando la muerte sacrificial no era sino una instancia necesaria para la renovación de la vida.

La perspectiva cristiana del sacrificio en Fray Juan de Torquemada

A. Caracterización del sacrificio cristiano

Para Torquemada, el sacrificio no es sino un don que se hace a Dios en el cual hay un reconocimiento explícito de la inferioridad del hombre frente a la supremacía del creador.

Dentro de la más ortodoxa tradición cristiana el hombre, por la luz natural de su razón, conoce a Dios a la vez que percibe:

1. su inferioridad y su contingencia frente al ser necesario por excelencia.
2. la infinita deuda que ha contraído con su creador, quien le ha dado todo.
3. la necesidad de reverenciarlo, reconociéndole y halagándole mediante el sacrificio.

En este último sentido, Torquemada apunta que:

[...]no pudo haber gente que pueda ignorar que esto que llamamos sacrificio, que es una protestación y testificación exterior del conocimiento que se tiene del señorío universal de Dios, sobre toda criatura, debe ser dado y ofrecido a solo Dios y no a otra criatura alguna.¹

Torquemada sitúa el origen histórico del sacrificio en Adán, el cual, en su concepto, no sólo ofreció a Dios sacrificios internos, esto es, de arrepentimiento y contrición, sino necesariamente sacrificios externos, yerbas o animales como dicta la razón natural.²

Así desde que el hombre hizo su aparición sobre la tierra, su naturaleza invariable, entre cuyas potencialidades ha estado siempre la racionalidad, le llevó a reconocer a Dios mediante el don y la contrición, esto es mediante el sacrificio: “[...]pedirle misericordia y saberle agrandar y desenojar por algún modo, y éste había de ser algún género de servicio y sacrificio”.³

No obstante ser característica de la naturaleza humana la acción del sacrificio, éste adolece de la imperfección que inevitablemente le viene del propio ser del hombre como ser contingente a la que se suma la mengua de su ser por el pecado. De todo ello resulta que el sacrificante es indigno y el don por importante que sea, así fuera la propia vida, no es adecuado a Dios. Así el hombre no puede hacer llegar su sacrificio al creador sino hasta el momento en que por obra de la propia misericordia divina se tiende el puente entre Dios y el hombre que es Cristo, cuyo sacrificio es el único digno y auténtico: “[...]el verdadero sacrificio que es Dios hecho hombre y sacrificado en el ara de la cruz por los pecadores”.⁴

El sacrificio de Cristo es además el centro de todas las fiestas o solemnidades cristianas las cuales tienen en el ciclo litúrgico su tiempo y lugar, y se celebran con el único objeto de honrar al ser supremo: “Lo cual el mismo Dios humanado, Jesucristo nuestro señor, declaró por San Lucas y San Marcos, diciendo: A tu Dios y señor adorarás y a él sólo servirás[...].”⁵

Por derecho natural y divino debe amarse y honrarse a Dios, sin embargo no está determinado el tiempo en que ha de hacerse, así el derecho humano o positivo, en este caso los sagrados cánones determinaron los días en que, “[...]cesasen los hombres de las cosas serviles para que vacasen a Dios, desembarazados de estas cosas que pudieran serles de impedimento.”⁶

La misma ley positiva decretó que el día propio para honrar a Dios sería el domingo y que el acto específico para brindar dicho reconocimiento sería el sacrificio de la misa.⁷

Torquemada explica la génesis de los actos de reconocimiento a Dios en la antigua ley y el Nuevo Testamento de la siguiente manera:

Esto se hacía en la ley antigua en el sacrificio del cordero, y en ésta de gracia, en el sacrificio del cuerpo y sangre del verdadero cordero Jesucristo nuestro señor (como hemos dicho) que aquel día entre otros ofrece el

sacerdote en el sacrificio de la misa, por sí y por todo el pueblo como lo dice San Pablo; en la cual ofrenda y oblación ofrece y sacrifica también el pueblo espiritualmente.⁸

B. Caracterización del sacrificio pagano

Si bien el reconocimiento a Dios y la necesidad del sacrificio provienen de la luz natural, no así lo ofrecido, ni el modo en que ha de hacerse el ofrecimiento, como tampoco el tiempo en que debe realizarse tal acto, todo ello se establece por derecho positivo, es decir, son reglas que la comunidad estipula.

A la discusión sobre cuáles deben o no ser las ofrendas a Dios y al modo de realizar los sacrificios, dedica Torquemada el Libro VII de su obra; mientras que se ocupa de las fiestas y celebraciones estableciendo el calendario ritual indígena en el Libro X. Los problemas que de estos temas se desprenden son el objetivo de su reflexión.

1. Si el hombre en el uso del derecho positivo decide que la ofrenda a Dios debe ser la vida de sus congéneres, y el modo de hacerla inhumano y cruel, parece relevarse un extravío moral cuyo origen no puede ser la divinidad sino que tiene que ser demoníaco.

2. Si las fiestas rituales por su forma y contenido son idolátricas que es tanto como decir demoníacas, ello explica, para Torquemada:

a) Que el número de las festividades sea muy abundante.

b) Que las festividades están teñidas de desmanes (por ejemplo en el comer y beber), de insensatez (en formas rituales que el fraile no alcanza a comprender, por ejemplo, bailes y escaramuzas), de extravíos como la antropofagia.

Desmán, insensatez y extravío son otras tantas formas de decir distorsión o mal uso de la capacidad racional, lo cual repercute en una mengua moral que el demonio usa para la perdición de los hombres.

Así cualquier prescripción religiosa que se da la comunidad en estado de distorsión racional o mengua moral puede ser leída como una propuesta del demonio. Por ello para Torquemada el ritual indígena íntegro es, a más de un despropósito, vano, pues no alcanza el fin de agradar a Dios; por el contrario, es un instrumento de condenación, ya que su promotor es el demonio tras todos y cada uno de los ídolos venerados.

El ritual y la calendarización de las fiestas religiosas indígenas son leídos por Torquemada como la instauración del culto al demonio, imitación falsa del culto a Dios:

[...]y bien se deja entender que el demonio, por imitar [las fiestas] de Dios las ordenaría en su ciego pueblo, como aquel que con envidia ordinaria pretende este desvariado destino; pero es con esta diferencia, que las del pueblo de Dios fueron instituidas con ceremonias santas y en orden de verdadera religión; pero las del demonio con actos sucios, ceremonias infames y ritos supersticiosos, de todo lo cual están llenos los libros que cuentan estas y otras semejantes suciedades y abominaciones.⁹

Como para Torquemada el culto no puede menos que ser el reflejo de quien lo instituye, el demonio envidioso habría influido en la cuenta calendárica propiciando los meses de veinte días para recibir honra más frecuentemente que Dios.¹⁰

La propuesta de Torquemada sobre el origen demoníaco del culto indígena plantea de inmediato el problema de cuáles son las condiciones para que el demonio instaure un culto para sí estando Dios de por medio. Esta cuestión es una forma particular de plantear el problema teológico y moral del mal en el mundo, que obviamente no trataremos aquí, puesto que Torquemada no lo hace.

El demonio *sucio remedador* de Dios introduce cultos falsos en su *idolátrico pueblo*.

La explicación teológica es y ha sido siempre difícil y confusa al dar cuenta de la actuación del demonio en el mundo. Dios deja actuar al demonio limitada pero efectivamente:

Pero no hay que maravillar, pues vamos probando, en toda esta obra, ser este maldito engañador un remedador de Dios y de todas las cosas a que se le puede asimilar, lo cual el mismo Dios le ha permitido y disimulado por sus ocultos secretos y juicios y por las cosas que su divina majestad se sabe.¹¹

El demonio tienta y engaña al hombre con licencia de Dios y los hombres pueden caer en los peores excesos, locuras y desvaríos, “[...]dejados de la mano de Dios y entregados a los disparates del demonio”.¹² En este mismo sentido agrega Fray Juan:

De aquí podemos colegir bien claro, cuánta debió ser la diligencia y cuidado que los demonios tuvieron *todo el tiempo que Dios desamparó al linaje humano*, de inducir e incitar a los hombres a que les ofreciesen aqueste detestable sacrificio de víctimas y ofrendas de cuerpos humanos, desnudándolos de las almas, que luego que partían de ellos iban a dar en sus manos.¹³

La conclusión clara es que el hombre atenido a sus propias fuerzas aun con toda la luz natural de la razón que le asiste, cae fácilmente en el engaño y la mentira, así sólo la fe salva mediante la redención de Dios hecho hombre.

Dado que Torquemada declara el extravío racional y moral de los pueblos indígenas, la consecuencia es que toda forma ritual queda descrita como idolátrica. El problema no es tanto qué, cómo y cuándo sino *a quién* se dirige la ofrenda.

Una vez establecido que el fundador del culto religioso entre los indígenas es el demonio, poco importa si se ofrecen semillas, codornices u hombres, puesto que toda víctima es ofrecida a alguno de los falsos dioses que no son sino representaciones del demonio.

Pero aunque todo el culto en su conjunto es idolátrico, toda celebración ajena a Dios y toda ofrenda no se reduce sino a servir al demonio, el sacrificio humano pone de manifiesto el poderío de Satanás entre los pueblos indígenas. “[...]viniendo después el demonio a introducir algunos [tiempos] las muertes de hombres, con que se ha dejado de servir de hombres errados y ciegos”.¹⁴

Para Torquemada el origen demoníaco del sacrificio humano se sustenta en que:

- 1.El demonio quiere ser servido y adorado como Dios.¹⁵
- 2.El demonio busca por todos los medios arrebatarse a Dios las almas de los hombres.

Podemos reconocer en este esquema la concepción medieval del demonio y la idolatría en el fraile franciscano. Salvación y condena no se centran en un libre arbitrio que opta por el bien o el mal moral, sino que la

salvación es un auténtico drama donde a más del hombre desempeñan un papel sustancial la gracia divina y la astucia del engañador.

Más particularmente la filiación demoníaca del sacrificio humano entre los indígenas se vincula en Torquemada a aspectos concretos cuya explicación última se da en que: “[...]el intento principal del demonio era que muriesen hombres para llevar sus almas y poseerlas en las tinieblas infernales”.¹⁶

Los aspectos concretos son según Torquemada:

1. Que los demonios se deleitan en la crueldad del sacrificio, en el sufrimiento del sacrificado y en la perdición de víctima y victimario que morirán sin perdón.
2. Que los demonios gozan con ver sangre humana derramada por el odio que tienen al hombre, siendo su enemigo natural por estar destinado a ocupar, después de la muerte, un lugar bienaventurado que ellos han perdido.
3. Que el alma humana que muere sin perdón se condena al tormento o pena eterna.¹⁷

El demonio persuade al hombre a cometer toda clase de enormidades mediante falsas promesas. El engaño consiste en inclinarlo hacia los bienes temporales haciéndole tener un apego excesivo a esta vida transitoria.

Una prometiéndoles bienes temporales y su amistad, con lo cual los tendría favorables y propicios. Otra, para excusar los males que a los pueblos y repúblicas, así en común como en particular, a cada uno amenazaban y acontecían.¹⁸

En relación a todo género de promesas falsas, el demonio promete al hombre descanso cuando él mismo no tiene ningún reposo.¹⁹

Finalmente las promesas del diablo serían de risa por absurdas si no fuera porque las hace al género humano quien paga por ellas con su propia salvación.²⁰

Dado pues el contexto cristiano en que Torquemada enmarca el ritual indígena no es de extrañar la valoración negativa que sobre éste expresa, específicamente en torno al sacrificio humano.

Si bien los sacrificios humanos fueron comunes a la mayor parte de los pueblos, así de la antigüedad clásica, como entre los judíos y entre los iberos y fenicios, por no citar sino unos cuantos, la diferencia con los indígenas de América, especialmente los mexicas, es que entre éstos la frecuencia y número de tales sacrificios fue, según Torquemada, mucho mayor:

[...] y fue lo que estos desventurados indios le ofrecieron (al demonio) de sacrificios humanos en estas Indias, que excedieron (según que por sus sacrificios parece) a todas las naciones del mundo.²¹

Y reitera:

Todas las otras naciones quedaron muy atrás, llevando ésta (la indígena) la palma, aunque con victoria ciega en el horrendo modo y cruel de sacrificar hombres.²²

Esta interpretación que se antoja exagerada se origina a mi ver en tres factores diferentes. Por un lado el impacto que el sacrificio humano debe haber causado a los evangelizadores cristianos, cuya religión había proscrito los sacrificios cruentos; por otro, el hecho de que el sacrificio humano no era para estos religiosos algo familiar ya que las referencias al mismo procedían de autoridades más bien remotas. En tales condiciones Torquemada no puede juzgar con certeza sobre el número de muertes en sacrificio y menos aún

compararlas con el número de sacrificados en el mundo indígena. Finalmente, el propio Torquemada apunta que todo sacrificio, aun el humano, puede adquirir una doble connotación según se ofrezca a Dios o al demonio; Fray Juan decide por exclusión, vía la idolatría, puesto que en estas tierras se veneraban muchos dioses, el dar connotación negativa a todo sacrificio entre los indígenas. Si el sacrificio es idolátrico y por ende demoníaco, no puede menos que ser falso, necio, engañoso, sucio y demás carencias, vicios y defectos que se atribuyen a su inventor. La muerte sacrificial en tales condiciones sólo puede verse como pérdida del alma inmortal, como condena eterna. Lo importante será sustituir tales prácticas por aquellas que abren la posibilidad de la salvación.

C. Comparación del sacrificio cristiano con el idolátrico en Fray Juan de Torquemada

Al enfrentarnos al texto de Torquemada hay que tomar en cuenta que no se trata de un moderno antropólogo de la religión, pues aunque consigna distintos aspectos del ritual religioso, nos habla de los diversos dioses y de sus festividades, nos describe variadas formas rituales y nos muestra la calendarización de las fiestas religiosas, no obstante, la idea no es presentar desprejuiciadamente un material de información o ilustración sobre las costumbres religiosas indígenas. Por el contrario, se trata, en la perspectiva religiosa, de contrastar costumbres deleznable con prácticas positivas. En otras palabras, la finalidad es detractar los falsos cultos idolátricos frente a la única y verdadera religión.

Si Torquemada se ha tomado la molestia de presentar la génesis de la idolatría apelando a todos sus conocimientos sobre el particular, rastreando toda clase de fuentes es para encontrar, en el contraste, la lección provechosa que lleve, por un lado, al indígena a abandonar tales prácticas idolátricas y, por otro, al cristiano al mayor y mejor aprecio de los valores de su propia religión.

Así pues Torquemada no resulta un mero relator, ni su tarea es la pura descripción, sino que explica, formula juicios de valor y, en muchas ocasiones, aventura interpretaciones de los hechos, naturalmente a la luz de su propia paramétrica.

Esta es pues (cristiano lector), la materia de que trata este libro, diciendo el origen y principio que los días festivos tuvieron en el mundo y cuál pudo ser el primero, y cómo se fueron introduciendo y multiplicando, así entre los fieles del pueblo de Dios, como entre los infieles del servicio del demonio.²³

Cuando Torquemada describe el sacrificio de los dioses tloques no puede menos que hacer notar una serie de coincidencias en las que se subraya la burda imitación que el demonio hace de las festividades dedicadas al verdadero Dios:

Donde debemos notar la envidia grande del demonio y cuánto procura imitar a Dios en todo lo que puede y tiene permiso de el mismo Dios y señor nuestro, pues cuando en su iglesia se celebra fiesta de su presentación y ofrenda de tórtolas y palominos, que su madre hace por él [por Cristo], él [el demonio] ordena otra en su ley falsa, en la cual no se contenta que mueran tórtolas ni palomas sino niños, en condición tiernos como tortolitas, y en su simplicidad e inocencia más que palomas, y esta sangre inocente hace que se derrame a imitación de la derramada en el sacrificio de las tortolillas [...]²⁴

Del mismo modo que la fiesta de la presentación sirve de modelo a imitar para la fiesta dedicada a los dioses tlaloques, Torquemada señala que la fiesta de Tezcatlipoca es una burda imitación de la Pascua de resurrección basado en la proximidad de las fiestas en el tiempo.²⁵

Por otra parte la fiesta de la diosa Teteuynan le parece imitación de la fiesta del martirio y muerte de San Bartolomé, por la semejanza del desollamiento y por celebrarse ambas fiestas el mismo día:

[...]y me parece que quiso remedar este martirio y muerte del gloriosísimo apóstol San Bartholomé al cual desollaron vivo los verdugos de justicia y ministro de Satanás; y me parece que quiso remedar este martirio, ordenando la muerte de esta falsa diosa, para que si la Iglesia en su ley cristiana celebra esta solemnidad, en este su ciego pueblo, falso y mentiroso, tuviese esta fiesta de esta desventurada y engañada mujer[...]²⁶

Así todas las formas del ritual como caminar en círculo, incensar los altares o portar un estandarte con el símbolo de la serpiente, son puestos en conexión directa con el ritual cristiano, desvalorizando su función y carácter por entenderse como disposiciones todas del demonio.

De la perspectiva que Torquemada tiene del sacrificio humano entre los indígenas podemos concluir:

En el tratamiento del problema se pueden distinguir dos niveles: un nivel explicativo que corresponde a la óptica religiosa cristiana de nuestro autor, de acuerdo con la cual el sacrificio humano no es sino tomar una dirección equivocada, de modo que el servicio y la ofrenda debidos a Dios van a dar a los falsos dioses o demonios; y un nivel de calificación de los hechos que corresponde a su óptica moral, imposible de separar de su visión cristiana religiosa, pero distinguible de ella, donde el sacrificio humano es la acción monstruosa, cruel, inhumana, bárbara e incluso hedionda y asquerosa.

No todos podemos coincidir con la visión religiosa-cristiana que Torquemada tiene del sacrificio humano y por ende de la muerte, porque en esa explicación hay una serie de presupuestos y dogmas de fe a la luz de los cuales se interpretan los hechos, constituyendo paramétricas o criterios con que se organiza el mundo, distinguiendo lo verdadero de lo falso, lo debido de lo indebido, lo bueno de lo malo, lo divino de lo demoníaco, la salvación de la condenación, etc.; no obstante es más difícil sustraerse a la calificación moral que el fraile franciscano propone de una muerte que, lo menos, se antoja injustificada, aun cuando en el mundo indígena haya representado un papel fundamental dentro de su perspectiva religiosa y su organización social como veremos más adelante.

Torquemada está doblemente preocupado, pues no sólo es el hecho cruel e inhumano en un mundo temporal, sino además es el prever la condenación eterna, la acción del demonio asociada a una mala muerte.

Tal vez le preocupe menos *la muerte en sí*, que la necesaria condena que deriva de la muerte sacrificial en el marco de la idolatría. En efecto, morir no es más que un tránsito, transitar de una forma de vida imperfecta, incompleta, etc., a una forma de vida plena, bienaventurada, eterna. El hecho moral se subordina al religioso; el sufrimiento, el padecimiento, la tortura, adquieren signo positivo o negativo según se originen en el servicio a Dios o a los falsos dioses.

Si lo que importa es salvar el alma inmortal, en situación de desgracia temporal, no caben sino dos alternativas, o bien aunar al padecimiento

temporal el padecimiento eterno, o sobrepasar el sufrimiento temporal con la dicha eterna. La muerte no es por tanto fin, sino tenue línea divisoria entre esta vida y la otra.

El sacrificio entre los mexicas a la luz de la antropología de la religión

A. Algunas líneas explicativas en relación con el problema del sacrificio

Torquemada expresa continuamente que el sacrificio representa una ofrenda a Dios, una manera de adorarlo, una forma de reconocimiento. Por su parte Taylor en el siglo XIX, propuso como una forma de explicación del sacrificio la teoría del don (yo te doy para que tú me des). Se trataría como en Torquemada de un rito de ofrenda pero con una diferencia básica, la mentalidad utilitaria de quien hace la ofrenda, así como su concepción mágica de la acción, ya que espera por este medio obligar a lo sagrado a darle lo que espera. El esquema de Taylor, aunque muy criticado, explica un hecho bien conocido, la subsistencia de las formas mágicas en los rituales religiosos, aun de las religiones superiores.

Así como la escuela de Taylor subraya el carácter del don u ofrenda, la escuela de Robertson, también decimonónica, pretendía caracterizar el sacrificio por la comunión. Aunque tal hipótesis puede aplicarse en parte al sacrificio cristiano y a buena parte de los sacrificios entre los mexicas, es obvio que se trata de una generalización excesiva ya que no en todos los sacrificios se da una comunión.

Por otro lado, antropólogos como Hubert y Mauss definen el sacrificio como la comunicación entre lo profano y lo sagrado a través de una víctima, mientras que Van der Leeuw, criticando a Taylor dice: “[...]el sacrificio de ofrenda no es un asunto comercial [se refiere al me das y te doy] ni una adoración a Dios [lo cual iría contra la tradición cristiana][...]sino una apertura de una benéfica fuente de dones”.²⁷ Esta interpretación del sacrificio estaría más cerca del concepto de Hubert y Mauss, del sacrificio como comunicación entre profano y sagrado. El acceso a los bienes no es una búsqueda pragmática sino la apertura a un distinto nivel de comunicación con lo sagrado, para Van der Leeuw: “Se da y se recibe y ya no es posible decidir quién es propiamente el donante y quién el beneficiario. Ambos participan en la potencia de lo que se regala”.²⁸

Cuando Van der Leeuw dice que todo sacrificio es siempre un sacramento, concuerda parcialmente con la idea de Robertson de que todo sacrificio tiene como finalidad la comunión, pero no se reduce a ello pues mantiene la idea de una corriente de dones o gracias al afirmar: “Pero donde se le da expresamente este nombre [sacramento] es en el cristianismo. Ahí confluyen: la idea de una corriente de dones, la de un dios personal y un salvador, que además es sacerdote, víctima y persona histórica”.²⁹

Una vez aclarados algunos aspectos fundamentales del fenómeno del sacrificio en torno a su caracterización primaria, conviene examinar la muerte sacrificial en el mundo indígena.

B. La muerte sacrificial como factor de renovación entre los mexicas

La muerte puede ser vista como una situación límite de la vida humana, por ello en algunos casos se constituye en el foco de atención de diversas civilizaciones, sin embargo, hemos de precisar que éste no parece ser el carácter de la muerte entre los mexicas.

Aun cuando vivían con la conciencia de la muerte, por lo que sabemos de los tlamatime, la vivencia cotidiana de la muerte a través del rito sacrificial se encuentra mucho más cerca del concepto de renovación que del concepto de destrucción. En efecto la muerte sacrificial o ritual que domina y regula la vida de estas comunidades no se identifica con el concepto de muerte como acabamiento, sino con el de una transformación para el resurgimiento y la renovación.

Por otra parte Torquemada nos ofrece un abundante material del cual no es posible concluir que la muerte sacrificial sea tenida por los indígenas como finalidad en sí misma, sino que se trata más bien de una instancia necesaria para la conservación de la vida o si se quiere del hecho paradójico de morir para no morir.

Esta interpretación se apoya en la idea de que el esquema general del sacrificio podría explicitarse como muerte-sacralización y renovación (que me parece aplicable a una buena cantidad de ritos mexicas).

De acuerdo con el calendario ritual que nos ofrece Torquemada podemos concluir, ateniéndonos exclusivamente a la cantidad de fiestas ofrecidas a los dioses, que hay dos polos que dominan la vida de la comunidad mexicana; el ciclo agrícola y la actividad guerrera. En efecto, de los 16 meses del año, tres se dedican a festividades en honor de los dioses tlaloques y tres a festejos en honor a Huitzilopochtli.

La finalidad de las fiestas dedicadas a los dioses tlaloques queda claramente expresada por el fraile franciscano. Se busca que las lluvias no falten para sustentar los sembrados y sementeras:

[...]pedían con este sacrificio su crecimiento y conservación y logro; por cuanto (como vimos en el mes pasado) este de mayo suele ser algo falto de aguas (y mucho) y les es de grande daño a los maíces, por lo cual pedían a estos demonios tlaloques no les faltasen con aguas, porque el año no fuese estéril.³⁰

Por extraño que resulte, Torquemada no menciona la finalidad de las fiestas dedicadas a Huitzilopochtli de quien únicamente dice que se trata del dios de las batallas y ayudador de sus guerras, no obstante que la variedad de sus ritos y su constancia en el calendario ritual es manifiesta.

En todo caso es bastante claro que se trata de dos tipos de ritos distintos. Los sacrificios dedicados a los dioses tlaloques podrían quedar inscritos en el ámbito de los ritos de iniciación y tránsito por cuanto se ligan directamente con la renovación del ciclo vegetal. A partir de estas formas rituales podría caracterizarse a la sociedad mexicana como una sociedad agrícola.

Por su parte, los sacrificios dedicados a Huitzilopochtli, como lo ha hecho notar León Portilla, se enmarcan entre los ritos cosmogónicos. Mediante el sacrificio se busca la renovación y reordenación del cosmos evitando el caos. A la vez de ello se desprende una mística mesiánica y guerrera. Así, al menos desde la perspectiva ritual, la sociedad mexicana es también una sociedad guerrera.

Todas las demás festividades aunque realmente importantes no se reiteran, salvo las dedicadas al dios del fuego (dos veces al año), en general se

trata de ritos anuales, ya de iniciación y tránsito como los dedicados a los dioses montañoses para alejar las enfermedades, ya cosmogónicos como el dedicado al dios Tezcatlipoca.

Probablemente desde esta perspectiva de clasificación presenten una curiosa dualidad los ritos dedicados a Xiuhtecutli, dios del fuego, pues por una parte las fiestas anuales presentan el claro esquema de un rito de iniciación, pero las festividades extraordinarias de los años bisiestos y de cada 52 años remiten más bien al esquema de los ritos cosmogónicos, evitando el caos y la oscuridad y asegurando que la luz del cosmos no se extinguiría y que el orden regiría por 52 años más.³¹

Todos los ritos sacrificiales, ya de iniciación o tránsito, ya cosmogónicos, presentan siempre la misma estructura de renovación, y en ellos la muerte es la única instancia efectiva para lograrla. Los sacrificios a Huitzilopochtli, Tezcatlipoca o Xiuhtecutli aseguraban a estos pueblos la estabilidad del mundo, y la única ofrenda digna para lograrla era la vida humana, que después del sacrificio, una vez sacralizada, adquiriría un *status* diferente y contribuía a la renovación de la vida en su sociedad. Así la muerte no es acabamiento, sino que toda muerte sacrificial es una forma de comunicación con lo sagrado que asegura la supervivencia de toda una civilización.

C. Muerte sacrificial y magia entre los mexicas

De las formas rituales descritas prolijamente por Torquemada en el Libro X de su *Monarquía Indiana* he extraído una conclusión que me parece significativa. La idea es que las formas rituales usadas por los mexicas no representan siempre formas de relación con lo sagrado puramente religiosas, pues hay la pretensión del manejo o manipulación de lo sagrado característico de la magia. Así me parece que en la mayor parte de los ritos sacrificiales están presentes manifestaciones mágicas.

Dentro del ritual sacrificial es bien sabido que existen tres momentos: la entrada, el sacrificio propiamente dicho y la salida. Este esquema se asimila a cierta dinámica de relación sagrado-profano que Rudolph Otto ha tratado extensamente. Se trata de que, para pasar de lo profano a lo sagrado, hay que sacralizarse y, consecuentemente, para transitar de lo sagrado a lo profano hay que desacralizarse; así todos los ritos de entrada que Torquemada describe son ritos de sacralización. En este caso se encuentran las danzas previas al sacrificio, los ayunos y penitencias, el revestir a los sacrificados con las insignias u ornamentos de los dioses, todas estas prácticas pueden considerarse “entradas” comunes a ritos sacrificiales.

Ejemplo de ello es la “entrada” al sacrificio del dios Huitzilopochtli:

El día del sacrificio y muerte de este esclavo (que era el de esta fiesta) sacaban muy aderezado con atavíos muy vistosos, aunque poco costosos. Vestíanlo todo de papeles pintados con unas ruedas negras, y en su cabeza una mitra hecha de plumas de águila, con muchas otras plumas y penachos en el remate y puntas y en medio de todo este adorno un pedernal, a la manera que el de Huitzilopochtli cuya imagen era [...]³²

Torquemada comenta muy detalladamente las “entradas” y las formas sacrificiales. Así en cuanto al dios Tezcatlipoca, una de las cuatro deidades más reverenciadas, por ser el dios de los dioses (alma del mundo) refiere:

[...]salían los mancebos al servicio y ministerio de aquel templo y quitaban aquella comida de allí y metíanla en los aposentos de los sacerdotes y dignidades, que hasta entonces habían ayunado cinco días antes, comiendo sólo una vez al día, habiéndose azotado y hecho otras penitencias, y comían de aquella comida la cual llamaban divina por se ofrecida al dios que ellos servían [...]³³

Todos estos ritos de entrada pueden caracterizarse como ritos de sacralización y nos permiten ver la complejidad ritual mexicana.

En cuanto al momento del sacrificio, las formas rituales son enormemente variadas, a más de que para cada uno de los dieciséis meses del año había al menos una gran fiesta en la cual el ritual sacrificial ocupaba el primer término. Había ritos sacrificiales en que se ofrecían flores o semillas, otros en que se ofrecían pájaros (especialmente codornices), y otras especies animales (venados, conejos, coyotes, etc.); pero los más frecuentes eran los sacrificios humanos, cuyas formas eran diversas, aunque la más común era la extracción del corazón.

De acuerdo con nuestra previa hipótesis de que el rito sacrificial entre los mexicanos se encuentra unido a manipulaciones mágicas creemos que al menos dos de las leyes de Taylor sobre la magia, la de semejanza y la de contacto, funcionan como explicativas de muchos de estos ritos.

En relación a las semejanzas, son abundantes los pasajes en que Torquemada refiere que los sacrificados son revestidos con las insignias o vestidos del dios del cual son figura y semejanza. Así cuando describe la fiesta de la diosa Teteuynan, madre de todos los dioses, dice:

[...] y habiendo bailado ocho días a este tono y silencio, componían a la mujer que representaba la imagen de esta maldita diosa con sus aderezos y ornamentos [...]³⁴

Del mismo modo hace alusión a la fiesta en honor de la diosa de la sal, Huixtocihuatl:

En medio de este corro llevaban una mujer que representaba la imagen de esta diosa, vestida y compuesta con sus ornamentos e insignias [...]³⁵

Y refiriendo el sacrificio a Huitzilopochtli apunta:

[...] para esta fiesta se elegía un mancebo con los esclavos como también se elegía para el dios Tezcatlipoca, el cual nombraban el mismo día del año antes, juntamente con el que era consagrado para el otro dios. Esos dos mancebos conviene a saber, el dedicado a Tezcatlipoca y este consagrado a Huitzilopochtli, andaban juntos todo el año de su elección para el sacrificio de este día, pero había mucha diferencia entre los dos; porque al que representaba a Tezcatlipoca o Titlahuaca, adoraban y reconocían como a dios, o como a imagen de aquel dios, cuyo principio y origen no conocían y sabían por no tenerle por cosa de este mundo visible ni por mortal, sino por inmortal, creador y hacedor de todas las cosas; y a estotro, llamado Huitzilopochtli, no adoraban, ni miraban con este respeto, aunque le tenían por dios de las batallas ayudador de sus guerras [...]³⁶

Aparentemente la necesidad de revestir a los sacrificados, especialmente elegidos, con los ornamentos de los dioses tiene el sentido de la magia por semejanza. De hecho el dios y su imagen en un momento dado se confunden. Al efectuarse el sacrificio, la sacralidad del dios pasa a la víctima ofrecida, esto explica en gran medida el convite sacrificial como forma de magia por contacto.

En efecto al ingerir a la víctima se hace presente en cada comensal la fuerza sacra del dios.

D. La antropofagia como convite ritual y forma de magia por contacto entre los mexicas

Torquemada refiere como el caso de mayor abominación, distorsión de la racionalidad y mengua de la conciencia moral a la antropofagia; no obstante guiados por los hechos que el propio fraile consigna puede establecerse:

1. Que el convite ritual no tiene por finalidad aplacar el hambre. No se trata de comer carne humana a falta de otros alimentos.
2. Que en relación a la comida ritual hay dos acepciones: o bien la comida normal que se sacraliza al ser ofrecida a los dioses o bien la víctima del sacrificio que se sacraliza al ser ofrendada en este acto.

Al parecer la comunicación con lo sagrado puede darse en varios niveles, ya por la mera presencia en el sacrificio, ya por el contacto con la víctima o alguna de sus partes (la piel o la sangre), o directamente por el convite ritual. Todas estas formas de participación parecen representar diversos grados de comunicación con lo sagrado.

Por terriblemente repugnante que pueda parecernos la antropofagia, el hecho es que el individuo víctima en el sacrificio pierde su propia personalidad y no sólo representa al dios, sino que sacralizado, a través de la muerte, se identifica con él y adquiere toda su fuerza y poder, de ahí la necesidad de la comunidad de ponerse en contacto con el dios mediante la víctima, con lo cual se completa el círculo del sacrificio.

Acabada esta comida, así de los sacerdotes como de los populares, tornábanse a recoger toda la gente, en el patio del templo, a dar fin y conclusión a la celebración de esta fiesta y sacrificio del mancebo, que era semejanza de Tezcatlipoca, que hasta entonces había estado en el templo representando la majestad de aquel dios, cuya imagen era; el cual salía y por remate de la fiesta haciéndole a todos reverencia, como a la semejanza de su dios.

Salían tras el los cinco ministros del sacrificio y, echándole sobre la piedra, llegaba el sumo sacerdote con grandes reverencias y abría el pecho y sacaba el corazón y hacía con el la ceremonia acostumbrada.

El cuerpo de este sacrificado no lo echaban a rodar, como acostumbraban con los demás, antes lo tomaban en los brazos y con mucha sumisión y reverencia lo bajaban, y en la última grada de las del templo le cortaban la cabeza y ensartaban en la percha que llamaban Tzompantli, dedicada a este endemoniado y sucio dios, y el cuerpo guisaban y repartían entre los señores y hacían convites teniendo aquella carne por cosa sagrada y divina [...]³⁷

Esta segunda parte del trabajo tiende a unir la información de Torquemada con las ideas explicativas de los antropólogos de la religión a fin de entender cuál pudo haber sido el sentido de la muerte sacrificial entre los mexicas. Tengo conciencia de que no se trata de ningún novedoso intento; los propios antropólogos han clasificado los ritos, lo cual permite a sociólogos e historiadores el acercamiento a una tipificación de las sociedades prehispánicas, vía el conocimiento de los usos rituales. No obstante lo que

resulta de mayor interés para este estudio es la caracterización de la muerte humana en el sacrificio, no como consumación de la vida ni tampoco como finalidad de ella, sino que debe entenderse la muerte sacrificial más como transmutación, como tránsito de lo profano a lo sagrado que permite la renovación, la supervivencia. La muerte sacrificial aparece entonces, en cierta forma, como engendradora de vida, y mucho más fuerte, es la única instancia que permite la renovación de una vida que parece irse desgastando, acabando y que requiere de un impulso que le viene de la fuerza de lo sagrado.

Sin embargo, la apertura a los dones, a la gracia, no tiene en el ritual indígena un estricto sentido religioso. Así me he esforzado por señalar que estos ritos mexicas contienen elementos religiosos y mágicos, estos últimos porque se pretende la manipulación de lo sagrado básicamente por semejanza y por contacto. Esta caracterización sirve de base a nuestra última conclusión la cual podría expresarse diciendo que la participación en el convite ritual no es sino una forma de renovación participando de lo sagrado en el individuo y en la comunidad, lo cual se traduce en vida y permanencia. La muerte ritual entre los mexicas es fuente de vida, orden y bienes para la comunidad y el individuo.

1 Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Libro VII, p. 137.

2 Fray Juan de Torquemada, *Op. cit.*, Libro VII, p. 144.

3 *Ibid.*, Libro VII, p. 144.

4 *Ibid.*, Libro VII, p. 136.

5 *Ibid.*, Libro X, p. 340.

6 *Ibid.*, Libro X, p. 343.

7 *Ibid.*, Libro X, p. 342.

8 *Ibid.*, Libro X, p. 342.

9 *Ibid.*, Libro X, p. 360.

10 *Ibid.*, Libro X, p. 360. Asimismo, el demonio en su necia imitación de dios quiere: "hacerse dios de primicias y ya que de espigas y granos no podía por aquel tiempo, por no haberlas nuevas en él, las pedía de flores", *ibid*, Libro X, p. 368.

11 *Ibid.*, Libro X, p. 381.

12 *Ibid.*, Prólogo, p. 333.

13 *Ibid.*, Libro VII, p. 157.

14 *Ibid.*, Libro VII, p. 136.

15 *Ibid.*, Libro X, p. 402: "...el demonio los cegaba más cada día (a los indígenas) para que no sólo así lo creyera sino como a tales le acrecentará su servicio y culto y dándole este crédito le obedecieron...". *Ibid.*, Libro X., p. 402.

16 *Ibid.*, Libro VII, p. 179.

17 *Ibid.*, Libro VII, p. 157.

18 *Ibid.*, Libro VII, p. 157: "De manera que ha sido costumbre antigua del demonio este género de sacrificio en estos desventurados indios, por llevarse sus almas al infierno, y en otros ya que no era poderoso para esto, a lo menos para verse vengado de su saña y valía y honrado en sus cultores". *Ibid*, Libro X, p. 367.

19 *Ibid.*, Libro X, p. 371.

20 *Ibid.*, Libro X, p. 366.

21 *Ibid.*, Libro VII, p. 136.

22 *Ibid.*, Libro VII, p. 174.

23 *Ibid.*, Libro X, p. 333.

- 24 *Ibid.*, Libro X, p. 365.
- 25 *Ibid.*, Libro X, p. 371.
- 26 *Ibid.*, Libro X, p. 397.
- 27 Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 340.
- 28 Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 340.
- 29 *Ibid.*, p. 345.
- 30 Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Libro X, p. 385.
- 31 Fray Juan de Torquemada, *Op. cit.*, Libro X, pp. 409-410.
- 32 *Ibid.*, Libro X, p. 383.
- 33 *Ibid.*, Libro X, p. 377.
- 34 *Ibid.*, Libro X, p. 396.
- 35 *Ibid.*, Libro X, p. 387.
- 36 *Ibid.*, Libro X, p. 383.
- 37 *Ibid.*, Libro X, p. 377.

Los símbolos del nosotros frente al otro en la Nueva España durante la dominación española (s. XVI y XVII)

Lisandro David Hormaeche
Instituto de Historia Americana
Universidad Nacional de La Pampa

El problema

Cuando la libertad es poseída, prohibida o quitada por otros, no tardan en aparecer manifestaciones que objetan la dominación hegemónica. De esta manera, la llegada de los españoles al continente americano implicó cambios dentro del sistema indígena. El trauma de la conquista no se limitó sólo al impacto psicológico y a la desaparición de los dioses antiguos, los europeos además de servirse de las instituciones nativas, llevaron a cabo su desintegración, dejando solo estructuras parciales que sobrevivieron fuera del contexto coherente que les había dado sentido.

Las consecuencias destructoras de la conquista afectaron a las sociedades nativas en todos los niveles: demográfico, económico, social e ideológico.

El presente trabajo tiene por finalidad analizar símbolos, imágenes y costumbres sagradas del nosotros y su impacto sobre el otro americano, es decir, ver de qué manera los símbolos y costumbres europeas (*el nosotros*) reemplazaron los símbolos y costumbres americanos (*el otro*). En cuanto a los símbolos analizados se tomará especialmente la cruz y se intentará percibir su impacto diferencial en la sociedad indígena.

El nosotros europeo y el otro americano

Los objetivos que se propuso desarrollar la iglesia en el Nuevo Mundo estuvieron ligados a los intereses coloniales de la corona: “[...] los Reyes Católicos estaban obligados a promover la conversión de los habitantes de las tierras recién descubiertas y a proteger y mantener a la iglesia militante bajo el Patronato Real. La corona de Castilla asumió el control de la vida de la Iglesia en un grado desconocido en Europa. La política eclesiástica se convirtió en un aspecto más de la política colonial, [...] la iglesia de América tenía asignada una misión práctica: activar la sumisión y la europeización de los indios y predicar la lealtad a la corona de Castilla” (Barnadas 1990,186).

La Inquisición fue un aparato de control ideológico que se estableció en América con el fin de controlar las distintas concepciones religiosas indígenas en las zonas centrales del dominio español. El descubrimiento de que persistían ciertas prácticas paganas desató una lucha a muerte, concebida según el método inquisitorial: se predicaba sistemáticamente contra la idolatría en todos los pueblos; los sospechosos de ella eran denunciados a las autoridades, y se “reconciliaban” o se les condenaba como contumaces. La

consecuencia era el encarcelamiento, la destrucción física de cualquier símbolo considerado idolátrico y el severo castigo de los llamados hechiceros.

La resistencia se manifestó en distintas sociedades indígenas y con características que respondían a la construcción misma de la alteridad, que no era algo nuevo en la época de la conquista, puesto que ya desde la antigüedad había alumbramientos de estas cuestiones: “la diferencia de lengua es la marca fundamental de la alteridad” (García-Gual 1992, 8). Los monstruos tradicionales de Occidente “son los que representan la “alteridad”, no en la identidad, pues aunque vivan “*extera Europae*”, no reflejan otra visión que la que Occidente tiene de sí mismo, el contrapunto del otro” (Rojas Mix 1992, 67).

Los exponentes más claros y notorios de la resistencia indígena fueron las sociedades de Mesoamérica y de los Andes, pero el grito de rebelión se escuchó en algún momento de la historia colonial en diferentes lugares. Se entiende que la conquista haya sido tan traumática y de dimensiones psicológicas tan fuertes, pues “[...] los documentos indígenas exhalan una atmósfera de terror religioso ante la llegada de los españoles. Aunque éstas eran interpretaciones retrospectivas, tales descripciones testimonian el trauma experimentado por los nativos americanos: profecías y portentos vaticinaban el fin de los tiempos; luego, de repente, aparecieron unos monstruos de cuatro patas montados por criaturas blancas de aspecto humano” (Wachtel 1990, 170).

Además, “[...] las sociedades indígenas de América, en el momento de llegar los españoles, poseen una estructura donde la dimensión religiosa atraviesa todos los niveles: la vida económica, la organización social y las luchas políticas” (Wachtel 1976 : 54). Por todo ello también se generó un sentimiento de resistencia frente al intento español de imponer su ideología cristiana.

Si bien la conquista redujo las supuestas idolatrías del Nuevo Mundo, no apagó en los indígenas locales el sentimiento de pertenencia a sus creencias populares. “La conquista y la dominación española impusieron a los andinos un saber nuevo, según el cual los españoles y sus dioses fueron más poderosos que los incas y sus dioses” (Szemiński 1993, 183). Así como sucedió en los Andes sucedió en toda América, en mayor y menor medida, siempre mostrando el poderío del conquistador en los aspectos cotidianos de la vida.

Más allá de que oficialmente la religión católica estuviera expuesta como la única y verdadera, vale decir que hubo paralelamente un continuo estar de los dioses locales. “(...) a pesar de la evangelización, el cristianismo y la religión andina permanecen ampliamente yuxtapuestas”(Wachtel 1976, 238), pues hay una interacción permanente entre dominadores y dominados.

En el siglo dieciséis, la salvación espiritual de los indios fue la única justificación “universalmente” admisible para la expansión española. Por eso el envío de religiosos a América era una cuestión de política imperial. La erradicación de las religiones amerindias fue, por lo tanto, una “tarea” que los conquistadores, militares y religiosos, se propusieron desde el comienzo de su empresa de expansión: en casos persuasiva y en casos violenta, la “conquista espiritual” que llevaron a lo largo de los siglos dieciséis y diecisiete, supuso siempre la erradicación total y definitiva de las prácticas religiosas indígenas, definidas como “idolátricas”. Es decir que no sólo había que conquistar

militarmente, sino espiritualmente a toda esa masa de individuos que representaban al "otro americano", especialmente poder eliminar las representaciones del imaginario indígena que podían atentar contra la cohesión mental que estaba intentando imponer la cultura europea.

Los símbolos y las imágenes

La Cruz

Dentro de los símbolos que se intentaron imponer en América, la cruz tuvo un papel importante, y esto no es casualidad. "Resulta la cruz de la intersección de la vertical¹ y la horizontal², lo cual le confiere un simbolismo totalizador. Nos hallamos ante uno de los símbolos fundamentales, acaso el más rico y complejo de todos, en cuanto abarca y perfecciona, a los demás símbolos, respectivamente." (Revilla 1995, 117). Dentro de las representaciones de los conquistadores, todos ellos con una mentalidad cristiana, la cruz es el referente más claro de su pertenencia a la verdadera religión, a la única verdad del mundo: el cristianismo.

La cruz representa esa unión entre el cielo y la tierra, la relación entre lo divino y lo no divino, entre lo de arriba y lo de abajo. Esta idea de ambigüedad (lo de arriba y lo de abajo) también está presente en la mentalidad indígena: "Hasta 1572 el Inca, ordenador del mundo humano, hijo del Sol y de la Luna en el mundo de arriba, hijo de Wana Kawri *waka* en el mundo de abajo, hermano y descendiente del rayo *Illapa* y de la serpiente, *Amaru*, dueño de las cuatro partes del mundo, el alimentador, y el protector de los pobres, realmente existió a pesar de haber perdido durante treinta años de guerras la mayoría de sus súbditos" (Szemiński 1993, 196).

Los esfuerzos por instalar en el colectivo indígena la cruz cristiana estuvieron presentes desde la llegada de Colón, puesto que traía consigo la cruz, símbolo, además, de protección en la empresa llevada a cabo por los reyes católicos hacia las supuestas Indias Orientales. Tengamos en cuenta que en la cruz " [...] se entremezclan el tiempo y el espacio" (Chevalier & Gheerbrant, 1993, 363).

La representación de la cruz como conector entre lo de arriba y lo de abajo está presente en los relatos españoles del siglo dieciséis. Cuando Hernando Cortés llegó a tierra después de salir de Cuba en busca de tierras y provisiones, se encuentra con dos indígenas que:

"[...] benían hazia ellos braziando y haziendo señales de cruces y hincándose las rodillas en el suelo, alzando las cabezas al cielo" (Suárez de Peralta 1990, 90).

Cuando los misioneros y frailes se asentaron en el Nuevo Mundo, comenzó la tarea de evangelización y adoctrinamiento de los habitantes locales de manera personalizada, lo cual, estuvo acompañado de la fundación de iglesias y misiones que respaldaban el trabajo de estos personajes. Como parte de la nueva estructura urbana y planificada que el ideario imperial instaló en el continente, las iglesias desempeñaban un papel importante como centros emisores de la ideología cristiana, y además como fuente de las creencias aceptadas por el reino de España a las cuales debían someterse y profesar los

indígenas locales. En esta travesía de evangelización, parte del trabajo fue imponer doctrinas, símbolos, imágenes y liturgias católicas a la población indígena, por lo que hubo un importante interés en vestir las iglesias con símbolos de la cristiandad europea:

Entonces no había proveídas dignidades en la iglesia sino todo se gastaba en ornamentos y edificios de la iglesia, por lo cual está tan ricamente ataviada y adornada como una de las buenas iglesias de España, aunque a el dicho fray Juan de Azumárraga no le faltaron trabajos, hasta hacerle volver a venir a España, dejando primero levantada la señal de la cruz, de la cual comenzaron a pintar muchas; y como en esta tierra hay muy altas montañas, también hicieron altas y grandes cruces, a las cuales adoraban, y mirando sanaban algunos que aún estaban heridos de la idolatría (de Benavente 2001, 79).

El adoctrinamiento de la cultura de los indígenas era muy difícil de llevar a cabo, puesto que ellos mantenían sus creencias anteriores a la llegada de los españoles, y por lo cual disimulaban en ocasiones los cultos que mantenían:

“Desde ha poco tiempo vinieron a decir a los frailes cómo escondían los indios los ídolos y ponían en los pies de las cruces, o en aquellas gradas debajo de las piedras, para allí hacer que adoraban la cruz y adorar a el demonio, y querían allí guarecer la vida de su idolatría” (de Benavente 2001, 86).

Las creencias indígenas quedaron materializadas en la cruz, lo cual facilitó, al momento de agregar la carga ideológica de la cristiandad, la aceptación de significados complejos y profundos. Se difundió por el continente, en algunos lugares más que en otros, con mucho significado, y le dio importancia a las creencias de ambas tradiciones, la indígena y la cristiana:

Está ensalzada en esta tierra la señal de la cruz por todos los pueblos y caminos que se dice que ninguna parte de la cristiandad está más ensalzada, ni adonde tantas ni tales ni tan altas cruces haya[...] (de Benavente 2001, 188).

En el caso de la tradición indígena, la cruz sincretizó las creencias y representaciones precolombinas y la nueva ideología cristiana; en el caso de la tradición cristiana española era el más fiel símbolo de la relación entre Dios y los hombres. Pero en ambos casos este símbolo sirvió como conector entre lo celestial y lo terrenal, entre lo de arriba y lo de abajo, entre lo conocido y lo imaginado.

La cruz, como símbolo aceptado en general por todas las poblaciones del Nuevo Mundo, se construyó en distintos materiales, aunque todos con gran valor (en ambas tradiciones había determinados materiales, que eran de prestigio para caracterizar los símbolos) y se adornaban para fiestas especiales, lo cual exponía la sacralización que había adquirido este símbolo:

[...] en especial la de los patios de las iglesias son muy solemnes, las cuales cada domingo y cada fiesta adornan con muchas rosas y flores, y espadañas y ramos. En las iglesias y en los altares las tienen de oro y plata, y pluma, no macizas, sino de hoja de oro y plata sobre palo. Otras muchas cruces se han hecho y hacen en piedras de turquesas, que en esta tierra hay muchas, aunque sacan pocas de tumbo, sino llanas, éstas, después de hecha la talla de la cruz, o labrada en palo, y puesto un fuerte betún o engrudo, y labradas aquellas piedras, van con fuego sutilmente ablandando el engrudo y asentando las turquesas hasta cubrir toda la

cruz, y entre estas turquesas asientan otras piedras de otros colores. Estas cruces son muy vistosas, y los lapidarios las tienen en mucho, y dicen que son de mucho valor [...] (de Benavente 2001, 188).

A estas representaciones de la cruz se les otorgó un tinte místico y religioso más explícito, como por ejemplo el decir que frente a un crucifijo se produjo un determinado milagro o que los indígenas eran devotos incondicionales de ella:

Delante de esta señal de la cruz han acontecido milagros, que dejo de decir por causa de brevedad; mas digo que los indios la tienen con tanta veneración, que muchos ayunan los viernes y se abstienen aquel día de tocar a su mujeres, por devoción y reverencia de la cruz. (de Benavente 2001, 189).

Las imágenes del *nosotros* en el espacio del *otro*

De igual manera que en España, la Inquisición fue el instrumento de lucha contra la disidencia religiosa. Trasladada a América hacia 1519, funcionó de ahí en más por medio de los tribunales de Lima (que se habían fundado en 1570), Ciudad de México (fundado en 1571) y Cartagena (fundado en 1610). No obstante, la Inquisición no tenía jurisdicción estricta sobre los indígenas. La conquista espiritual estuvo básicamente en manos de los frailes y sacerdotes, quienes se embarcaron en la empresa de evangelización y enfrentaron problemas como el desconocimiento de los idiomas locales. “Los indígenas encontraban útil para la preservación de su identidad étnica ciertos elementos de la cristiandad, entre ellos los nuevos pueblos formados por los frailes, las iglesias con sus cruces e imágenes o el culto a los varios santos patronos, pero la internalización de los principios más fundamentales de la fe como era entendida por las autoridades eclesiásticas, la “conquista espiritual” de los indígenas permaneció siempre sin completar.” (Webre 1993, 169).

Durante la etapa de organización de la mano de obra indígena en las encomiendas, había que ocupar un lugar para poner imágenes de la cristiandad:

Que en las estancias o en otras partes donde los españoles se sirvieren de los dichos indios, tengan una parte señalada donde tengan una imagen de Nuestra Señora[...] (Cortés 1524, 326).

La mayoría de las iglesias construidas fueron edificadas sobre los antiguos templos sagrados de las culturas locales, como imagen del poder de este nuevo Dios (reconciliado con sus hijos por medio del sacrificio de Jesucristo en una cruz) que llegó a salvarlos de sus idolatrías. Esta idea de que los pueblos indígenas eran idólatras estuvo muy arraigada en la mentalidad de los españoles, incluso relacionada con sus enemigos europeos que habían estado ocupando el reino de Castilla y Aragón, los musulmanes:

Los ritos y costumbres de los yndios. Ellos eran llanamente las mismas de los moros: ydólatras. Hallaron los españoles, al tiempo que pasaron a aquellas provincias, grandísimas ydolatrías, y eran de las que se hallan escriptas de los ritos antiguos gentiles: como sacrificar ombres, tener templos y estatuas de ydolos, adorar los animales y onrarlos con procepciones, ayunos y sacrificios de sangre, ser

supersticiosos en mirar ahuecos y tenerlos casi todos los que de los antiguos se escriben (de Peralta 1990, 51).

La conquista representaba en el fondo el choque de dos tradiciones irreconciliables: por una parte, la religión indígena, una tradición politeísta, que siempre había incorporado elementos nuevos, mientras que por la otra, el cristianismo constituido un sistema recién incorporado al Nuevo Mundo exigía que los "nuevos fieles" abandonaran todas las viejas creencias. "Difícil debe haber sido, para los indígenas poder entender la idea ambigua de un solo Dios y la trinidad que predicaban los sacerdotes, o la destrucción que realizaron los frailes de los "ídolos" locales y el reemplazo por crucifijos, santos y vírgenes que colocaron en su lugar (Webre 1993, 169):

[...] venían muchos de ellos [indios] los domingos y fiestas a oír la palabra de Dios y lo primero que fue menester decirles, fue darles a entender quién es Dios, uno todopoderoso, sin principio ni fin, creador de todas las cosas, cuyo saber no tiene fin, suma bondad, el cual creó todas las cosas visibles e invisibles, y las conserva y da ser [...] y luego junto con esto fue menester darles también a entender quién era Santa María, porque hasta entonces solamente nombraban a maría, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y [a] todas las imágenes que veían llamaban Santa María" (de Benavente 2001, 83).

Vemos entonces que en cada una de las etapas que el español intentó dominar a las comunidades locales, más allá de hacerlo por la fuerza siempre plasmó la idea de una "lucha espiritual".

Conclusiones

Con el traslado de varias instituciones, prácticas y costumbres del viejo continente hacia el Nuevo Mundo, se trasvasaron una gran cantidad de representaciones y símbolos, que eran propios de la cultura europea, pero que también cobraron relevancia en el espacio hispanoamericano.

La cruz, tenía un significado propio en las culturas locales, que al unirse con la carga ideológica de la cultura conquistadora cobró una importancia particular y relevante. El símbolo de la cruz yuxtapuso culturas americanas y culturas europeas, quienes le dieron un nuevo sentido y le otorgaron un lugar importante dentro de cada una de ellas.

Bibliografía

Benavente, Fray Toribio de. 2001. *Historia de los indios de la Nueva España* [1555] edición de Claudio Esteva Fabregat, Madrid : Dastin, Crónicas de América 17.

Cortés, H. 1524. *Ordenanzas sobre la forma y manera en que los encomenderos pueden servirse de los naturales que le fueron depositados*. Martínez 1990, 324-327.

Martínez, J. L. 1990. *Documentos Cortesanos I. 1518-1528*. México, Fondo de Cultura Económica.

Suárez de Peralta, Juan. 1990. *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista* [1589]. Edición de Giorgio Perissinotto. Madrid, Alianza.

- Barnadas, Josep. 1990. "La Iglesia Católica en la Hispanoamérica colonial", Bethell ed. 1990, 185-204.
- Bethell, Leslie. 1990. *Historia de América Latina 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*. Barcelona, Crítica.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. 1993. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder.
- Estévez Gutiérrez, M. y Miguel León-Portilla (eds.), 1993. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo 3. La formación del otro*. Madrid, Siglo XXI.
- Gary H. Gosse, J. Jorge Klor de Alva, M. Gutiérrez Estévez y Miguel León-Portilla (ed.), 1993. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo 3. La formación del otro*. Madrid, Siglo XXI.
- Pinto Soria, Julio (ed.) 1993. *Historia general de Centro América: el régimen colonial*. Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- Revilla, Federico. 1995. *Diccionario de iconografía y simbología*. Madrid, Cátedra.
- Rojas Mix, Miguel. 1992. *América imaginaria*. Barcelona, Lumen.
- Silverblatt, Irene. 1993. "El surgimiento de la indianidad en los Andes del Perú central: el nativismo del siglo XVII y los muchos significados de "indio", Gary H. Gosse, J. Jorge Klor de Alva, M. Gutiérrez Estévez y Miguel León-Portilla (eds.) 1993, 459-481.
- Szeminski, Jan. 1993. "La Transformación de los significados en los Andes centrales (siglos XVI-XVII)", Gary H. Gosse, J. Jorge Klor de Alva, M. Gutiérrez Estévez y Miguel León-Portilla (eds.) 1993, 181-230.
- Wachtel, Nathan. 1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza.
- Webre, Stephen. 1993. "Poder e ideología: la consolidación del sistema colonial (1542-1700)", Pinto Soria, ed. 1993, 151-218.

¹ Vertical: "...ha sugerido siempre elevación, superación, dinámica, existencia, afirmación, sublimación, trascendencia", REVILLA 1995, 419

² Horizontal: "...refleja inercia, quietud, muerte". REVILLA 1995, 419

Los prodigia de la cruz: identidad y memoria en la *Rusticatio Mexicana*

Marcela Alejandra Suárez
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
CONICET

La distancia se vuelve “la condición del descubrimiento”, dice Octavio Paz (1967: 16). Esta premisa, sumada al desconocimiento y al desprecio de los europeos por las regiones del Nuevo Mundo, impulsa a los jesuitas mesoamericanos, exiliados en 1767, a exaltar lo propio. Su situación de desterrados les permite, entonces, refutar teorías y producir obras literarias que son la máxima expresión del fenómeno denominado ‘singularidad novohispana’.¹ La conciencia de dicha singularidad se manifiesta, pues, en la nostalgia de su tierra y en la necesidad de presentarse frente a los europeos como mexicanos. Es de notar que ambos modos favorecen el nacimiento de una literatura centrada en lo nacional, es decir, en la geografía y el territorio, en la comunidad de costumbres, instituciones y tradiciones, en la oposición criollos- peninsulares y en la historia indígena.²

Al referirse a la *Rusticatio Mexicana*, Albizúrez Palma dice (1982: 5): “La *Rusticatio Mexicana* no tendría la índole que posee si Landívar hubiera permanecido en la ciudad de Guatemala.” Pero la vivencia personal del exilio se convierte en el germen poético que inspira al poeta a escribir sus hexámetros en defensa de lo local, de lo americano que aparece frecuentemente como prodigioso. Tal es el caso de los *prodigia* de la cruz que abordaremos sobre la base del concepto de *monumentum*, es decir, en términos de identidad y memoria.

Dentro de la arquitectura de la *Rusticatio Mexicana*, resulta por demás connotativo el trazo circular al que apela Landívar, quien en su afán por dar a conocer las excelencias americanas, abre y cierra su poema didáctico bajo el signo de la cruz.³ Ambas apariciones se presentan como *prodigia*. Para un romano del siglo I a.C. el *prodigium* es un fenómeno imprevisto, terrible y antinatural que expresa la cólera divina.⁴ Landívar se vale de este lexema de la lengua profana, asociado a supersticiones paganas,⁵ y lo resemantiza. Tanto en el L. I como en el apéndice *prodigium* se carga de otros valores y se define como un suceso extraño que excede los límites regulares de la naturaleza, o como un suceso maravilloso, un acto del poder divino, es decir, un milagro.

El L. I de la *Rusticatio Mexicana* está consagrado a celebrar los lagos mexicanos. Landívar canta la belleza de variados manantiales y especial mención merece la existencia de una fuente que brota en medio del lago Chalco, en cuyo seno descansa una cruz de mármol:

Additur huic aliud, quo non praestantius ullum,
prodigium, insigne, insuetum, cui nomen in aevum,
ardua crux niveo, solidoque e marmore secta
artificis dextra, ferrique rigore polita

tollitur irrigui fontis submissa profundo
fixa solo, terraeque simul sic mordicus haerens,
ut nullo possit nisu, nulla arte revelli.
Quis vero sit casus, quaeve laboris origo,
aeternis clausere umbris monumenta vetusta.
Casthalium posthac sileat Cirrhaeus Apollo,
et Lybicas Ammon contemnat Iuppiter undas,
vel quos clara dedit latices Arethusa pudicos:
quaeque suos sileant fluvialia numina fontes,
solaque Mexiceum commendet fama fluentum,
nobile Christiadum fecit cui tessera nomen.
R. M. I 115-129⁶

(A este se agrega otro prodigio, superior a cualquier otro, singular, inusitado, eterno. Una gran cruz, cortada de níveo y sólido mármol, pulida por la mano de un artífice y con el rigor del cincel, se levanta sometida en el profundo suelo del pródigo manantial, fija y adherida al mismo tiempo a la tierra tan obstinadamente que no puede ser arrancada por ninguna fuerza ni arte. Los viejos monumentos encerraron en las sombras eternas qué clase de suceso es en verdad o cuál es el origen del trabajo. En adelante, que Apolo de Cirra silencie la fuente castalia y Júpiter Amón desdeñe las ondas líbicas o los manantiales puros que prodigó la ilustre Aretusa, que estos númenes fluviales callen sus fuentes y que la fama sólo glorifique al manantial mexicano, al cual el signo de Cristo dio noble nombre.)

El *prodigium* de la cruz está caracterizado como superior a cualquier otro, singular, inusitado y eterno. Cada uno de estos rasgos revela su doble condición de suceso extraño, por un lado, y acto del poder divino, por otro. La cruz es descrita por el poeta con todo detalle (color, material, calidad estética y ubicación), pero toda ella está envuelta por el manto de lo inexplicable.⁷ En efecto, no existen rastros de su origen ni de su hacedor, lo cual la convierte en una nulidad sacralizada de identidad cultural.

Uno de los rasgos fundamentales del pensamiento del siglo XVIII es la divulgación de lo nativo. Por su condición de desterrado, Landívar siente la necesidad de difundir las singularidades del nuevo continente "en un ámbito en el que es evidente la ignorancia o el menosprecio hacia lo americano", tal como lo expresa Albizúrez Palma (1982:45).

La supremacía de lo autóctono surge a partir de una actitud comparativa que supone, por parte del poeta, un vasto conocimiento de lo europeo. La *Rusticatio Mexicana* presenta un diseño estructural interno de tensión no resuelta.⁸ Dicha tensión se manifiesta en un constante juego de oposiciones, entre las cuales se encuentra el enfrentamiento entre lo americano y lo europeo, cuyo sustrato cultural resulta casi siempre de raigambre clásica.⁹ En el pasaje de la cruz de Chalco, el jesuita recurre a la tradición clásica para referirse a famosas fuentes (*Casthalium*), a cursos de agua de la antigüedad (*lybicas undas*), a ciertos dioses (Cirrhaeus Apolo, Ammon Iuppiter) y ninfas (Arethusa).

Conviene señalar además que, junto con la oposición europeo/americano, se destaca otro juego: el enfrentamiento entre lo que se silencia y lo que se dice, vinculado con lo pagano y lo cristiano. La fama del *prodigium* americano encuentra su origen en el signo de Cristo.

Como un suplemento a su proyecto de representación totalizadora, Landívar agrega en la *editio altera* (Bononiae, 1782) un apéndice, en el cual canta un nuevo prodigio forjado por la natura sagax:

[...] His autem, mutata mente, remotis,
nunc tibi sacra cano mundi monumenta redempti,
quae nostris natura sagax excudit in agris.
App. 8-10

([...] Hechas a un lado estas cosas con nuevo designio celebro ahora para ti los sagrados monumentos del mundo redimido, que la naturaleza sagaz forjó en nuestros campos.)

En este caso se trata de la cruz de Tepic que, según Albizúrez Palma (1985: 37), “merece también especiales calificativos a causa de su carácter misterioso”.

Los orígenes de dicha cruz se remontan al siglo XVII, lo cual queda probado en la descripción hecha por Domingo Lázaro Arregui en 1621. Este autor, casi testigo presencial, narra el acontecimiento: "Entre el pueblo de Tepic y Xalisco, como dos a tres tiros de arcabuz hacia la serranía que llaman de Jalisco, el año pasado de '619, andando un mozo arreando unas bestias se le paró la yegua en que iba corriendo y no quiso pasar...vio en el suelo una señal de una cruz...había diferencia siendo ella toda muy alta y espesa, esta era menuda, corta y clariespesa y crespas y divisa en cuatro ángulos por dos vereditas muy limpias que hacían una cruz muy proporcionada de casi tres varas cada vereda de largo y de más de una vara de ancho, y en lo que parecía la cabeza de la cruz hacía más ancha la vereda, ni más ni menos como el letrero que se pone sobre las cruces [...]"¹⁰

El poeta se vale, pues, de la idea cristiana como recurso poético. La cruz¹¹ es el origen de su inspiración y el arte natural patentiza la belleza, también natural, que, en este caso, apela a un *prodigium nouum* para revelarse:¹²

Ast gemmas, aurumque fugax, fastumque domorum
prodigio natura novo generosa rependit.
Propter enim, pagi virides felicis ad oras,
gramen ubi campo ridens pubescit aperto,
terra solum supra reliquum se tollere visa
semi excelsa pedem, pratoque elata patenti
extendi longo duodenas circiter ulnas
cespite; quem plusquam terno solertia novit
pollice latum, altaque simul transversa resectum
gleba, quae trunco lethalia brachia fingit,
expromitque crucem, divini pignus amoris.
App. 42-52

(Pero la naturaleza generosa suplió con un nuevo prodigio las piedras preciosas, el oro fugaz y el lujo de las casas. En efecto, cerca de las verdeguantes entradas del pueblo feliz, en el campo abierto donde la hierba crece risueña, la tierra pareció levantarse sobre el suelo restante, con una altura de medio pie y elevada en el prado visible con el césped que crece, alrededor de unos doce codos de largo; a este la ingeniosidad lo conoció con más de tres palmos de anchura, y al mismo tiempo cortado por la gleba alta y transversal que modela los brazos letales en el tronco y muestra la cruz, prenda del amor divino.)

Landívar evoca el símbolo cristiano definido como prenda del amor divino. La cruz permanece verde todo el año, aunque lo prodigioso es que el llano se caracteriza por su aridez y por la ausencia de vegetación:

Ridenti coniecta viret crux gramine campi,
arida quin unquam languescat frigore brumae,
aut saltem rigidis expalleat usta pruinis:
quin potiens glacie pagi languentibus agris,
sola toros proprio laetos alit usque virore.
App. 56-60

(La cruz verdeguea cubierta de florido césped del campo, sin morir nunca reseca por el frío invernal, ni siquiera empalidecer quemada por las heladas escarchas: es más, conquistando los campos del pueblo que languidecen por el hielo, ella sola alimenta siempre con su propio verdor las fecundas hierbas.)

A lo largo de todo el poema, la naturaleza¹³ aparece como el reflejo de un Dios arquitecto; pero en el pasaje citado, la naturaleza misma pasa a ser la creadora de un fenómeno con connotaciones religiosas altamente significativas.

Asimismo, nuestro vate se admira de otros dos prodigios: tres espigas que sobresalen del césped y que rememoran los clavos de Cristo y el líquido que en otro tiempo manaba del costado, evocando la herida del Redentor, y al que la antigüedad recuerda como fuente de sanidad.

Al pie de esta maravilla que, según Albizúrez Palma (1985: 63), "reafirma lo dicho acerca de la defensa de lo americano", la piedad de los fieles ha levantado una capilla a la que concurre mucha gente para venerar el prodigio.

La pobreza de Tepic es reemplazada por la maravilla natural y por el fervor religioso de sus habitantes. El jesuita celebra dicha religiosidad popular, aspecto fundamental en el pensamiento teológico del siglo XVIII, que cobra gran importancia en América a partir de la conquista.

La presencia de la cruz de Tepic y la veneración a ella profesada subraya la presencia del hombre sencillo como elemento primordial del texto landivariano.¹⁴

Nuestro vate menciona expresamente la *pietas* de los fieles, fundida con la naturaleza, cuando se refiere al cerco que separa la cruz del campo. Esta separación supone una distancia entre dos modos de ser: el religioso y el profano:¹⁵

His excita diu celebris vicinia pagi
religiosa crucem, collatis undique nummis,
praecinxit muro semotam rure profano,
atque frequens votis, multaque observat acerra.
App. 90-93

(El religioso vecindario del célebre pueblo, conmovido durante largo tiempo por estos sucesos, con dinero recolectado por todas partes, rodeó a la cruz con un muro separándola del campo profano y la honra frecuentemente con votos y numerosos sahumeros.)

La figura natural de la cruz funciona como un ícono y la apreciación de su trascendente belleza une a los habitantes de la región como comunidad.

Según lo prueban los pasajes comentados, es evidente que para el hombre religioso la naturaleza nunca es exclusivamente natural, ya que descubre una realidad trascendente, una majestad sagrada.

Eliade (1973: 18) sostiene que "el hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta como algo diferente por completo de lo profano" Dicha manifestación que sacraliza el lugar se denomina 'hierofanía' y la cruz, como símbolo cristiano, lo es, pues revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación está en posibilidad de revelar.¹⁶ A través de este símbolo que prolonga la hierofanía de la naturaleza, Landívar logra sintetizar los componentes del espacio sociocultural mexicano dentro del área del conocimiento y el poder criollos.

Las cosas recordadas por nuestro vate desde el exilio están intrínsecamente asociadas a lugares, no sólo topográficos, sino también monumentales y simbólicos¹⁷ que permanecen como inscripciones y monumentos. Los prodigios de Chalco y de Tepic aparecen relacionados con el concepto de *monumentum* en tres ocasiones. En el primer caso, la cruz se asocia a antiguos monumentos (*monumenta vetusta*, R.M. I 123) que han clausurado en las sombras eternas su origen; en las otras dos referencias, en cambio, la cruz es celebrada como el signo sagrado y certero (*sacra...monumenta*, App. 9; *certa...monimenta*, App. 20) del mundo redimido.

El lexema *monumentum* está vinculado a la raíz indoeuropea *men*¹⁸ que expresa una de las funciones fundamentales de la mente: la memoria.¹⁹ Como derivado de *monere* (hacer recordar, llamar la atención, advertir), *monumentum* es un signo del pasado, es todo lo que permite perpetuar el recuerdo.²⁰ En medio de la angustia de lo efímero, de todo aquello que pasa sin dejar huellas, la memoria es un elemento fundamental relacionado con la identidad individual o colectiva. La identidad se explica en términos de lo recordado,²¹ esto es, se funda sobre la memoria de un pasado común, construido o reconstruido de modos diversos, a los fines de su utilización como fundamento identitario.²² Ambas cruces, consideradas *monumenta*, evocan el pasado y se convierten en un símbolo mnemónico de identidad.

La actitud frente al régimen colonial que adoptan los jesuitas novohispanos desterrados se caracteriza por un cierto despego y extrañeza, ya que hablan de los españoles como si fueran extranjeros. No son españoles, tampoco se sienten indígenas. En opinión de Méndez Plancarte (1962: IX) "son, y quieren ser, mexicanos: nada más y nada menos. México es la patria inolvidable, a la que incesantemente vuelven sus ojos velados por el dolor del exilio y su corazón transido de incurable nostalgia."

En Bolonia, Landívar se consagra a la tarea de difundir sus lazos de pertenencia. La distancia le permite tener una perspectiva más clara de su tierra nativa. En este sentido, su poema puede entenderse como la expresión de la nostalgia surgida a partir del destierro.

Los pasajes vinculados con las cruces de Chalco y de Tepic ponen de manifiesto la vinculación entre naturaleza y religiosidad popular y colectiva y la exaltación de los valores religiosos americanos. En este sentido, ambos *prodigia* resultan por demás significativos dentro de los grandes temas de la

cultura novohispana, pues reafirman la defensa de lo americano y la conformación de una conciencia de identidad nacional y, por su condición de *monumenta*, representan la memoria individual, la colectiva y la histórica. En definitiva, nada se olvida.²³

Bibliografía

- ALBIZÚREZ PALMA, F., "Landívar y sus contextos", *Revista Cultura de Guatemala*, año III, vol. III, pp. 3-85, 1982.
- ALBIZÚREZ PALMA, F., *Landívar, Virgilio y la Religión*, Guatemala, 1985.
- BLOCH, R., *Los Prodigios en la Antigüedad Clásica*, Buenos Aires, 1968.
- CITRONI, M., *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Firenze, 2003.
- MÉNDEZ DE PENEDO, L., "Estructura y significado en la *Rusticatio Mexicana*", *Revista Cultura de Guatemala*, año III, vol. III, pp. 87-181, 1982.
- ELIADE, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, México, 1972.
- ERNOUT, A. - MEILLET, A., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Paris, 1967.
- HALBWACHS, M., *La memoire collective*, Paris, 1997.
- HEREDIA CORREA, R., "El neolatín en los orígenes de nuestra identidad nacional", *Nova Tellus* 12, pp. 197- 213, 1994.
- MALTBY, R., *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Great Britain, 1991.
- MOHRMANN, CHR., *Études sur le Latin des Chrétiens*, Roma, 1961.
- NORIEGA ROBLES, E., *Los Jesuitas y la Cruz de Tepic*, México (s.a.).
- RABOSI, E., "Algunas reflexiones. A modo de prólogo...", en YERUSHALMI, Y (et alii), *Usos del olvido*, Buenos Aires, 1989.
- RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Argentina, 2004.

-
1. La expresión 'singularidad novohispana' le pertenece a Paz (1977:15), quien dice: "La conciencia de la singularidad novohispana aparece temprano, al otro día de la conquista [...]"
 2. Cf. Heredia Correa (1994).
 3. Cf. Méndez de Penedo (1982: 171).
 4. Cf. Bloch (1968:103).
 5. Mohrmann (1965:208) señala que en el latín cristiano tanto *prodigium* como *portentum* han sido reemplazados por *magnalia*.
 6. Los pasajes citados de la *Rusticatio Mexicana* siguen la *editio altera* (Bononiae, 1782).
 7. Cf. Albizúrez Palma (1985: 37).
 8. Cf. Méndez de Penedo (1982: 90).
 9. Lo europeo también puede aparecer como lo europeo-español: vida colonial, los poetas jesuitas, etc. Cf. Méndez de Penedo (1982:131).
 10. Cf. Noriega Robles (s.a.:327).
 11. Con respecto a la cruz, Eliade (1973:34) dice que los conquistadores españoles y portugueses tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de los territorios que habían descubierto y conquistado. La cruz, pues, no solo equivalía a la consagración de la comarca sino también a un nuevo nacimiento.
 12. Cf. Méndez de Penedo (1982:137).

13. Según Méndez de Penedo (1982:135-136), el término 'naturaleza', muy frecuente en la literatura del siglo XVIII, se define como lo que existe en estado de espontaneidad, influido luego por la experiencia. En Landívar, lo natural resulta sinónimo de lo americano.
14. Cf. Albizúrez Palma (1982: 51).
15. Cf. Eliade (1973:28).
16. Cf. Eliade (1972: 399).
17. Cf. Ricoeur (2004: 522).
18. Cf. Ernout-Meillet, s.u. moneo.
19. Cf. Maltby, s.u.; Varro, Ling. 6.49; Fest. Gloss.Lat.123L.
20. Cf. Cic. Phil.14.41.
21. Cf. Rabossi (1989: 9).
22. Cf. Citroni (2003: 5).
23. Cf. Halbwachs (1997: 126).

Revista Bibliographica Americana

Consejo editor

Editor responsable

Gustavo Ignacio Míguez (Universidad de Buenos Aires - Biblioteca Nacional)

Comité editorial

Lucas Rebagliati (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Fernanda Molina (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Carolina Carman (Universidad de Buenos Aires - MHN)

Laura Mazzoni (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Fernando Gómez (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Martín Wasserman (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Tomás Guzmán (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Daniel Quiroga (Universidad de Buenos Aires - PROHAL)

Adriana Gonzalo (Universidad Nacional del Litoral - CONICET)

Marcela Suárez (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Luis Sánchez (Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Nacional de Villa María)

Alfredo Fraschini (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Fernando Bahr (Universidad autónoma de Entre Ríos)

Susana Antón Priasco (Universidad de Buenos Aires)

Margarita E. Gentile (Museo de La Plata - UNA - CONICET)

Florencia Paine Ubertalli (Universidad de Buenos Aires - Biblioteca Nacional)

Consejo asesor

Silvano Benito Moya (Universidad Nacional de Córdoba - CONICET)

Leonor M. Taiano C. (Universidad de Tromsø)

José Sarzi Amade (University of Provence)

Ignacio Angelelli (The University of Texas at Austin)
Mauricio Beuchot (Universidad Autónoma de México)
José Emilio Burucúa (Universidad de Buenos Aires)
Zelia Cardoso (Universidad de San Pablo)
Lynn Cates (Austin Community College)
Paolo Fedeli (Università di Bari)
Teodoro Hampe Martínez (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Karl Kohut (Katholische Universität Eichstätt)
José Martínez Gázquez (Universidad Autónoma de Barcelona)
Walter Redmond (Pontificia Universidad Católica del Perú)
Emilio Torné (Universidad de Alcalá de Henares)
Alejandro Parada (Universidad de Buenos Aires - INIBI)
José Luis Moure (Universidad de Buenos Aires - Academia Argentina de Letras)
Raúl Pano (Biblioteca Nacional)

Correctoras/es

Lucía Casasbellas Alconada (Biblioteca Nacional)
Sonia Martínez (Biblioteca Nacional - Universidad de Buenos Aires)
Matías Soich (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Bibliographica Americana

ISSN: 1668-3684

Normas de publicación

Se invita a estudiosos que indaguen en la problemática desde diversas disciplinas y enfoques a contribuir en este espacio cultural enviándonos sus aportes, ya sea presentando trabajos inéditos, artículos, reseñas de libros, informes de investigación, o resúmenes de los trabajos en progreso. Los interesados en participar deberán ajustarse a las normas de edición enunciadas a continuación:

Requisitos para la presentación de artículos

Los trabajos podrán contar con una extensión máxima de veinte páginas (60.000 caracteres con espacios, incluyendo la bibliografía, las notas y los abstracts), y deben ser acompañados por una portada donde se indique el/los nombre/s del/los autor/es, la referencia institucional, cinco palabras claves y dos resúmenes (uno en español y otro en inglés).

Los artículos deben estar escritos en letra Garamond 11 y la bibliografía, las notas y el abstract en Garamond 10.

Los títulos de los artículos deben estar centrados, en negrita y con letra 13, sin subrayar.

Los títulos de los artículos, así como también de las obras citadas, sólo llevarán mayúscula en la primera palabra, en todas las lenguas menos en inglés y alemán. En este último caso todas las palabras del título en inglés llevarán mayúscula, exceptuándose las preposiciones y los artículos; en caso del idioma alemán, naturalmente sólo los sustantivos.

La página debe ser tamaño A4 y el interlineado simple.

Las notas no deben ser colocadas a pie de página sino todas juntas al final del texto.

La bibliografía deberá incluirse al final del artículo.

Respecto a las referencias bibliográficas, en Bibliographica Americana es empleado el sistema autor-fecha sugerido por el Manual de Estilo de Chicago. El mismo asigna un formato para las citas en el cuerpo del texto y otro para la lista de referencia al final del mismo.

Citas en el cuerpo del texto

Las citas en el cuerpo del texto deben formularse mencionando entre paréntesis el apellido del autor, año de publicación y número de página/s. Por ejemplo: (Macaulay 2001, 199)

Si el autor es mencionado en el texto, su apellido no se repite en la cita. Por ejemplo: Tal como sostiene Macaulay (2001, 196-197) la lógica contractual...

En caso de que sea empleada más de una obra editada en un mismo año por el mismo autor, éstas serán distinguidas con letras adjuntas al año, letras que serán igualmente empleadas para la lista de referencias bibliográficas al final del artículo. Por ejemplo: (Moutoukias 1988a, 91) (Moutoukias 1988b, 775)

En caso de que la obra citada tenga a dos o tres autores como coautores, se mencionarán los apellidos de todos ellos. Por ejemplo: (Hoffman, Postel-Vinay y Rosenthal 1999, 79)

En caso de que la obra citada sea coautoría de más de tres autores, se mencionará sólo al primero de los autores seguido con “et. al”. Por ejemplo: (Guzmán et. al 2012, 35)

En caso de que fuesen necesarias varias referencias para un mismo pasaje del texto, éstas serán separadas con punto y coma. Por ejemplo: (Macaulay 2001, 199; Moutoukias 1988a, 91)

En caso de que fuesen necesarias varias referencias de un mismo autor para un mismo pasaje del texto, su apellido será seguido por los años de edición de las obras referidas entre comas. Por ejemplo: (Moutoukias 1988a, 1988b)

Lista de referencias al final del texto

Esta lista se constituye sólo con las obras citadas en el texto, ordenándose alfabéticamente por apellido de autor y por año de edición inmediatamente después del apellido.

Cada entrada debe ingresarse aplicando sangría francesa, de 0,50 cm a partir del segundo renglón inclusive.

Libros

Apellido del autor, iniciales de su nombre. Año. Título del libro en cursiva. Lugar de edición: editorial.

En caso de consistir en un libro cuya publicación fuese electrónica, incluir la URL (localizador uniforme de recursos) al final de la referencia. Si es necesario colocar la edición, ésta se coloca luego del título y antes del lugar, entre puntos.

Ej.: Comadrán Ruiz, J. 1969. Evolución demográfica argentina durante el período hispano (1535-1810). Buenos Aires: EUDEBA.

Artículo de revista

Apellido del autor, iniciales de su nombre. Año. Título del artículo. Nombre de revista en cursiva, volumen si corresponde (número si corresponde): páginas.

Si no tiene volumen, debe colocar el número precedido de una coma y “num.”. En caso de consistir en un artículo cuya publicación fuese electrónica, incluir la URL (localizador uniforme de recursos) al final de la referencia.

Ej.:

Jiménez-Pelayo, A. 1991. El impacto del crédito en la economía rural del norte de la Nueva Galicia. *The Hispanic American Historical Review*, 71 (3): 501-529.

Capítulo de un libro

Apellido del autor, iniciales de su nombre. Año. Título del capítulo. Título del libro en cursivas, (editado, dirigido o coordinado por) Apellidos de los editores, directores o coordinadores del libro, iniciales de sus nombres. Lugar de edición: editorial, páginas.

Ej.: Macaulay, S. 2001. Non-Contractual Relations in Business: A Preliminary Study. *The Sociology of Economic Life*, editado por Granovetter, M. y Swedberg, R. Colorado-Oxford: Westview Press, pp. 191-206.

En caso de dudas consultar *The Chicago Manual of Style*. 15th Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2003, pp. 594-640.

Para someter un artículo al referato de *Bibliographica americana* para su eventual publicación en la revista se ruega simplemente remitir el trabajo vía mail a gm.bibliographica@gmail.com.