

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



DOSIER

MITOS Y LEYENDAS DE
HISPANOAMÉRICA (SIGLOS XV Y XVI)

Coordina Juan Maura

ENTREVISTA

José María Conget

MESA REVUELTA

Santiago López-Ríos
Juan Arnau y Alejandro Martínez Gallardo

CUADERNOS

HISPANOAMERICANOS

Avda. Reyes Católicos, 4
CP 28040, Madrid
T. 915838401

Director

JUAN MALPARTIDA

Administración

Magdalena Sánchez

magdalena.sanchez@aecid.es

T. 915823361

Suscripciones

María del Carmen Fernández Poyato

suscripcion.cuadernoshispanoamericanos

@aecid.es

T. 915827945

Imprime

Solana e Hijos, A. G., S. A. U.

San Alfonso, 26

CP 28917-La Fortuna, Leganés, Madrid

Depósito legal

M.3375/1958

ISSN

0011-250 X

Nipo digital

109-19-023-8

Nipo impreso

109-19-022-2

Edita

MAUC, Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación
AECID, Agencia Española de Cooperación Internacional
para el Desarrollo

Ministra de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación

Arancha González Laya

Secretaría de Estado de Cooperación Internacional
y para Iberoamérica

Angeles Moreno Bau

Director de la Agencia Española de Cooperación Internacional
para el Desarrollo

Magdy Martínez Solimán

Director de Relaciones Culturales y Científicas

Guzmán Palacios Fernández

Jefa de Departamento de Cooperación y Promoción Cultural

Elena González González

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, fundada en 1948, ha sido dirigida sucesivamente por Pedro Laín Entralgo, Luis Rosales, José Antonio Maravall, Félix Grande, Blas Matamoro y Benjamín Prado.

Catálogo General de Publicaciones Oficiales:

<http://publicacionesoficiales.boe.es>

Los índices de la revista pueden consultarse en el HAPI (Hispanic American Periodical Index), en la MLA Bibliography y en el catálogo de la Biblioteca.

La revista puede consultarse en:

www.cervantesvirtual.com

www.cuadernoshispanoamericanos.com

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



DOSIER

MITOS Y LEYENDAS DE HISPANOAMÉRICA (SIGLOS XV Y XVI)

- 4 *Juan Maura* – Orígenes de la leyenda del Rey Blanco en la América española
- 18 *Raúl Marrero-Fente* – Gigantes, carañas, caníbales y tacamahacas: noticias maravillosas desde Norteamérica
- 34 *María José Rodilla León* – Lo maravilloso en la conquista de la Nueva España según los informantes de fray Bernardino de Sahagún
- 48 *Sergi Rivero-Navarro* – Santos o endemoniados: hechiceros, brujos y médicos en las crónicas de la Nueva España
- 66 *Ana Laguna* – La verdad como problema: Cervantes, las crónicas de Indias y las noticias falsas



ENTREVISTA

- 82 *Toni Montesinos* – José María Conget: «Encontrar algún lector»



MESA REVUELTA

- 92 *Santiago López-Ríos* – Ramón Menéndez Pidal, Manuel Fraga Iribarne y el Premio Nacional de Literatura de 1963
- 110 *Juan Arnau y Alejandro Martínez Gallardo* – Cultura de la atención en Simone Weil



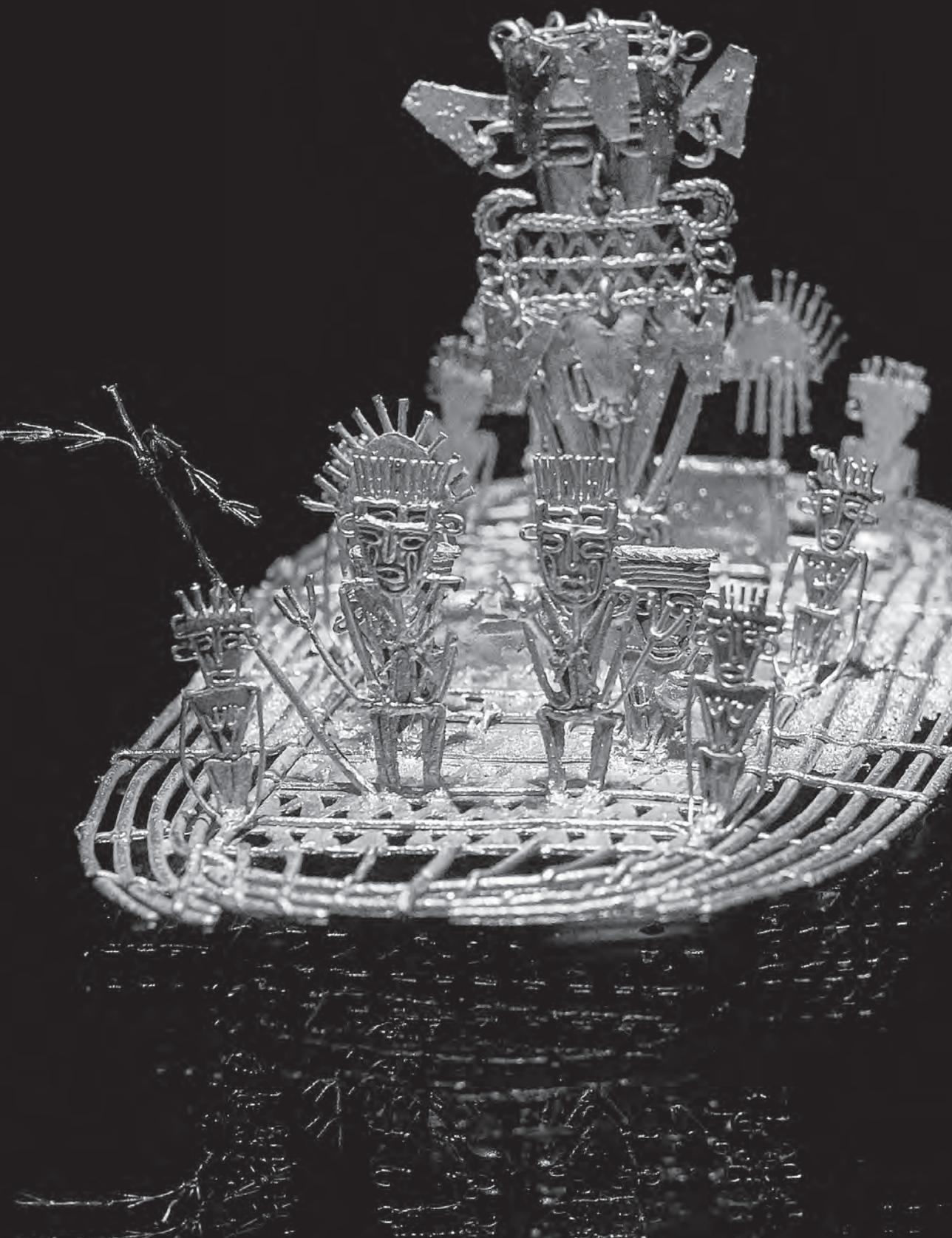
BIBLIOTECA

- 138 *Sebastián Gámez Millán* – Amor y muerte
- 142 *Álvaro Valverde* – La poesía de Franco Buffoni
- 147 *Michelle Roche Rodríguez* – La maternidad oscura
- 151 *Eloy Tizón* – Handke como bosque
- 155 *Pilar Martín Gila* – Mi nunca, nada, no
- 159 *Isabel de Armas* – Con el mundo a sus pies



Mitos y leyendas de Hispanoamérica (siglos XV y XVI)

Coordina Juan Maura



Por Juan Maura

ORÍGENES de la leyenda del Rey Blanco en la América española

Pues según atestiguan sus crónicas, antes de nuestra llegada allí nunca oyeron hablar de nosotros a quienes ellos llaman los ultraequinocciales salvo una vez hace unos mil doscientos años que cierto navío naufragó en la isla de Utopía arrastrado allí por la tempestad.

TOMÁS MORO, *Utopía* (pp. 48-49)

Desde los inicios de la conquista de América aparece en la literatura de la época una figura prehispánica, un precursor «blanco y barbado», que llegó muchos años antes que Cortés a tierras americanas para nuevamente marcharse con la promesa de volver a aparecer en tiempos venideros. Esta historia/fábula podía haberse empleado, según algunos, en beneficio de la evangelización cristiana del llamado «Nuevo Mundo»; igualmente se empleó con fines políticos durante la independencia de México en su lucha contra España para justificar con ella la derrota de los mexicanos frente a Cortés, aduciendo que ya estaba profetizada desde tiempos antiguos (Hemingway y Hemingway, 2004 y 2000). Fray Diego Durán (1537-1588), en su *Historia de las Indias de la Nueva España*, lo pone en boca de Moctezuma contando cómo este había proveído de joyas, piedras preciosas y plumajes a los españoles que estaban llegando a sus feudos porque tenía la sospecha de que podrían ser los que en otro tiempo señorearon su tierra:

Y deseo que sepas que quién es el señor principal de ellos, al cual quiero que le des todo lo que llevares y que sepas de raíz si es el que nuestros antepasados llamaron Topiltzin, y, por otro nombre, Quetzalcóatl, el cual dicen nuestras historias que se fue de esta tierra y dejó dicho que habían de volver a reinar en esta tierra, él

o sus hijos, y a poseer el oro y plata y joyas que dejó encerradas en los montes y todas las demás riquezas que ahora poseemos (Durán, 1880, II.69, p. 5).

Varios de estos padres de la iglesia, al igual que algunos cronistas, resaltaron similitudes entre algunos ritos prehispánicos con sus homólogos judíos, griegos y cristianos, arguyendo que tanto alguna tribu perdida de Israel como santos, obispos cristianos o incluso el mismo Jesucristo ya habían plantado su semilla en tierras americanas. Además de la historia del diluvio, presente tanto en la Biblia como en varios textos sagrados prehispánicos, encontramos tradiciones equivalentes a las de la existencia de un primer hombre y una primera mujer –el equivalente a Adán y Eva–, el bautismo, la circuncisión, la comunión, la confesión, el paraíso, el diablo, el ayuno, la cruz, la mitra, el báculo, etcétera, que llevan a sugerir que dichas tradiciones no eran nuevas en las tierras americanas (Durán, 1880, II.6, pp. 80-86). De acuerdo con esta teoría, algunos han identificado al dios mexica Quetzalcóatl con figuras bíblicas, incluido el propio Jesucristo, quizá por la adopción de un sincretismo cristiano que pudiese facilitar las labores de catequesis con las culturas precolombinas.¹ Como escribe Jonsoo Lee (2008, p. 3):

*A diferencia de los franciscanos, algunos frailes de otras órdenes religiosas como los dominicos, agustinos y jesuitas mantuvieron un enfoque difusionista más que milenial, argumentando que el Nuevo Mundo ya había sido predicado por santo Tomás, uno de los apóstoles a quienes Jesús envió a evangelizar el mundo. Estos frailes encontraron varias similitudes significativas entre las prácticas religiosas cristianas e indígenas, como el uso de la cruz, el ayuno y el autosacrificio. Con base en estas similitudes, argumentaron que el Nuevo Mundo ya había sido predicado, incluso antes de la conquista, por un misionero cristiano.*²

Otro franciscano, fray Toribio de Benavente (1482-1569), recoge en su obra *Historia de los indios de la Nueva España* la misma información que el resto de sus homólogos franciscanos y jesuitas, pero detallando el número de días que duró la navegación a una tierra del Caribe (San Juan, La Española o Cuba) o a la Nueva España, que podría haber sido poblada por una «generación de moros» y, según otros, por «los nietos de Noé»:

Aristóteles, en el libro De admirandis in natura, dice que en los tiempos antiguos los cartagineses navegaron por el estrecho de

Hércules, que es nuestro estrecho de Gibraltar, hacia el Occidente, navegación de sesenta días, y que hallaban tierras amenas, deleitosas y muy fértiles. Y como se siguiese mucho aquella navegación, y allá se quedasen muchos hechos moradores, el senado cartaginense mandó, so pena de muerte, que ninguno navegase ni viniese la tal navegación, por temor que no se despoblase su ciudad. Estas tierras o islas pudieron ser las que están antes de San Juan, o la Española, o Cuba, o por ventura alguna parte de esta Nueva España (Benavente, 1914, epístola proemial XI).

Bernal Díaz del Castillo (1983, p. 163), en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, narra de forma muy sumaria el diálogo que mantuvieron Moctezuma y Cortés, y cómo el primero tenía noticia de la llegada de los españoles: «[Q]ue verdaderamente debe ser cierto que somos los que sus antecesores, muchos tiempos pasados, habían dicho que vendrían hombres de donde sale el sol a señorear estas tierras».

Por su parte, en la *Historia de la conquista de Méjico*, Antonio de Solís (1610-1686) nos cuenta, de una forma más prolija, el diálogo entre Moctezuma y Cortés cuando el primero visitó al segundo en sus aposentos:

Quiero que sepáis antes de hablarme que no se ignora entre nosotros, ni necesitamos de vuestra persuasión, para creer que el príncipe grande a quien obedecéis es descendiente de nuestro antiguo Quezalcoal, señor de las siete cuevas de los Navatlacas, y rey legítimo de las siete naciones que dieron principio al Imperio mejicano. Por una profecía suya, que veneramos como verdad infalible, y por la tradición de los siglos que se conserva en nuestros anales, sabemos que salió de estas regiones a conquistar nuevas tierras hacia la parte del Oriente, y dejó prometido que andando el tiempo vendrían sus descendientes a moderar nuestras leyes, o poner en razón nuestro gobierno (Solís, 1970, III.11, pp. 182-183).

En el Perú, se atribuye al Inca Viracocha la profecía de que habría de llegar a sus tierras «gente nunca jamás vista» a conquistar su Imperio, algo equivalente al Quetzalcóatl de los mexicas. Escribe Garcilaso (2006, V.38, p. 270) en sus *Comentarios reales*: «A este Inca Viracocha dan los suyos el origen del pronóstico que los reyes del Perú tuvieron que después que hubiese reinado cierto número de ellos había de ir a aquella tierra gente nunca jamás vista y les había de quitar la idolatría y el Imperio». Esta fue la razón por la que los incas dieron el nombre de Viracocha a los

españoles, por haberse cumplido la profecía de su líder. Según el Inca Garcilaso (2006, V.22, p. 258), la estatua se asemejaba a las imágenes de los apóstoles, en particular a la de san Bartolomé, «porque le pintan con el demonio atado a sus pies, como estaba la figura del Inca Viracocha con su animal no conocido. Los españoles, habiendo visto este templo y la estatua de la forma que se ha dicho, han querido decir que pudo ser que el apóstol san Bartolomé llegase hasta el Perú a predicar a aquellos gentiles, y que en memoria suya hubiesen hecho los indios la estatua y el templo». En el capítulo 21 del libro VI de la *Historia general del Perú*, titulado «Del nombre Viracocha y por qué se lo dieron a españoles», escribe Garcilaso (1617, VI.21, p. 255):

Y porque el príncipe dijo que tenía barbas en la cara, a diferencia de los indios que generalmente son lampiños, y que traía el vestido hasta los pies, diferente hábito del que los indios traen, que no les llega más de hasta la rodilla, de aquí nació que llamaron Viracocha a los primeros españoles que entraron en el Perú, porque les vieron barbas y todo el cuerpo vestido.

Algo parecido ocurre con Bochica, también llamado Nemterequeteba o Xué, considerado el padre y héroe de la civilización de los chibchas o muiscas en Colombia. Los indios decían que el dicho Bochica había venido desde el Este, por los llanos que llaman continuados de Venezuela, y que les había enseñado a hilar algodón, a tejer mantas y, sobre todo, a construir cruces. En sus *Noticias históricas de tierra firme en las Indias Occidentales*, fray Pedro Simón (1891, noticia 4, cap. 3, p. 284), narrando su llegada al pueblo de Bosa, en el que murió un camello que traía consigo y cuyos huesos conservaron los indios, cuenta:

A que ayuda mucho una tradición certísima que tienen todos los de este reino, de haber venido a él, veinte edades, y cuentan en cada edad setenta años, u hombre no conocido de nadie, ya mayor en años y cargado de lanas, el cabello y barba hasta la cintura, cogida la cabellera con una cinta, de quien ellos tomaron el traer con otra cogidos los cabellos como los traen... Desde allí vino al pueblo de Bosa, donde se le murió un camello que traía.

Estas documentadas y potenciales llegadas de hombres blancos barbados desde tiempos remotos constituirían la protohistoria de lo que desde el comienzo de la conquista española de América se conoció como «la leyenda del Rey Blanco». Una leyenda que, en cierta manera, terminó siendo real.

En 1946, Charles E. Nowell (pp. 450-466) escribió un artículo para la *Hispanic American Historical Review* atribuyendo a una persona específica el título de Rey Blanco: «Aleixo Garcia and the White King». Nada más comenzar, el autor deja claro que los primeros en llegar al Río de la Plata y Paraguay no fueron Irala, Ayolas y Cabeza de Vaca; ese honor correspondía a un portugués llamado Aleixo Garcia.

Cuando los aventureros españoles Irala, Ayolas, Cabeza de Vaca y Nufrio [sic] de Chaves exploraron el Paraguay y atravesaron el Chaco, se dieron cuenta plenamente de que otro hombre blanco los había precedido y que solo estaban siguiendo su rastro. El verdadero pionero en esa región a principios del siglo XVI fue Aleixo Garcia, de quien todas las evidencias coinciden en que era portugués. La historia ha encontrado poco lugar para Aleixo. La suya ha sido una figura fantasma, considerada por algunos como legendaria. Escritores de renombre han ignorado su existencia o, si es que lo han reconocido, lo han pasado por alto como un aventurero de poca importancia. Otros se han deshecho de él en una sola línea o lo han relegado a una nota a pie de página (Nowell, 1946, p. 450).³

Lo cierto es que Nowell no iba muy descaminado. Sin embargo, desconocía otras expediciones anteriores al Cono Sur en las que ya había sido mencionado el Rey Blanco. Que yo sepa, la primera relación donde aparece la expresión «Rey Blanco» como tal es la *Carta de Luis Ramírez a su padre* (Ramírez, 2007).⁴ Dicha carta fue escrita en 1528 por Luis Ramírez, miembro de la tripulación que llevó Sebastián Caboto en su armada y del que poco se sabe.⁵ El manuscrito de esta relación, cuya transcripción y estudio llevé a cabo en el año 2007, cuenta las penalidades que tuvo que sufrir la tripulación de Sebastián Caboto cuando este pasó a ser el piloto mayor de Indias y le fue encomendado por la Corona española realizar un viaje hasta la Especiería. Desobedeciendo las órdenes de sus superiores, Caboto acabó en el Río de la Plata, alentado precisamente por todas las golosas noticias que corrían de boca en boca acerca de los tesoros que en esa región existían y de ese mítico Rey Blanco. En el año 1526 llegó al Río de la Plata con la misión de realizar el mismo recorrido que habían hecho anteriormente Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano alrededor del mundo. Sin embargo, al llegar a la isla Santa Catalina, frente a las costas del Brasil, se perdió una de las naves principales y Sebastián Caboto se encontró con otros supervivientes de la expedición de Juan Díaz de Solís que habían permanecido entre

los indios desde 1516 y que habían explorado el interior del continente hasta las faldas de los Andes. Estos españoles relataron a Caboto la existencia de una región en la que abundaba el oro y la plata y a la que era posible llegar remontando los ríos Paraná y Paraguay. Deslumbrado por los relatos de estos hombres, Sebastián Caboto desistió de la misión que le había encomendado la Corona española y decidió unilateralmente explorar la región del Río de la Plata.

Dicho esto, sería injusto no incluir que después de las presuntas y tempranas expediciones portuguesas y de la de Juan de Díaz de Solís (1515-1516) –de las que presumiblemente algunos de los supervivientes trajeron increíbles noticias del Rey Blanco y de las «sierras de plata»–, resultaría ingenuo pensar que Sebastián Caboto fue el único o el primero en dejarse llevar por la «codicia» ante tan increíbles historias. En el manuscrito *Carta de Luis Ramírez a su padre desde el Brasil* (1528), conservado en la biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, se narra la experiencia de algunos españoles supervivientes de la expedición de Sebastián Caboto en 1526 al Río de Solís, más tarde llamado de la Plata. Basándose en esta relación de 1528, algunos defienden que hubo expediciones clandestinas a esas tierras –como las de Diogo Ribeiro y Estevão Fróes en 1511– anteriores a la de Solís, que tuvo lugar en 1515-1516. Dice el manuscrito:

[Y] que en esta sierra abia mucha manera de metal y que en ella abia mucho oro y plata y otro jenero de metal que aquello no alcanzaba que metal hera mas de quanto ello no hera cobre e que de todos estos jeneros de metal abia mucha cantidad y questa sierra atrabesaba por la tierra mas de duçientas leguas y en la alda della abia asimesmo muchas minas de oro y plata y de los otros metales. Y este dho dia sobre tarde vino a la mesma nao capitana el dho melchor ramirez su compañero porque al tpo [tiempo] que supieron nra [nuestra] benida no estaban juntos y como cada uno lo supo lo puso por obra la benida este tambien dixo mucho bien de la riqueza de la tierra el qual dixo aver estado en el rio de Solis por lengua de una armada de portugal y el señor capitan jeneral por mas se çerteficar de la verdad desto le pregunto si tenian alguna muestra de aquel oro y plata que dezian u otro metal que dezian los quales dixeron quellos quedaron alli siete onbres de su armada sin otros que por otra parte se abian apartado y que destes hellos dos solos abian quedado alli estantes en la tierra y los demas bista la gran riqueza de la tierra e como junto a la dicha sierra abia un rey blanco que traya [...] bestidos como nosotros (Ramírez, 2007, p. 25).

También hay que tener en cuenta la *Relación de Juan de Mori* (1535) sobre la jornada del explorador Simón de Alcazaba desde el estrecho de Magallanes hasta lo que se pasaría a llamar Nueva León, al igual que la del veedor Alonso (1536) sobre la misma expedición, cuya importancia radica en ofrecer información sobre el hecho de que algunos de los supervivientes con los que se encuentran salpicados por ese enorme territorio afirmaban haber llegado a esas tierras en la primera década del siglo XVI (1509-1511), esto es, unos nueve o diez años antes que Magallanes. La Corona española, consciente de la existencia de estos viajes portugueses clandestinos, no estaba en ese momento interesada en la creación de asentamientos permanentes en territorios tan lejanos. Este detalle es relevante, ya que son estos viajes los que de alguna manera darán información e inteligencia geográfica y cartográfica a navegaciones posteriores tan importantes como la llevada a cabo en 1519 por Magallanes alrededor del mundo.

Así pues, estos supervivientes habrían llegado cinco años antes de la expedición de Juan Díaz de Solís, quince antes de la expedición de Sebastián Caboto y veinticuatro o veinticinco antes de las fechas de 1534 y 1535 en que comienzan las expediciones de Alcazaba y Pedro de Mendoza respectivamente. Muy probablemente, al hablar de estos «hombres blancos» nos estemos refiriendo a supervivientes de las expediciones de Diogo Ribeiro y Estevão Fróes de 1511.⁶ Juan de Mori nos informa de cómo en una ocasión un grupo de españoles en situación desesperada fueron ayudados por unos hidalgos portugueses que aparecieron de la nada y les salvaron la vida:

En esta baya hallamos un portogues q[ue] avia veynte e cinco años q[ue] estaba ally entre los yndios y con el otros seis o siete portogueses q[ue] avian quedado ally de una armada de Portugal q[ue] se avia perdido en aquella costa / Y este portogues me dio lo que tenya que es la comida de aquella tierra harina de un palo que dizen yuca y algunas batatas y rayzes de apio y harto poco y ally cierta gente de la que yo llebaba salto en tierra y los yndios los pusieron qual su madre los pario y aun segun despues supe estubieron para los comer si no fuera por un otro hidalgo portogues que estaba ally que lo estorbo...⁷

No obstante, el Archivo de Indias en Sevilla conserva documentación sobre Alexo García que nos informa sobre el nombre del jefe de su expedición, el nombre de sus padres y el lugar del que era natural. Aleixo Garcia –más bien Alexo García– no llegó en

la expedición de Juan Díaz de Solís, como afirmaba Nowell, sino en la de Simón de Alcazaba en 1535, como podemos constatar gracias a lo que se dice en el siguiente documento: «Alejo García, hijo de Baltasar García y de Juana Martín, vecinos de Paredinas [sic]. Pasó con Simón de Alcazaba». Así pues, no era portugués, sino de Paradinás, un pueblo salmantino muy cercano a Portugal. El documento también nos dice que «no es de los prohibidos», esto es, que no era de origen moro o judío.⁸ Por lo tanto, la afirmación de Nowell (1946, p. 454) sobre la llegada de Alexo García en la expedición Juan Díaz de Solís –«Aleixo and his Portuguese comrades were originally members of the Juan Diaz de Solis expedition. This left Spain in 1515 and explored the Rio de la Plata, which for some years thereafter the Spaniards generally termed Rio de Solis»– es incorrecta.

Hasta hace relativamente poco tiempo se consideraba la expedición de Juan Díaz de Solís de 1516 como la primera armada europea en llegar al Río de la Plata. El cronista portugués Gaspar Correia, en su obra *Lendas da India*, escribe que un piloto portugués llamado João de Lisboa llegó al menos hasta la boca del estuario del Río de la Plata, esto es, hasta el cabo de Santa María (hoy Uruguay), en 1514, poco más de un año antes que Juan Díaz de Solís: «E d'aquy forão nauegando até chegarem ao cabo de Santa Maria, que João de Lisboa descobrira no anno 1514» (Correa, 1861, tomo 2, parte 2, cap. 14, p. 628). El historiador Antonio de Herrera (1601, década 2, libro 9, capítulo 10, vol. 1, p. 294) confirma la información de Correia en su obra *Historia de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar océano* haciendo mención del citado suceso: «No pudieron reconocer otra señal, sino tres cerros que parecían islas, los cuales dixo el piloto Caravallo que eran el cabo de Santa Maria, y que lo sabia por relacion de Juan de Lisboa, piloto Portugues, que avia estado en él».

Al parecer, Estevão Fróes estuvo en 1512 en el mismo río en el transcurso de la expedición portuguesa que iba al mando de Diogo Ribeiro y que terminó bajo su dirección al morir este a manos de los indios. A su vuelta a Portugal, con los navíos en muy mal estado, Fróes se refugió en la isla Española, donde fue preso por españoles. De aquí que tengamos noticia manuscrita de sus quejas en una carta enviada al rey de Portugal. La citada carta fue descubierta por Adolfo Varnhagen en el Archivo Nacional da Torre do Tombo de Lisboa, y un fragmento de ella dice así: «[S]eñor, no quieren dictar sentencia, ni recibir

la prueba de lo que alegamos, o sea, que vuestra alteza poseía estas tierras hace más de veinte años y que ya Juan Coelho, el de la Puerta de la Cruz, vecino de la ciudad de Lisboa, ya había venido por donde nosotros vinimos a descubrir y que vuestra alteza estaba en posesión de estas tierras...» (Versión española de Laguarda Trías, 1973, p. 76).⁹

Simón de Alcazaba no es mencionado ni una sola vez por Nordenskiöld o por Nowell, lo cual hace pensar que desconocían esta temprana expedición. Nowell defiende sus argumentos basándose en Ruy Díaz de Guzmán, cronista conocido por ser poco fiable en sus testimonios.¹⁰ A pesar de todo, Nowell se percata de que las fechas que da Díaz de Guzmán son erróneas, ya que la capitania de San Vicente –hoy Santos, Brasil– no se había fundado aún y que Sousa –o Sosa– no llegó al Brasil hasta 1531. Igualmente afirma que, según fuentes incaicas, el líder inca que estaba en el poder a la llegada de Alexo García era Huayna Cápac y que este murió en 1526. Por lo tanto, la llegada de estos portugueses debió de ser anterior. Escribe Novell (1946, p. 454), equivocando algunos datos:

*Aleixo [Alejo] y sus camaradas portugueses fueron originalmente miembros de la expedición de Juan Díaz de Solís. Este abandonó España en 1515 y exploró el Río de la Plata, que durante algunos años a partir de entonces los españoles generalmente denominaron Río de Solís. El líder se perdió en una pelea con los indígenas en la costa de Uruguay y sus barcos regresaron. Mientras navegaban hacia el norte, un barco naufragó frente a la isla brasileña de Yuru minrin (Santa Catalina) y quedaron dieciocho supervivientes, quizá en la isla o quizá en el puerto de los Patos, a poca distancia en tierra firme. Entre ellos estaban Aleixo García y otros tres a quienes conocemos por su nombre: Enrique Montes, Melchor Ramírez y un mulato llamado Pacheco. Con la excepción de Ramírez, en casi todos los documentos se describen como portugueses. Aunque Solís había comandado una expedición española, él mismo era portugués, y no es sorprendente encontrar a sus compatriotas sirviendo en un número considerable en su flota.*¹¹

Nordenskiöld piensa que Pizarro y sus compañeros no llegaron a los límites más septentrionales del Imperio inca antes de 1526, y que él y sus compañeros no fueron los primeros europeos en cruzar la frontera de aquel «poderoso reino», que esa hazaña correspondería a Alexo García. Según Nordenskiöld (1917, p. 119), «la “armada” con la que llegaron los portugueses y saquearon las

fronteras del Imperio inca fue, según Luis Ramírez, la de Cristóbal Jaques. Este es un hombre de cuyos viajes, lamentablemente, parece que sabemos muy poco».

Charles Nowell piensa que esta leyenda tiene que ver con uno de los miembros supervivientes de la expedición de Juan Díaz de Solís, dando por hecho, sin facilitarnos el dato, que Juan Díaz de Solís era portugués.¹² Sin embargo, fuentes de información fiables del siglo XVI encontradas en el Archivo de Provincial de Sevilla lo hacen «vecino» de Lepe (Huelva). Así, en el *Asiento con Vicente Yáñez Pinzón y Juan Díaz de Solís* se recoge: «Las cosas que yo mande asentar con vos viçente yañes pinçon vezino de moguer e juan diaz de solis veçino de lepe mis pilotos y de lo que abeis de hazer en el viaje que con la ayuda de nuestro señor...».¹³ Si bien es cierto que la distancia entre el pueblo de Lepe y Portugal no es mucha y que muchos vecinos de ambas partes del río Guadiana eran parientes, en este caso hay que decir que Solís no era portugués.¹⁴

Algo parecido a lo que Nowell (1946, p. 454) hizo con Alexo García y su insistencia en bautizarle portugués sin darnos ningún dato: «They are described in nearly all the documents as being Portuguese». La confusión puede venir de una mala lectura de un fragmento de la relación de Juan de Mori, que Nowell no tuvo la oportunidad de ver, pero otros sí. La «Relación de Alonso veedor sobre la armada de Simón de Alcazaba», de 1536, nos informa de que Alexo García era herrero de profesión: «E asy mesmo prendieron a un Falcon de Lebrixa e a un criado de Pabon de Xerez e asy mesmo prendieron la tierra adentro que no pudieron ser avidos Anton de Baena vecino de Trebuxena e otro Diego Ximenez e Anton Martinez e asy mesmo a un Alejo Garcia herrero».¹⁵ Más adelante, en la misma relación, se relatan las espantosas muertes de los oficiales a manos de los rebeldes y como a Alexo García le condenaron a un destierro de diez años:

Y en brebe tiempo hicieron justicia e los sentenciaron e degollaron a los capitanes e los pronunciaron por traydores e asy mysmo sentenciaron a Chaos e Ortiz cabos de escuadras e Pedro de Caraca¹⁶ e Diego del Rincon alferes que fuesen ahorcados e les echasen sendas pegas [pesas] a las gargantas e los echasen a fondo; asimismo aforcaron de la entena de la nao a Benyto Falcon de Lebrixa e a Juan Gallego criado de Pavon e al alguacil que avia nombre¹⁷ Alexo Garcia, que avian elegido los dichos¹⁸ capitanes a¹⁹ que quedase desterrado en esta tierra por diez años e proçedieron contra los ausentes que eran los que fuyeron (Fol. 6r.).²⁰

Por lo tanto, la situación de Alexo García cobra sentido al saber que estuvo desterrado diez años por esas tierras y no es de extrañar que fuese él quien viese las famosas cataratas del Iguazú, años antes que Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. Sin duda tiene mucho mérito la supervivencia de Alexo García, entre otras cosas porque el mismo manuscrito del veedor Alonso nos informa de que ese destierro equivalía a una sentencia de muerte por la enorme dificultad que suponía sobrevivir en tierra tan áspera: «[E]n este día [17 de junio] el maestre de la nao capitana y sus consortes sentenciaron al capitán Rodrigo Martínez e a Nuño Álvarez portugueses e al dicho²¹ Alexo García a que quedasen desterrados en el dicho puerto de los leones en tierra firme por diez años donde sy dios no los remedia²² sera por toda su vida por razon de la mala tierra e no tener que comer y ser ynabitable».²³

La «Relación de Hernando Ribera», de apenas tres páginas y escrita al final de los *Comentarios*, no está incluida, ni mucho menos, de forma gratuita por el escribano de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, Pero Hernández. Dudo incluso que el autor fuese el mismo Hernando de Ribera o que este tuviese la oportunidad de llegarla a ver y mucho menos de contrastar la información. La inclusión de alusiones a metales preciosos o de pasajes revestidos de fábula, ya sea sobre las Amazonas o el Dorado, era un acicate para que estos testigos presenciales contasen con una serie de prerrogativas sobre dichas tierras frente a otros conquistadores que debían esperar su turno. Sin embargo, no todos encontraron Imperios como el azteca o el inca, aunque todos los tuviesen en su imaginación y ninguno se resignase a que los reinos ya encontrados por otros fueran los únicos con semejante cúmulo de riquezas. Esto era lo que la Corona quería oír y esto era lo que los conquistadores ofrecían en sus crónicas. Casi al final de sus *Comentarios*, escribe Cabeza de Vaca (1555, fol. 142 r.):

*Y que delante de las poblaciones que están pasados los pueblos de las mujeres, hay otras más grandes poblaciones de gente, las cuales son negros, y a lo que señalaron tienen barbas como aguileñas, a manera de moros. Dijeron que porque los habían visto sus padres y se lo decían otras generaciones comarcanas a la dicha tierra, y que era gente que andaban vestidos, y las casas y pueblos tienen de piedra y tierra, y son muy grandes, y que es gente que posee mucho metal blanco y amarillo, en tanta cantidad que no se sirven en otras cosas en sus casas de vasijas ollas y tinajas muy grandes y todo lo demás.*²⁴

Todos estos conquistadores tenían la misma meta y era la de encontrar ese mítico reino donde abundaban el oro y la plata. En varios casos estos aventureros no respetaron las cláusulas pactadas con la Corona en las capitulaciones hechas a tal efecto, como ocurrió con Sebastián Caboto y Cabeza de Vaca, que, sin embargo, tampoco pudieron disfrutar de tan ansiada riqueza. Ese reino que buscaban sí existía pero se encontraba al otro lado de la cordillera de los Andes y era el Tahuantinsuyo, el extensísimo Imperio de los incas, que finalmente conquistaría Francisco Pizarro.

Toda la evidencia acumulada –tanto escrita como arqueológica, y a la que más recientemente se ha unido la genética– lleva a deducir que desde siempre las embarcaciones han navegado entre continentes a lo largo de las diferentes épocas históricas, iniciándose probablemente con los cartagineses, con desplazamientos y desvíos provocados por tormentas, y por último con las navegaciones de embarcaciones portuguesas que profundizaban en el Atlántico haciendo «a volta da Mina» y que terminaban, por accidente o empujadas por las corrientes y vientos, en las costas del Brasil. No resulta descabellado pensar que los supervivientes de dichas travesías e incluso sus descendientes, los famosos «reyes blancos» y «hombres barbados», lograsen sobrevivir en esas nuevas tierras, convirtiéndose en herederos de la temprana presencia de otros pueblos en el continente americano.²⁵

NOTAS

¹ Véase, Donald W. Hemmingway and David W. Hemmingway, *The Bearded White God of Ancient America: The Legend of Quetzalcóatl*, de los mismos autores, *Ancient America Rediscovered*. Igualmente, Graham, Hancoc, *Fingerprints of the Gods: The Evidence of Earth's Lost Civilization*. Para el equivalente en la cultura preincaica, véase: «Viracocha», según autores como Juan de Betanzos, Inca Garcilaso de la Vega, Pedro Sarmiento de Gamboa, Pedro Cieza de León, etcétera.

² [La traducción es mía]. En el original: «Unlike the Franciscans, some friars of other religious orders such as the Dominicans, Augustinians, and Jesuits maintained a diffusionist rather than a millennial approach, arguing that the New World had already been preached to by Saint Thomas, one of the apostles whom Jesus sent to evangelize the world. These friars found several significant similarities between Christian and indigenous religious practices, such as the use of the cross, fasting,

and self-sacrifice. Based on these similarities, they argued that the New World had already been preached to, even before the conquest, by a Christian missionary».

³ [La traducción es mía]. En el original: «When the Spanish adventurers Irala, Ayolas, Cabeza de Vaca, and Nufrio [sic] de Chaves explored the Paraguay and traversed the Chaco, they fully realized that another white man had preceded them and that they were but following his trail. The true pioneer in that region in the early sixteenth century was Aleixo Garcia, whom all evidences agree was a Portuguese. History has found but little place for Aleixo. His has been a phantom figure, regarded by some as legendary. Well-known writers have ignored his existence, or, if they acknowledged it at all, have passed him by as an adventurer of small importance. Others have disposed of him in a single line or relegated him to a footnote».

⁴ Lo mismo ocurre con la palabra *guareni*.

- ⁵ En las listas de «Pasajeros a Indias» de esos años aparecen varios pasajeros con el mismo nombre.
- ⁶ En la relación de Juan de Mori sobre la expedición que llevó a cabo Simón de Alcazaba a la provincia de León, pasando por el estrecho de Magallanes, escrita en Santo Domingo el 20 de octubre de 1535, se menciona a estos supervivientes. Alcazaba salió de Sanlúcar de Barrameda el 21 de septiembre de 1534 y llegó a Santo Domingo en agosto de 1535. En esta relación consta la muerte acaecida a Simón de Alcazaba, así como su encuentro con unos portugueses que habían llegado 25 años antes que ellos al Brasil (1509-1510). En la relación del veedor Alonso también se cuentan los pormenores de las masacres ocurridas y se proporciona información adicional sobre Alexo García.
- ⁷ «Relación de Juan de Mori: expedición de Simón de Alcazaba» (Archivo General de Indias, Patronato, 45, R.19, fol. 6v.).
- ⁸ «Alejo García, hijo de Baltasar García y de Juana Martín, vecinos de Paredinas [sic ¿por Paradinas?]. Pasó con Simón de Alcazaba» (Archivo General de Indias, Contratación, 5536, L.5, fol. 19v [3]).
- ⁹ Véase mi trabajo *Carta de Luis Ramírez a su padre desde el Brasil (1528)*.
- ¹⁰ Véase mi trabajo «El gran burlador de América» (Maura, 2011, p. 122).
- ¹¹ [La traducción es mía]. «Aleixo [Alejo] and his Portuguese comrades were originally members of the Juan Díaz de Solís expedition. This, left Spain in 1515 and explore the Río de la Plata, which for some years thereafter the Spaniards generally termed Río de Solís. The leader was lost in an Indian fight on the coast of Uruguay and his ships returned. As they sailed northward, one vessel was wrecked off the Brazilian island of Yuru minrin (Santa Catherina) and eighteen survivors remained, perhaps on the island and perhaps at Puerto de los Patos a short distance away on the mainland. They included Aleixo Garcia and three others whom we know by name; Enrique Montes, Melchor Ramírez, and a mulatto called Pacheco. With the exception of Ramírez, they are described in nearly all the documents as being Portuguese. Though Solís had commanded a Spanish expedition, he was Portuguese himself, and it is not surprising to find his countrymen serving in considerable numbers in his fleet».
- ¹² Gran parte de la información presentada por Nowell (1946) aparece ya en un artículo anterior de Nordenskiöld (1917).
- ¹³ «Asiento con Vicente Yáñez Pinzón y Juan Díaz de Solís» (Archivo General de Indias, Indiferente, 415, L.1, fols. 5r.-7v.).
- ¹⁴ Lo que sí he podido confirmar en la documentación del Archivo Histórico de Protocolos de Sevilla es que aparece repetidamente como «vecino de Lepe» (Huelva). Veamos un ejemplo: «Libro del año: 1508. Oficio: IV. Libro III. Escribanía: Manuel Segura. Folio: Principio de legajo: Fecha: 3 de junio. Asunto: Pedro de Ledesma, piloto de sus Altezas, vecino de Salamanca, se obliga a pagar a Juan Díaz de Solís, piloto, capitán de sus Altezas, vecino de Lepe, 10.000 maravedís que le debía,

de los 12.500 en que le vendió la cuarta parte del navío San Miguel, con sus aparejos, etcétera, siendo el resto de dicha nao propiedad de Díaz de Solís» (*Catálogo de los Fondos Americanos del Archivo de Protocolos de Sevilla*, vol. 1, doc. 389, pp. 102-103). Cristóbal Colón era igualmente «vecino» de Sevilla (*Catálogo de los Fondos Americanos del Archivo de Protocolos de Sevilla*, vol. 7, doc. 1, p. 1). Lógicamente, «ser vecino» o residente en un lugar no conllevaba haber nacido —«ser natural»— del mismo.

- ¹⁵ «Relación de Alonso Veedor sobre la armada de Simón de Alcazaba» (1536). Archivo General de Indias, Patronato, 45, R. 18. Fol. 5 v.
- ¹⁶ Las transcripciones que hace de estos dos documentos José Toribio Medina (1889, pp. 316-349) en la *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile 1518-1818* no siempre se corresponden con el manuscrito original e incluso a veces hay omisiones de palabras. Así, por ejemplo, al revisar el manuscrito original, comprobé que en la página 340 Medina utiliza la palabra «Yazara» (Pedro de Yazara), en lugar de «Pedro de Caraça». Al parecer «Caraça» o «Caraca» es una palabra portuguesa con varias acepciones. Dos palabras más adelante, Medina omite el rango de «alferez» de Diego de Rincón y añade la preposición «a». «Pedro de Yazara é Diego del Rincón á que fuesen ahorcados», mientras en el manuscrito original puede verse: «Pedro de Caraça e Diego del Rincon alferez que fuesen ahorcados... » (Archivo General de Indias, Patronato, 45, R. 18, fol. 6r.).
- ¹⁷ En la transcripción de Medina se incluye un «por» antes de «nombre», que en el original no existe.
- ¹⁸ «Dichos», omitido en la transcripción de Medina.
- ¹⁹ «A», omitido en Medina.
- ²⁰ Archivo General de Indias, Patronato, 45, R. 18, fol. 6r.
- ²¹ «Al dicho», omitido en Medina (1889, p. 341).
- ²² «No lo remediaba» en Medina (1889, p. 341). «Si dios no los remedia» en el manuscrito original (fol. 7r.).
- ²³ «Relación de Alonso Veedor sobre la armada de Simón de Alcazaba» (1536) (Archivo General de Indias, Patronato, 45, R. 18, fols. 6v. y 7r.).
- ²⁴ En referencia a la presencia de «negros» en la América precolombina, véase: *África vs. América. La fuerza del paradigma* (Álvarez de Toledo, 2010, pp. 44-54).
- ²⁵ Véase mi trabajo «Cartagineses en América según los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII» (Maura, 2017, pp. 359-388).

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez de Toledo, Luisa Isabel. *África vs. América, la fuerza del paradigma*, Junta Islámica (Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas), Córdoba, 2010.
- Benavente, fray Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España*, Herederos de Juan Gili, Barcelona, 1914.
- Correa, Gaspar. *Lendas da Índia*, II, Na Tipographia da Academia Real das Sciencias, 1861.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1983.

- Durán, fray Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España* (2 vols.), Imprenta de Ignacio de Escalante, México, 1880.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales*, Porrúa, México, 2006.
- , *Historia General del Perú*, viuda de Andrés Barrera y a su costa, Cordova [sic], 1617.
- Hemingway, Donald W. y Hemingway, David W. *The Bearded White God of Ancient America: The Legend of Quetzalcóatl*, Cedar Fort, Estados Unidos, 2004.
- , *Ancient America Rediscovered*, Cedar Fort, Estados Unidos, 2000.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos de los castellanos*, Imprenta Real, Madrid, 1601.
- Laguarda Trías, Rolando A. *El predescubrimiento del Río de la Plata por la expedición portuguesa de 1511-1512*, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1973.
- Lee, Jonson. *The Allure of Nezahualcoyotl*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 2008.
- Maura, Juan. «El gran burlador de América», *Parnaseo-Lemir*, Universidad de Valencia, 2011.
- , «Cartagineses en América según los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII», *Lemir*, 21, 2017, pp. 359-388. En línea: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista21/16_Maura_Juan.pdf>.
- Moro, Tomás. *Utopía*, Planeta, Barcelona, 1977.
- Nordenskiöld, Erland. «The Guarani Invasion of the Inca Empire in the Sixteenth Century: an Historical Indian Migration», *Geographical Review*, 4.2, 1917, pp. 103-121.
- Nowell, Charles E. «Aleixo Garcia and the White King», *The Hispanic American Historical Review*, 26.4, 1946, pp. 450-466.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar. *La relación y comentarios del gobernador Alvar Nuñez Cabeça de Vaca, de lo acaecido en las dos jornadas que hizo a las Indias*, Valladolid, 1555.
- Ramírez, Luis. «Carta de Luis Ramírez a su padre desde el Brasil (1528)» (Introducción, edición, transcripción y notas de Juan Francisco Maura), *Lemir*, Departamento de Filología Hispánica de la Universidad de Valencia, 2007. En línea: <<http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Ramirez.pdf>>.
- Solís, Antonio de. *Historia de la conquista de Méjico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1970.
- Simón, fray Pedro. *Noticias historiales de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, II, Casa Editorial de Medardo Rivas, Bogotá, 1891.
- Toribio Medina, José. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile 1518-1818*, tomos 3 y 4, Santiago de Chile, 1889.

GIGANTES, carañas, caníbales y tacamahacas: noticias maravillosas desde Norteamérica

En 1571 el malagueño Bartolomé de Flores publicaba en la imprenta sevillana de Hernando Díaz *Obra nuevamente compuesta...*, considerada el único testimonio poético de la victoria de la expedición de Pedro Menéndez de Avilés sobre los hugonotes franceses en la Florida en 1565.¹ Compuesta de trescientos cuarenta y siete versos y un villancico es una relación de sucesos en verso que ofrece la primera descripción poética de la naturaleza y de los indígenas norteamericanos. El poema pertenece al género literario de las relaciones de sucesos en verso impresas en pliegos de cordel.² Estos poemas, obras breves con letra de imprenta escrita en una hoja de papel, doblada en cuatro partes en forma de pliego, cumplían la función de noticieros porque se leían en público o se recitaban en las plazas. De esta manera, la población de las villas y aldeas podía informarse de eventos lejanos y de otras noticias reales o fantásticas. Estos modestos ejemplos literarios, junto a otros géneros más prestigiosos, desempeñaron una función importante en la creación del imaginario cultural europeo.

La estructura del poema de Bartolomé de Flores tiene cuatro partes: invocación, proemio, veintidós actos o secciones y un villancico.³ Es además el único texto impreso en el siglo XVI que relata el combate entre españoles y franceses en la Florida, ya que los otros testimonios conocidos aparecieron en siglos posteriores: el *Memorial que hizo el doctor Gonzalo Solís de Merás de todas las jornadas y sucesos del adelantado Pedro Menéndez de Avilés, su cuñado, y de la conquista de la Florida y justicia que hizo en Juan Ribao y otros franceses* (1565), la *Vida y hechos de Pedro Menéndez de Avilés, caballero de la orden de Santiago, capitán general de la Florida de Bartolomé Barrientos, catedrático de la*

*tín en la universidad de Salamanca (1568) y la Relación de la jornada de Pedro Menéndez en la Florida de Francisco López de Mendoza Grajales (1565).*⁴

Luego de narrar la victoria de las tropas de Menéndez de Avilés sobre los franceses, Bartolomé de Flores describe la flora y la población de la Florida.⁵ Desde el punto de vista formal, el poema cumple la función de la literatura de avisos de las relaciones de sucesos, el tópico de la novedad de la gente y de la naturaleza floridanas y actualiza el motivo de «contar cosas nuevas» de las crónicas de la conquista. La naturaleza sirve para ofrecer una historia diferente, en la cual el poeta construye una imagen nueva para los lectores y oyentes del pliego. En el poema los motivos literarios están organizados conforme una estructura que responde a las normas del ornato por medio de los procedimientos de la enumeración acumulativa y de las formas perifrásticas alusivas e hiperbólicas (Lara Garrido, 1994). La descripción del paraje ameno ocupa varias secciones que imitan la técnica homérica del catálogo arbóreo. Bartolomé de Flores emplea la descripción del elenco de árboles –de reconocido prestigio clásico– para destacar la importancia de los territorios de la Florida y, de esta manera, contribuir a elevar la figura de Pedro Menéndez de Avilés.

Bartolomé de Flores resalta la riqueza de la naturaleza americana por medio de un catálogo de diez árboles, una imitación simple del famoso elenco ovidiano. Esta enumeración extensa cumple, además, con la función de enfatizar la autenticidad de los hechos narrados. El poema de Flores combina la tradición literaria de representar la naturaleza y el verismo naturalista de las descripciones de las crónicas de Indias, especialmente del *Sumario* de Gonzalo Fernández de Oviedo y de los *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, que ofrecen más detalles botánicos y etnológicos que las obras de Bartolomé Barrientos y Gonzalo Solís. No obstante, no podemos descartar la presencia de otras fuentes en la composición de este poema, como el testimonio oral de marineros y soldados de la expedición de Menéndez de Avilés o algún otro manuscrito actualmente desconocido. El «estilo enumerativo» tiene como objetivo otorgar a la flora local un protagonismo poético nuevo. Bartolomé de Flores inicia la descripción del catálogo de árboles:

Aquí se tratan las grandezas de la rierra [sic] de la Florida. / Y por dar mejor auiso / quiero contar la grandeza / la hermosura y belleza / deste fertil parayso / su gente y naturaleza, / Es vn nuevo mundo lleno / de deleytes y frescuras / con muy diuersas pinturas

*/prado florido y ameno / con aves de mil hechuras. // De vn Rio.
/ Animales diferentes / Tunas, Palmas, y Higueras, / Auellanos,
y Nogueras, / cinco maneras de gentes / y frutas del mil maneras.
/ Ya segun mi pluma toca / de tan altas maravillas / son cosas
dignas de oyllas / que ay vn rio que de boca / tiene quatrocientas
millas.*

La tuna (*Opuntia sp.*) es una cactácea endémica de las Américas y fue descrita en las obras de Gonzalo Fernández de Oviedo, Bartolomé de las Casas y Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, entre otros. El botánico Daniel Austin (1980, p. 26) clasifica esta planta como la *Opuntia stricta* (Haw) Haw var. *dilleni* (Ker.) L. Benson (Cactaceae), los frutos de la misma eran parte importante de la comida de los indígenas floridianos. Como señalan los historiadores José Pardo Tomás y María Luz López Terrada (1993, p. 251), «dentro de las cactáceas, [...] era una familia de plantas totalmente nueva a los ojos de los europeos, las *Opuntia* son un género específico, que se halla ampliamente representado en todo el continente e islas de América». En 1526, Oviedo (2010, p. 319) es el primero que les asigna el nombre de tuna desde el *Sumario* y resalta la propiedad de las mismas como un alimento importante: «Llámanse tunas y nacen de unos cardos muy espinosos y echan esta fruta que llaman tunas [...] y tienen unas coronillas como las nispolas, y de dentro son muy coloradas y tienen granillos de la manera que los higos; y así, es la corteza dellas como la del higo y son de buen gusto y hay los campos llenos en muchas partes». Esta misma propiedad nutritiva llamó la atención de Cabeza de Vaca (1989, XIX, p. 149), que describe su aprovechamiento por los indígenas norteamericanos:

Para ellos el mejor tiempo que estos tienen es cuando comen las tunas, porque entonces no tienen hambre, y todo el tiempo se les pasa en bailar, y comen de ellas de noche y de día; todo el tiempo que les duran exprímenlas y ábrenlas y pónenlas a secar, y después de secas pónenlas en unas seras, como higos, y guárdanlas para comer por el camino cuando vuelven, y las cáscaras de ellas muelenlas y hácenlas polvo. En todo el tiempo que comíamos las tunas teníamos sed y para remedio desto beuíamos el çumo de las tunas... Es dulce y de color de arrope.

La segunda especie mencionada por Bartolomé de Flores son las palmas, pero es necesario aclarar que las mismas eran diferentes a las tres variedades de palmáceas conocidas por los europeos.

Estas palmas americanas fueron descritas por Oviedo, Cabeza de Vaca y muchos otros cronistas, por lo que resulta difícil precisar la especie del poema. Luego incluye Flores la higuera (*Ficus carica* L.), una planta no endémica de las Américas. Posiblemente se refiera a un árbol oriundo de Asia y aclimatado en España que era considerado un alimento importante porque se aprovechaba como fruto seco por los marineros, especialmente en las largas travesías (Morales Valverde, 2005, p. 46). Aunque no podemos descartar que aluda al *Ficus aurea* Nutt (Moraceae), una especie americana (Austin, 1980, p. 21). El cuarto árbol del elenco poético es la avellana. En este caso, tampoco podemos afirmar con seguridad si es la avellana europea (*Corylus avellana*) o la avellana de Florida o americana (*Corylus americana*), un arbusto mediano, nativo del Este de los Estados Unidos, que produce pequeños frutos comestibles. Tampoco puede descartarse que tenga en mente la avellana purgativa descrita por Oviedo en el *Sumario* (Pardo Tomás y López Terrada, 1993, p. 266) y por Nicolás Monardes en *Dos libros, el uno que trata de todas las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven al uso de la medicina, y el otro que trata de la piedra bezaar, y de la yerva escuerçonera* (Sevilla, Hernando Díaz, 1569). Fue precisamente esta obra una de las fuentes principales de nuestro poema. Tanto el tratado de Nicolás Monardes como el pliego de Flores fueron publicados por el mismo editor sevillano, Hernando Díaz, famoso por dar a conocer otros libros sobre América.

La siguiente planta mencionada por Bartolomé de Flores es el nogal (*Juglans regia* L.). En este caso también es dudosa la referencia porque el nogal fue introducido en las Américas en el siglo xvii. Según Pfo Font Quer (1961, p. 111), el nogal (*Juglans regia* L.) «es un árbol de gran porte, de tronco grueso y no muy elevado, pero con grandes y abiertas ramas, que forman ancha copa. Pierde las hojas en invierno, y cuando va a echar otras nuevas, en primavera, le salen al mismo tiempo las flores». También recuerda que Dioscórides y Laguna atribuían al mismo propiedades medicinales (Font Quer, 1961, p. 113). Posiblemente nuestro poeta habla del nogal común, nogal europeo o nogal español inspirado por los testimonios sobre la Florida de Cabeza de Vaca (1989, cap. VII, p.97): «Por toda ella hay muy grandes árboles y montes claros, donde hay nogales y laureles, y otros que se llaman liquidámbares, cedros, sabinas y encinas y pinos y robles, palmitos bajos». Como aclaran Pardo Tomás y López Terrada (1993, p. 307): «Sin embargo, otra juglandácea diferente, la *Carya pecan*

Engler. et Graeb., es también llamada nogal y es probable que sea de la que habló Cabeza de Vaca, pues es nativa de las regiones sur-central de Estados Unidos y norteña de México, donde recibe el nombre de pacán o pecán».

Es un conjunto de tunas, palmas, higueras, avellanos y nogueras, junto a «frutas ras». La renovación del tema del catálogo arbóreo aparece además en la imitación del motivo del jardín edénico –de larga trayectoria desde la Arcadia clásica–, una transposición poética del paraíso terrenal, lugar de felicidad y vida serena (Giamatti, 1966, p. 179). Su descripción sigue los tópicos del jardín del paraíso cristiano, por eso hay árboles frutales (Curtius, 1955, pp. 285-286). También se emplean frases que siguen las normas retóricas del paraje ameno para iniciar el recuento de las sensaciones, una técnica que vemos en varios pasajes de la épica clásica. Además, en ese tiempo maravilloso el clima es templado, la primavera eterna, no hay sufrimientos ni enfermedades, las aguas fluyen desde una fuente cristalina y el pasto es verde y brillante (Giamatti, 1966, p. 70). En esta descripción del paisaje los atractivos mencionados ascienden a siete. En la enumeración el poeta emplea todos los sentidos, ejemplificando esa simetría y didactismo de las descripciones tópicas de los paisajes amenos en la literatura clásica (Curtius, 1955, p. 283). Bartolomé de Flores ofrece una imagen del paisaje grata a la vista –un prado que varía cromáticamente gracias a las diversas plantas–, al tacto, al gusto y al oído, sin una referencia precisa –más bien imaginable– del olor de las flores. El poeta utiliza una antigua imagen del prado ameno que se remonta a la *Ilíada* (XIV, vv. 345-350) y a la *Odisea* (VI, vv. 122-124) (Bettin, 2006, pp. 957-1044).

Bartolomé de Flores introduce una innovación importante a los jardines de la tradición literaria clásica (Virgilio, *Eneida*, VI; *Bucólicas*, III) y renacentista (Ariosto, *Orlando furioso*, X; Camões, *Os Lusíadas*, IX) porque privilegia lo americano al colocarlo como signo de referencia junto a lo culto y a lo clásico. El poeta se apoya en las conocidas imágenes literarias del paraíso cristiano y de la Edad de Oro para anunciar a los lectores y oyentes la riqueza de las nuevas tierras conquistadas. Quizás con estas exageraciones el poema cumplía la función de atraer nuevos colonizadores a la Florida, siguiendo la estrategia de Pedro Menéndez de Avilés (2002, pp. 152-153) en su carta a Felipe II del 15 de octubre de 1565:

Porque en estas tierras habrá muchas y muy buenas granjerías. Como será que habrá vino mucho, muchos ingenios de azú-

car, mucho número de ganados que hay grandes dehesas, mucho cáñamo, brea y alquitrán y tablazón [...]. Habrá todo género de frutas; hay muy bonísimas aguas, bonísimo temple de tierra; habrá mucho arroz y muchas perlas en las riberas de Santa Elena, donde tenemos nuevas que las hay, y entrando más adentro desta tierra, habrá donde se pueda coger mucho trigo y hacer mucha seda.

El cronista Barrientos también describe plantas semejantes a las mencionadas en el poema de Bartolomé de Flores, donde la naturaleza aparece como elemento predominante. Esta innovación se logra al hablar de la flora americana que presenta como una naturaleza heterogénea en dos sentidos: en primer lugar, por su propia condición autóctona y, en segundo lugar, por el vocabulario indígena que nombra a esta flora.

La descripción de las plantas se interrumpe en el poema para prestar atención a los habitantes de la Florida, a quienes se describe como gigantes de nueve codos de altura: «Gentes de nueue codos. / Y nauegando su altura / cosa digna de contar / puedo por cierto afirmar / tener su legua de anchura / tres mil leguas de la mar / Y en la parte Occidental / viue gente tan crecida / de gentilidad vencida / que tienen justo y caual / nueue codos por medida».

El tema de los gigantes es de conocida trayectoria, basta recordar los ejemplos de Goliat en la Biblia y de Polifemo en la *Odissea*, por no mencionar la estela de gigantes de la literatura medieval y renacentista. Es otro de los tópicos de las crónicas de América, reactivado después del viaje de Magallanes y Elcano y su encuentro con los patagones. Aquí Flores parece seguir otra vez el testimonio de Cabeza de Vaca (1989, cap. VII, p. 100), quien dice en los *Nafragios*: «Cuantos indios vimos desde la Florida aquí todos son flecheros; y como son tan crecidos de cuerpo y andan desnudos, desde lejos parecen gigantes. Es gente a maravilla bien dispuesta, muy enjutos y de muy grandes fuerzas y ligereza». Unos capítulos más adelante el propio Cabeza de Vaca (1989, cap. XI, p. 117) relata en tono de sorna: «Y así llegó donde estábamos, y los indios se quedaron un poco atrás asentados en la misma ribera, y después de media hora acudieron otros cien indios flecheros, que ahora ellos fuesen grandes o no, nuestro miedo les hacía parecer gigantes, y pararon cerca de nosotros, donde los tres primeros estaban». La inclusión de gigantes en el poema tiene la función de incitar el espíritu de aventura y peligro que estos seres despertaban

entre los europeos del siglo xvi y, de esta manera, captar mejor la atención de los oyentes y lectores.

En la siguiente sección del poema, Flores menciona «cinco maneras de gentes», quizás para mantener el equilibrio poético de la descripción de las cinco plantas anteriores, o para incluir a las tribus descritas por las crónicas españolas de la Florida. El poeta cita los nombres de cinco líderes indígenas: Saturiba, Autina, Curucutucu, Alimacani y el Bacu. Esta es la primera representación poética de los indígenas norteamericanos:

Satriba, y Autina, reyes. // Esta tierra no consiente / enfermedad ni dolencia / ni reyna concupiciencia / de partes del Oriente / esta la nueva Valencia / Aquí reyna Satriba, / con Doresta su muger / el qual tiene tal poder / que el poderoso Autina / jamas lo puede vencer. // Curucutucu, y Alimacani, reyes. / Tambien Curucutucu / que nunca tal nombre vi / en tierra de Cuncubi / y en la Mocosa el Bacu, / y el fuerte Limacani, / En armas tan esforçado / era el barbaro y ligero / de rostro espantable y fiero / muy velloso y desbaruado / colorado todo el cuero.

Desde la expedición de Juan Ponce de León en 1513 las relaciones entre los conquistadores europeos y los indígenas de la Florida oscilaban entre la promesa de alianza, el suministro de alimentos, la tensa hostilidad y el ataque. La de Saturiba era una de las cuatro grandes tribus de la etnia timucua que habitaban en el norte de la Florida en el siglo xvi. El líder Saturiba gobernaba sobre unos treinta cacicazgos que incluían a varios miles de indígenas, quienes vivían en conflictos permanentes entre sí. Su influencia se extendía desde el litoral sur del río San Juan hasta su desembocadura,⁶ en un territorio ubicado entre las actuales ciudades de Jacksonville y San Agustín. Tenían una sociedad estratificada y dividida en una nobleza hereditaria y una clase común, con cierta movilidad social (Hann, 1996, p. 25). La tribu de los saturiba entró en contacto con los franceses primero, y se convirtieron en sus aliados. Recibieron a Ribault y luego a Laudonnière, a quien el líder saturiba entregó objetos de plata (Hoffman, 2002, p. 218). En 1564 Laudonnière se alió con Saturiba, que le confesó que su mayor enemigo era Autina (DeCoster, 2013, p. 380). Los franceses atacaron a la tribu potano en apoyo a Autina. Esto creó problemas entre los franceses y Saturiba. En septiembre de 1565, Saturiba entregó a los españoles algunos franceses que habían buscado refugio con ellos. Hacia noviembre de 1565 los españoles y la tribu de Saturiba mantenían buenas

relaciones –incluso algunos indios se mudaron cerca del fuerte San Mateo para comerciar con los españoles–, pero las mismas se deterioraron. En marzo de 1566, indios saturiba capturaron al español Rodrigo Troche y su líder ordenó que le sacaran el corazón.⁷ Por esta razón, Menéndez de Avilés navegó río arriba, hacia el Norte, para buscar alianzas contra Saturiba. Intentó obtener el apoyo de Utina, pero este se negó. Luego llegó hasta la tribu mayaca y logró aliarse con indígenas de la tribu calabay (Lyon, 1976, pp. 168-169; Ruidíaz, 1893, II, p. 155). En marzo de 1567 Menéndez de Avilés trató de entrevistarse con Saturiba, pero este rehusó (Lyon, 1976, p. 180). Después del fracaso de los intentos de alcanzar la paz, los españoles comenzaron entre julio y agosto una campaña militar contra los saturiba que se prolongó hasta 1568. Como consecuencia, el 25 de abril de 1568 se produjo un ataque conjunto de los saturibas y los franceses, bajo el mando de Gourgue, contra las casas y el fuerte San Mateo (Hoffman, 2002, p. 58). Quizás los timucuas se vieron involucrados en los conflictos entre franceses y españoles, o actuaron buscando sacar ventaja en sus conflictos internos; al final, su participación los convirtió en enemigos de los españoles.

El Autina del poema de Flores fue el cacique de la tribu agua fresca, uno de los cinco cacicazgos principales, y el mayor enemigo de Saturiba. Tenía unos cuarenta caciques subordinados y aliados con él, incluyendo la tribu de Mocosó. Era más poderoso que Saturiba (Hann, 2003, p. 80). Laudonnière se alió con Autina y esto molestó a Saturiba. Los franceses apoyaron a Autina en su guerra contra Potano y comenzaron a comerciar con él pero se volvieron dependientes, por lo que Autina comenzó a exigirles más beneficios por la comida y estos lo capturaron como rehén. Saturiba pidió a los franceses que le entregaran a Autina, lo que posiblemente provocó que indios de la tribu agua fresca ayudaran a Menéndez de Avilés en su ataque contra los franceses y le avisaran de que 200 franceses habían sobrevivido al ataque al fuerte Carolina. Menéndez de Avilés navegó desde San Agustín para visitar a Autina, que le pidió ayuda para que lloviera; comenzó a llover y Autina temió el poder de Menéndez de Avilés, al que le rogó que no entrara en su territorio. Menéndez de Avilés le dijo que iba a seguir río arriba y Autina ordenó a sus villas que le dieran comida y no lo atacaran. De regreso a San Agustín, Menéndez de Avilés se encontró con Autina, quien le rindió homenaje y aceptó aliarse.⁸

El Curucutucu que menciona el poema de Flores es en realidad la tribu tacatacuru. Su territorio abarcaba la isla de Cumber-

land, al Norte del río San Juan. Eran aliados de Saturiba y enemigos de Autina. Aunque hablaban timucua, tenían un dialecto diferente y mantenían su independencia política de otros grupos timucua.⁹ En 1566 los tacatacuru mataron al sacerdote Pedro Martínez, quien fue el primer mártir jesuita en la Florida (Oré, 2014; Gannon, 1965). Martínez, junto al hermano Francisco Villareal y al padre Juan Rogel, llegó a la costa de la Florida el 28 de agosto de 1566. El piloto del barco no pudo encontrar puerto y envió un pequeño bote cerca de la desembocadura del río San Juan en busca de agua potable. En el bote iban el padre Martínez y unos marineros. Una tormenta inesperada arrojó el barco fuera del mar y Martínez y los marineros fueron atacados por los tacatacuru, que lo mataron (Lyon, 1976, p. 377). En venganza, los españoles quemaron varias aldeas y Menéndez de Avilés ordenó la muerte del jefe de los tacatacuru (Lowery, 1905, pp. 270-274 y 289-290). En enero de 1569 los españoles emprendieron una ofensiva contra los tacatacuru y construyeron un fuerte en la isla de Cumberland. Entonces los tacatacuru se vieron forzados a pactar una paz con los españoles (Hann, 1996, pp. 66-67).

La tribu alimacani que menciona el poema vivía en la isla de Fort George, al Norte de la aldea de Saturiba (Milanich, 1996, p. 49). Alimacani fue uno de los líderes indígenas que salió a recibir a Ribault en 1562. También estuvo junto a Saturiba en el recibimiento a Gourgue en 1568. Las crónicas no ofrecen información sobre el supuesto grupo indígena cuncubi. Posiblemente es una ficción del poeta. La mocosa que menciona Flores puede que se refiera a la tribu mocoso, aliada de Autina. Su territorio estaba en las cercanías de la bahía de Tampa (Milanich, 1996, p. 63). El Bacu que figura en el poema como líder de la tribu mocosa quizás sea otra licencia poética de nuestro autor.

Al final del poema aparece otra sección dedicada a la «Natura de árboles que amplía el catálogo»; estas plantas se distinguen por su valor medicinal. El pequeño inventario farmacéutico corre de la mano de noticias sobre curas y sobre medicinas maravillosas procedentes de América que las crónicas introducían en el imaginario europeo. Podemos afirmar con bastante certeza que la información sobre estas plantas medicinales presente en el poema viene de la obra de Nicolás Monardes a la que nos referimos páginas arriba. Veamos la segunda parte del catálogo poético:

Natura de arboles. // Vn arbol grande y florido / en aquesta tierra esta / que ninguna fruta da / el qual es atribuydo / en rama y gusto, al Manna. / Es arbol de tanta prez / este, que los indios

tienen / que de muchas partes vienen / a comprallo en cierto mes / que solo del se mantienen. / Otro arbol nasce aqui / que esta verde de de contino / de la hechura de Pino / do sacan el Menjuy / y el Estoraque mas fino, / Vn arbol llamado Taca / ay en las Indias de España / del vno cogen con maña / la fina Tacamahaca / y del otro, la Caraña.

El «árbol grande y florido» similar al «maná» recuerda al fresno del maná o fresno florido (*Fraxinus ornus*), una especie endémica europea. El «maná sabroso... exudado» se parece a la resina que producen ciertas especies de árboles, pero sobre todo el fresno (*Fraxinus angustifolia*) (Morales, 2005, p. 29). Según Font Quer (1961, pp. 739-740), la fama de este se debe a sus virtudes médicas, ya que «es un purgante de sabor dulce, suave». En este caso, la comparación poética sirve para establecer un ámbito de referencia conocido en España. El siguiente árbol es «de hechura de pino», de donde «sacan el menjuy / y el estoraque más fino». Dada la variedad de pinos americanos (*Pinus sp.*) y su similitud con las especies europeas, no hay ningún detalle en la descripción del árbol que permita identificarlo con seguridad (Pardo Tomás y López Terrada, 1993, p. 313). Según Daniel Austin (1980, p. 27), el pino floridano puede ser el pino blanco *Pinus clausa* (Engelm.) o el pino amarillo *Pinus palustris* Mill, pero no tenemos detalles que permitan fijar en un tipo particular la alusión poética pese a las muchas referencias a pinos en las crónicas de Cabeza de Vaca y de Barrientos.

Tanto el benjuí (*Styrax benzoin* Dryander Styracaceae) como el estoraque son resinas que se obtienen de plantas. Ambas eran famosas desde la Antigüedad por sus propiedades cosméticas y medicinales. En España, desde el siglo xv, se conocían dos variedades: el benjuí de Siam, empleado en la perfumería, y el benjuí de Sumatra, que tenía propiedades farmacéuticas.¹⁰ La importancia de la planta americana fue analizada por José Pardo Tomás y María Luz López Terrada. Su comentario nos ayuda a valorar el atractivo que esta noticia podía tener para los oyentes del pliego de Bartolomé de Flores:

De todos los sucedáneos de resinas que fueron hallados por los primeros europeos que viajaron a aquellas tierras, el que se impuso con más fortuna, hasta el punto de adquirir mayor difusión que su referente clásico, fue, sin duda, el estoraque. El estoraque clásico era la resina extraída de un árbol originario de Asia Menor y que se denominaba liquidámbar (Liquidambar orientalis Miller). Su

uso se había generalizado en Europa occidental a partir de la Baja Edad Media, a través del mundo islámico, que lo había incorporado del saber de la medicina bizantina, concretamente de autores como Pablo de Egina y Aecio. Pero el descubrimiento por parte de los conquistadores españoles de una especie americana de líquidámbar (*L. styraciflua* L.) supuso la importación generalizada de su resina y acabó por sustituir en el mercado europeo al estoraque asiático (Pardo Tomás y López Terrada, 1993, p. 206).

Aunque el estoraque (*Styrax officinalis* L. Styracaceae) se menciona en las crónicas de Cabeza de Vaca, Barrientos y López de Gómara, la fuente del poema parece ser otra vez la obra citada de Nicolás Monardes (1569, pp. 8-9), donde se detallan las diferencias entre la variedad asiática (*Liquidambar orientalis* Mill.) y la nueva especie americana (*Liquidambar styraciflua*). En su estudio clásico sobre *La Celestina*, Modesto Laza (1958, p. 131) describió las propiedades aromáticas del estoraque. Esta característica explicaba el interés del público en conocer su existencia; también podía emplearse como desinfectante. José María López Piñero y María Luz López Terrada (1997, pp. 48-49) destacan que el descubrimiento de esta planta representó un importante evento en la historia de la medicina: «Monardes se ocupó de una serie de resinas y oleorresinas procedentes de especies de los géneros *Elaphrium*, *Icica*, *Hymenaea* y *Rhus*, entre ellas, la tacamahaca (de *Elaphrium tecomaca* [D. C.] Standl.) y la caraña (de *Icica caranna* H. B. K.); precisó la información relativa al aceite de *Liquidambar styraciflua* L., destacando su uso “en lugar del estoraque”, es decir, de la oleorresina del árbol *Liquidambar orientalis* L., procedente de Asia Menor».

Continúa Flores la descripción del catálogo arbóreo con «un árbol llamado taca» de donde extraen «la fina tacamahaca» y «la caraña». La tacamahaca (*Elaphrium tecomaca* [D. C.] Standl.), conocida como álamo balsámico, y la caraña (*Icica caranna* H. B. K.) son ambas, para Monardes, resinas obtenidas por incisión en ciertos árboles. La tacamahaca es una resina que sirve de remedio para las hinchazones, el mal de matriz, los dolores de muela y de espalda y la artritis (Monardes, 1569, pp. 19-24). La tacamahaca y la caraña se usaban para hacer sahumeros con los que curar los dolores de estómago en los niños, según Francisco Núñez en el *Libro intitulado del parto humano, en el cual se contienen remedios muy vtiles y vsuales para el parto dificultoso de las mugeres, con otros muchos secretos a ello pertenescientes* (Im-

preso en Alcalá en casa de Iuan Gracian, 1580, fol. 159r). Dice Monardes (1569, p. 4) que la tacamahaca es buena para curar las heridas y los dolores de espalda, de cadera, de articulaciones y de cualquier otra clase: «Así mismo traen de Nueva España otro género de goma, o resina, que llaman los indios tacamahaca. Y este mismo nombre le dieron nuestros españoles. Es resina sacada por incisión de un árbol grande como álamo, que es muy oloroso echa el fruto colorado como simiente de peonia».

La caraña es una resina líquida con propiedades similares a la tacamahaca, pero con efectos más rápidos y fuertes. El mismo Monardes (1569, pp. 5-6) cuenta cómo los españoles conocieron esta planta y sus características principales:

Traen de Tierra Firme, por vía de Cartagena, y nombre de Dios, de la tierra adentro, una resina de color de la tacamahaca, algo más clara y líquida, y más densa, que llaman en la lengua de los indios caraña, y este mismo vocablo le han dado nuestros españoles. Tiene casi el olor de la tacamahaca, aunque más grave. Es oleaginosa, y así se pega bien y con mucha adherencia, sin derretirle, por la tenacidad que tiene.

Es medicina nueva, venida de diez años a esta parte. Úsanla los indios en sus enfermedades, en hinchazones, y todo género de dolor. Ahora en nuestras partes es tenida en mucho por los buenos efectos que hace.

José María López Piñero explicó los aportes de Monardes en la divulgación de las plantas mencionadas por Flores en su poema. Su análisis nos ayuda a entender el sentido de maravilla que tenían estos productos americanos para la sociedad española del siglo xvi.¹¹

Luego de la caraña y la tacamahaca Bartolomé de Flores vuelve a describir a los habitantes de las Américas, pero esta vez su ámbito no es el escenario floridano sino el caribeño, apoyado en tópicos comunes de las crónicas como el canibalismo y las danzas exóticas que se asociaban a los sacrificios humanos de los aztecas. En este caso, nuestro poeta ubica a los caníbales «en tierra de Hauana, es decir, en su escenario original caribeño dado a conocer en 1492 desde el diario colombino, agregando una nueva característica: se trata de caníbales que practican la navegación de altura y son capaces de desembarcar en las islas Azores en pleno océano Atlántico».¹² Estamos quizás ante el primer testimonio poético de estos caníbales viajeros: peligro mortal para las costas europeas o al menos para su «región ultraperiférica». Sin duda, el

tono sensacionalista del pasaje llamaría la atención y hasta quitaría el sueño a más de un oyente del pliego de Flores. Si estos caníbales habaneros navegaban hasta las Azores, cualquier día podrían desembarcar en las calles de Sevilla o de otro puerto de mar: «Manera de hombres que comen carne humana. / Otros barbaros mayores / de condicion inhumana / ay en tierra de Hauana / que passan a los açores / para comer carne humana. / Otras maneras de hombres / ay dos mil leguas a tras / que jamas viuen en paz / que no se llaman por nobres / sino baylando de tras».

Termina Bartolomé de Flores el poema con una nueva referencia a su catálogo arbóreo. Esta vez nos habla de nardos, cinamomos y fresnedas. Aunque es posible que el poeta tuviera acceso a las crónicas y a los tratados de Monardes y de autores semejantes, para esta alusión es más seguro que la referencia sean cancioneros como el de Juan del Encina. Veamos el poema: «Curiosas cosas no cuento / de animales ni arboledas / cercadas de fuentes ledas / con otras plantas sin cuenta / nardos cinamomos fresnedas / Las faltas me supliran / pues alo que entiendo y creo / quede corto como veo / mas bien se que entenderan / que fue largo mi desseo».

Como sabemos, el tema del vergel y del jardín gozaban de fuerte arraigo en la poesía popular del romancero (Orozco Díaz, 1951, pp. 47-60). Por eso era algo común que los pliegos sueltos de cordel se nutrieran de sus imágenes y vocablos, a los que también hay que agregar la poesía culta de autores muy conocidos como Mena y Santillana. El cinamomo se refiere al llamado árbol de la canela, una planta de origen asiático, por lo que debe de ser una referencia literaria o una fantasía del autor. Aunque Daniel Austin (1980, p. 28) señala la presencia de una planta floridana parecida a la canela –la *Canela alba* (Murray) (Canellaceae), similar a un árbol de las especias–, no podemos afirmar que sea una alusión basada en la realidad empírica. El nardo del poema (*Hippeastrum puniceum* Urban) puede ser un nardo literario o el nardo americano. Según Pardo Tomás y López Terrada (1993, p. 303), existen nardos americanos en la especie *H. puniceum*. En este caso, la procedencia del vocablo es ambigua porque hay antecedentes en las crónicas de Pedro Mártir de Anglería y en la tradición poética, en especial, en *La coronación* de Juan de Mena.

CONCLUSIONES

El catálogo arbóreo y humano de Bartolomé de Flores es un testimonio poético que ofrece una de las primeras descripciones de

la naturaleza y de los habitantes norteamericanos en el siglo XVI. Este espacio de la imaginación es el lugar de la poesía, donde el autor puede escribir por primera vez sobre la expedición de Pedro de Menéndez de Avilés, y, en este sentido, el tema ofrece un espacio ilimitado para el descubrimiento de nuevos territorios llenos de gigantes, carañas, caníbales y tacamahacas.

NOTAS

- ¹ El título completo del poema es *Obra nuevamente compuesta, en la cual se cuenta, la felice victoria que Dios por su infinita bondad y misericordia, fue servido de dar, al ilustre señor Pedro Meléndez, almirante y capitán de la gobernación de la mar, de las Indias, y adelantado de la Florida contra Iván Ribao de nación francés, con otros mil luteranos, a los cuales pasó a filo de espada, con otras curiosidades que pone el autor, de las viviendas de los indios de la Florida y sus naturales fayciones. Compuesta en verso castellano, por Bartholome de Flores, natural de Malaga y vezino de Cordoua. Fue impresa en Seuilla en casa de Hernando Diaz impresor de libros, a la calle de la Sierpe. Año de mil y quinientos y setenta y vno*. El único ejemplar conocido se encuentra en la biblioteca John Carter Brown de Estados Unidos. En 1898 José Toribio Medina publicó una edición modernizada en *Biblioteca hispano-americana (1493-1810)* (Santiago de Chile, Impreso y grabado en casa del autor, 1898, 7 volúmenes, vol. 1, pp. 357-61).
- ² Sobre los pliegos sueltos, véanse Infantes de Miguel (1996), Cátedra (2002) y Askins et al. (2014).
- ³ Sobre este poema, véase Ambroggio (2013).
- ⁴ El texto de Gonzalo Solís de Merás fue dado a conocer por Eugenio Ruidíaz y Caravia en *La Florida: su conquista y colonización por Pedro Menéndez de Avilés* (Imprenta de los hijos de J. A. García, Madrid, 1893). El de Bartolomé Barrientos aparece en *Dos antiguas*

- relaciones de la Florida* de Genaro García (Tip. y Lit. de J. Aguilar Vera y Comp., México, 1902). El texto de Francisco López de Mendoza fue publicado en la *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, de Joaquín Francisco Pacheco, Francisco de Cárdenas y Espejo y Luis Torres de Mendoza (Imp. de M. Bernaldo de Quirós, Madrid, 1864-1884, II, pp. 431-465).
- ⁵ Sobre el combate entre españoles y franceses, véase Marrero-Fente (2017 [2014]). Para el trasfondo del antiluteranismo en el poema, véanse Gamba Corradine (2018) y Sánchez Pérez (2019).
- ⁶ Para este pasaje véanse DeCoster (2013, pp. 379-380), Worth (1998, pp. 19-34) y Milanich (1996, p. 48).
- ⁷ El mejor estudio sobre la expedición de Menéndez de Avilés es *The Enterprise of Florida: Pedro Menéndez de Avilés and the Spanish Conquest of 1565-1568*, de Eugene Lyon (1976). Véase además Larrúa-Guedes (2015).
- ⁸ Para este pasaje, véanse los trabajos de Hann (2003, pp. 17-60), Milanich (1996, pp. 51 y 86) y Hoffman (2002, p. 60).
- ⁹ Sobre este grupo indígena, véase Milanich (1972, pp. 284-287).
- ¹⁰ Véase Laza Palacios (1958, p. 105). Sobre el uso cosmético, véase además Pardo de Santayana et al. (2011).

Sobre las conexiones americanas, véase Pardo Tomás y López Terrada (1993, p. 277).

¹¹ Véanse López Piñero (1990, pp. 3-67) y Fresquet (1992, pp. 281-307).

¹² Bromas aparte, el tópico de los caníbales aparece mezclado con información de la carta que describe la ruta de La Habana a las Azores en *La geografía y descripción universal de las Indias* (López de Velasco, 1894, p. 41).

BIBLIOGRAFÍA

- Ambroggio, Luis Alberto. «El período colonial en la poesía escrita en español en los Estados Unidos (1539-1810): importancia fundacional», *Actas del Cuarto Congreso Internacional CELEHIS de Literatura 2011 (Áreas de Literatura Española, Argentina e Hispanoamericana)* (editado por Nicolás Abadie et al.), Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 2013.
- Askins, Arthur Lee-Francis; Infantes, Víctor; Puerto Moro, Laura y Rodríguez Moñino, Antonio R., *Suplemento al nuevo diccionario bibliográfico de pliegos sueltos poéticos (siglo XVI) de Antonio Rodríguez-Moñino*, Academia del Hispanismo, Vigo, 2014.
- Austin, Daniel. «Historically Important Plants of Southeastern Florida», *Florida Anthropologist*, 33, 1980, pp. 17-31.
- Bettin, Giancarlo. *Per un repertorio dei temi e delle convenzioni del poema epico e cavalleresco, 1520-1580* (vol. II), Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venecia, 2006.
- Cátedra, Pedro Manuel. *Invencción, difusión y recepción de la literatura popular impresa (siglo XVI)*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 2002.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura Europea y Edad Media Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- DeCoster, Jonathan. «Entangled Borderlands: Europeans and Timucuans in Sixteenth-Century Florida», *The Florida Historical Quarterly*, 91.3, 2013.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias* (editado por Álvaro Barabibar Etxeberria), Iberoamericana, Madrid, 2010.
- Font Quer, Pío. *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, Labor, Barcelona, 1961.
- Fresquet, José Luis. «Los inicios de la asimilación de la materia médica americana por la terapéutica europea», *Viejo y Nuevo Continente: La medicina en el encuentro de dos mundos* (coordinado por José María López Piñero), Saned, Madrid, 1992, pp. 281-307.
- Gamba Corradine, Jimena. «Lutero en pliegos: hacia un corpus de pliegos castellanos quinientistas con representaciones del hereje (I)», *eHumanista*, 39, 2018, pp. 411-435.
- Gannon, Michael. *The Cross in the Sand: The Early Catholic Church in Florida, 1513-1870*, University Press of Florida, Gainesville, 1965.
- Giamatti, Angelo Bartlett. *The Earthly Paradise and the Renaissance Epic*, Princeton University Press, Princeton, 1966.
- Hann, John H. *Indians of Central and South Florida, 1513-1763*, University Press of Florida, Gainesville, 2003.
- —, *A History of the Timucua Indians and Missions*, University Press of Florida, Gainesville, 1996.
- Hoffman, Paul. *Florida's Frontiers*, Indiana University Press, Bloomington, 2002.
- Infantes de Miguel, Víctor. «¿Qué es una relación? Divulgaciones varias sobre una sola Divagación», *Las relaciones de suceso en España: 1500-1750. Actas del primer Coloquio Internacional (Alcalá de Henares 8, 9 y 10 de junio de 1995)* (coordinado por Henry Ettinghausen, Víctor Infantes de Miguel, Agustín Redondo y María Cruz García de Enterría), Publications de la Sorbonne, París, 1996, pp. 203-16.
- Lara Garrido, José. *La poesía de Luis Barahona de Soto (Lírica y épica del Manierismo)*, Servicio de Publicaciones, Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 1994.
- Larrúa-Guedes, Salvador. *Don Pedro Menéndez de Avilés. El Adelantado de la Florida*, Colección del Centro de documentación histórica de la Florida colonial, Alexandria Library, Miami, 2015.
- Laza Palacios, Modesto. *El Laboratorio de La Celestina*, Antonio Gutiérrez Impresor, Málaga, 1958.
- López de Velasco, Juan. *La geografía y descripción universal de las Indias*, Est. Tip. de Fortanet, Madrid, 1894.
- López Piñero, José María. «Las Nuevas medicinas americanas en la obra (1565-1574) de Nicolás Monardes», *Asclepio*, I, 1990, pp. 3-67.
- López Piñero, José María y López Terrada, María Luz. *La influencia española en la introducción en Europa de las plantas americanas (1493-1623)*, Instituto de Estudios Documentales e Históricas sobre la Ciencia, Universitat de Valencia, CSIC, Valencia 1997.
- Lowery, Woodbury. *The Spanish Settlements within the Present Limits of the United States, 1562-1574*, G.P. Putnam's Sons, Nueva York, 1905.
- Lyon, Eugene. *The Enterprise of Florida: Pedro Menéndez de Avilés and the Spanish Conquest of 1565-1568*, University Presses of Florida, Gainesville, 1976.
- Marrero-Fente, Raúl. «Literatura, Imperio y naturaleza en *Obra nuevamente compuesta...* (1571) de Bartolomé de Flores», *La presencia hispana y el español de los Estados Unidos: unidad en la diversidad* (editado por Rosa Tezanos-Pinto), Academia Norteamericana de la Lengua Española (ANLE), Nueva York, 2017 (2014), pp. 53-66.
- Milanich, Jerald. *The Timucua*, Blackwell Publishers, Londres, 1996.
- «Tacatacuru and the San Pedro de Mocamo Mission», *Florida Historical Quarterly*, 50.3, 1972.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar. *Naufragios* (editado por Juan Francisco Maura), Cátedra, Madrid, 1989.
- Morales Valverde, Ramón. *Flora literaria del Quijote, alusiones al mundo vegetal en las obras completas de Cervantes*, Instituto de Estudios Albacetenses Don Juan Manuel, Albacete, 2005.

- Menéndez de Avilés, Pedro. *Cartas sobre la Florida, 1555-1574* (editado por Juan Carlos Mercado), Iberoamericana, Madrid, 2002.
- Oré, Luis Jerónimo de. *Relación de los mártires de la Florida del P.F. Luis Jerónimo de Oré (c. 1619)* (editado por Raquel Chang-Rodríguez), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2014.
- Orozco Díaz, Emilio. «El huerto de Melibea (Para el estudio del tema del jardín en la poesía del siglo xv)», *Arbor*, 19, 1951, pp. 47-60.
- Pardo Tomás, José y López Terrada, María Luz. *Las primeras noticias sobre plantas americanas en las relaciones de viajes y crónicas de Indias, 1493-1553*, Instituto de Estudios Documentales e Históricas sobre la Ciencia, Universitat de Valencia, CSIC, Valencia, 1993.
- Pardo de Santayana, Manuel; García-Villaraco, Antonio; Rey Bueno, Mar y Morales, Ramón. «Naturaleza a través de la botánica y la zoología en la literatura renacentista española: *La Celestina*», *Asclepio*, LXIII.1, 2011, pp. 249-292.
- Sánchez Pérez, María. «El mensaje propagandístico antiluterano a través de algunas relaciones de sucesos del siglo XVI», *Studia Aurea*, 13, 2019, pp. 41-70.
- Worth, John. *The Timucuan Chiefdoms of Spanish Florida*, University Press of Florida, Gainesville, 1998.

Lo MARAVILLOSO en la conquista de la Nueva España según los informantes de fray Bernardino de Sahagún

Fray Bernardino de Sahagún pertenece a la segunda generación de franciscanos que llegaron en 1529 a la Nueva España a evangelizar. A pesar de los inconvenientes que tuvo porque no querían que se rescataran las cosas de los indios para que no volvieran a sus antiguas idolatrías, recogió de labios de los indígenas, sus informantes, la historia de la conquista y algunos himnos a los dioses. Al mismo tiempo, empezó a dominar la lengua de los naturales y a conocer sus ritos y sus creencias. A su obra magna le dedicó alrededor de veinte años, en varias etapas, aunque algunas fueron consideradas como borradores. A partir de 1558, recibió la orden de recopilar todo lo concerniente a los antiguos mexicanos; sin embargo, él ya había avanzado años antes. Ayudado por sus alumnos del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, elaboró un cuestionario y se dedicó durante varios años a interrogar a los ancianos y a incluir dibujos en su obra.

Después de los varios títulos de sus borradores –*Primeros memoriales* y *Códice matritense*–, su ingente obra, ordenada en doce libros y estos, a su vez, en capítulos y párrafos, la conocemos hoy como *Historia general de las cosas de Nueva España*, y se terminó hacia 1577. Está distribuida en dos columnas, una en náhuatl y otra en español, acompañadas con ricas ilustraciones, pues su investigación, además de las respuestas de los ancianos, partía de los códices pictográficos. Más tarde, en 1580, fue llevada a España y el rey Felipe II se la obsequió a Francisco I de Medici, así fue a parar a Florencia y es por eso que hoy se la conoce como *Códice florentino*. Sahagún es además autor del *Calendario mexicano, latino y castellano* y del *Arte adivinatoria*. Hizo sermonarios en lengua náhuatl sobre los principios más impor-

tantes de la fe cristiana, pero también recogió pequeñas piezas retóricas de los antiguos mexicanos –como oraciones a Tezcatlipoca y a Tláloc, exhortaciones, adivinanzas, adagios y metáforas– que están incluidas en el libro sexto.

Aunque concebido y supervisado por el fraile leonés, el *Códice florentino* es de tradición indígena y conforma una fuente invaluable de conocimiento de todo lo concerniente al mundo prehispánico. Su obra engloba las más diversas disciplinas, desde la flora y la fauna, las plantas y piedras medicinales, las costumbres y oficios, los presagios y augurios hasta los capítulos dedicados a la conquista y al léxico de todo lo que describe y explica; es decir, es antropólogo, zoólogo, botánico, médico, historiador y lingüista. Sahagún es una suerte de Plinio y de Dioscórides de la Nueva España, pero también de san Isidoro por las etimologías nahuas que incluye y explica.

En las páginas que siguen veremos lo maravilloso de la conquista que se aborda en los libros VIII y XII y diversas manifestaciones de lo maravilloso en otros libros.

El primero que le dio importancia al hecho de la conquista desde la perspectiva de los vencidos, los mexicas, fue Miguel León Portilla con su libro *Visión de los vencidos*, que recopila las relaciones indígenas de la conquista, compuestas y redactadas en los años inmediatos a la misma, pero que se dieron a conocer ya tarde, en el siglo xx, pues sufrieron la confiscación, mutilación y destrucción por las Cédulas Reales de 1577 que prohibieron la literatura que se refería a América. Tales relaciones se inscriben en los modelos prehispánicos, en náhuatl, con algunas palabras en español para designar elementos que no pueden describirse por analogía o para los que no tienen palabras. Los textos son contiguos a la conquista, es posible que se formaran inmediatamente en la tradición oral. No hay un modelo hispánico para este texto del libro XII, sino que corresponde al modelo prehispánico del *melahuacuicatl*, o sea, la mitología en la que se funda la explicación náhuatl del mundo. Su público es el amerindio que sabe náhuatl, pero, como está en alfabeto latino, se implica que se trata de una élite y nobleza amerindia, cuyos hijos estudian en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y que se aferra a sus tradiciones. Es un público más reducido que el que va a leer las *Cartas de relación* de Cortés y, por esta razón, los códices van a ir perdiendo terreno hasta que en el siglo xviii las medidas de la Ilustración para erradicarlos, más severas, casi los llevan a la desaparición.

El primero en observar que los indios recogían sus propias versiones de la conquista fue fray Toribio de Benavente «Motolinía» (2014, p. 153), quien transmite la *admiratio* de los ojos indígenas:

Mucho notaron estos naturales indios entre las cuentas de sus años el año que vinieron y entraron en esta tierra los españoles, como cosa muy notable y que al principio les puso muy grande espanto y admiración ver una gente venida por el agua –lo que ellos nunca habían visto ni oído que se pudiese hacer–, de traje tan extraño del suyo, tan denodados y animosos, tan pocos entrar por todas las provincias de esta tierra con tanta autoridad y osadía, como si todos los naturales fueran sus vasallos. Asimismo se admiraban y espantaban de ver los caballos y lo que hacían los españoles encima de ellos, y algunos pensaron que el hombre y el caballo fuese todo una persona.¹

Las palabras «espanto» y «admiración», que caracterizan a los receptores indios, constituyen la propia etimología de *maravillarse*, proveniente del verbo latino *mirari*, que significa admiración y sorpresa (Kappler, 2004, pp. 55-56). Estos receptores mexicas serán el objetivo principal de nuestro trabajo, ya que las maravillas que se les presentan con la llegada de los españoles son consideradas como algo inusual, extraño e insólito; y el receptor principal es Moctezuma, a quien le llegan directamente los presagios, portentos y señales que, según ellos, anunciaban la venida de estos seres extraños.

De las narraciones de los vencidos, el texto más importante, mejor construido y más largo es el de los informantes indígenas que fray Bernardino de Sahagún incluyó en su libro XII. En este libro no han mediado la interpretación ni la interpolación de cuestionarios previos, ni intereses, ni ideologías. Es un relato espontáneo de varios autores o voces que informan a Sahagún y que son testigos o antiguos combatientes tlatelolcas, cuyo punto de vista es abiertamente hostil y encarnizado contra los tenochcas. Es un relato de testimonios directos de informantes que pudieron ser testigos oculares o activos y que dictaron a los amanuenses, los alumnos de Sahagún, su propia visión de la conquista, como él mismo afirma en la advertencia al lector. Sahagún (2002, XII, p. 1157)² se limitó a recoger el testimonio de «los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación, personas principales y de buen juicio, y que se tiene por cierto que dixerón toda verdad». Es

un relato crudo que transmite la emoción ante una matanza despiadada, sangrienta y de una gran hostilidad contra los techcas.

PRODIGIOS O PRESAGIOS DE LA CONQUISTA

Los estudiantes del colegio de Santa Cruz recogieron ya desde el primer capítulo del libro VIII, al hablar de los gobernantes de México, algunas hambrunas y emigración de pueblos para buscar el sustento, pero también hechos maravillosos en tiempos del octavo rey, Ahuizotl, y del noveno, Moctezuma, que se consideran pronósticos de la llegada de los españoles. En el capítulo seis del libro VIII, aparecen ya los ocho presagios, señales o pronósticos, que se enumeran como agüeros y que casi se repiten literalmente en el primer capítulo del libro XII, excepto ciertos matices en el octavo pronóstico. En el libro VIII se dice que aparecen «hombres con dos cabezas» (Sahagún, 2002, p. 735) y en el XII, «monstruos en cuerpos monstruosos» (Sahagún, 2002, p. 1162); en ambos casos se trata de lo que Daniel Poirion (1982, p. 29) llama «humanidad monstruosa». En el VIII se habla de milagros y espantos y en el XII, de espantos y señales de algún gran mal. Para su explicación recurren a la magia: los sabios, magos y adivinos son los encargados de interpretar los prodigios que se han presentado y así poder descubrir el porvenir, ya sea favorable o funesto.

En los presagios de la conquista, hay un repertorio exhaustivo de *mirabilia*, una serie de fenómenos maravillosos de una naturaleza prodigiosa que se transforma ante los ojos de los hombres y que anuncia algo inexplicable a lo que debe darse una coherencia racional. Daniel Poirion (1982, p. 30) los califica como «maravillas de la naturaleza» por cuanto son manifestaciones de la potencia de los elementos naturales, que en la Edad Media eran considerados como maravillosos: las tormentas, las aguas que devoran, las tempestades, los terremotos y los volcanes, que se creían los «pozos o espirales del infierno» (Kappler, 2004, p. 196). Así nos describe fray Toribio de Benavente (1903, p. 222) un volcán de Nicaragua:

El fuego de aquel vulcan que decimos de Nicaragua, sin echarle materia ni saber dónde se puede cebar cosa tan brava, que parece que si le echasen un buey y una gruesa viga en un momento lo consumiría, por lo que algunos han querido decir que sea aquella boca del infierno y fuego sobrenatural e infernal, e lugar a do los condenados por manos de los demonios sean lanzados.

Para Claude Kappler (2004, pp. 190 y 196) son «*mirabilia* infernales y temibles» o «manifestaciones excepcionales de los elementos» y llevan implícita la idea de violencia y de espanto, sobre todo, los terremotos y los volcanes.

Algunos de estos prodigios de la naturaleza, que podríamos agrupar en lo maravilloso prodigioso, son los que aparecen en el libro VIII, donde los informantes no se olvidan de apuntar que sucedió veintidós años antes de la venida de los españoles: «Un eclipse de sol, a medio día, casi por espacio de cinco horas. Hubo muy grande escuridad, porque aparecieron las estrellas. Y las gentes tuvieron muy grande miedo, y decían que habían de descender del cielo unos monstruos que se dicen *tzitzimis*, que habían de comer a los hombres y mujeres» (Sahagún, 2002, p. 724). Este fenómeno anormal o poco usual que se manifiesta en el cielo produce un gran temor y, aparte de relacionarse con los presagios de la llegada de los españoles bastantes años antes, lo interesante es que la oscuridad provoque la aparición de monstruos devoradores, o, como diría Kappler, «de carácter destructor»: antropófagos. Y es curioso que estos monstruos aparezcan en época de necesidad: «Se sabe que cuando se produce una penuria general, un asedio, cuando reina el hambre, el canibalismo reaparece» (Kappler, 2004, p. 187). Y justamente se dice que en tiempos de Moctezuma no llovió durante tres años y hubo tal hambruna que tuvieron que emigrar a otras tierras. Este eclipse generador de temores antropofágicos se relaciona, indudablemente, con el libro VII, que trata de los planetas, y, en concreto, con el capítulo del sol, cuyos colores al atardecer provocan el temor de la gente, que llora, grita, se hiere y, para aplacar ese «eclipse», busca hombres albinos y esclavos para sacrificarlos al sol y untarse con la sangre, o se horada las orejas con puntas de maguey diciendo: «Si del todo se acaba de eclipsar el sol, nunca más alumbrará. Ponerse han perpetuas tinieblas, y descenderán los demonios. Vendrannos a comer» (Sahagún, 2002, p. 693).

El otro fenómeno, contrario a este, que sucedió también en tiempos de Moctezuma, ocho años antes de la venida de los españoles, coincide casi literalmente con el primer presagio del libro XII: «Un grande resplandor como una llama de fuego, y duraba toda la noche y nacía de la parte de oriente, desaparecía cuando ya quería salir el sol» (Sahagún, 2002, VIII, p. 725). Se dice que duró cuatro años y en el libro XII, solo un año. En ambos libros se habla del espanto y de los gritos que daba la gente porque «sospechaban que era señal de algún gran mal» (Sahagún, 2002, XII,

p. 1161). Ambos fenómenos cabrían entre los que Kappler (2004, p. 167) considera que interrumpen el curso normal de la naturaleza porque se altera el ritmo de las noches y los días: en el primero, por el eclipse, reina la oscuridad en el medio día, y en el segundo hay una gran claridad durante la noche. En el siguiente capítulo sobre los señores de Tezcuco, este segundo fenómeno, que también fue en tiempos del rey Nezahualpilli, además viene acompañado de terremotos: «Y en muchas partes se abrieron y se quebraron muchas sierras y peñas» (Sahagún, 2002, VIII, p. 729).

Otros tres acontecimientos insólitos anunciaron que se acabaría el señorío de México: «Aconteció una maravilla en México, en una casa grande donde se juntaban a cantar y a bailar, porque una viga grande que estaba atravesada encima de las paredes cantó como una persona [...], lo cual aconteció cuando la fama de los españoles ya sonaba en esta tierra de México» (Sahagún, 2002, VIII, p. 724); Cihuacóatl lloraba por las noches y gritaba llamando a sus hijos, lo que coincide con el sexto presagio del libro XII; una mujer resucitó, le anunció a Moctezuma el fin de su reinado y vivió luego más de veinte años.

El libro XII es el que completa mejor estos antecedentes de presagios que hemos visto en libros y capítulos anteriores, pero, como se dedica a la conquista de la Nueva España, se vio la necesidad de repetirlos aquí: llamas de fuego que surgían de dentro de los maderos de un templo y, por más que les echaban agua, se avivaban; rayos sin truenos, cometas que echaban centellas; agua hirviendo en una laguna que levantaba olas sin hacer viento. Todos ellos son «manifestaciones excepcionales de los elementos» (Kappler, 2004, p. 196), sobre todo el fuego en forma de rayos y centellas y el agua que hierve en la laguna. No obstante, en el libro XI, dedicado a los animales, se cuentan historias maravillosas sobre dos criaturas que hacen hervir el agua y levantan olas: la *atotoli* o gallina de agua, también llamada «corazón del agua» (Sahagún, 2002, p. 1009) –anda siempre en medio de la laguna y hunde las canoas porque vocea como grulla para llamar al viento y todas las demás aves se ponen a graznar y a sacudir las alas, con lo cual levantan grandes olas y los pescadores se ahogan– y el *ahuizotl*, que se describe como una especie de monstruo parecido a un perrillo, de orejas pequeñas y puntiagudas, cuerpo negro y liso, cola larga y, al final de ella, una mano como de persona. Los pies y manos del *ahuizotl* son como de mona y, cuando llega alguna persona a la orilla, la arrebatada con la mano de la cola y la hunde en las profundidades, hace hervir el agua y levanta olas;

el ahogado sale más tarde sin ojos, uñas ni dientes y lo llevan en andas adornadas con espadañas y tañendo flautas a enterrarlo en un oratorio con gran veneración porque «los dioses tloques habían enviado su ánima al Paraíso Terrenal» (Sahagún, 2002, XI, p. 1037). Este animal, que no es otro sino la nutria o perro de agua, por estas supersticiones ha quedado como símbolo infausto y como anuncio de calamidades y desgracias.

Pero el séptimo presagio es acaso el más insólito para Moctezuma porque ve la necesidad de consultarlo con los agoreros y adivinos. Se trata de un animal extraño pescado en la laguna y que llevan al rey inmediatamente: un ave como grulla que contiene en sí la unión de elementos de los reinos animal y mineral –según la tipología de Kappler (2004, p. 167)–, o sea, la hibridación de un ser animado y un ser inanimado, pues dicho pájaro lleva un objeto encantado en medio de su cabeza, un espejo redondo y pulido³ donde primeramente ve las estrellas del cielo llamadas *mamalhuaztli* o mastelejos, que están cerca de las Cabrillas y a las que hacían

particular reverencia y particulares sacrificios [...] y ceremonias cuando nuevamente parecían por el oriente, después de la fiesta del sol. Después de haberle ofrecido encienso decían: «Ya salido Yoaltecuhtli y Yacahuiztli. ¿Qué acontecerá esta noche? o ¿qué fin habrá la noche, próspero o adverso?». Tres veces ofrecían encienso, y debe ser porque ellas son tres estrellas: la una vez a prima noche, la otra vez a hora de las tres, la tercera cuando comienza a amanecer (Sahagún, 2002, VII, p. 699).

Lo curioso de esta visión es que no pudo ser un reflejo del cielo, pues se dice que era medio día, lo cual espantó mucho a Moctezuma, que la segunda vez que lo miró vio cosas aún más admirables: «muchedumbre de gente junta que venían todos armados encima de caballos», y se espantó tanto que consultó a los adivinos. En el libro XI, esta ave se llama *cuatézcatl* o «cabeza de espejo» y «cuando se zambulle parece por debaxo del agua como una brasa que va resplandeciendo. Tenían por mal agüero cuando esta ave parecía, decían que era señal de guerra. Y el que la caza, en el espejo vía si había de ser cativo en la guerra» (Sahagún, 2002, p. 1011). Como vemos, en estos tres animales lacustres se encarnan los temores de los naturales porque acarrearán calamidades y son señales de desgracias futuras.

El principal receptor de estos presagios y de todas las noticias de la llegada de los españoles es el emperador Moctezuma,

quien se espanta no solo por el sentido de la vista sino también por el del oído y el del olfato, ya que sus embajadores le cuentan de la artillería, de los truenos que aturden y del fuego que desprenden, del olor de la pólvora, que parece cosa infernal y, sobre todo, del daño que provoca en los montes que horada o en los árboles que parte por la mitad (Sahagún, 2002, XII, p. 1174). Podemos considerar estas noticias dentro de lo maravilloso prodigioso, extraordinario y desmesurado, y espantan a tal punto a Moctezuma que se desmaya al oírlas y comienza a sentir una gran angustia. Estas mismas reacciones de extrañamiento, admiración y temor constituyen para Poirion (1982, p. 126) la definición misma de maravilloso.

Todos estos portentos contienen además la idea de advertencia, de señal, porque presagian lo que va a ocurrir aunque no se entiendan claramente. Funcionan como un lazo poético que anuncia los acontecimientos por venir. Estos signos que se manifiestan antes de la catástrofe guardan un estrecho parentesco con los de la *chanson de geste*. Por ejemplo, la muerte de Roland fue anunciada por los mismos signos que aparecieron antes de la muerte de Cristo: una gran tempestad y después las tinieblas. Se creyó que era el fin del mundo, al igual que los antiguos mexicanos creyeron en la decadencia de su mundo y el abandono de sus dioses, como lo confirma también Bernal Díaz del Castillo (1983, p. 898), quien recrea los fenómenos de antes de la venida de los españoles, a pesar de que duda en escribirlos porque alega que «como dicen los sabios: que cosas de admiración que no se cuenten»: «Dijeron los indios mexicanos, que poco tiempo había que antes que viniésemos a Nueva España, que vieron una señal en el cielo, que era como entre verde y colorado y redonda como rueda de carreta y que junto a la señal venía otra raya y camino de hacia donde sale el sol y se venía a juntar con la raya colorada» (Díaz del Castillo, 1983, p. 898), y cuando consulta Moctezuma con sus adivinos, interpretan que «habrá muchas guerras y pestilencias, y que habría sacrificio de sangre humana» (Díaz del Castillo, 1983, p. 897). Ciertamente hubo guerras y pestilencia a causa de la viruela que trajo el negro que vino con Narváez, según cuenta Bernal, que continúa relatando otras calamidades que parecen las mismas señales del apocalipsis y que surgen de visiones maravillosas: otra señal en el cielo como espada en el año 1527, que trajo otra pestilencia de sarampión; lluvia de sapos, en el 1528, en varios lugares de Veracruz, Yucatán y Guatemala; las grandes

tormentas y aguas violentas que arrastraban todo a su paso, en 1541 en Guatemala. Lo curioso de esta última anécdota es que «oyeron silbos, y voces y aullidos muy espantables, y decían que venían envueltos con las piedras muchos demonios, que de otra manera que era cosa imposible venir tantas piedras y árboles sobre sí» (Díaz del Castillo, 1983, p. 899). Las erupciones de volcanes son para los frailes y conquistadores fenómenos demonológicos que se asocian al infierno, tal y como creían los viajeros medievales que pasaban por las islas del Mediterráneo.

Este tema de los pronósticos también lo recrea el fraile texcocano fray Diego Durán en su *Historia de las Indias y conquista de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Él dice que esta crónica es traducción de otra mexicana y se vuelca más hacia los pronósticos y lo maravilloso de los hechos prehispánicos correspondientes a la época de Moctezuma. No obstante, como su punto de vista es texcocano, le confiere el protagonismo al rey de Texcoco, Nezahualpinzintli, por ser quien avisó a Moctezuma de los males que se sucederían con la venida de los españoles: «Antes de muchos días verás en el cielo señales que serán pronósticos de lo que te digo» (Durán, 2002, p. 524). Efectivamente, cuando aparece el cometa, los agoreros y adivinos de Moctezuma no pueden explicar su significado y es el mismo rey de Texcoco el que lo interpreta: «Todo su pronóstico viene sobre nuestros reinos, sobre los cuales a de auer cosas espantosas y de gran admiración: aurá en todas nuestras tierras y señoríos grandes calamidades y desventuras» (Durán, 2002, p. 535).

VISIONES Y TEMORES DE LA GUERRA

La historia de Durán insiste en el temor de Moctezuma cuando se van acercando los españoles y la inminencia de la guerra. Durán cuenta que incluso quería esconderse en alguna cueva y se lamentaba continuamente porque en su reinado tenían que suceder tales hechos nefastos; en cambio, los informantes de Sahagún (2002, XII, p. 1185) dicen que afronta su destino: «Ya tenemos tragada la muerte. No hemos de subirnos a alguna sierra, ni hemos de huir. Mexicanos somos. Ponernos hemos a lo que viniere por la honra de nuestra generación mexicana». No obstante, se dice en varias ocasiones que siempre estaba inquieto y angustiado por saber más y mandaba a sus agoreros y nigrománticos al camino para que entorpecieran el avance de los españoles y con «encantamientos y hechicerías los empeciesen y maleficiase» (Sahagún, 2002, XII, p. 1185), pero un indio

borracho, que ellos creen Tezcatlipoca, los intercepta y les hace revela una visión prodigiosa: «Y ellos volviéronse a mirar hacia México, y vieron que todos los cues ardían, y los calpules y calmecates, y todas las casas de México. Pareciolos que había gran guerra dentro en la ciudad de México. Como vieron aquello, los encantadores desmayaron grandemente y no podieron hablar palabra» (Sahagún, 2002, XII, pp. 1184-1185). Este tipo de visiones son para Jacques Le Goff (1986, p. 22) vías o instrumentos de lo maravilloso.

Igualmente los mensajeros que volvieron de la costa le dieron cuenta de los navíos, del aspecto físico de los españoles, casi blancos, y de las armas tan poderosas que traían, «especialmente de los truenos que quiebran las orejas y del hedor de la pólvora, que parece cosa infernal, y del fuego que echan por la boca, y del golpe de la pelota que desmenuza un árbol de golpe» (Sahagún, 2002, XII, p. 1174). Sobre estas exhibiciones que Cortés hace de su artillería a los enviados de Moctezuma, dice Todorov (1979, p. 24) que el conquistador usa sus armas de una manera simbólica y organiza verdaderos espectáculos de «luz y sonido», tanto con los caballos como con los cañones, y que pone un gran cuidado en la escenificación escogiendo momentos de calma para disparar y que retumbe sonoramente.

Respecto a las batallas, los mexicanos también se muestran temerosos con las armas insólitas, el ruido de los cañones y los estragos que producen: «Y luego soltaron todos los tiros de pólvora que traían, y con el ruido y humo de los tiros todos los indios que allí estaban se pararon como atordidos, y andaban como borrachos. Comenzaron a irse por diversas partes muy espantados. Y así los presentes como los absentes cobraron un espanto mortal» (Sahagún, 20202, XII, p. 1191). Caos ante la huida, desconcierto, temor y alucinaciones son efectos psicológicos que se manifiestan ante lo desconocido y cuyos efectos físicos se resienten en todos los sentidos: la visión del fuego; el tronido de la bola al estallar rompiendo árboles o cerros a su paso; el olor a podrido de la pólvora, como a ciénaga, y los efectos de mareo y desmayo al aspirar el hedor y el humo. En otra ocasión, un cañón destruye un edificio; los mexicanos se espantan con el trueno y el humo y comienzan a huir. En los *Incocúcatl* o *Cantos tristes de la conquista* también se habla del efecto devastador de las armas: «Ya se ennegrece el fuego; / ardiendo revienta el tiro, / ya se ha difundido la niebla» (León-Portilla, 2007, p. 200). La luz de tinieblas y el sonido estruendoso es jus-

tamente lo que espanta a los aztecas tanto en los poemas como en los relatos en prosa de los informantes.

No son menos pavorosos los animales que traen los conquistadores: «Ansimismo ponían gran miedo los lebreles que traían consigo, que eran grandes. Traían las bocas abiertas, las lenguas sacadas, e iban carleando. Ansí ponían gran temor en todos los que los vían» (Sahagún, 2002, XII, p. 1182). Ya vimos que Motolinía decía que en un principio se asustaban al ver a los hombres sobre caballos, que ellos llamaban venados y consideraban animales monstruosos porque creían que eran mezcla de hombre y animal; otro caso de hibridación: monstruos con tronco humano (Kappler, 2004, p. 176), una suerte de centauros, completamente armados y a los que apenas se les veía la cara con el yelmo.

Aunque no trata de la conquista, hay que incluir el libro V en lo maravilloso mágico (*magicus*) o sobrenatural maléfico, ilícito o engañoso –según la terminología de Le Goff (1986, p. 13)–, donde algunos seres tienen la posibilidad de transformar la realidad. El libro trata de los agujeros que tenían los naturales y sus adivinos, llamados *tonalpouhque*, a quienes los primeros consultaban si tendrían algún infortunio; estos les recomendaban hacer alguna ofrenda al dios del fuego. En los agujeros, que se daban a través del oído, lo cual agrega aún más misterio porque no se podían contemplar, se presenta un escenario acústico de lo maravilloso donde se proyectan los miedos: oír bramar a alguna bestia fiera; oír cantar a un ave llamada *huactli* o *huacton*; oír cortar madera, el «hacha nocturna», decían que era la ilusión de Tezcatlipuca para espantar a los que andan de noche. La descripción de este fantasma no tiene desperdicio por cuanto tiene de monstruoso, un acéfalo con puertas batientes en el pecho que parecen querer atrapar a alguien: «Era un hombre sin cabeza; tenía cortado el pescuezo como un tronco, y el pecho tenía abierto, y tenía cada parte como una portecilla que se abrían y se cerraban, juntándose en el medio, y al cerrar decían que hacían aquellos golpes que se oían lexos» (Sahagún, 2002, V, p. 444). Como en los viajes medievales al Oriente, uno de los temores más frecuentes son los «ruidos, gritería, voces, producto de enemigos invisibles» (Kappler, 2004, p. 117). Igualmente espantable es la «humanidad monstruosa», como la enana en forma de ánade, «una mujer pequeña, enana, y que tenía los cabellos largos hasta la cinta, y su andar era como una anadeando» (Sahagún, 2002, V, p. 457). Algunas figuras tienen que ver con espíritus del más allá: una «calaverna de muerto» que iba como saltando y se lanzaba a las pantorrillas; otra era un

difunto amortajado que gemía (Sahagún, 2002, V, p. 444). Varios temores coinciden con los de algunos pueblos europeos que creían en los agujeros: el canto del búho y el de la lechuza, a la que consideraban mensajera del dios Mictlantecuhtli, que iba y venía al infierno, y para no obedecer a su llamada, la insultaban; encontrarse en el camino con una comadreja o un conejo; hallar en sus casas hormigas, sapos y ratones y un sinfín de agujeros, por los que, dice Sahagún (2002, V, p. 459), «atribuyen a las criaturas lo que no hay en ellas».

Lo mágico natural también tiene cabida en los agujeros y abusiones por los que se asignan ciertas cualidades supersticiosas a las plantas en relación con las embarazadas:

La magia natural se asocia a las propiedades de las hierbas, de las piedras o de los animales, en el cual el poder de una planta podía curar ciertas dolencias, o el poder de una gema podía proteger ciertos tipos de infortunio. Son poderes ocultos que no emanan de la estructura interna del objeto, sino que proceden de astros, estrellas y planetas que se vinculan a estos elementos de la naturaleza (Castro Hernández, 2014, p. 343).

Aquí se agrupan igualmente los conjuros que permiten todo tipo de transformaciones –metamorfosis, virtudes ocultas de plantas y animales, talismanes–, pero los naturales de la Nueva España encuentran estas maravillas como algo cotidiano. No obstante, Sahagún toma distancia, se limita a la pura descripción de los agujeros y a los remedios para salvarse de los infortunios que se avecinaban. Ahora bien, al final del libro aflora su postura superior de religioso que considera la magia asociada a lo demoníaco y concluye que los ha recolectado con el fin de que los predicadores puedan conocer estas creencias y costumbres «para predicar contra ellas, porque son como una sarna que enferma a la fe» (Sahagún, 2002, V, p. 469). Entre las metamorfosis como fenómenos prodigiosos, que son «las que guardan más afinidades con la monstruosidad» (Kappler, 2004, p. 202), no podemos pasar por alto el libro X, cuyo capítulo nueve trata sobre los *nahuales*, los hombres que se transforman en animales. Aunque tienen un gran componente mágico, por cuanto el oficio de estas personas se dice que es «cosa de hechizos» y logran crear una ilusión, en ocasiones, causan perjuicios graves, con lo cual intervienen en el ambiente. En el Occidente medieval dichas visiones se atribuirían sin duda al diablo, pero los naturales de la Nueva España tienen a su propio dios que es el diablo para los cristianos,

Huitzilopochtli, quien era de grandes fuerzas, muy belicoso y destructor de pueblos y de gentes: «En las guerras era como fuego vivo, muy temeroso a sus contrarios, y así la devisa que traía era una cabeza de dragón muy espantable que echaba fuego por la boca. También este era nigromántico o embaidor, que se transformaba en figura de diversas aves y bestias» (Sahagún, 2002, I, p. 69). De este mismo oficio de «embaidores», hay ladrones que hacen encantamientos para hurtar y malas médicas que usan de la hechicería supersticiosa para dar bebedizos a los hombres, lo cual las acerca a las brujas que tienen pacto con el demonio.

Las maravillas en los presagios del libro XII y en los demás libros que hemos visto infunden temor tanto en el redactor –en este caso, los informantes de Sahagún– como en el receptor de los mismos –Moctezuma y los naturales–, al contrario que los libros de viaje medievales, donde las maravillas inspiraban fascinación, placer o curiosidad. Las primeras reacciones de los naturales y del mismo rey son de admiración, asombro y espanto: gritos, llantos, golpearse en la boca y huir son algunos de los gestos y manifestaciones que experimentan tanto ante la visión de los fenómenos prodigiosos de la naturaleza como ante los efectos pavorosos y devastadores que producen las armas insólitas o los animales extraños de los conquistadores. Toda maravilla requiere de una explicación –algunas pertenecen al curso ordinario de la vida de los amerindios, como, por ejemplo, las virtudes sanadoras de las plantas, que hemos calificado de magia natural–, pero las maravillas de la naturaleza, la monstruosidad y los encantamientos que producen visiones necesitan una interpretación racional, para lo que se recurre a los agoreros y adivinos, que traducen su significado en guerras, pestes, calamidades sin cuento, hambre y muertes, y todo ello con la clara conciencia de saberse abandonados por sus propios dioses y con la certeza de que su mundo y su civilización habían llegado a un final.

NOTAS

¹ La redonda es mía.

² En adelante, se anotarán el libro y el capítulo en números romanos y las páginas en arábigos.

³ «Hay en esta tierra piedras de que hacen espejos. Hay venas destas piedras, y minas de donde se sacan. Unas destas piedras son blancas, y dellas se hacen buenos espejos. Llámense estos espejos “palancianos espejos de señoras y señores”. Tienen muy bien metal. Hacen la cara muy al propio. Cuando están en piedra parecen pedazos de metal; cuando los labran y pulen son muy hermosos, muy lisos, sin raza ninguna. Son preciosos» (Sahagún, 2002, XI, p. 1123).

BIBLIOGRAFÍA

- Benavente «Motolinía», Fray Toribio de, *Historia de los Indios de la Nueva España* (edición, estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany), Real Academia Española, Madrid, 2014.
- *Memoriales* (edición de Luis García Pimentel y Elguero), Casa del Editor, México, 1903.
- Castro Hernández, Pablo. «La tradición de las maravillas en las *Andanças e viajes* de Pero Tafur (1436-1439)», *Lemir*, 18, 2014, pp. 329-382.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (edición de Sáenz de Santamaría), Patria, México, 1983.
- Durán, fray Diego. *Historia de las Indias y conquista de Nueva España e islas de Tierra Firme* (estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002.
- Kappler, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 2004.
- Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- Poirion, Daniel. *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, PUF, París, 1982.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España* (estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana), Conaculta, México, 2002.
- Todorov, Tzvetan. «Cortés y Moctezuma: de la comunicación» (traducción de Tomás Segovia), *Vuelta*, 33.3, agosto de 1979, pp. 20-25.
- León-Portilla, Miguel (introducción, selección y notas). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, UNAM, México, 2007.

SANTOS o endemoniados: hechiceros, brujos y médicos en las crónicas de la Nueva España

Cuando los españoles pusieron pie por primera vez en el continente americano, quedaron expuestos a lugares ignotos, especies animales y vegetales inconcebibles y a pueblos indígenas con usos y costumbres chocantes. Para nombrar o describir todo lo nuevo que se mostraba ante sus ojos, aquellos navegantes recurrían, en muchos casos, a la comparación con lo conocido, mientras que, en otros, tomaban prestados los nombres asignados por los nativos del lugar.¹ En otras ocasiones, las especies desconocidas se identificaban basándose en seres imaginarios recogidos en la mitología clásica o en la literatura fantástica de la época. Así, por ejemplo, durante su primer viaje, Cristóbal Colón (2002, p. 124) confundió con sirenas lo que, con toda probabilidad, era un grupo de manatíes.² Por su parte, fray Toribio de Benavente «Molinía» da cuenta en su tratado *Historia de los indios de la Nueva España* (ca. 1541) de la existencia de grifos cerca del pueblo de Tehuacán y de su temible costumbre de atrapar a los lugareños con sus garras y comérselos. Eso sí, el fraile confiesa que él no los ha llegado a ver y sostiene que hace más de ochenta años que nadie los ha avistado.³

Esas identificaciones no son exclusivas de la flora y de la fauna, puesto que también se vinculan lugares nuevos con otros míticos, como cuando el propio Colón (2002, p. 184), en su tercer viaje al continente americano, asocia las fuentes del río Orinoco con el paraíso terrenal.⁴ Los navegantes, exploradores y aventureros que posteriormente seguirán sus pasos se apresurarán a asociar, a su vez, las nuevas tierras con leyendas tales como la de El Dorado o la de las siete ciudades de Cíbola, entre otras tantas.⁵

Tales transposiciones también se producen en el ámbito de las costumbres, los ritos y las prácticas religiosas de los indígenas, que serán entendidos y juzgados por los españoles sobre la base de los marcos mentales europeos de la época y, de forma especial, en función de sus creencias cristianas. Tal como apunta Gerardo Lara Cisneros (2012) en «El discurso antisupersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII», fue la interpretación de las prácticas religiosas de los indios americanos basada en la cosmovisión cristiana lo que condujo en gran medida a la condena de aquellas: «Para los cristianos, la forma de entender las prácticas religiosas de los indios americanos era traducirlas a un lenguaje compatible con su propia cosmovisión; así el proceso de identificación al que fueron reducidas las religiones americanas fue la demonización».

Al devaluar y convertir las creencias religiosas indígenas en un mero conjunto de idolatrías y supersticiones, se estaba aplicando un procedimiento ya ensayado con éxito en la península ibérica contra el judaísmo y el islam (y empleado, a su vez, en tiempos pretéritos por el cristianismo primitivo contra las prácticas religiosas grecorromanas).

Tal como expone Enrique Dussel (1994, p. 57) en su libro *1492, el encubrimiento del Otro*, la consideración por parte de los españoles de que su religión era la verdadera implicaba automáticamente calificar a la indígena de demoniaca y, sobre la base de ello, articularon un sistema represivo destinado a erradicar la cosmovisión del *otro*:

Todo el «mundo» imaginario del indígena era «demoniaco» y como tal debía ser destruido. Ese mundo del Otro era interpretado como lo negativo, pagano, satánico e intrínsecamente perverso. El método de la tabula rasa era el resultado coherente, la conclusión de un argumento: como la religión indígena es demoniaca y la europea divina, debe negarse totalmente la primera, y, simplemente, comenzarse de nuevo y radicalmente desde la segunda enseñanza religiosa.

En su artículo «Los enredos del diablo, o de cómo los nahuales se hicieron brujos», Roberto Martínez González (2007, p. 191) añade que los dioses prehispánicos pasaron a considerarse demonios, las imágenes religiosas devinieron ídolos y los especialistas rituales fueron clasificados como brujos. Sin embargo, tanto la noción de demonio como la de brujo o hechicero eran conceptos foráneos para los indígenas americanos. En lo que se refiere al

demonio, Marcel de Lima M. Santos advierte que Sahagún se ve obligado, en el texto en náhuatl de su monumental obra bilingüe *Historia general de las cosas de Nueva España*, a referirse al diablo empleando el vocablo en español, dado que la lengua azteca no posee un término equivalente. Y, al respecto de las nociones de hechicero y brujo, Martínez González (2007, p. 198) observa que en cualquier crónica temprana de la conquista se emplean indistintamente «los términos brujo, hechicero y nigromántico para designar a una amplia variedad de personajes –como dioses, adivinos, usuarios de alucinógenos y productores de enfermedades».

En el caso concreto de la hechicería, Claudia Brosseder (2014, p. 1) sostiene en su artículo «El alcance de los poderes de huacas y de camascas en los Andes» que este concepto tiene un incuestionable origen español. Y, si bien ella se centra específicamente en la realidad andina, creemos que lo apuntado por la autora resultaría igualmente aplicable al ámbito mesoamericano:

En el Perú colonial la llamada hechicería fue una invención española. Los españoles nombraron por hechicero a todo tipo de especialista ritual andino –ya sea porque estos especialistas religiosos servían como sacerdotes de huacas, como curanderos o como adivinadores; o porque fueran especialistas que cumplían todas esas funciones a la vez–.

Tal como indica la palabra, el hechicero es aquel capaz de lanzar hechizos, un acto que se realiza con la finalidad de modificar la realidad por medios sobrenaturales. Así, los hechizos son considerados una forma de magia y el hechicero, a diferencia del brujo o la bruja, inicialmente no tiene como objetivo prioritario hacer el mal ni ha hecho tampoco un pacto explícito con el diablo. Pese a todo, con el tiempo la Iglesia considerará que no se pueden sortear las leyes naturales si no es con ayuda divina o diabólica y, dado que solo los verdaderos cristianos pueden contar con la gracia de Dios, el hechicero, al igual que el brujo, únicamente podrá alcanzar sus fines si es asistido por el demonio.

Al respecto del brujo o, más específicamente de la bruja, Josep Maria Fericgla (1998, p. 28) sostiene que, a pesar de sus orígenes etimológicos desconocidos, el término podría haber surgido en los pueblos prerromanos que se ubicaban en los Pirineos y que su significado podría estar relacionado con la habilidad psíquica de esas personas para «volar alto» y visitar otras realidades. Dicho autor continúa explicando que la Inquisición,

en su afán demonizador, acabará asociando con el término *bruja* toda una serie de actividades y funciones relacionadas con el mundo de los espíritus. Entre las actividades y profesiones hasta entonces distintas y diferenciadas que pasarán a considerarse brujería se encuentran las de adivina, voladora, curandera (ya fuera por medios esotéricos o a través de plantas), pitonisa o mística no cristiana (Fericgla, 1998, p. 29).

La observación de Fericgla es interesante porque la Iglesia católica adoptará la misma estrategia con las prácticas espirituales mesoamericanas. Los términos *hechicero* y *hechicera* y *brujo* y *bruja* serán términos jurídicos que los españoles emplearán para señalar y perseguir a una amplia lista de especialistas rituales indígenas, tal como ponen en evidencia las numerosas y variadas actividades que son tildadas de hechicería en los tratados de extirpación de idolatrías.

Hay que tener en cuenta, tal como explica Erika Buenaflor (2018, p. 42) en su libro *Cleansing Rites of Curanderismo: Limpias Espirituales of Ancient*, que, hasta la llegada de los españoles, lo sobrenatural siempre modeló el día a día de los indígenas mesoamericanos: «Typically, the supernatural was always present in the daily lives of the Mexica. Rain would come if the rain deity was properly honored and appeased. Wind would come and blow strongly or too weakly if a rite dedicated to the rain god had not been done correctly. Spirits could inhabit or embody inanimate objects, such as houses, altars, and statues, as well as natural creatures and wild animals. Auguries and oracles could predict the success or failure of any activity».

Pero es precisamente la supuesta relación de poder con lo sobrenatural la que permitirá a los españoles asociar las prácticas rituales indígenas con un concepto tan ajeno a la cultura náhuatl prehispánica como era el de la brujería. Martínez González (2007, p. 197) destaca que es justamente esta relación de poder con lo sobrenatural, y no ciertas capacidades concretas, lo que lleva a la identificación del brujo con un especialista en magia, como, por ejemplo, el *nahualli*: «En resumen, lo que habría permitido a los españoles reconocer a los brujos no es una actividad particular, como la transformación o el vuelo mágico, sino la simple manifestación de un poder sobrenatural fuera de la esfera del catolicismo. Y es este poder el que habría permitido la identificación del *nahualli* con el brujo, ya que tales poderes eran la prueba misma de la existencia de toda una serie de características propias de los adeptos del demonio».

Estamos de acuerdo con Martínez González respecto a la idea de que fue la relación de los especialistas rituales indígenas con las fuerzas sobrenaturales lo que llevó al aparato eclesiástico a demonizarlos y a vincularlos con los herejes del Viejo Mundo. No estamos de acuerdo, sin embargo, en que no hubiera actividades particulares que contribuyeran o facilitaran la identificación de aquellas prácticas mesoamericanas con la brujería. De hecho, hay tres actividades particulares que nos parecen clave a la hora de posibilitar tal equiparación: el uso de ungüentos, el lenguaje esotérico y las transformaciones en animales.

Comenzando por el apartado de los ungüentos, se atribuía a las brujas la aplicación en sus cuerpos de una especie de pomadas con las que adquirirían poderes sobrenaturales. Pedro Ciruelo (2005, p. 22), profesor de Teología de la Universidad de Alcalá, en el capítulo segundo de su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de 1530, explica, por ejemplo, cómo estas cremas en combinación con la recitación de determinados conjuros («dicen ciertas palabras») permitían a las brujas viajar a otros mundos y adquirir conocimientos capaces de maravillar a los más doctos:

También las cosas que hacen las brujas o jorguinias son tan maravillosas que no se puede dar razón dellas por causas naturales; que algunas dellas se untan con unos ungüentos y dicen ciertas palabras y saltan por la chimenea del hogar o por una ventana y van por el aire, y en breve tiempo van a tierras muy lejos y tornan presto diciendo las cosas que allá pasan. Otras destas, en acabándose de untar y decir aquellas palabras, se caen en tierra como muertas, frías y sin sentido alguno; aunque las quemén o asierren, no lo sienten, y dende a dos o tres horas se levantan muy ligeramente y dicen muchas cosas de otras tierras y lugares adonde dicen que han ido. Otras destas que caen, aunque pierdan todos los otros sentidos, quédales la lengua suelta y hablan maravillosos secretos de las ciencias que nunca aprendieron, y de las Santas Escripturas dan declaraciones maravillosas, de que se espantan aún los muy grandes sabios filósofos y teólogos.

En su *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, fray Diego Durán (1880, p. 111) se encarga de establecer la conexión necesaria entre los ungüentos de las brujas y esa especie de betún preparado por los médicos y sacerdotes indígenas con el que «era imposible dexar de boluerse bruxos o demonios y ber y hablar al demonio pues debia de ser este ynguento hecho para el effecto como aquel con que se untan las brujas»⁶. Cuando

el cronista describe la lista de ingredientes abyectos, tales como sabandijas y alacranes, que se mezclan junto con las semillas de *ololiuhqui* para obtener el *teotlaqually* (comida de dios) establece asimismo, de forma implícita, un nexo entre este preparado y las unturas de las brujas. Sobre el *teotlaqually* añade Durán (1880, p. 110) que «era toda hecha de savandijas ponçoñosas, conbiene a saber de arañas alacranes ciento pies salamanquesas biboras, et[c]». Por su parte, Francisco López-Muñoz (2018, p. 53), en el artículo «Ungüentos de bruja en la literatura áurea», explica que las pomadas de las brujas, además de contener los extractos de plantas psicoactivas, podían incluir «sustancias obtenidas de ciertos anfibios (sapos o escuerzos)» en un caldero donde previamente se había calentado «grasa de gato o de lobo» o, tal como rezaba el imaginario popular, «de niño recién nacido y no bautizado». López-Muñoz (2018, p. 53) arguye una razón científica para el uso de grasa animal: «Actuaba como espesante y favorecía la absorción del unto tras su administración tópica». De todas formas, no se puede obviar tampoco la animadversión que la tradición judeocristiana siente por cierta clase de animales considerados inmundos y abyectos. Así, por ejemplo, el capítulo once del Levítico, uno de los libros del Antiguo Testamento, contiene una lista de animales que no deben ser tocados ni comidos bajo riesgo de convertirse uno mismo en un ser impuro. Independientemente de si es real o no la lista de supuestos animales que trituraban los indígenas para elaborar su «betún», lo cierto es que la simple mención de tales ingredientes, al igual que pasaba con las brujas, facilitaba su demonización.

Otro de los puntos de conexión entre brujas y especialistas rituales indígenas tiene que ver con el lenguaje especializado y esotérico. Si, recuperando la cita de Pedro Ciruelo, vemos que las brujas «dicen ciertas palabras» o conjuros mientras se aplican el unguento y se les queda «la lengua suelta y hablan maravillosos secretos de las ciencias que nunca aprendieron», el caso de los brujos y hechiceros indígenas no es muy diferente. Tal como expone López Austin (1967b, p. 1) en su artículo «Términos del *nahuallatolli*», los especialistas rituales usan un lenguaje propio y esotérico denominado *nahuallatolli*: «Junto al *tecpillatolli*, forma elegante de hablar propia de la gente culta, y al *macehuallatolli*, el lenguaje popular, existía en el idioma náhuatl la jerga usada por los brujos, curanderos y adivinos en sus conjuros. A este lenguaje especial, llamado *nahuallatolli*, dan las fuentes los calificativos de oscuro y secreto».

Justamente la especialización de dicho lenguaje trae de cabeza a Ruiz de Alarcón (1999), quien, en la carta a Francisco Manso de Zúñiga con la que abre su *Tratado de las supersticiones*, se queja de que el lenguaje empleado por los propios indígenas en sus rituales mágicos resulte «metafórico» e «ininteligible». Y, de hecho, ello lo llevará a concluir que ha sido inspirado directamente por el diablo:

Es todo en lenguaje dificultoso, y casi ininteligible, assi porque el demonio su inventor con la dificultad del lenguaje que se halla en todos los conjuros invocaciones y encantos affecta su veneracion y estima, como porque el lenguaje quanto mas figuras y tropos tuviere tanto es mas difficil de entender, y el que refiero no es otra cosa que vna continuacion de metaphoras, no solo en los verbos, sino aun en los nombres substantiuos y ajetiuos, y tal ves passa a vna continuada alegoria.

En su mencionado estudio sobre el *nahuallatolli*, tras analizar los conjuros transcritos por Ruiz de Alarcón, López Austin (1967b, p. 4) observa el empleo de un lenguaje impreciso, polisémico y repleto de frases que acaban más bruscamente que en las otras formas de náhuatl: «El tropo se convierte en instrumento mágico; los términos se repiten con la frecuencia de fórmulas limitadas; las denominaciones se multiplican, como si solo ellas pudiesen ocupar un lugar mayor en el conciso discurso. Y, sin embargo, el *nahuallatolli* es un lenguaje impreciso, pues las denominaciones, que se muestran tan múltiples al referirse a un ser, aparecen en las oraciones siguientes designando a otros varios».

López Austin (1967b, p. 4) prosigue explicando que la estructura de esos conjuros es prácticamente idéntica: se inicia con una especie de carta de presentación del propio mago, quien se dirige a continuación a las fuerzas sobrenaturales con las que quiere congraciarse o a las que trata de combatir con respeto pero también con la familiaridad de aquel que se considera parte del mismo mundo mágico al que pertenecen dichas fuerzas. Y, por su parte, Enrique Flores (2014, pp. 61-62), en el artículo «Etnobarroco: rituales de alucinación», subraya que la letra o texto del conjuro del chamán, junto con su ejecución vocal, musical y ritual, constituye una *performance* mágica en la que no solo se llamaría a las entidades sobrenaturales, sino que conduciría a la transformación o metamorfosis del propio enunciador:

La «autopresentación del exorcista», por su parte, obedece a una poética de la performance que vincula el texto –o la letra– del

conjuro con su ejecución vocal, musical, ritual, en el marco de una operación que no podemos sino llamar mágica y, en un sentido más radical, chamánica. No solo se invoca o se imprec a las entidades sobrenaturales en sus transformaciones o metamorfosis reales o verbales, sino que el propio «sujeto» enunciador del canto, penetrando en el «sobremundo», se transforma en otro.

Esta referencia a las metamorfosis y transformaciones nos permite, asimismo, abordar el tercer punto de conexión que detectamos entre la brujería europea y la mesoamericana. En Europa, no solo el diablo podía tomar la forma de cabrón, sino que las brujas eran igualmente capaces de transformarse en animales. Esta creencia estaba lo suficientemente enraizada en el imaginario popular como para que fuera recogida en la literatura de la época. Así, por ejemplo, en la novela de Miguel de Cervantes *El coloquio de los perros* (2001, fol. 264r), de 1613, la Cañizares explica cómo muchas brujas, una vez aplicado el unguento mágico, se desplazan al lugar del aquelarre transformadas en ciertos tipos de ave: «Otras veces, acabadas de untar, a nuestro parecer, mudamos forma, y convertidas en gallos, lechuzas o cuervos, vamos al lugar donde nuestro dueño nos espera, y allí cobramos nuestra primera forma». Y, de la misma forma que las brujas pueden transformarse en animales, hay especialistas rituales entre los indígenas con esa capacidad. En el capítulo nueve del libro X de su *Historia general de las cosas de Nueva España*, Sahagún (1830, p. 23) describe al nigromántico como alguien maléfico que justamente puede transformarse en distintos animales: «El hombre que tiene pacto con el demonio, se transfigura en diversos animales, y por ódio desea muerte á los otros, usando hechicerías y muchos maleficios contra ellos por lo cuál él viene á mucha pobreza». En ese mismo capítulo Sahagún no atribuye, en cambio, ninguna capacidad transformativa al brujo *naoalli* (*nahualli* o *nagual*), de quien dice que es experto en hechizos. De este último, además, distingue dos tipos, uno maléfico y otro que no dañaría a nadie: «El *naoalli* propiamente se llama brujo que de noche espanta á los hombres é chupa á los niños. Al que es curioso de este oficio, bien se le entiende de cualquiera cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto, aprovecha y no daña. El que es maléfico y pestífero de este oficio, hace daño á los cuerpos con los dichos hechizos, saca de juicio y ahoga, es envaydor, ó encantador» (Sahagún, 1830, p. 22).

Por su parte, en su clasificación de los magos náhuatl, López Austin sigue la descripción de Sahagún para calificar a los *nahualli*

como especialistas dotados de una personalidad sobrenatural que pueden emplear en beneficio o en contra de la comunidad. Sin embargo, a esas características le añade el poder de metamorfosearse en otros seres vivos: «El *nahualli*, el que tiene poder para transformarse en otro ser, y cuya labor en la comunidad puede ser tanto benéfica como maléfica» (López Austin, 1967a, p. 95).⁷ Así, si bien el *nagual* podía ser un maléfico hombre-búho (*tlacatecólōtl*), podía igualmente ayudar a la comunidad ejerciendo, por ejemplo, como médico: «Un *nahualli* podía ser *tlacatecólōtl* si utilizaba sus poderes en perjuicio de sus semejantes, o un lector de libros sagrados, o un dominador de las nubes de granizo, o un curandero, o todo esto al mismo tiempo» (López Austin, 1967a, p. 87).

Ya en el siglo xvii, Ruiz de Alarcón (1999, [29]) destaca la habilidad de los brujos o brujas *nahualles* para vincular su destino a ciertos animales guardianes, a la vez que les otorga una singularidad que los distingue de las brujas de España: «De todos los casos que he tenido noticia deste genero de brujos nahualles que son diferentes de lo que son las brujas de España». Así, por medio de un vínculo diabólico entre el hechicero y un animal guardián, la suerte de ambos queda entrelazada hasta el punto de que si uno es herido o muerto, el otro recibe esos mismos daños sin causa aparente. Ruiz de Alarcón (1999, [31]) cree que esta es la verdadera razón para un fenómeno que los indígenas (y más de algún español de la colonia) interpretan como la capacidad del brujo para transformarse en animal: «[...] Y desta manera se escusan las impossibles pensadas transformaciones y otras dificultades».⁸

Jiménez Cordero (2017, pp. 128-129) establece precisamente en el siglo xvii la operación por la que la figura del *nagual* pasa a ser considerada la de un brujo en virtud de un presunto pacto con el diablo: «Durante el siglo xvii, al conocer los sacerdotes católicos la figura del *nahual*, con su carácter mágico y zoomorfo, realizaron una correspondencia con Satán». Además, esta académica nos recuerda que existía una larga tradición a la hora de representar la apariencia del diablo con atributos de animal: «Desde el medievo, con la elaboración de los bestiarios y la simbolización de los conceptos, la apariencia del maligno se evidenciaba por un cuerpo constituido con partes de animales» (Jiménez Cordero, 2017, p. 129). Si para los cristianos el diablo era un ser antropomorfo pero repleto de rasgos animales –tales como garras, cuernos, cola, patas de cabra o extremidades inferiores en forma de cuerpo de serpiente–, el hecho de que hubiera

especialistas rituales indígenas a los que se les atribuía la capacidad de convertirse en animales acabó siendo considerado por los representantes de la Iglesia como una evidencia más del carácter demoníaco de dichos hechiceros.

Una última conexión entre las brujas europeas y los hechiceros y hechiceras indígenas que nos gustaría poner aquí de manifiesto tiene que ver con sus actividades curativas. López-Muñoz (2018, p. 51) subraya en su artículo que en España, y en Europa en general, las hechiceras eran normalmente las únicas que ofrecían servicios médicos a una extensa parte de la población sin recursos. El autor menciona en particular los servicios de partería de estas mujeres, aunque también es probable que emplearan sus amplios conocimientos en remedios naturales para otros tipos de asistencia médica:

Las mujeres dedicadas al curanderismo y la hechicería, a menudo, eran las únicas personas que prestaban asistencia sanitaria a una población desprotegida que carecía de otros medios para afrontar sus dolencias. Y esta asociación era especialmente clara en el caso de la partería, que era la ocupación médica fundamental de la mujer, al punto de que muchas de ellas se convirtieron en auténticas expertas en el uso de toda clase fármacos naturales para combatir los dolores del parto.

Habiéndose ya asociado en el Viejo Mundo la medicina natural con la brujería, no es difícil imaginar que la medicina indígena acabaría siendo interpretada por los colonizadores europeos en los mismos términos. Así, para Motolinía (2014, p. 139), lanzar unos granos de maíz y mirar en un librillo o en una vasija de agua era una forma de hechicería tanto si se hacía para valorar la gravedad de una enfermedad como si era para encontrar objetos perdidos o para saber el destino de una persona ausente: «Para saber si los enfermos eran de vida tomaban un puñado de maíz de lo más grueso que podían haber y echábanlo como quien echa unos dados, y si algún grano quedaba enhiesto, tenían por cierta la muerte del enfermo». Eso sí, el cronista admite que la medicina nativa era en ocasiones más efectiva que la europea: «Tienen sus médicos, de los naturales experimentados, que saben aplicar muchas hierbas y medicinas, que para ellos basta. Y hay algunos de ellos de tanta experiencia, que muchas enfermedades viejas y graves que han padecido españoles largos días sin hallar remedio, estos indios las han sanado» (2014, p. 140).

Fray Bernardino de Sahagún (1830, p. 22), por su parte, en el libro décimo de su *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1560), no solo califica de hechicero al nigromántico que busca lastimar o matar a los demás, sino también al mal médico que, por ser incompetente, recurre a hechizos: «El mal médico es burlador y, por ser inhábil, en lugar de sanar empeora á los enfermos con el brebaje que les dá, y aun á veces usa hechicerías y supersticiones, para dar á entender que hace buenas curas». En contraste, el buen médico es «entendido, buen conocedor de las propiedades de las yerbas, piedras, árboles y raíces, experimentado en las curas» (Sahagún, 1830, p. 22). En definitiva, el cronista parece distinguir entre buenos y malos médicos indígenas en función de si estos emplean o no métodos mágicos para sus curaciones.

El criterio empleado por los indígenas a la hora de distinguir entre hechiceros y curanderos buenos o malos era, en cambio, más pragmático y se basaba en una cuestión de efectividad. Tal como nos recuerda María Teresa Sepúlveda (1995, p. 12) en su comentario crítico al artículo de Eduard Seler «La brujería en el México antiguo», el pueblo nahua diferenciaba claramente los hechiceros y curanderos reputados, a los que denominaba *tlamatini* (sabios), de aquellos otros que recurrían al *teixcuepaliztli*, un término que significa engaño y sugestión, y que era utilizado por los náhuatl «para calificar a los médicos y curanderos charlatanes, a los falsos agoreros y a los engañadores». También Alfredo López Austin (1967, p. 87) remarca que la cultura náhuatl distinguía entre magos verdaderos y pseudomagos, incluyendo en esta última categoría a toda una suerte de profesiones que no realizaba actividad mágica alguna y entre las que se contarían prestidigitadores e ilusionistas consagrados a entretener a la población.

Un siglo después de la toma de Tenochtitlán, Hernando Ruiz de Alarcón (1999, [370]), en el sexto libro de su *Tratado de las supersticiones*, ya da por descontado que todos los médicos son hechiceros: «Pues dando principio a este tratado con la explicación del nombre *tiçitl*, comunmente se usurpa por lo que en castellano suena medico, pero entrando mas adentro, está recibido entre los naturales en significacion de sabio, medico, adiuino y hechicero, o tal vez que tiene pacto con el demonio». De forma similar a lo que hacen los médicos malos de Sahagún, los médicos inhábiles referidos por Ruiz de Alarcón (1999, [119]) atribuyen la causa de las enfermedades de sus pacientes a algún tipo

de hechizo: «[...] El dicho medico por acreditar sus embustes y tambien por no confesar que no saben curar aquella enfermedad, luego la atribuye a hechizo». Pero, a diferencia de Sahagún, Ruiz de Alarcón ya no distingue entre médicos buenos y malos, sino que introduce la sospecha de que todos los médicos indígenas (*tiçitl*) están, de una forma u otra, involucrados con la hechicería o la brujería. Nótese, por ejemplo, cuán taxativo resulta el empleo del adverbio de tiempo *siempre* en la siguiente entrada que, además, se ubica al poco de comenzar el capítulo I del primer tratado:

Toda esta obra del fuego y agua la encomendaban al sabio que lo tenia por officio, que de ordinario entre ellos tienen nombre. Y officio, de medicos, los quales siempre son embusteros, ceremoniaticos, y que pretenden persuadir que son consumados en el saber, pues dan a entender que conoscien lo ausente, y preuenien lo de venidero, lo qual podra ser se lo reuele el demonio, que puede por ciencia, y conjetura preuenir muchos futuros (Ruiz de Alarcón, 1999, [9]).

Pero ¿en qué consisten exactamente las prácticas médicas indígenas que tanto demonizan los cronistas estudiados? Para responder a esta pregunta, primero resulta necesario remarcar que los indígenas mesoamericanos tienen una concepción holística de la salud, lo que otorga un rol esencial al plano espiritual tanto en la manifestación de la enfermedad como en la curación de la misma. Ya hemos mencionado la técnica de tirar granos de maíz y mirar el reflejo del paciente en el agua de una vasija, recogida por Motolinía en su tratado. A este respecto, cabe señalar que todos los especialistas rituales, incluidos los médicos, recurrían, en mayor o menor grado, a la adivinación. Ruiz de Alarcón (1999) evidencia en el capítulo I del tratado sexto esta ambivalencia afirmando que *tiçitl* significa en náhuatl tanto médico como adivino. A su vez, en «Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl», López Austin (1967a, p. 102) explica que ciertos tipos de *tlacihque* o adivinos también ejercían de curanderos y que tanto podían emplear la adivinación para encontrar objetos perdidos como para diagnosticar enfermedades.

Como explica Sepúlveda, la adivinación por medio de granos de maíz fue el método más popular y, probablemente, el más antiguo empleado por los pueblos mesoamericanos. Tenía muchas variantes y se utilizaba, entre otras muchas razones, para establecer la dolencia del paciente: «Unas veces los granos de maíz

se arrojaban al aire y según la posición que tomaban al caer era el presagio. Otras veces, los granos se arrojaban sobre un lienzo blanco y, en otras, dentro de una escudilla con agua» (Sepúlveda, 1995). Sin embargo, no solo se utilizaban granos de maíz. Otros métodos posibles consistían, por ejemplo, en interpretar las burbujas que se formaban al poner el agua al fuego, medir el antebrazo del paciente con la palma de la mano derecha o hacer nudos en cordeles y estirarlos para ver si se desataban: «Si al estirarlos con fuerza se desataban los nudos, indicaba que el enfermo sanaría. Unos medían al enfermo con una paja desde la sangría al dedo cordial. Otros más lo hacían con la palma de la mano» (Sepúlveda, 1995). De las técnicas con cordeles, además de otras técnicas de diagnóstico, nos da noticia Sahagún (1830, p. 36) en el capítulo catorce al describir las hechicerías de una mala médica: «Así engaña á las gentes con su hechicería, soplando á los enfermos, atando y desatando sutilmente los cordeles, mirando en la agua, echando los granos gordos del maíz, que suele usar en su superstición; diciendo que por ello suele conocer las enfermedades y las entiende». E igualmente Durán (1880, p. 112) hace mención en el capítulo ochenta y tres del uso de los granos de maíz, de los cordeles («medillos de yllo») y de la adivinación por medio del agua: «Acudian los sortilegios que con maizes o con medillos de yllo echauan suertes y a los que adivinaban mirando en los lebrillos de agua a los cuales baya dios apocando poco a poco ya no creo ha quedado ninguno si alguno hauia».

A todas estas formas, hay que añadir asimismo la adivinación a partir de la interpretación de ciertos sueños, o la que se produce durante estados de conciencia no ordinarios provocados por plantas psicotrópicas. Los médicos mesoamericanos o, a veces, sus propios pacientes podían recurrir a diversas especies de plantas y hongos, entre las que destacarían el *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*), el *peyotl* (*Lophophora williamsii*) o el hongo *Psilocibe mexicana*, este último denominado por los indígenas *teonanácatl* o «carne de dios». A este hongo sagrado se refiere Motolinía (2014, p. 27), quien garantiza horribles visiones a aquellos osados que quieran probarlo: «Y de allí a poco rato veían mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecían que las piernas y el cuerpo tenían llenos de gusanos que los comían vivos, y así, medio rabiando, se salían fuera de casa, deseando que alguno los matase». Por su parte, Sahagún (1830, pp. 241-242) recoge las tres plantas y hongos en el capítulo siete del libro undécimo de su tratado, destacando su

capacidad para producir visiones que, en la mayoría de los casos, resultan aterradoras. Por su parte, Durán cita el *ololiuhqui* como componente principal de los betunes ponzoñosos con los que se untaban los sacerdotes y hechiceros indígenas. Finalmente, en el capítulo cuatro del tratado primero, Ruiz de Alarcón, en línea con los anteriores cronistas que hemos citado, refiere la capacidad del *ololiuhqui* para «privar del juicio» y explica también que los indígenas, y en especial un tipo de médicos llamado *payni* (o *paini*), lo bebían para consultarle sobre las causas de las enfermedades o sobre otras cuestiones no relacionadas con la salud. No es de sorprender que este perseguidor de idolatrías asocie con el demonio lo que los indígenas entienden que son las divinidades que habitan en estas plantas sagradas: «[...] Y en todo ello va implícito el pacto con el demonio, el qual por medio de las dichas bebidas muchas veces se les aparece y les habla haciendoles entender que el que les habla es el *ololiuhqui* o peyote o qualquier otro brebaje que hubieren bebido para el dicho fin» (Ruiz de Alarcón, 1999, [371]). En último término, sostiene Ruiz de Alarcón (1999, [94]), esas consultas acaban prácticamente siempre atribuyendo la enfermedad a un hechizo «[...] porque casi quantos entre ellos estan eticos, tísicos, con camaras o con qualquiera otra enfermedad de las prolijas, luego lo atribuyen a hechizo».

Ya fuera por medio de un hechizo o de forma accidental, lo cierto es que la pérdida del *tonalli* era considerado por los mesoamericanos el origen de las enfermedades más graves. El *tonalli* es una suerte de aliento vital que todo ser humano recibe de las fuerzas sobrenaturales que rigen el día en que nace. Ubicado en la cabeza de la persona, siempre existe el riesgo de que salga del cuerpo, lo que comporta la aparición prácticamente inmediata de un grave malestar que puede conducir, en el peor de los casos, a la muerte (López Austin, 1967, 108). De ahí que, tal como explica Sepúlveda (1995), «la forma más grave de producir daño era provocar la pérdida del *tonalli* mediante un susto, o sustrayéndolo cuando el indígena estaba en un estado semiinconsciente, como el sueño o el coito». Hablando específicamente del caso de los niños, Ruiz de Alarcón (1999, [383]) traduce *tonalli* como hado, fortuna o estrella y explica que hay un tipo concreto de mujeres *tiçitl* o médicas, llamadas *tetonaltique*, que se especializan en recuperarlo si se ha perdido: «[...] A las tales curanderas llaman *tetonaltique*, quiere decir: las que tornan el hado o la fortuna a su lugar». Y junto a estas, encontramos las curanderas (o curanderos) *teapahiani* que, por su parte, se especializaban

en arrojar el hechizo del cuerpo extrayendo cualquier sustancia nociva que se hubiera introducido en el niño.

La recuperación del *tonalli* o espíritu perdido puede requerir que el médico indígena viaje a otros mundos o planos de realidad. En este sentido, tanto los métodos ascéticos y de penitencia empleados por los propios especialistas rituales como el consumo de plantas y hongos psicotrópicos permitían entrar en el estado de consciencia adecuado para alcanzar esas dimensiones alternativas donde el médico trataría de localizar y traer de vuelta el *tonalli*. Así lo explica Michael Harner (1997), quien afirma que «the techniques for healing soul loss are soul-retrieval techniques, and one of the classic shamanic methods is to go searching for that lost portion of the soul and restore it».

De cualquier manera, no es este el único método de curación que emplean los médicos indígenas. De hecho, dependiendo de las técnicas que dominasen o el tipo de enfermedad en el que se especializasen, los *tiçitl* recibían un nombre u otro. Así, había médicos que se dedicaban a extraer la enfermedad chupando, soplando, fregando el cuerpo del paciente con sus manos o con sus pies, o mediante el uso de hierbas y emplastes, al igual que había otros que se especializaban en practicar incisiones quirúrgicas, curar fracturas de huesos o asistir en los partos. En el capítulo setenta y nueve de su tratado, Durán (1880, p. 74) enumera –por bien que poniendo en duda su efectividad– algunas de las técnicas curativas de los médicos indígenas, entre las que destacan chupar cabellos, hacer friegas o, incluso, extraer cuerpos extraños del paciente: «¿Que hombre de mediano juicio habrá en nuestra nación española que se persuada que con chupar los cabellos con la voca se quita el dolor de cabeza, ni que la hagan en creyente que refregándole el lugar que le duele le saquen piedras ni agujas ó pedacillos de navajas, como á estos les persuadieron los enbaydores; ni que la salud de los niños dependía de tener la cabeza trasquilada, de esta manera o de esta otra?».

Por su parte, Sahagún (1830, p. 36), resaltando el importante componente performativo que tiene la curación del médico indígena, describe cómo las médicas sacan gusanos de entre los dientes u otros objetos, tales como papel o piedras, como si estos fueran cuerpos extraños que acaban de extraer de sus pacientes: «Para usar bien su superstición, da á entender que de los dientes saca gusanos, y de las otras partes del cuerpo, papel, pedernal, nabaja de la tierra, sacando todo lo cual, dice que sana á los enfermos, siendo falsedad, y superstición notoria». Aparte

de la incredulidad de Durán respecto a los métodos empleados por los médicos indígenas, ya hemos visto cómo Ruiz de Alarcón acusaba de embusteros, agoreros, hechiceros y, en último término, de idólatras, a todos los médicos nativos y cómo, por su parte, Motolinía tildaba de superstición muchos de los procedimientos curativos empleados. Todo ello parece indicar que el médico indígena era un objetivo prioritario en la cruzada de la jerarquía eclesiástica contra las idolatrías.⁹ La razón de esta inquina la pondrá de relieve el propio fray Diego Durán (1880, p. 71) cuando sostenga que son estos médicos indígenas los que contribuyen con sus rituales a preservar (e, incluso, a revitalizar) los ritos prehispánicos:

Jamas podremos hacerles conocer de veras á Dios, mientras de raíz no les uvieremos tirado todo lo que huele á la vieja religión de sus antepasados; así por que se corrompe el abito de la fee, aviendo alguna cosa de culto ó fee de otro dios, como estar estos tan temerosos de dexar lo que conocen, que todo el tiempo que les ture en la memoria an de acudir á ello, como lo hacen quando algunos se ven enfermos ó en alguna necesidad; que juntamente con llamar á Dios acuden á los hechiceros y medicos burladores y á las supersticiones y ydolatrias y agüeros de sus antepassados.

A su vez, resulta interesante observar que este prejuicio contra los médicos indígenas y sus ritos expuesto por los cronistas aquí examinados estaría lo suficientemente extendido como para que fuera formulado de forma prácticamente idéntica por el obispo de San Francisco de Quito, Alonso de la Peña Montenegro, a mediados del siglo xvii. Michael Taussig (1991, p. 143), en *Shamanism, A Study in Colonialism, and Terror and The Wild Man Healing*, sintetiza la opinión del obispo de la siguiente manera: «Through their rites and superstitions, Indians maintained the memory of idolatry and sorcery, and when they were sick and went to shamans they thereby furthered its hold». Una vez neutralizados los sacerdotes de los ritos indígenas, el médico indígena se revela como principal enemigo a batir. Y es que, en último término, era un líder que no solo estaría poniendo en jaque la divulgación del Evangelio sino que también podía constituir una amenaza política contra el sistema colonial.

NOTAS

- ¹ El ejemplo de la *piña* evidencia ambas estrategias, puesto que, en castellano, pasa a denominarse así al ser comparada con el fruto de los pinos, mientras que en otros idiomas, como el francés, prefirieron adoptar el vocablo indígena *ananaá*.
- ² La mención a las sirenas queda recogida en la entrada del cuaderno de bitácora correspondiente al miércoles, 9 de enero de 1493. El navegante, por cierto, se queja de lo poco agraciadas que le resultan dichas sirenas.
- ³ El grifo era una criatura mitológica voladora, mitad águila (parte superior) y mitad león (parte inferior). Motolinía (2014, p. 198) escribe concretamente lo siguiente: «En esta tierra he tenido noticia de grifos, los cuales dicen que hay en unas sierras grandes que están a cuatro o cinco leguas de un pueblo que se dice Tehuacán, que es hacia el norte. Y de allí bajaban a un valle llamado Ahuacatlán, que es un valle que se hace entre dos sierras de muchos árboles, los cuales bajaban y se llevaban en las uñas los hombres hasta las sierras, adonde se los comían, y fue de tal manera que el valle se vino a despojar por el temor que de los grifos tenían. Dicen los indios que tenían las uñas como de hierro, fortísimas».
- ⁴ Dicha sugerencia aparece en la entrada del diario del tercer viaje correspondiente al 17 de agosto de 1498.
- ⁵ Charlotte Rogers (2019, p. 6) argumenta en su libro *Mourning El Dorado* que el mito de El Dorado, en contraste con el del paraíso terrenal, «was often described as a place of fundamental strangeness and dubious morality, both because it had its origins in native accounts and because those who sought it were motivated by material rather than spiritual concerns».
- ⁶ Otra similitud entre los ungüentos europeos y mesoamericanos era el empleo de sustancias psicotrópicas. Si el preparado de las brujas tenía como ingredientes principales plantas generalmente pertenecientes a la familia de las solanáceas (belladona, estramonio, beleño y mandrágora, entre otras), el betún de los sacerdotes descrito en esta ocasión por Durán contenía semillas de *ololihqui* (*Rivea corymbosa*). No en vano, las plantas rituales empleadas por los indígenas serán rápidamente condenadas por los españoles. Nos recuerda Wade Davis (1998, p. 84, en su libro *One River: Science, Adventure and Hallucinogenics in the Amazon Basin*, que Motolinía, uno de los primeros religiosos en llegar al Nuevo Mundo, ya calificó el hongo *teonanacatl* como la carne del diablo: «Motolinía, a member of this first contingent, wrote that mushrooms were the flesh of the “devil that they worshiped, and... with this bitter food they received their cruel god in communion”».
- ⁷ Basándose en informaciones proporcionadas por Jacinto de la Serna, Diego Durán y Juan Bautista, López Austin (1967, p. 96) añade que los naguales «pueden convertirse en fieras –los *tecuannahualtín* de los que habla el *Códice carolino*– tales como leones, tigres, caimanes; en perros, comadrejas, zorrillos, murciélagos, búhos, lechuzas, pavos, serpientes; en fuego, como arriba se vio, y aun pueden desaparecer completamente para evitar el peligro. Un solo brujo puede convertir-

se en diversos animales, de lo que es ejemplo clarísimo el caso de Tzutumatzin, *tlatoani* de Coyoacán, y una vez transfigurado puede seguir cambiando de formas». Sin embargo, el más escéptico de todos los cronistas aquí tratados respecto a las transformaciones animales de los brujos será Motolinía (2014, pp. 227-228), quien no duda en tildar de «bobos» a aquellos indígenas que creen que ciertas luciérnagas son hechiceros que viajan de noche con la boca o la cabeza iluminada: «Algunas veces van volando muchas en rencla, y algunos bobos piensan que son aquellos hechiceros, que andan de noche y echan lumbre por la cabeza o boca».

⁹ Es interesante observar una paradoja en la valoración de esas prácticas rituales indígenas por parte de estos cronistas de idolatrías. Tal como hemos visto, Sahagún tacha de inhábil al médico que recurre a métodos mágicos o sobrenaturales e igual hace Ruiz de Alarcón, para quien el médico indígena evidencia su incapacidad para curar las enfermedades de sus pacientes acudiendo a los hechizos. En ambos casos, el uso de hechizos, adivinaciones y otras técnicas calificadas de supersticiosas es considerado un truco malabar propio de embaucadores, que en ningún caso parece tener efecto alguno, y, sin embargo, dichas prácticas son a la vez perseguidas con el ahínco reservado a una actividad capaz de poner en movimiento poderosas fuerzas demoníacas. La entrada titulada «Colonialism and Shamanism» del diccionario *Shamanism*, editado por Mariko Namba Walter y Eva Jane Neumann Fridman (2004, p. 45), se hace eco de esta paradójica actitud y la asocia con la colonización cristiana operada en diferentes áreas del planeta: «In this formula, shamans, who supposedly were empty of any real power, were paradoxically also full of demonic power as the primary obstacles to the advance of a colonizing Christian empire». En este sentido, el verdadero peligro de aquellas prácticas supuestamente demoníacas no tendría tanto que ver con su efectividad (o la falta de ella) como con el hecho de que estas comportaban la pervivencia de creencias autóctonas entre la población indígena, que debían ser suprimidas para que no compitieran con la doctrina cristiana. Es más, Martínez González (2007, p. 208) añade que el interés por demonizar a los expertos rituales indígenas residía en el peligro de que estos se convirtieran en líderes de alguna revuelta contra la colonia: «La verdadera persecución de los brujos indígenas no dio inicio sino hasta bien entrada la época colonial, momento en que la imagen demoníaca de la brujería se entremezclara con el verdadero peligro que representaban los especialistas rituales indígenas –la sublevación–».

BIBLIOGRAFÍA

- Benavente «Motolinía», fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España* (Edición, estudio y notas de Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado), Real Academia Española, Madrid, 2014.
- Brosseder, Claudia. «El alcance de los poderes de *huacas* y de *camascas* en los Andes: una interpretación

- etnohistórica y arqueológica», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Julio de 2014, pp. 1-15. En línea: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/67115>> [Visitada el 4 de diciembre del 2020].
- Buenaflore, Erika. *Cleansing Rites of Curanderismo: Limpias Espirituales of Ancient*, Bear & Company, Rochester (Vermont), 2018.
 - Cervantes, Miguel de. *El Coloquio de los perros*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2001. En línea: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-coloquio-de-los-perros--0/html/>> [Visitada el 4 de diciembre del 2020].
 - Ciruelo, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Maxtor, Madrid, 2005.
 - Colón, Cristóbal. *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2002. En línea: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-cuatro-viajes-del-almirante-y-su-testamento--0/html/>> [Visitada el 4 de diciembre del 2020].
 - Davis, Wade. *One River: Science, Adventure and Hallucinogenics in the Amazon Basin*, Touchstone, Londres, 1998.
 - Duran, fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, tomo I, Imprenta Ignacio Escalante, México, 1867.
-, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, tomo II, Imprenta Ignacio Escalante, México, 1880.
 - Dussel, Enrique. *1492, el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*. Plural, La Paz, 1994.
 - Ferigla, Josep Maria. *El Chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet*, Abya-Yala, Quito, 1998.
 - Flores, Enrique. «Etnobarroco: rituales de alucinación», *eHumanista*, 26, 2014, pp. 54-70.
 - Harner, Michael. *The way of the Shaman*, Harper Collins, Nueva York, 1990.
 - «Shamanic Healing: We Are Not Alone, An Interview by Bonnie Horrigan», *Shamanism*, 10.1, 1997. En línea: <<https://www.shamanism.org/articles/article01page2.html>> [Visitada el 4 de diciembre del 2020].
 - Jiménez Cordero, Carla. *El diablo como elemento discursivo del clero secular para la evangelización de caso: El Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de Nueva España de Hernando Ruiz de Alarcón (Máster)*, BUAP. En línea: <<http://repositorioinstitucional.buap.mx/handle/20.500.12371/958>> [Visitada el 4 de diciembre del 2020].
 - Lara Cisneros, Gerardo. «El discurso antisupersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, julio de 2012. En línea: <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/63680>> [Visitada el 4 de diciembre del 2020].
 - López Austin, Alfredo. «Cuarenta clases de magos del mundo Náhuatl». *Estudios de cultura Náhuatl*, 7 (1967a): pp. 87-117.
 - «Términos del *nahuallatolli*», *Historia Mexicana*, 1, 1967b, pp. 1-36. En línea: <<https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1103/994>> [Visitada el 1 de diciembre del 2020].
 - López-Muñoz, Francisco. «Ungüentos de bruja en la literatura áurea», *Anales Rnm*, 135.1, 2018, pp. 50-55. En línea: <<http://dx.doi.org/10.32440/ar.2018.135.01.rev08>> [Visitada el 2 de diciembre del 2020].
 - M. Santos, Marcel de Lima. *The Ethnopoetics of Shamanism*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2014.
 - Martínez González, Roberto. «Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos», *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, XXVIII.111, 2007, pp. 189-216. En línea <<https://www.redalyc.org/pdf/137/13711107.pdf>> [Visitada el 2 de diciembre del 2020].
 - Namba Walter, Mariko y Neumann Fridman, Eva Jane (eds.). *Shamanism: an Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture*, ABC CLIO, Santa Bárbara (California), Denver (Colorado), Oxford (Inglaterra), 2004.
 - Rogers, Charlotte. *Mourning El Dorado: Literature and Extractivism in the Contemporary American Tropics*, University of Virginia, Charlottesville y Londres, 2019.
 - Ruiz De Alarcón, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999. En línea: <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcdn423>> [Visitada el 3 de diciembre del 2020].
 - Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo III, México, 1830.
 - Sepúlveda y Herrera, María Teresa. «La brujería en el México antiguo: comentario crítico», *Dimensión Antropológica*, 4, 1995, pp. 7-36. En línea: <<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1518>> [Visitada el 4 de diciembre del 2020].
 - Taussig, Michael. *Shamanism, a Study in Colonialism, and Terror and The Wild Man Healing*, University of Chicago, Chicago y Londres, 1991.

Por Ana Laguna

La VERDAD como problema: Cervantes, las crónicas de Indias, y las noticias falsas

Es la historia... émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir.

El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha,
MIGUEL DE CERVANTES (I.9, p. 145)¹

Historiadores falsos, traducciones apócrifas, princesas impostoras y gobernadores de cartón forman parte del universo ficticio cervantino que constantemente fusiona fábula, realidad y verdad histórica en casi todas sus variantes. Novelas como *Don Quijote* demuestran cómo «la literatura se encuentra siempre con la historia» y cómo ese encuentro, en plena crisis epistemológica del siglo XVII, agudizaba la general desconfianza del público ante el relato histórico. Poco le valía a los historiadores del momento la aseveración de Quintiliano de que «la autoridad» de la palabra pudiera tomarse «de los oradores e historiadores» pasados, visto el descrédito en el que habían caído los últimos (III.35). A finales del 1500, había quedado de manifiesto que la distancia semántica establecida por Antonio de Nebrija (2011, p. 4) entre narrar el hecho cierto («cosa verdadera») y el probable («muy cerca de la verdad») resultaba prácticamente imperceptible para una gran cantidad de autores y lectores áureos. Teóricos como Jerónimo Zurita (1512-1580), Ambrosio de Morales (1513-1591) y Nicolás Antonio (1617-1684), visiblemente frustrados por esta pérdida de referencia, se quejaban entonces de cómo sus contemporáneos «historiadores quiméricos» habían plantado la «semilla inútil», de la mentira en el «más sencillo y puro [ejercicio] de nuestras Historias», dejando así «patria» y «verdad» sin

posibilidad de defensa ante los insidiosos ataques extranjeros (Antonio, 2009, p. 41). A esos mismos «historiadores falsos» españoles dedicaría Miguel de Cervantes (1547-1616) una de sus mayores y más violentas censuras: la de pedir que «fueran quemados» como los falsificadores de moneda.²

Podría decirse que esta es la versión renacentista de la crítica a las «noticias falsas» que anegaban casi con la impunidad actual el mundo social e impreso del siglo xvii. «Hace cuatrocientos años –recuerdan David Castillo y William Egginton (2016, pp. 9-10)– el mundo occidental experimentó otra revolución de medios de comunicación que también provocó una crisis de realidad».³ Si hoy en día nuestra visión del mundo es más personal –regida por nuestros referentes y seguidores en Twitter, Facebook e Instagram o por los algoritmos que nos envían información a través de ellos–, en los siglos xvi y xvii esa cosmovisión se filtraba en la calle a través de encorsetadas crónicas «oficiales» y de exuberantes programas artísticos (pintura, arquitectura, literatura, etcétera) que canalizaban las agendas políticas del momento. Para finales del 1500, había quedado claro que los anchos mundos «nuevos» producían nuevas necesidades informativas, audiencias cada vez más curiosas y moldes narrativos más amplios que hacían más que nunca necesario el recalibrado de las brújulas epistemológicas capaz de reconocer el talante de las relaciones ficticias que «revestidas de verdad» –o, como se decía en el siglo xvi, de «veracidad»– anegaban al ciudadano de a pie.

Siendo Cervantes uno de esos ciudadanos, imbuido de lleno en aquel complejo panorama cultural, y marcado por una intensa experiencia vital, este trabajo indaga en la perspectiva del autor ante el fenómeno de la ficcionalización de la historia. ¿Participa o reflexiona Cervantes de forma consciente sobre dicho proceso o solo lo satiriza? Dado que en este ecléctico ecosistema literario un «subgénero historiográfico» como las crónicas de Indias se considera un detonante de algunos de los baluartes más sólidos de la credibilidad histórica, ¿qué relación existe entre estos relatos individuales, supuestamente testimoniales, y la crisis historiográfica general que implican? Y ¿cómo se entroncan estos elementos dispares en el opus cervantino?

La crítica literaria, habiendo tardado en entender la influencia que las crónicas americanas ejercen en autores como Cervantes, empieza ahora a analizar más sistemáticamente la influencia que puede tener en él la síntesis discursiva –científica, jurídica, literaria y popular– característica de este género. A efectos de la

ficcionalización del relato histórico, la influencia de las crónicas resulta igualmente innegable, puesto que la descripción de la belleza o del talante de paisajes, urbes y personajes «nunca vistos» hacía casi justificable la inserción en estos «cronicones» de alusiones míticas o hiperbólicas procedentes de la épica o del romancero (Chicote, 2012; Voigt, 2009). Así, el mismo Cristóbal Colón (1451-1506) (2006, p. 217) comenta, al creer ver sirenas en uno de sus viajes, que «no eran tan hermosas como las pintan», probablemente por tratarse de focas o vacas marinas. Otro famoso explorador, Gonzalo Jiménez de Quesada (2013, p. 34) invoca «el laberinto de Troya» para describir el espacio entre Tunja y Santafé en la Nueva Granada, mientras que fray Pedro Simón defiende la existencia de «gigante[s] en cuerpo en fuerzas» aludiendo a fuentes como San Agustín (*Ciudad de Dios*) y Virgilio (*Eneida*).⁴

Alusiones literarias de este tipo no solo buscaban engrandecer los peligros o parajes de tierras lejanas, sino enaltecer a los «heroicos» protagonistas-narradores de esos relatos, acercando su posición simbólica desde la frontera americana a la épica clásica y al romancero español, fuentes mitológicas fundacionales del Imperio: «Porque si el lector pondera los intolerables trabajos, memorables hazañas, y valerosas empresas [de este libro] –nos dicen Mariño de Lobera y Bartolomé Escobar (1960, p. 232) a raíz de su crónica conjunta de la *Conquista de Chile* (1594)– no sé por qué deba anteponer ni hacer más caso de los famosos hechos de los griegos, romanos y asirios, ni tener más señalado a Alejandro Magno y Julio César, pues hallará aquí Héctores, Aquiles y Roldanos, tanto más dignos de estos hombres y otros de más estofa». En parte, Lobera y Escolar tienen razón, puesto que los caballeros y soldados que pueblan su relato son de valía marcial casi sobrenatural, como demuestran sus constantes «victorias» en luchas desiguales, en las que «gran maravilla..., de trescientos que eran, murió solo uno en la batalla».⁶

En la ancha senda de la crónica indiana donde aparecen estos nuevos roldanos y héctores autóctonos, se desvirtúan no solo las referencias autorales, míticas y materiales –cartográficas incluso, al hablar de «Flandes indianos»– sino también las morales, al poner en duda tanto los límites entre la fantasía y la realidad como entre inocencia y culpabilidad, triunfo y fracaso. A pesar de la confusión, las grandilocuentes y eufemísticas narraciones de los «trabajos» y «pacificaciones» de estos héroes parecen haber cumplido su propósito, a juzgar por el reconocimiento que figuras como Álvar

Núñez Cabeza de Vaca consiguieron en la Corte. «Sin haber conquistado nada, ni conseguido nada –matiza Juan M. Maura (2011, p. 19) a propósito de Álvaro Núñez– conquistadores como él pudieron, solo con la fuerza de la palabra, “hacer creer al emperador y a todos los amigos que le ayudaron” que sus sucesos, naufragios y cautiverios merecían “todos los privilegios” recabados a lo largo de su vida».⁷

Empezamos a entender la influencia literaria de estos «legendarios» relatos y héroes en observadores tan perceptivos como Cervantes. No son solo los «hechos» o intenciones hiperbólicas de las relaciones los que encuentran cabida en novelas como *Don Quijote*, sino también las peculiares fórmulas narrativas, a menudo articuladas por múltiples voces autorales que buscan excusarse o corregirse las unas a las otras.⁸ Así, por ejemplo, Bartolomé de Escobar comenta en una nota introductora a su *Conquista de Chile*: «*Aunque yo no soy autor desta historia, ni he añadido cosa concerniente a la sustancia, antes [he] quitado... por evitar prolijidad, y si algunas he de nuevo escrito, son algunos puntos comunes al Perú y Chile que yo he visto, y han sido necesarios para declaración y entereza de la historia*».⁹ Como «segundo» autor, Escobar no siempre está de acuerdo con el primero, Lobera, lo que le hace introducir comentarios metaliterarios que resultan familiares para los lectores cervantinos: «A admiración en que a todos puso este espectáculo fué la mesma que tendrá el lector; y el andar echando juicios entre sí sobre la causa desto fué tan inútil que, *dejándome de proseguirlo, pararé en solo una pregunta al autor destas hazañas. Al cual rogara yo que me dijera: ¿en qué estuvo el pecado destes indios?*» (Mariño de Lobera y Escobar, 1960, «Preliminares»).

En Cervantes, las contradicciones entre autores, traductores o impresores son también constantes y, generalmente, de tono burlesco. En el capítulo XVIII de la segunda parte del *Quijote* (p. 169), por ejemplo, se nos dice que aunque el autor pinta «todas las circunstancias de la casa de don Diego... *al traductor desta historia le pa[re]ció pasar estas y otras semejantes menudencias en silencio, porque no venían bien con el propósito principal de la historia*»¹⁰. En otras ocasiones, como al principio del capítulo de la Cueva de Montesinos, es el «primer autor», Benengeli, el que confiesa la duda sobre los hechos relatados al traductor y deja que sea este el que transfiera ese juicio al lector.¹¹ Otras veces y en otras obras, como en el *Persiles*, es una voz no identificada la que se encarga de desestimar al narrador del texto alegando que

«parece que el autor desta historia sabía más de enamorado que de historiador» (Cervantes, 1986, II.1, p. 159).

Juegos retóricos de este tipo menoscaban, en lugar de afirmar, la credibilidad del autor y la veracidad de la historia, ya sea cuestionando los elementos constitutivos del texto, las fuentes principales (archivos de la Mancha, manuscritos, en el caso del *Quijote*) o las secundarias (traducciones, ediciones), ya sea sospechando de la verdad de los hechos que la integran. Este proceso de desacreditación invierte, o acaso satiriza, la intención última de las crónicas de Indias, en las que los autores-caballeros buscan constantemente afirmar la fiabilidad de sus aventuras para garantizarse así no solo la entrada en el panteón heroico-imperial sino también una «justa» recompensa por sus trabajos. Bernal Díaz del Castillo (1492-1584), por ejemplo, desestima la elaborada estrategia retórica de los cronistas cortesanos buscando «dar luz y crédito a sus razones» al alegar que su relato está forjado no solo por su posición de testigo ocular, sino de participante activo en los «heroicos hechos y hazañas que hecimos cuando ganamos la Nueva España y sus provincias en compañía del valeroso y esforzado capitán don Hernando Cortés, que después, el tiempo andando, por sus heroicos hechos fue marqués del Valle». ¹² Al contrario de Cortés (1511-1566), Díaz del Castillo se describe en múltiples ocasiones como «viejo de más de ochenta y cuatro años» que ha «perdido la vista y el oír» y no tiene «otra riqueza que dejar a mis hijos y descendientes salvo esta mi verdadera y notable relación», es decir, como un soldado todavía no justamente remunerado por la corona. ¹³

Resulta, por tanto, coherente pero irónico encontrar esta mantenida pretensión económica, Sancho, o simbólica, don Quijote, desde el primer momento de la andadura caballeresca de ambos, especialmente dadas las cuestionables «victorias» que recaba. ¹⁴ Como señala Mary Gaylord (2007, pp. 65-66), las recurrentes conversaciones en torno a esta recompensa, simbolizada en la ínsula, denotan la dimensión transaccional que había adquirido la aventura caballeresca en la entrega mesiánico-imperial en las Indias:

Ya en el capítulo diez [de la primera parte], tenemos a caballero y escudero conversando sobre la ínsula, sobre la diferencia entre «aventuras de ínsulas» y «aventuras de encrucijadas», sobre el gobierno (bueno y malo) de las ínsulas y el valor económico relativo de la ínsula y el bálsamo de Fierabrás... Al postular de manera tan directa el provecho comercial que promete la aventura, el ambicioso proyecto del escudero recuerda la tensión perenne entre el muy

pregonado mesianismo de la conquista americana y la proverbial codicia de sus participantes. Mientras Sancho piensa en la ganancia, don Quijote sueña con su fama: «¿Has leído en historias otro que tenga ni haya tenido más brío en acometer, más aliento en el perseverar, más destreza en el herir, ni más maña en el derribar?» (I.10, p. 148).¹⁵

La insistencia de estos pasajes en la cualidad heroica de los caballeros acredita para Gaylord la referencia implícita a figuras como Cortés, cuyo perfil marcial en crónicas tan influyentes como las de Francisco López de Gómara (1552-1554) había hecho de tales atributos –«maña»– una «marca registrada». ¹⁶ Ciertamente, en *Don Quijote*, Cervantes alude solamente una vez por su nombre a Cortés, y lo hace con respecto a su astuta decisión de «barrenar los navíos» para forzar el avance de sus tropas, alentado según la narración por el deseo de fama: «¿Quién contra todos los agüeros que en contra le habían mostrado, hizo pasar el Rubicón a César? Y con ejemplos más modernos, ¿quién barrenó los navíos y dejó seco y asilados los valerosos españoles guiados por el cortesísimo Cortés en el Nuevo Mundo? Todas estas y otras grandes y diferentes hazañas son, fueron, y serán obras de la fama, que los mortales desean como premio y parte de la inmortalidad hacia la fama» (II.8, p. 96).

Cervantes se refiere a exploradores y conquistadores como Cortés en términos mucho menos ambiguos que esta efusiva mención a la «cortesía» al principio de la novela ejemplar. El celoso extremeño, describe la conquista americana como el «remedio a que otros muchos perdidos en aquella ciudad [Sevilla] se acogen», equiparando las Indias con el «refugio y amparo de los desesperados de España, iglesia de los alzados, salvoconduto 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». ¹⁷ Aunque la invectiva contra los libros de caballería que impulsa el *Quijote* parece estar desconectada de esta dura crítica contra la empresa imperial que se desarrolla metafóricamente a lo largo de la novela ejemplar, Diana de Armas Wilson recuerda que en *Don Quijote*, Cervantes parece tan enfocado en «desmantelar los desfasados moldes artísticos de la tradición caballeresca románticomedieval» como en «destruir las malversadas codificaciones caballerescas que la cultura imperialista había adquirido en España». ¹⁸

Son estas codificaciones las que se repiten en «dichos» y «hechos» en las crónicas indianas menos fidedignas –como la nombrada *Verdadera historia de la conquista de Nueva España* de Gómara (1552-1554)–, en las que la referencia a la verdad se vuelve cada vez más tenue. Escritas desde España por historiadores cortesanos que, a través de «razones y retórica muy subida», como decía Díaz del Castillo, empiezan a «cautivar su público con un relato de aventuras sensacionales» y traumáticas, como el naufragio o cautiverio, no siempre sinceras o autobiográficas, pero enclavadas en tierras lejanas «de ambos lados del Atlántico» (Voigt, 2009, p. 660).

Cervantes también critica duramente a aquellos traficantes de experiencias y palabras que hacen del cautiverio un negocio o mercado editorial, especialmente cuando la experiencia que relatan es falsa. El caso más claro ocurre en el *Persiles* (III.10) cuando un par de jóvenes y falsos cautivos, recién rescatados de Argel, relatan en la plaza del pueblo «su experiencia».¹⁹ La audiencia queda fascinada cuando los farsantes hacen uso de un «corbacho» (látigo), «gruesas» cadenas y un lienzo con imágenes para ilustrar los horrores de su «pesada desventura» (III.10, p. 343). Casualmente, se encuentran entre el público «los dos alcaldes del pueblo», uno de los cuales, habiendo sido también cautivo, queda intrigado por saber si realmente los jóvenes eran lo que decían (III.10, p. 343). El alcalde decide averiguarlo haciéndoles preguntas sobre «lo particular», es decir, sobre detalles materiales –tal y como habían recomendado Quintiliano o Tasso– para corroborar si la historia era verdadera. Así, el alcalde pregunta: «¿Cuántas puertas tiene Argel, y cuántos pozos de agua dulce?» (III.10, p. 346).²⁰ A pesar de la cómica intrascendencia de esos detalles, el alcalde consigue desenmascarar la farsa de los cautivos, que, según él, se atreven «con tanta libertad a usurpar la limosna de los verdaderos pobres, contándonos mentiras y embelesos» (III.10, p. 347). Los jóvenes se defienden de la acusación alegando su poca relevancia: «Una niñería que no importa tres ardites» (III.10, p. 347). Además, insiste el «mozo hablador»: «*No hemos robado tanto*, que podemos dar a censo, ni fundar ninguna mayorazgo, apenas granjeamos el mísero sustento con nuestra *industria*, que no deja de ser trabajosa, como lo es la de los oficiales y jornaleros» (III.10, p. 349).²¹

Esa misma «industria» que les ha permitido «robar tan poco» es la que, sin embargo, aducen les augura un servicio productivo como soldados, puesto que se encaminan a «servir a su

majestad con la fuerza de sus brazos y con la agudeza de sus ingenios» (III.10, p. 349). Haciendo hincapié en el valor de estos dos atributos, los mozos enfatizan que «no hay mejores soldados que los que se transplantan de la tierra de los estudios en los campos de guerra... porque cuando se avienen y se juntan las fuerzas con el ingenio y el ingenio con las fuerzas se hace un compuesto milagroso» (III.10, p. 349). El razonamiento surte su deseado efecto, puesto que, en lugar de recibir los azotes inicialmente sentenciados por el alcalde, este termina decidiendo no solo acogerlos en su casa, sino también darles «una lición sobre las cosas de Argel tal que de aquí adelante ningún les coja en mal latín en cuanto a su fingida historia» (III.10, pp. 349-350). Así, los confesos falsos narradores no solo escapan cualquier tipo de consecuencias o represalias, sino que quedan instruidos (o «industriados», como dice el texto), habiendo perfeccionado su fraude para evitar ser descubiertos de nuevo.

Es fácil coincidir con Lisa Voigt en que la impunidad de la mentira que supone este episodio recuerda una vez más el éxito de cronistas fabuladores como Cabeza de Vaca o López de Gómara, que terminan recibiendo amplias recompensas, más que castigos, por los «embelesos» de sus historias. El hecho de que, en Cervantes, estos falsos cronistas cautivos terminen siendo instruidos en la «verdadera» historia sobre la que mienten recuerda, además, el uso que hacen los historiadores de relaciones más cercanas a los particulares de las tierras y condiciones indianas, como en la *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano*, de Gonzalo Fernández Oviedo de Valdés (1535, p. 2), en la que el autor recuerda que «después de mi tomassen este cargo de escribir las cosas de estas partes, hallaran ó sabrán muchas novedades, que podrán añadir ó acrecentar en augmentación destas historias». Con textos como este, los falsos historiadores no necesitan de suspicaces alcaldes o cautivos para «perfeccionar su historia de manera que no pudieran ser cogidos en la mentira». No parece, por tanto, casualidad que en este mismo episodio del *Persiles* (III.10), los peregrinos protagonistas sean recibidos con la expectativa de ser farsantes también: «Vosotros, señores peregrinos, ... [t]raéis otra historia que hacernos creer por verdadera aunque la haya compuesto la misma mentira?» (III.10, p. 350).

En suma, este capítulo del *Persiles* ilustra dos razones básicas por las que, cuatrocientos años después, audiencias cercanas y lejanas siguen cautivadas por ficciones deficientes que alimentan el

poco fiable ecosistema literario o informativo que las mantiene: la falta de consecuencias reales y/o legales para los autores responsables de esas ficciones y la existencia de un público interesado en el consumo de estos rumores, bulos o fábulas aseguran su popularidad y éxito comercial.²² Dice José Cervera (2019, p. 10) que el elemento clave para la perpetuación de las noticias falsas no es solo que los lectores o receptores no «est[é]n interesados en información verdadera, sino en información que sirva para aproximar la visión del mundo que ya tienen, y que comparten con otras personas», a lo que se añade la obvia satisfacción, a manera de corroboración personal, que estas historias provocan.²³ Mientras que hoy en día ese deseo de corroboración –o de afirmación de una identidad individual o política– se convierte en el factor aglutinante de todo un colectivo, en el caso del siglo xvii, el gran apoyo del público a los fabulados cronicones indianos parece recabar un «gustoso» deleite menos interesado.

El *Persiles* demuestra las consecuencias de ese deleite, especialmente cuando, mezclado con una aguda manipulación retórica, consigue suspender el juicio de las autoridades de la comunidad (los alcaldes). Ya en *Don Quijote*, precisamente con la historia del supuestamente «verdadero» cautiverio de Pérez de Viedma, Cervantes advertía a su lector del peligro de los embelesos de estas historias:²⁴ «Por cierto, señor capitán, el modo con que habeis contado este extraño suceso ha sido tal, que iguala á la novedad y extrañeza del mismo caso. Todo es peregrino, y raro, y lleno de accidentes que maravillan y suspenden a quien los oye; y es de tal manera el gusto que hemos recibido en escuchalle, que aunque nos hallara el día de mañana entrettenidos en el mismo cuento, holgáramos de nuevo se comenzara» (I.42, p. 514).

Este «gusto», que en la sensata opinión del canónigo de la primera parte de *Don Quijote* era «ocioso y falso», constituía el éxito de géneros literarios perjudiciales como las «fábulas milesias», narrativas que para el canónigo resultaban objetables por constituir «cuentos disparatados que atienden solamente a deleitar, y no a enseñar, al contrario de lo que hacen las fábulas apólogas, que deleitan y enseñan juntamente» (I.47, p. 564).

No es, por tanto, al menos en Cervantes, la embelesada audiencia de un relato (falso o no) la mejor equipada para refutar o desacreditar su historia. Ese proceso crítico debiera, en un principio, recaer sobre los hombros del autor (que «es menester [tenga] un gran juicio y un maduro entendimiento» [II.3, p. 64]) y, en su defecto, sobre algún tipo de autoridad editorial encargada

de diferenciar las historias verdaderas de las falsas, identificando estas últimas con algún tipo de «maseñal» que, como sugiere la sobrina de don Quijote, sea capaz de indicar la «fábula y mentira» que contienen tales historias que, «ya que no las quemasen, merecían que a cada una se le echase un sambenito, o alguna señal en que fuese conocida por infame y por gastadora de las buenas costumbres» (II.6, p. 81).

En Cervantes, mientras la ficción histórica parece impune a cualquier tipo de consecuencia o descrédito, la falsificación literaria parece tener mejor corrección. Las palabras de la sobrina parecen premonitorias del tratamiento que recibe la segunda parte apócrifa escrita por Avellaneda.²⁵ La «infame» usurpación literaria es expuesta en la «verdadera» segunda entrega de la historia, donde queda indeleblemente marcada a través de claras estrategias con las que se expone o ridiculiza la falsedad del texto. Así, queda patente para todos los lectores la inversión satírica de conocidos alegatos clásicos, como el de que «no hay un libro tan malo que no tenga algo bueno» o la decisión de visitar Barcelona en lugar de Zaragoza para desdecir a su autor falso, sacar así «a la plaza del mundo la mentira dese historiador moderno» y recalcar que «yo no soy el don Quijote que el dice» (II.59, p. 490). Cervantes permite, además, que Quijote y Sancho confronten a un testigo / amigo / alter ego del autor falso, Álvaro Tarfe, al que dejan exponer su impostura antes de descubrir su identidad como verdaderos protagonistas –no los falsos, fictios, apócrifos, «que en falsas historias estos días nos han mostrado» (II.61, p. 507)–.

Como lectores, no asistimos a una clarificación categórica semejante con respecto a la falsedad histórica. Obviamente, la falta de existencia de una verdad histórica, única y objetiva no lo permite, pero Cervantes deja claro, en apartes narrativos, las disposiciones necesarias para llegar a estar más cerca de esas pretendidas objetividad y transparencia. Así, don Quijote recalca, por ejemplo, que deben «ser los historiadores puntuales, verdaderos y no nada apasionados, [para] que ni el interés ni el miedo, el rencor ni la afición, no les hagan torcer el camino de la verdad, cuya madre es la historia» (I.9, p. 145).

A pesar de que la literatura se encuentre casi siempre con la historia, parece sumamente difícil recuperar la verdad histórica a través de la literatura; estrategias satíricas, como las de la alusión burlesca (que prima en el *Quijote*) o las alegóricas (que caracterizan el *Persiles* o novelas ejemplares como *El celoso extremeño*), cuentan con claras limitaciones, puesto que una audiencia poco

sensible o abierta a la ironía o la metáfora perderá o tergiversará –voluntariamente o no– estos ángulos interpretativos. La exposición o el descrédito de la mentira tampoco se consigue solo con invocar la verdad y nada más que la verdad en el texto, una meta impracticable. Diferentes sectores de la comunicación empiezan a señalar el proceso de revisión editorial como una de las estrategias más productivas para exponer la falsedad, al menos en ámbitos periodísticos (Tandoc, Edson C.; Zheng Wei, Lim y Ling, Richard, 2017).

El gran adalid de la libertad que es Cervantes defiende repetidamente un proceso parecido de revisión editorial, a veces por motivos estético-morales. Al hablar de los historiadores de la primera parte de sus aventuras, interesados en publicar los detalles más humillantes de su historia, comenta por ejemplo don Quijote que «también pudieran callarlos, por equidad..., pues las acciones que ni mudan ni alteran la verdad de la historia no hay para qué encribirlas si han de redundar en menosprecio del señor de la historia» (II.3, p. 61). La idea vuelve a repetirse en múltiples pasajes y obras, especialmente en el mencionado capítulo de los falsos cautivos del *Persiles*, donde se recalca que «no todas las cosas que suceden son buenas para ser contadas, y podrán pasar sin serlo y sin quedar menoscabada la historia: acciones que por ser grandes, deben callarse, y otras que por bajas no deben decirse» (III.10, p. 343). Aunque Cervantes asigna este proceso de selección al autor primero, sugiere también la existencia de un entramado editorial encargado de realizar un verdadero proceso de evaluación –o aprobación– de un texto, ya se trate de una comedia, ya de una novela de caballerías:

Y todos estos inconvenientes cesarían, y aun otros muchos más que no digo, con que hubiese en la Corte una persona inteligente y discreta que examinase todas las comedias antes que se representasen, no solo aquellas que se hiciesen en la Corte, sino todas las que se quisiesen representar en España, sin la cual aprobación, sello y firma ninguna justicia en su lugar dejase representar comedia alguna, y desta manera los comediantes tendrían cuidado de enviar las comedias a la Corte y con seguridad podrían representallas, y aquellos que las componen mirarían con más cuidado y estudio lo que hacían... Y si se diese cargo a otro, o a este mismo, que examinase los libros de caballerías que de nuevo se compusiesen, sin duda podrían salir algunos con la perfección que vuestra merced ha dicho, enriqueciendo nuestra lengua del agradable y precioso tesoro de la elocuencia, dando ocasión que los libros viejos

*se escureciesen a la luz de los nuevos que saliesen, para honesto pasatiempo, no solamente de los ociosos, sino de los más ocupados, pues no es posible que esté continuo el arco armado, ni la condición y flaqueza humana se pueda sustentar sin alguna lícita recreación (I.48, p. 570).*²⁶

En nuestros días, la proliferación de redes sociales y de pseudomedios de comunicación exentos de editores de contenido ilustran constantemente los peligros de un total acceso a la publicación de información. Sin embargo, el simple establecimiento de algún tipo de «filtro» o etiquetado de información –como el que sugiere tímidamente su falsedad– continúa, con buen motivo, produciendo interminables debates entre organizaciones cívicas, instituciones gubernamentales y plataformas informativas.

En el siglo XVII, el sistema de aprobación de licencia de impresión, otorgado por el Consejo Real no era debatible. Sin embargo, los escribanos, licenciados y censores al servicio de ese sistema distaban de ser las «persona[s] inteligente[s] y discreta[s]» que Cervantes refiere en la cita anterior, acercándose más al alcalde cervantino manipulado por los cautivos falsos ya referido. Tómese por caso la controvertida crónica marcial de Bernardo de Vargas Machuca, *Milicia indiana y descripción de las Indias* (1598). Un primer censor admite que originariamente el texto estaba lleno de falsedades y afirma enseguida que, habiéndose «eliminado» esas fabricaciones, puede ya pasar a publicarse: «Algunas cosas van tildadas, que por yerro de pluma venían escritas, las quales quitadas me parece que se pueden imprimir, y esperar mediante sus avisos buenos efectos».²⁷ La aprobación queda corroborada por otro censor que autoriza el texto porque «el autor muestra ser valeroso soldado, y capitán experimentado y cuidadoso, y advertido en los avisos y advertencias que da, y [por que es digno de loor por haberle compuesto, y... por lo mucho que ha su magestad ha servido en aquellas partes merece le haga mucha merced, y que los señores del Real Consejo se la hagan en dar licencia para que este libro se imprima y salga a la luz».²⁸ La veracidad y honestidad de la historia queda así supeditada al servicio marcial a la Corona, afirmado en los sonetos introductorios que comparan las dotes bélicas del protagonista, Machuca, con las del «César guerrero» español, Carlos V, y la agudeza del conquistador, con la de Ulises.²⁹

No son estos, por tanto, ni historiadores ni censores, como indicara Cervantes, determinados a no dejar que ni el «interés»,

ni el «miedo», ni la «afición» les hicieran «torcer el camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir», como reza el epígrafe de este ensayo. En una sociedad regida por estructuras absolutistas como las de Felipe II y Felipe III, esta pérdida de interés político y personal es imposible, o casi suicida, como se atreve a decir Fernández Oviedo (1535, Libro XXXIX, p. 3) cuando cierra su proemio indicando: «Creo yo que olvida a Dios el que se atreve a decir a su rey cosa alguna que no sea muy cierta o limpia de cautelas». En esta libre elección entre la «verdad» y la «cautela» primará, por tanto, la segunda. Juan Mariana en su prólogo a la *Historiae de rebus Hispaniae* (1592 y 1605) explica por qué, al notar que ningún historiador «se atreve a decir a los reyes la verdad: todos ponen la mira en sus particulares».³⁰ Mariana (1852, p. V) confiesa haber sido consciente de la autocensura, habiendo evitado la crónica de su momento actual, a sabiendas de que, si se hubiera atrevido a decir la verdad, hubiera dañado poderosos intereses monárquicos, mientras que, si hubiera optado por omitir ciertos hechos, hubiera faltado a su obligación de historiador: «No me atreví a pasar más adelante, y a relatar las cosas más modernas, por no lastimar a algunos si decía la verdad, ni faltar al deber si la disimulaba».³¹ Al reconocer esta disyuntiva, Mariana desbanca la verdad del tradicional podio historiográfico en el que la enclavaban las crónicas de Indias, contradiciendo la noción de que la verdad constituye la última o gran justificación del discurso histórico.

Las confesiones de Fernández Oviedo y Mariana explican por qué algunas de las reflexiones más agudas sobre la deformación de la historia se encuentran en obras literarias, no historiográficas. Cervantes sí se atreve «a pasar más adelante», a exponer las peligrosas deformaciones historiográficas de su momento, protegido, divertido y frustrado por esos encantadores fabuladores que pueblan las crónicas.

NOTAS

- ¹ Todas las citas al texto siguen esta estructura y refieren a la edición de Castalia de 1978.
- ² «[Los historiadores que de mentiras se valen habían de ser quemados, como los que hacen moneda falsa» (II.3, p. 64).
- ³ Traducción de la autora.
- ⁴ Fray Pedro Simón (1621, p. 61) afirma que «San Agustín en su tomo de la *Ciudad de Dios*, libro xv [...] trata con autoridad de otros autores del mundo haberlos habido [gigantes]» puesto que «el mismo santo y otros muchos que con él vieron en la costa de Úticao Biserta un diente molar de un hombre, tan grande que si le partieran por medio e hicieran otros del tamaño de los nuestros se pudieran hacer ciento, y cree el santo que aquel fue de algún gigante en cuerpo y fuerzas. Atestigua también de estas cosas Virgilio».
- ⁵ A pesar de que esta crónica aparece publicada por primera vez en 1865 en Santiago de Chile, circuló ampliamente en el siglo *xvi*, influyendo probablemente los *Hechos de don García Hurtado de Mendoza* de Cristóbal Suarez de Figueroa (Madrid, 1613) y la *Historia general del Reino de Chile, Flandes Indiano*, de Diego de Rosales (1677) (Casánueva, 1993, p. 125).
- ⁶ El autor, consciente de la hipérbole del hecho, añade varios elementos corroborantes como la existencia de varios testigos oculares capaces de ratificar la veracidad de la batalla. No obstante, termina identificando solo a uno por su nombre: Beatriz de Salazar, mujer de uno de los soldados participantes: *Este fué el fin de la batalla que como testigo de vista, que se halló en ella y peleó entre los demás que se han dicho, testifica el autor haber sido una de las más memorables que en el mundo se han visto, porque vencer trescientos hombres a ciento y cincuenta mil dentro de su tierra, y más siendo gente de mayores fuerzas que los españoles, y con las armas que se han dicho, y, sobre todo, siendo tan arriscados y animosos, cosa es que parece increíble, si no fueran tantos los testigos y el ver que la misma cosa se lo dice [...]. Esta matanza que refiero es certísima, y la testifica el autor como testigo de vista; llamábase esta mujer castellana Beatriz de Salazar, la cual era casada con Diego Martínez, soldado de este ejército, cuya memoria está hoy tan viva en este reino como el primer día (Crónica del Reino de Chile, capítulo 30).*
- ⁷ Relatos como el de Cabeza de Vaca —en último término personales, interesados y subjetivos—, basados en un testimonio propio y nunca corroborable, suponían para autores como Quintiliano (1887, p. 41) una suerte de antihistoria porque «cualquier hombre ruin se toma la licencia de fingir a su antojo en materia de libros... cuanto le ocurre, y con tanta más seguridad» cuando sus fuentes «no se pueden encontrar... Porque en cosas conocidas, es más fácil descubrir la mentira».
- ⁸ Con respecto a esta manipulación de voces en el discurso, véanse Gaylord (2007, pp. 71-78), Diana de Armas (2000), Chicote (2006) y Maura (2011). Como recuerda el último con respecto a Cabeza de Vaca, «Pero Hernández [el supuesto secretario del explorador, que hace de narrador] será a Cabeza de Vaca lo que Cide Hamete Benengeli fue a Cervantes» (Maura, 2011, p. 186).
- ⁹ «[P]ero cuando llegué a escribir la parte que en esta crónica a V. E. pertenece *no me satisface con que tuviese un autor solo*, sino dos juntos, pareciéndome que por ser cosas tan heroicas y extraordinarias no era razón perdonar punto de la autoridad que se le podía dar a la historia, y para ayudar yo algo (Mariño de Lobera y Escobar, 1960, «Preliminares») (Énfasis añadido).
- ¹⁰ Énfasis añadido.
- ¹¹ Quien «tradujo esta grande historia del original, de la que escribió su primer autor Cide Hamete Benengeli» encontró una confesión escrita al margen donde Benengeli declara: «No me puedo dar a entender, ni me puedo persuadir, que al valeroso don Quijote le pasase puntualmente todo lo que en el antecedente capítulo queda escrito» (II.24, p. 223).
- ¹² Bernal vuelve a repetir, por ejemplo, un par de páginas después que mientras «el venturoso y esforzado capitán don Hernando Cortés, que después, el tiempo andando, fue marqués del Valle y tuvo otros dictados... ningún capitán ni soldado pasó a esta Nueva España tres veces arreo, una tras otra, como yo. Por manera que soy el más antiguo descubridor y conquistador que ha habido ni hay en la Nueva España, puesto que muchos soldados pasaron dos veces a descubrirla». *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España. Aparato para Variantes* (Díaz del Castillo, 1939, p. 5). La alusión al hecho de que Cortés terminara siendo «Marqués del Valle» aparece también en el capítulo XIX (Díaz del Castillo, 1939, p. 63).
- ¹³ Bernal alude implícitamente a la malicia humana (envidia) como la causa que ha impedido la justa recompensa de sus servicios: «Y aun como la malicia humana es de tal calidad, no querían los malos retratadores que fuésemos antepuestos y recompensados como Su Majestad lo ha mandado a sus visorreyes, presidentes y gobernadores» (Díaz del Castillo, 1939, p. 3).
- ¹⁴ Así, en Don Quijote (II.1, p. 44), el caballero se pregunta: *¿Por ventura es cosa nueva deshacer un solo caballero andante un ejército de docientos mil hombres, como si todos juntos tuvieran una sola garganta, o fueran hechos de alfenique? Si no, díganme: ¿cuántas historias están llenas destas maravillas? y del modo que he delineado a Amadis pudiera, a mi parecer, pintar y descubrir todos cuantos caballeros andantes andan en las historias en el orbe, que, por la aprehensión que tengo de que fueron como sus historias cuentan, y por las hazañas que hicieron y condiciones que tuvieron, se pueden sacar por buena filosofía sus faciones, sus colores y estaturas.*
- ¹⁵ El pasaje refiere al capítulo X de *Don Quijote*, en el que este advierte a Sancho que: «Esta aventura y las a esta semejantes no son aventuras de ínsulas, sino de encrucijadas, en las cuales no se gana otra cosa que sacar rota la cabeza o una oreja menos. Tened paciencia, que aventuras se ofrecerán donde no solamente os pueda hacer gobernador, sino más adelantar» (I.10, p. 147).

- cervantesvirtual.com/obra-visor/cronica-del-reino-de-chile--0/html/feec70e8-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.html> [Visitada el 10 de noviembre de 2020].
- Maura, Juan. *El Gran Burlador de América: Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, Parnaseo, 2011.
 - Nebrija, Antonio de. *Gramática sobre la lengua castellana* (editado por Carmen Lozano), Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, 2011.
 - Pinciano López, Alonso. *Philosophia antigua poetica*. En línea: <https://play.google.com/store/books/details?id=gF9jAAAACAAJ&rdid=book-gF9jAAAACAAJ&rdot=1> [Visitada en noviembre de 2020].
 - Quintiliano, Marco Fabio. *Instituciones oratorias*, vol. I, (editado por Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier), Biblioteca Clásica, 1887.
 - Simón, fray Pedro. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales (1621)*. *Cronistas de Indias en la Nueva Granada (1536-1731)*, pp. 59-77.
 - Suarez de Figueroa, Cristóbal. *Hechos de don García Hurtado de Mendoza*, 1613.
 - Tandoc, Edson C.; Zheng Wei, Lim y Ling, Richard. «Defining Fake News: a Typology of Scholarly Definitions», *Digital Journalism*, 6.3, 2017, pp. 1-17.
 - Vargas Machuca, Bernardo de. *Milicia indiana y descripción de las Indias*, 1598.
 - Voigt, Lisa. «La “historia verdadera” del cautiverio y del naufragio en los imperios ibéricos», *Revista Iberoamericana*, 75.228, 2009, pp. 657-654.
 - , *Writing Captivity in the Early Modern Atlantic: Circulations of Knowledge and Authority in the Iberian and English Imperial Worlds*, Institute and University of North Carolina Press, 2012.

EDUARDO ARROYO

Balthus CLAUDE BODT

Romare Bearden

BONNARD
HORIA BERNEA

THE ART OF DORA CARRINGTON
LEONORA CARRINGTON

Chagall

The Erotic Arts
PETER WEBB

EROS
IN ANTIQUITY



david hockney

El Greco

GO



José María Conget:
«Encontrar algún lector»

Por Toni Montesinos

José María Conget nació en 1948 en Zaragoza, donde se licenció en Letras, y reside en la actualidad en Sevilla, después de haber vivido en diversas ciudades americanas y europeas –Glasgow, Lima, Londres, Nueva York, París– por su labor como profesor de Literatura o responsable de actividades culturales del Instituto Cervantes. En *Pre-Textos*, donde ha publicado buena parte de su obra, acaba de aparecer su conjunto de cuentos *Juegos de niñas*. Hace cuarenta años debutó mediante una novela que luego daría pie a una trilogía, y vendrían también ensayos literarios y sobre cómics, o incluso algunos libros de difícil clasificación por su tono híbrido: muchas veces, historias corrosivas y sorprendentes, con un estilo tendente al humor y a la indagación psicológica, siempre en busca de destapar las mezquindades del ser humano; cuentos y novelas que conmueven tanto como entretienen y que van directos a las emociones del lector, urdiendo vidas de individuos que arrastran sinsabores en los que todos podemos reconocernos.

Va alternando la publicación de novelas y colecciones de cuentos. ¿Qué le exige cada género? ¿Cómo es el origen de la concepción de sus libros?, ¿responde a un mecanismo interior que haya observado en concreto?, ¿qué estímulos al cabo le conducen a la narrativa de largo o corto aliento?

Mi primer libro de cuentos surgió de un bloqueo. Había comenzado a redactar la novela que años después se tituló *La bella cubana* y, tras escribir los tres primeros capítulos, descubrí que no sabía cómo seguir, lo que no me había ocurrido nunca hasta entonces. En mis libros anteriores se incluían relatos cortos más o menos integrados en un contexto novelesco y, dada la situación, decidí concentrarme en la narración breve, exenta, por así decir. Una frase escuchada por azar en la calle, una mirada, un sueño, un recuerdo repentino daba lugar a una historia; yo había sido narrador oral con mis hermanos pequeños y con mis hijos cada noche, nunca les leí libros infantiles, me inventaba aventuras de personajes que

se continuaban hasta que los oyentes dejaban de ser niños. Fue un buen aprendizaje. Las novelas responden a procesos distintos, más introspectivos, las voy alimentando en la cabeza durante meses hasta que tengo la necesidad de darles cuerpo en la escritura.

En el reciente *Juegos de niñas* se perciben los rasgos que le han acompañado a lo largo de su andadura literaria: el humor y el escepticismo, el desencanto y el desamor, la cultura popular y el cine clásico, además con un estilo muy característico, en busca de la interiorización del yo, y evitando las convenciones tipográficas en el texto. ¿Se siente identificado con una interpretación como esta?

Juegos de niñas incluye cuentos más amables, en general, que otras colecciones anteriores, salvo los tres dedicados al extraño oficio de escritor. Siempre he dicho que la mejor profesión del mundo es la del contador de historias; lo malo es que da lugar a personalidades quis-

quillosas, propensas a la inseguridad, los celos, por no usar la fea palabra envidia, y a vanidades infantiles. No hablo de los demás, en mayor o menor grado me incluyo en esas miserias. En cuanto a evitar las convenciones tipográficas del diálogo, por ejemplo (y no siempre), se debe al cansancio de lo que podríamos llamar el equivalente del plano/contraplano del cine; prefiero ver a mis personajes de frente, sin montaje.

Hay un trasfondo, siquiera referencial, en casi todos sus libros que remiten a su infancia y juventud en Zaragoza, en una sociedad gris, marcada por la falta de libertades y las imposiciones eclesiásticas. ¿Ha sido la gran losa que ha ido arrastrando y aún le mueve a veces a la hora de escribir?

Zaragoza es una ciudad fetiche en mi obra; incluso cuando parece ausente, un zaragozano la descubre en alusiones sutiles o indirectas. Por otro lado, esa capital donde viví mi infancia y adolescencia, en un colegio oscurantista de curas (donde también estudió Buñuel, por cierto) y en una universidad a la que llamar mediocre es hacerle un favor, concentraba ejemplarmente toda la caspa moral, pudibundez ñoña y represión política del franquismo. También paseaban por sus calles los hermanos Labordeta, el joven Borau, alguna vez los Saura, pero por edad yo no tenía acceso a ellos.

Justamente, en la *Trilogía de Zabala* (Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010; prólogo de Ignacio Martínez de Pisón), que reunió las tres novelas protagonizadas por Miguel Zabala en los años 1981, 1984 y 1986 –*Quadru-*

***pedumque, Comentarios (marginales) a la Guerra de las Galias y Gaudeamus*–, pone como protagonista a un hombre de provincias viviendo en un cosmopolitismo continuo, o deseándolo a distancia. ¿Cómo fue la transición personal de ser profesor de instituto a trabajar en el Instituto Cervantes, lo cual también se convirtió en materia narrativa?**

Son mis novelas más autobiográficas, aunque procuré distanciarme del Zabala que las protagoniza (en la segunda está divorciado, yo no; sus padres han muerto y los míos por suerte vivieron aún muchos años; no tiene hijos y mi hija Rebeca nació en Lima, donde trascurre *Quadru-pedumque*). Zabala reúne bastante de lo peor de mí mismo: egocéntrico, con dificultades para comunicarse, más bien despiadado en sus juicios sobre el prójimo. Conget, creo, es mejor persona que el dichoso Zabala. Y cierto, tanto Maribel, mi mujer, como yo, deseábamos huir de España. A veces digo en broma que solo quería vivir en un país sin censura cinematográfica. Nos fuimos a Glasgow en condiciones de estrechez económica y no digamos cuando nos instalamos en Perú, con Maribel embarazada, para colmo. Lo del Cervantes surgió mucho después, producto de la casualidad, a través de amigos, pero ya las condiciones eran otras muy distintas, empezando por la seguridad de depender del Estado español y de un buen sueldo. Antes había solicitado trabajo en Ghana, Argelia y Singapur. Los dioses me hicieron el favor de que me rechazaran; bueno, miento, la universidad de Accra me aceptó pero yo ya estaba metido en la enseñanza media española.

Lo dicho ya apunta a dos cosas: cómo ha imbricado visión urbana e imaginación literaria. Su narrativa está anclada al suelo de los personajes ficticios, que se engarzan con su biografía y reflejan la España del tardofranquismo, la Transición y la democracia. Tenemos al tímido y patoso Miguel, aficionado al cine y a la música. ¿Se ha hecho personaje de sí mismo o ha querido exorcizar sus, por así decirlo, complejos, temores o inseguridades?

Un poco ha quedado respondido en la pregunta anterior. El tardofranquismo, que retrata mi última novela, *El mirlo burlón*, no lo viví directamente, estábamos en Perú cuando murió el dictador y aún demoramos el regreso a la convulsa pero esperanzadora España de la transición. Lo que mis últimos personajes reflejan –ya no tan tímidos ni acomplejados– es la sensación de fracaso de muchas expectativas que quedaron en agua de borrajas, o sopa de mariscos para unos cuantos. Mi generación llegó al poder, y aunque no lo conservó todo el tiempo, quedó instalada en el confort y ahí sigue. Hablo en términos generales, claro, pienso en unos cuantos escritores de mi edad, que en su madurez, independientemente de sus méritos literarios, han adoptado posturas de un conformismo que los habría avergonzado hace treinta años.

En *Juego de niñas* se ven historias que podrían ser el eje de sus relatos: la convivencia entre las personas en el día a día en sus diferentes jerarquías sociales, el roce físico y verbal que ello produce, sus consecuencias y el grado de actuación al que todos nos vemos

sometidos por culpa de o gracias a las hipocresías sociales. Hay veces que eso se orienta hacia el asombro o lo irónico, y otras desde el drama, como en *Palabras de familia* (1995). ¿Tiene siempre en mente ese objetivo tragicómico a la hora de concebir sus textos?

El juego social de la convivencia es inevitable en cualquier texto literario (o cinematográfico) que no trate de marcianos. Ahora bien, la elección entre comedia o drama no existe. Citas mi novela más trágica, *Palabras de familia*, que empieza con la noticia de un suicidio. Pero ese libro contiene páginas de humor, incluso de comicidad bufa, que yo no busqué, surgieron conforme se desarrollaban los protagonistas y sus acciones. Woody Allen dirigió una película, *Melinda y Melinda*, que contaba la misma historia desde el registro dramático y el de la comedia. No siempre se puede hacer eso, pero la idea es genial. Y además mucho depende del momento personal del creador, de las circunstancias históricas, de que el escritor haya encontrado el amor de su vida (o eso crea) o se sienta abandonado por ese mismo amor.

MI GENERACIÓN LLEGÓ AL PODER, Y AUNQUE NO LO CONSERVÓ TODO EL TIEMPO, QUEDÓ INSTALADA EN EL CONFORT Y AHÍ SIGUE

En los relatos de *La ciudad desplazada* (2010) encontramos inquietudes borgeano-fantásticas, caso del cuento metaliterario que daba título al libro o del que presentaba una de esas ca-



sualidades que son increíbles de creer hasta que en efecto suceden con la claridad que impone la lógica imposible, «Encuentro casual en una estación de autobuses». ¿Hasta qué punto es importante en su enfoque literario esa deriva metaliteraria? Y ¿lo fantástico? En el primer cuento de *Juegos de niñas*, «La sonrisa de los desconocidos», se asoma lo asombroso sin que acabe de ser fantástico, de forma muy sutil.

Ay, Borges el Inevitable. Cortázar dice en alguna parte que no se puede vivir sin citar a T. S. Eliot, y yo, sin exagerar tanto como él, diría que es difícil escribir en castellano después de Borges sin que su sombra se cierna en algún instante sobre nuestras páginas. Lo fantástico me ha

gustado siempre, desde que en la adolescencia leí *Doce historias y un sueño*, de H. G. Wells, en aquella colección Crisol de Aguilar. Ni uno solo de los relatos es malo, al revés, son pequeñas obras maestras de la fabulación fantástica. Lo que aborrezco es la fantasía espiritualista, de exorcismos o reencarnaciones, mi terrorífica educación católica me creó anticuerpos robustos contra la mitología espiritualista. La casualidad me ha fascinado y me he topado con casualidades increíbles que dan que reflexionar sobre las coordenadas del tiempo y el espacio y una versión no casual, sino analógica, de nuestras vidas. Supongo que la física moderna tendrá mucho que decir sobre estas cosas. Como yo no entiendo nada

de ciencias, recojo estas experiencias para transformarlas en cuentos. Lo metaliterario se escapa en algunas páginas, sí, lo inventó Cervantes en la segunda parte del *Quijote* e incurrir en ello es una especie de homenaje a su genio.

La bibliofilia y el amor a la lectura también se asomaron en *La ciudad desplazada*, y tal cosa se percibe en otras de sus obras de tinte reflexivo. Es el caso de *Espectros, parpadeos y shazam!* (2010), que contiene artículos de sus tres pasiones –las novelas, las películas y las historietas–, lo cual a su vez se percibió en *El olor de los tebeos* (2004). Ha escrito y dado conferencias al respecto, y se encargó de *El cómic en la democracia española, 1975-2005* (2005), catálogo de una exposición que se preparó desde el Instituto Cervantes. ¿Qué significan los tebeos en su vida?

Los tebeos fueron una pasión infantil absorbente, como las pasiones amorosas. Me enseñó a leer mi madre antes de cumplir los cuatro años y recuerdo mi ansiedad por poder entender las burbujas de las viñetas sin que nadie me las tuviera que explicar. A los cinco años leí mi primera novela, *Genoveva de Brabante*, y enseguida *En la selva virgen*, de Salgari, que me engancho para siempre a la ficción literaria. Pero al mismo tiempo leía todos los tebeos, y de todas clases, de aventuras, de risa y de hadas, que caían en mis manos. Seguí muchas colecciones, de los de humor fui devoto del *Pulgarcito*, y entre los cuadernillos apaisados, de *El Capitán Trueno* –y sobre todo de sus villanos–, me cautivó hasta que cambiaron al dibujante, el

gran Ambrós. Dejé de leer tebeos en la universidad por una vergüenza hipócrita, me parecía incongruente estar embebido en Sartre y al mismo tiempo en Flash Gordon. Regresé a las historietas, confieso con rubor, cuando aparecieron las primeras revistas no dirigidas a los niños: *Totem*, *El Víbora*, *Cimoc*... Yo las compraba todas. Y hasta hoy.

En efecto, al hilo de lo preguntado, en *La mujer que vigila los Vermeer* (2013), vimos un cuento llamado «La venganza del Capitán Trueno», y también la crónica autobiográfica «Mi vida en los cines». Aparte cabe citar su antología *Viento de cine. El cine en la poesía española de expresión castellana. Una selección* (2002). ¿Cómo ha sido su entrega a las películas y qué le interesa de este arte, que imaginamos que le empezó a atraer muy pronto? ¿Qué clase de cine actual le interesa y cómo cree que va a desarrollarse en su narratividad?

El cuento muy breve al que te refieres es una muestra de cariño al personaje de Víctor Mora y Ambrós, una más de las varias que le he dedicado, soy muy fiel a los ardores del pasado. En cuanto al cine, ocupó enseguida un lugar parecido a las novelas y los tebeos. No puedo recordar cuál fue mi primera película porque me llevaron a las salas en pañales, algo que se podía hacer entonces, especialmente en los cines de barrio que tanto echo de menos. Mi lealtad a los títulos de la infancia es asimismo total. Los grandes payasos, Laurel y Hardy, que casi me matan de risa en una sesión colegial. Sé de memoria *Raíces profundas*, que gana en capacidad de sugerencia

cia cada vez que la veo en distintos momentos de mi vida. Te puedes imaginar que el cine clásico de Hollywood fue y es mi primer amor. Luego, ya de estudiante, el descubrimiento de Fellini y el cine italiano en general, Bergman, Truffaut. Ahora prefiero un cine que se aproxime a la narración clásica, gente como Tavernier, que está en la línea del cine francés realista, con Renoir a la cabeza; el cine social de los hermanos Dardenne o Ken Loach, parte del cine iraní; en fin, la enumeración sería infinita. Y Hollywood todavía, por supuesto, Spielberg, nuevos talentos como Linklater o Baumbach. Y, por encima de todos, Woody Allen. También alimento muchas fobias contra directores celebrados por la crítica y sin duda de gran talento pero con los que no conecto. ¿El futuro? No lo sé. Espero morirme antes de que desaparezcan del todo las salas, veo pelis en la tele si no hay más remedio –durante el confinamiento, por ejemplo–, pero ir al cine es uno de los grandes placeres que me ha dado la vida.

DETESTO LOS PROGRAMAS DE LENGUA Y LITERATURA DE NUESTRO SISTEMA. AQUÍ NO SE ENSEÑA LITERATURA SINO HISTORIA DE LA LITERATURA

En *La mujer que vigila los Vermeer* surgía ese escenario que ha conocido durante décadas como maestro de Literatura. En el relato «No calls, no letters, no messages», hablaba sobre un viejo profesor hipócrita de idéntico nombre a un protagonista barojiano.

Ese ambiente hay que completarlo con el otro relevante en su trayectoria, el hecho de haber trabajado para el Instituto Cervantes en Nueva York y París. ¿Cómo han marcado ambas experiencias su obra literaria y su involucración en el ambiente cultural de turno? Se puede captar gracias a libros de género híbrido como *Pont de l'Alma. Cincuenta y tres octava. 10 Rillington Place* (2007), más *Una cita con Borges* (2000), donde aparecen las ciudades citadas y Londres.

Ser profesor de literatura me ha servido para releer a los clásicos intentando ponerme en la piel de un adolescente. Hablo de la enseñanza media, fui profesor en dos universidades peruanas, pero he pasado muchos años en los institutos españoles. Detesto los programas de Lengua y Literatura de nuestro sistema. Aquí no se enseña Literatura sino Historia de la Literatura. Un chaval puede obtener sobresaliente sin entender una línea de Delibes o un verso de Cernuda, dependerá de la buena memoria con que haya empollado un manual. Yo prohibía en mis clases los libros de texto y que los chicos cogieran apuntes que repetirían como papagayos en los exámenes. Había que leer, entender lo que se leía, situarlo en un contexto social y, si era posible, disfrutarlo. Por eso nunca suspendí a un alumno. Si un estudiante padecía eso que el filósofo llamó ceguera de valores, no iba yo a impedirle que trabajara en un banco aunque no distinguiera la escuela salmantina de poesía de la sevillana. Lo que yo pretendía en mis clases era seducir a los estudiantes hacia la afición por la lectura, que no se obsesionaran con la nota, que no asociaran los poemas y las

novelas con otra pesadilla del bachillera-
to sino con una posibilidad de diversión
y gozo, e incluso de conocimiento. En
cuanto a mi trabajo como gestor cultu-
ral, me dio oportunidad de conocer y
tratar a muchos más escritores espa-
ñoles e hispanoamericanos, lo que no
siempre es motivo de gran satisfacción.
Auden decía que admiraba a muchos au-
tores del pasado pero con muy pocos se
iría de copas; con los del presente ocurre
lo mismo.

**En 2016, la revista *Turia* le dedicó un
cartapacio, todo un homenaje que se
sumó al Premio de las Letras Aragone-
sas en 2007. ¿Siente que la literatura
le ha devuelto algo de lo que usted le
ha dado, aprecia este tipo de reconoci-
mientos o, como puede desprenderse
de su comportamiento discreto y mo-
desto, les son ajenos? Lo decimos por-
que la traductora Maribel Cruzado, su
esposa, en aquellas páginas hablaba de
cómo usted jamás se aprovechó de sus
puestos de responsabilidad para me-
drar en favor de sí mismo.**

La literatura no me tiene que devolver
nada, yo escribo porque me gusta y el
hecho mismo de inventarse una historia
y poder publicarla y encontrar algún lec-
tor me parece recompensa suficiente de
un esfuerzo que, repito, es en sí mismo
gratificante. Por supuesto, quién no fan-
tasea con reconocimientos públicos ma-
yores que los que recibe, pero hay que
ser sensatos y, a partir de cierta expe-
riencia, saber cómo funciona la industria
del libro y atenerse a la realidad. Maribel
escribió unas páginas muy lúcidas sobre
mí, en especial cuando señala mis defec-
tos. Pero es verdad, nunca he movido

un dedo para promocionar mi obra –por
orgullo, sospecho–, pero es que no vivo
de las ventas de mis libros (estaríamos
apañados), no tengo agente, y me siento
muy libre, libre también para no angus-
tiarme si las musas no están de mi parte y
me bloqueo: no tengo prisa, ya acudirán
si uno insiste.

**En la novela *La bella cubana* (2014)
volvían tantos elementos suyos –la
transcripción del pensamiento del
personaje, el sexo, la inseguridad, el
recuerdo familiar, lo metaliterario– y
resultaban conmovedores, como en
la siguiente, *El mirlo burlón* (2019): la
transcripción del pensamiento y las
charlas de los personajes sin diálogos
convencionales, la inseguridad pro-
funda, el recuerdo familiar a partir
de una temida y a la vez esperada reu-
nión de viejos alumnos con un jesuita
convertido en una autoridad mundial
en teología. Es un libro del que ya sa-
bíamos su desenlace incluso desde el
comienzo, en cierto sentido, pero ese
avance en el argumento aún hacía más
interesante e intenso lo que iba a ocu-
rrir. ¿Cómo se plantea la estructura y
el tiempo narrativo? ¿Es un reto espe-
cífico en el que le gusta experimentar
a ver hacia dónde le puede conducir
artísticamente?**

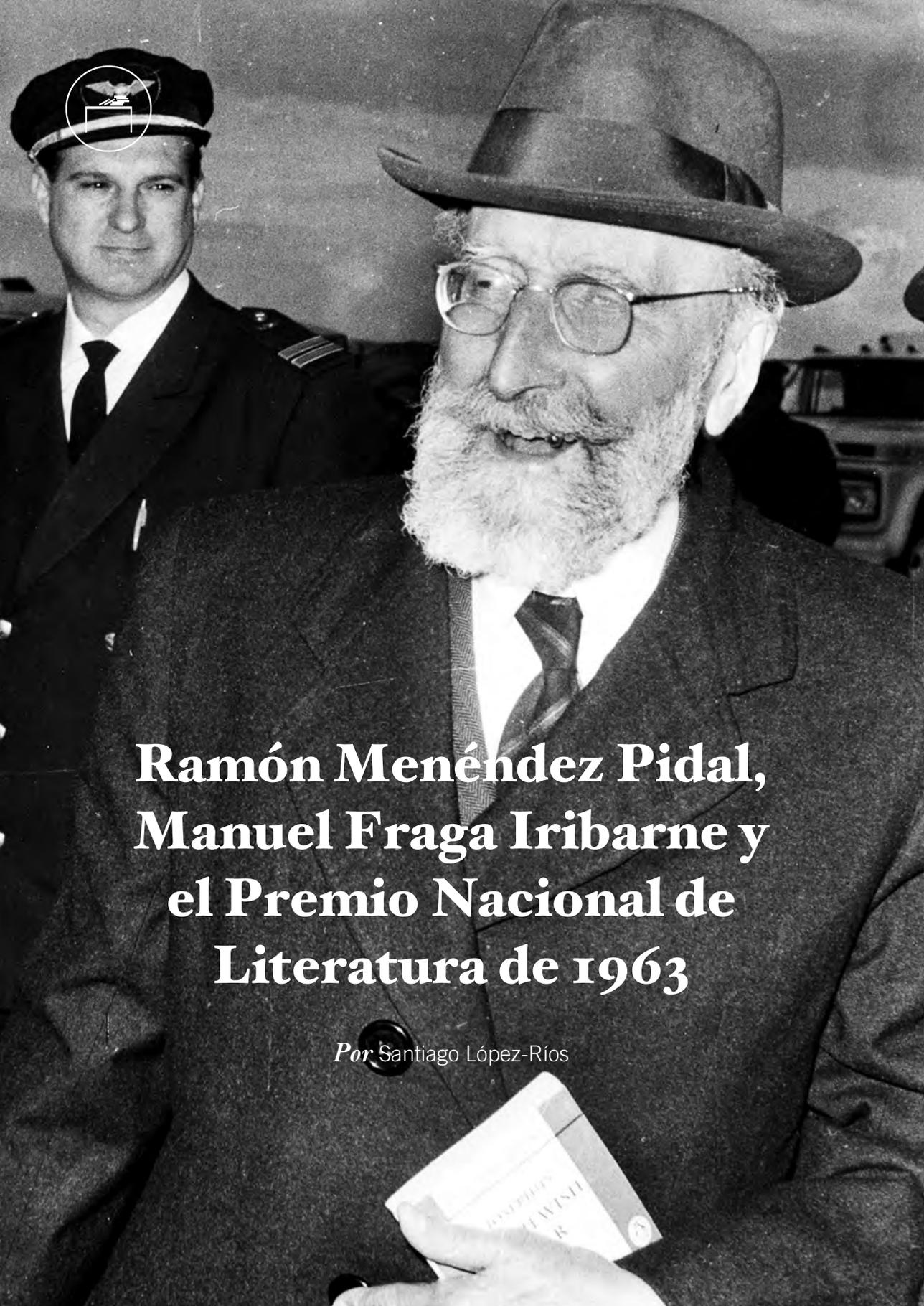
Antes casi que en el argumento, pienso
en la estructura de una novela; tengo
una idea vaga de lo que quiero contar
y necesito saber cómo voy a organizar
lo que se me presenta como una confu-
sión caótica, y quién la va a contar, qué
punto de vista elijo. Solo en la última,
El mirlo burlón, decidí apostar por la
omnisciencia habitual en mis admirados

novelistas decimonónicos (Galdós, Clarín, Dickens, los rusos, Zola, Flaubert, etcétera). En otras he optado por alguien que cuenta su historia a otra persona (Rubén a su padre en *La bella cubana*), como el Marlow de Conrad, o por carta (el escritor de *Todas las mujeres* a su editor), o diarios... La primera persona, sin coartada, ofrece ventajas, pero cuando la encuentro en otros colegas me pregunto por qué alguien que, a lo mejor, confiesa un crimen, decide narrar su experiencia. ¿Para quién? Lázaro de Tormes, el primero y uno de los mejores en usar el yo para el relato, lo justifica nada más empezar la novela. Eso es lo honrado.

En un libro cercano como *Confesión general* (2017) seguía en la línea de presentar personajes que se hacen continuos autorretratos, como en el cuento «Madurez», en que un hombre solita-

rio ve cómo su declive físico impide la realización de sus vanidades. Surgía de nuevo el humor en «Dentista», con un hombre que escucha sin remedio las peripecias sexuales que le cuenta su odontóloga. En el caso de «Tiempo hostil», se reproduce el drama de un amor frustrado por culpa del ambiente represivo durante la dictadura. Y también lo fantástico, insertado en la realidad, o los efectos de la religión en su generación desde la época infantil... ¿Cómo se definiría a sí mismo? Y ¿su literatura? ¿Cuál será su siguiente paso creativo?

Yo, un neurótico común. Mi literatura, una mezcla de testimonio generacional y obsesiones personales. Acabo de poner el punto final a otra novela, no sé si será la última: *Cenas de amigos*. Y continuaré inventado cuentos, ahora mismo voy dando vueltas a cómo contar una historia de amores difíciles con mucho humor.



**Ramón Menéndez Pidal,
Manuel Fraga Iribarne y
el Premio Nacional de
Literatura de 1963**

Por Santiago López-Ríos

The intellectual [is] a being set apart, someone able to speak the truth to power.

EDWARD SAID

Diversas facetas de la trayectoria de Ramón Menéndez Pidal evidencian que, a pesar de cierta imagen de erudito encerrado en su despacho y rodeado de libros, aislado del mundo, fue un hombre de acción o, al menos, alguien que no ignoró la prosa de la vida y sus afanes. Habría que empezar recordando lo más obvio: su investigación filológica se basaba en un intenso trabajo de campo que carecía de precedentes en España. La obra de Menéndez Pidal se fundamenta en una paciente tarea de documentación léxica y de romances de la tradición oral, que él mismo lleva a cabo o supervisa de cerca, aparte de sostenerse en el acopio de un ingente número de datos en bibliotecas y archivos. Asimismo, don Ramón demostró un espíritu nada timorato y algo osado al cruzar el Atlántico a principios del pasado siglo. La primera vez lo hizo como comisario regio para elaborar un informe sobre el contencioso de las fronteras entre Ecuador y Perú (1905). Menos aventureros, pero igual de intensos desde el punto de vista académico fueron otros viajes a Hispanoamérica, Estados Unidos y Europa, de los que da cumplida noticia una exposición del Instituto Cervantes comisariada por Mario Pedrazuela y Sara Catalán (2019).

Hay que admitir, sin embargo, que, siendo un catedrático de autoridad indiscutible, evitó poner en marcha él mismo reformas educativas o involucrarse en ellas. Américo Castro se lo reprochaba con lástima en una carta desde Berlín el 9 de octubre de 1931: «Ojalá venza V. su resistencia a meterse en asuntos universitarios y se decida a poner algo de su tiempo al servicio de una empresa más importante que nunca para el futuro de España». Pero Menéndez Pidal, consciente de los lastres que arrastraba la universidad española –«la burocracia mata la Universidad», le confesaba a Miguel de Unamuno en 1908 (Pérez Pascual, 1998, p. 107)–, prefirió desentenderse de la gestión de su facultad y volcarse, en cambio, en la andadura del Centro de Estudios Históricos. Aparte de esa fructífera responsabilidad y de la dirección de la Real Academia Española, antes y después de la Guerra Civil, nunca le interesó desempeñar puestos de máxima relevancia y exposición pública. Sí fue un intelectual que reaccionó con contundencia

frente a los abusos del poder político, empleando para ello su misma herramienta de trabajo: la palabra escrita. Su oposición a la dictadura de Miguel Primo de Rivera supone un precedente de las varias veces en que alzó la voz contra la política oficial durante el franquismo. Y esto, a su vez, explica que no se dejara manipular por Manuel Fraga en 1963, cuando el ministro de Información y Turismo, en un momento en el que resultaba útil sumar apoyos entre escritores, buscó el respaldo del nonagenario sabio al régimen proponiéndole crear un Premio Nacional de Literatura que llevara su nombre.

LA CARTA ABIERTA A MIGUEL PRIMO DE RIVERA
(*EL SOL*, 2 DE ABRIL DE 1929)

Como es bien sabido, el general Miguel Primo de Rivera, que había llegado al poder en septiembre de 1923, fue concitando las antipatías de numerosos intelectuales, indignados ante hechos como la clausura del Ateneo de Madrid, el destierro de Miguel de Unamuno o el cierre de la Universidad (García Queipo de Llano, 1988). Ramón Menéndez Pidal se cuenta entre los que se manifestó públicamente contra los desmanes del dictador, según han estudiado sus dos excelentes biógrafos (Pérez Villanueva, 1991, pp. 266-267, pp. 303-305, pp. 313-316; Pérez Pascual, 1998, pp. 183-199, pp. 213-252). En marzo de 1924, se adhirió a una carta abierta, promovida por su colega Pedro Sainz Rodríguez, que defendía el uso del catalán, lengua que el gobierno quería prohibir en actos oficiales y en determinados ámbitos de la Administración. Se trataba de más de cien escritores –entre ellos, Azorín, Gregorio Marañón, Concha Espina, Federico García Lorca, Manuel Azaña, Ramón Pérez de Ayala o José Ortega y Gasset– que expresaban su «admiración» y «respeto por el idioma hermano». Si bien el estilo altisonante no es el de Menéndez Pidal, no deberíamos descartar que la mención a Manuel Milá y Fontanals, cuya lectura tanto había impactado a don Ramón de joven (Pérez Pascual, 1998, p. 25), hubiera sido una sugerencia suya: «Nosotros no podemos tampoco olvidar que de Cataluña hemos recibido altísimas pruebas de comprensión y cariño, hasta el punto de que un insigne patriota catalán, amante fervoroso de las glorias españolas, Milá y Fontanals, abrió con llave de oro el oscuro arcano de las manifestaciones artísticas del pueblo castellano» (Juliá, 2014, p. 197).

Fue, sin embargo, a propósito de la cuestión universitaria cuando la postura de Menéndez Pidal cobró mayor protagonis-

mo. Al decretar el gobierno el cierre de la Universidad de Madrid durante el plazo de año y medio para sofocar las protestas y huelgas estudiantiles, don Ramón no dudó en sumarse a un manifiesto de catedráticos que defendía a los estudiantes y deploraba las reformas del Ministerio (Pérez Pascual, 1998, p. 218). Este escrito no llegó a publicarse; sí vio la luz, en cambio, una carta abierta del propio don Ramón a Miguel Primo de Rivera, en el periódico *El Sol* el 2 de abril de 1929. Con modales exquisitos (se dirige al general como «Señor presidente y distinguido amigo»), expresa su simpatía por las reivindicaciones estudiantiles, al tiempo que solicita «una delicada rectificación [que] no es menoscabo de autoridad, sino ensalzamiento de ella». La respuesta de Primo de Rivera, en la misma página del diario, mantiene el tono correcto (concluye con un «testimonio de consideración y amistad»), pero le recuerda que la intervención ha respondido a la «algazara colectiva que ha producido muy reprobables desmanes» (Primo de Rivera, 1929).

RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, ABAJO FIRMANTE

Aunque Menéndez Pidal, una vez que la dictadura liquidó el Centro de Estudios Históricos, optó, ya jubilado, por una vida consagrada al estudio en su casa de Chamartín y bastante desvinculada de cuestiones políticas, en varias ocasiones significativas encabezó o sumó su nombre a manifiestos públicos suscritos por centenares de intelectuales.

En coherencia con su postura en defensa de la universidad durante la dictadura de Primo de Rivera, don Ramón no dudó en dar un paso adelante en 1956, cuando, a consecuencia del activismo estudiantil contra el SEU, se produjeron violentas manifestaciones y una grave crisis institucional que se saldó con las dimisiones de los rectores de Salamanca, Antonio Tovar, y de Madrid, Pedro Laín Entralgo, y con la destitución de Joaquín Ruiz-Giménez como ministro de Educación (Lizcano, 1981; Pérez Pascual, 1998, pp. 336-338). Menéndez Pidal encabeza una carta con fecha del 2 de noviembre de 1956 dirigida al ministro de Educación Nacional y firmada también por Gregorio Marañón, Azorín, Pedro Laín Entralgo, Luis Rosales, Camilo José Cela, Dámaso Alonso, Dionisio Ridruejo, entre otros muchos nombres eminentes. El escrito ruega a la máxima autoridad educativa que someta al Consejo de Ministros una petición de clemencia para los alumnos detenidos. Con respeto y firmeza se concluye la demanda: «Para la conciencia de todos cuantos par-

ticipamos en la comunidad intelectual de España, sería razón de alivio la concesión de esta gracia que solicitamos, habiendo sido antes razón de pena e incomodidad el rigor, a nuestro juicio excesivo, empleado en este asunto» (Juliá, 2014, p. 382).

Entre los estudiantes encarcelados se encontraba Manuel Fernández-Montesinos, sobrino de José Fernández-Montesinos, discípulo de Américo Castro y colaborador de don Ramón en el Centro de Estudios Históricos. En sus memorias, Manuel Fernández-Montesinos apunta que fue a su madre a quien se le ocurrió la idea de este escrito y describe la visita que aquellos «jaraneros y alborotadores» –así los descalificó el mismísimo Franco– hicieron a don Ramón en enero de 1957, después de ser puestos en libertad:

Visitar a don Ramón Menéndez Pidal fue lo primero que hicimos los cuatro una vez excarcelados. [...] La visita de respeto, corta. Ni siquiera llegamos a quitarnos los abrigos. Recuerdo que se nos unió Julián Marcos, también puesto en libertad algunos meses antes. Hablamos de nuestras carreras –yo era el único que la había terminado–, le contamos alguna peripecia que otra de las salidas para los exámenes desde Carabanchel que le hicieron reír y, al despedirnos en el portón, nos advirtió de que en lo sucesivo anduviéramos con mucho cuidado (Fernández-Montesinos, 2008, p. 226).

En este contexto, *Ibérica*, la revista que dirigía Victoria Kent en Nueva York, en su número del 15 de noviembre de 1957, dentro de la sección «Sin permiso de la censura», incluía a don Ramón entre las voces discordantes del régimen: «Personas que han podido hablar en la intimidad con don Ramón Menéndez Pidal me han dicho que el ilustre filólogo no oculta su enemistad a la dictadura y añade...: “¿A mí que me van a hacer? Ya soy muy viejo y no temo nada”» (Lorenzo, 1957, p. 16). Desde Estados Unidos, Américo Castro le copiaba estas líneas, con alguna variante, a Camilo José Cela en una carta ese mismo mes (Cela, 2009, p. 192).

En febrero de 1959 se cumplían los veinte años de la muerte de Antonio Machado en el exilio. En Francia, una nómina de lujo de intelectuales –de Picasso a Sartre– convocó una visita al cementerio de Colliure. En el interior, un escrito se hizo eco de la iniciativa de homenajear al «mayor entre los poetas españoles de nuestro siglo», alentaba a acudir a la ciudad donde reposaban sus huesos y proponía que quienes no pudieran hacerlo fueran a Segovia y visitaran la casa que le sirvió de morada algunos años. Don Ramón encabeza el llamamiento, con firmas de veteranos

notables (Pérez de Ayala, Marañón, Aleixandre...), de escritores reconocidos (Cela, Hierro, Blas de Otero, Buero Vallejo, Rosales...) y de jóvenes disidentes (Sastre, Ferlosio, Aldecoa, Bardem, Caballero Bonald...). No era una celebración inocua. En ella se forjó la imagen de un Machado emblema de reconciliación nacional. Ysàs (2004, p. 48) asegura que este homenaje al autor de *Campos de Castilla* fue «considerado por las autoridades como un acto casi subversivo».

En junio de ese año, Pidal vuelve a exhibir el mismo aplomo en otro escrito que también encabeza. Se trata de una petición de amnistía al ministro de Justicia, llena de valentía y sentido común, rubricada también por catedráticos, escritores, periodistas y figuras relevantes del mundo de la cultura:

Ha llegado el momento de que las últimas heridas sean resañadas. Los obstáculos que impiden la reconciliación de los españoles deben ser eliminados. Nosotros pensamos que un paso muy necesario y eficaz en este camino sería la amnistía general para todos los presos políticos y exiliados.

Por ello, pedimos a V.E. tenga a bien transmitir nuestra aspiración a Consejo de Ministros, a fin de obtener una amnistía que permita la plena incorporación a la vida nacional de todos los españoles (Juliá, 2014, p. 419).

Aunque, hasta donde sabemos, no se sumó a la famosa carta sobre el problema de la censura en 1960 (Juliá, 2014, pp. 427-428), sí aparece ese mismo año como primer firmante de una solicitud para la puesta en libertad del novelista Luis Goytisolo, encarcelado en Carabanchel (Pérez Pascual, 1998, p. 354).

Mucha mayor repercusión pública obtuvo su carta abierta a Manuel Fraga Iribarne, datada el 6 de mayo de 1962 (Pérez Pascual, 1998, pp. 359-361; Juliá, 2014, pp. 441-447), que provocó «una fuerte impresión en los medios oficiales» (Cabezas, 1976, p. 96). El motivo de la protesta, explicada con la máxima cortesía y apelando incluso a una cierta sintonía entre colegas catedráticos (usa la fórmula inicial «Estimado amigo y compañero»), era doble: por un lado, se solicitaba mayor información; por otro, que se optara por negociar en lugar de reprimir con violencia las huelgas masivas que se venían desarrollando en la cuenca minera asturiana y otras zonas de España, con un eco internacional considerable (Vega García, 2002):

La situación que las circunstancias antedichas dibujan no nos parece satisfactoria y, por lo que a nosotros se refiere

–hombres de vocación intelectual, obligados a la orientación y a la crítica–, hemos de pensar que nos compromete alguna suerte de manifestación, ya que sería absurdo e inmoral que, por propio decreto, nos consideráramos ajenos y desligados de las realidades colectivas que nos envuelven. Nos es patente que el malestar social extendido en España constituye un problema grave al que corresponde un tratamiento de sinceración incompatible con unas medidas simplemente silenciadoras y represivas. Es evidente también que la información a la opinión pública no se practica en España con la debida lealtad. Nos parece que sobre ambos puntos tenemos el deber de instar al Gobierno y a la opinión, practicando una especie de mediación moral que, prudente y enérgicamente, favorezca el establecimiento de una situación más próxima al estado de libertad, justicia y concordia que hemos de desear para todos los españoles.

A tal fin, proponemos a Vd., si está de acuerdo con nuestra manera de contemplar el problema, que se dirija al jefe de Gobierno, ejerciendo individualmente el derecho de petición, y haciendo presentes sus puntos de vista favorables a: 1) La práctica de la lealtad informativa; 2) La normalización del sistema de negociación de las reivindicaciones económicas por los medios generalmente practicados en el mundo con renuncia a las maneras autoritarias (Juliá, 2014, pp. 441-442).

Esta carta de Menéndez Pidal a Fraga, en la que sagazmente se argumentaba usando el derecho de petición de la legislación franquista, atrajo centenares de adhesiones, dentro y fuera del país. Desde México un grupo de exiliados envió «un saludo de solidaridad» (Pérez Pascual, 1998, pp. 359-360; Juliá, 2014, pp. 444-445) y desde Francia, en mayo de 1962, llegó el apoyo de una impresionante nómina de nombres de la cultura: Simone de Beauvoir, Marguerite Duras, Jean Paul Sartre, Picasso, Michel Butor, Jean Cassou... (Vega García, 2002, p. 523). Ya ministro, en septiembre de 1963, Fraga volvió a recibir un duro escrito firmado por intelectuales de todos los sectores que denunciaban una brutalidad policial contra obreros asturianos que incluía castraciones y otras torturas, así como humillaciones para las esposas de algunos, a las que se les había afeitado la cabeza (Cabezas, 1976, pp. 130-132; Ysàs, 2004, pp. 49-54; Juliá, 2014, pp. 449-465). Sin amilanarse, el político gallego contestó este manifiesto –llamado «de los 102» (Gallego y Martínez, 1977, pp. 173-177; Juliá, 2014, p. 449)– negando las tor-

turas y permitiéndose el sarcasmo: «Vea, por tanto, cómo dos cortes de pelo pueden ser la única apoyatura real para el montaje de toda una “leyenda negra” o “tomadura de pelo”, según se mire» (Gallego y Martínez, 1977, p. 185). Fraga dirigió su agresiva respuesta, fechada el 3 de octubre, a José Bergamín (Gallego y Martínez, 1977, p. 185), quien, a su vez, publicó una réplica en *Realidad*, la revista del Partido Comunista que se editaba en Roma (Gallego y Martínez, 1977, p. 185-188; Penella, 2009, pp. 259-260; Juliá, 2014, p. 452), y a la cual volvió a contestar Fraga el 10 de octubre para cerrar él el intercambio epistolar (Gallego y Martínez, 1977, pp. 188-190).

El mundo de la cultura y de la universidad se distanciaba cada vez más del franquismo: muchos escritores sufrieron represalias y Bergamín acabó exiliándose. Como señala Penella (2009, p. 260), «todo acabó cargado en la cuenta del ministro, como si él hubiese puesto en fuga a Bergamín o hubiese privado de su medalla de la Crítica al pintor Francisco Corredor Mateos». Además, la presión que se ejercía sobre el régimen desde el exterior era creciente desde el llamado «contubernio de Múnich» en el verano de 1962. Y, en abril de 1963, había aumentado aún más con el fusilamiento del comunista Julián Grimau, pese a multitud de peticiones para que se conmutara la pena de muerte. Desde el extranjero, se mandaron infinidad de telegramas. Entre los que escribieron desde España, no faltó Menéndez Pidal (Pérez Pascual, 1998, p. 363). Desde el gobierno, el encargado de dar justificaciones e intentar explicar que no había habido torturas era Fraga. En una rueda de prensa, llegó a prometer «un dossier espeluznante de crímenes y atrocidades personalmente cometidas por este caballerete» (Gallego y Martínez, 1977, p. 169).

EL PREMIO NACIONAL DE LITERATURA DE 1963

Otro hecho da la medida del malestar contra la dictadura que se había extendido entre muchos escritores hacia finales de 1963. En octubre, se celebró en el hotel Suecia de Madrid un Coloquio sobre Realismo y Realidad en la Literatura Contemporánea (Amat, 2009). En este coloquio, auspiciado por el antifranquista Congreso para la Libertad de la Cultura radicado en París, se habló mucho de política y surgió la idea de redactar otra carta a Fraga sobre los sucesos de Asturias. Este nuevo escrito, firmado por 188 intelectuales y fechado el 31 de octubre, lo encabezaba ahora el catedrático José Luis Aranguren (Juliá,

2014, pp. 453-457). El ministro le respondió con dureza y zanjando cualquier intento de diálogo:

Ante estas circunstancias, espero comprendan que me es imposible continuar dialogando sobre este asunto, ya que mi argumentación no es ni rebatida ni aceptada, situación que debo considerar como anómala en un grupo de personas que pretenden mantener el diálogo en nombre de la intelectualidad. [...] [Constatado] que por parte de Vds. no existía ni existe un auténtico deseo de información sino simplemente el de producir un escándalo (Mangini, 187, p. 182).

Dicho coloquio nos importa también porque uno de los inicialmente implicados en él, aunque ciertas suspicacias le llevaron a no intervenir en las sesiones, Camilo José Cela, informaba puntualmente al Ministerio de lo que ocurría en estos debates, según ya recordó con mucho tino Pere Ysàs (2004, pp. 52-53), basándose en unos documentos preservados en el Archivo General de la Administración, también glosados por Santos Sanz Villanueva (2013, pp. 418-420) en un artículo fundamental. Carlos Robles Piquer (1963a y 1963b), director general de Información y cuñado de Fraga, elaboró, a partir de lo que le transmitían Camilo José Cela y Armando Puente, dos notas internas para el ministro, fechadas el 16 y 17 de octubre de 1963. En la primera de estas, Robles Piquer no solo reproduce la información facilitada por Cela acerca de Aranguren o Laín Entralgo y comunica el interés del novelista en almorzar o reunirse con el propio ministro, sino que también cita una sorprendente propuesta del autor de *La Colmena* de «recuperar» para el régimen a escritores mediante sobornos, más o menos disimulados. Sobre este asunto Robles Piquer (1963a, p. 4) es muy explícito (habla incluso de emplear fondos reservados) en la «impresión personal» que cierra su informe a Fraga:

La recuperación de estos intelectuales, o aspirantes a serlo, puede hacerse efectivamente en la forma sugerida por Cela, si se cuenta con medios para ello. Pueden usarse dos sistemas:

Compra de ejemplares de libros recomendables, con un criterio político-cultural, llevado a cabo directamente por este Ministerio, de un modo abierto. Los libros comprados –varios miles de ejemplares de cada título– irían a reforzar las bibliotecas públicas, según lo recomendado ya en el Plan de Desarrollo en nuestro informe sobre los problemas del comercio exterior del libro. Veinte millones de pesetas podrían invertirse en esta operación durante 1964, lo

que permitiría favorecer directamente a cerca de doscientos escritores jóvenes, exigiendo de paso para ellos unos contratos editoriales mejores que los actuales, con un tanto por ciento mayor a su favor. Varias editoriales aceptarían esta fórmula encantadas.

Subvención directa, con cargo a fondos reservados y de una manera muy discreta, para la publicación de libros, sea creando una editorial, sea cooperando con alguna de las que existen como, por ejemplo, Bullón que ha empezado con grandes bríos y que está amenazada por dificultades económicas. La suma a invertir sería aproximadamente la misma.

A sus 95 años, Menéndez Pidal no estaría incluido de forma específica entre las prioridades de estos planes que se urdían, con la ayuda de Cela, en el Ministerio de Información y Turismo. Por otra parte, más allá de su carta de 1962 no había vuelto a firmar manifiestos de intelectuales sobre las huelgas de Asturias. Quizás este hecho, sumado al enorme prestigio del sabio, que gozaba ahora de proyección pública nacional e internacional gracias a la película *El Cid*, a cuyo estreno en España, en diciembre de 1961, había asistido Carmen Polo (Girbal, 2017, p. 112), animó a Fraga a intentar atraerlo, de otra forma, a la causa franquista.

En verdad, el apellido Menéndez Pidal evocaba la Institución Libre de Enseñanza y la Junta para Ampliación de Estudios, razón por la que se detestaba al filólogo en los sectores más reaccionarios, que enfurecieron, por ejemplo, al enterarse de que en el I Congreso de Poesía (Segovia, junio de 1952) se había lanzado su candidatura al Premio Nobel de Literatura (Penella, 2009, p. 179). Sin embargo, para Manuel Fraga, de mentalidad en apariencia más aperturista, conseguir asociar a don Ramón al régimen habría supuesto una jugada maestra para compensar el desgaste del caso Grimau y de los sucesos de Asturias. De lograrse, habría sido un éxito cargado de simbolismo. Simbólico había sido autorizar, también en 1963, *Cuadernos para el Diálogo* y el relanzamiento de *Revista de Occidente*, en cuyo segundo número de aquel año, por cierto, había un artículo de Menéndez Pidal (1963b). Nos consta que Fraga presionó a José Ortega Spottorno a relanzar la publicación, ya que el hijo del filósofo se resistía a que pasara el trámite de la censura. En una comida, el político gallego convenció al hijo de Ortega y Gasset con una decisión categórica: el propio ministro en persona se encargaría de la censura previa de *Revista de Occidente* (Cernuda, 1997, p. 77).

Al titular del departamento de Información y Turismo, culto y amante de la lectura, tampoco se le escaparía que una de las novedades editoriales del año 1963, con notable eco en la prensa, era un título de don Ramón, aparecido en la Editorial Espasa Calpe: *El padre Las Casas. Su doble personalidad* (Menéndez Pidal, 1963a). Este polémico libro apostaba por desmontar la leyenda negra sobre la conquista de América, algo propicio para un régimen interesado en desmentir la imagen de España como país intolerante y exaltar su papel en el Nuevo Mundo. En estas circunstancias, el miércoles 18 de diciembre de 1963, Manuel Fraga escribe a Ramón Menéndez Pidal:

Mi respetado y querido amigo:

Me complace mucho que haya recibido usted con agrado la iniciativa que le ha transmitido el Sr. Antón por encargo del director general de Información, según la cual este Ministerio creará un nuevo Premio Nacional de Literatura que llevará su ilustre nombre y que se concederá anualmente para premiar el mejor estudio histórico atendiendo no solo a su contenido sino a su alta calidad literaria. Este premio se unirá a los Premios Nacionales de Literatura que actualmente existen y que, como usted sabe, son el Francisco Franco para ensayos de carácter político, social y económico; el Menéndez Pelayo para ensayos literarios; el José Antonio Primo de Rivera para poesía y el Miguel de Cervantes para novela.

El Premio Menéndez Pidal será concedido a partir del presente año y el jurado, en el que la Real Academia Española está muy dignamente representada por D. Joaquín Calvo Sotelo, me ha comunicado que el primer beneficiario del nuevo galardón será el historiador D. José M.^a Jover, catedrático de la Universidad de Madrid.

Al manifestarle mi viva complacencia por esta iniciativa y agradecer su cordial aceptación, aprovecho esta oportunidad para enviarle un cordial y afectuoso saludo y desearle felices Navidades y un próspero año nuevo.

Manuel Fraga Iribarne

Dos aspectos de este documento llaman la atención: la fecha y la forma tan peculiar de Fraga de gestionar los Premios Nacionales de Literatura. La orden ministerial con los nombres de los galardonados se firmaba el último día del año y ya no faltaba nada para las fiestas navideñas. La propuesta del ministro hacía una interpretación muy laxa y a su manera de la convocatoria, puesto

que las bases solo contemplaban cuatro modalidades: Francisco Franco, José Antonio Primo de Rivera, Miguel de Cervantes y Menéndez Pelayo (BOE, 2 de agosto de 1963). Además, se daba por descontado que Menéndez Pidal aceptaría que se creara un premio con su nombre y que lo interpretaría como un honor irrechazable, pero ¿por qué Fraga esperó a tener el nombre del galardonado para escribir a don Ramón?

Quizás una primera explicación haya que buscarla en la impetuosa personalidad del propio ministro, quien se distinguía por gestionar múltiples frentes a la vez a un ritmo frenético y con formas expeditivas. «Ciclón Fraga», lo llamó la periodista Pilar Cernuda (1997). Exige también un comentario el nulo margen que se concede al destinatario: el premio está fallado; Jover Zamora, presumiblemente al corriente; y la resolución, a punto de enviarse al Boletín Oficial del Estado.

La intensidad de la coacción revela la clave de todo este episodio: el gran interés de Fraga en el objetivo nada baladí de asociar para siempre el nombre de Ramón Menéndez Pidal a los de Francisco Franco y José Antonio Primo de Rivera. Esto habría servido, en primer lugar, para ensalzar al régimen y ofrecer una imagen de modernidad. Las bases establecían que «en la concesión de estos premios se atenderá ante todo al nivel literario, artístico y científico de la obra, entroncada con la tradición cultural española que el Movimiento Nacional continúa y enriquece» y, sobra decirlo, solo podían concurrir obras que hubieran superado la censura previa (BOE, 2 de agosto de 1963). Implícitamente, por tanto, aceptar implicaba que Menéndez Pidal asumía todo lo que expresaban las bases de los premios, incluido el mismo mecanismo de la censura. En segundo lugar, un Premio Nacional de Literatura Menéndez Pidal no solo habría convertido en papel mojado la carta a Fraga que don Ramón había suscrito en 1962 sobre las huelgas de Asturias, sino que también se esgrimiría para neutralizar las presiones que recibía el ministro por parte de intelectuales cada vez más beligerantes. Al fin y al cabo, había sido el autor de *La España del Cid* quien había estado en primera fila de la larga lista de cartas abiertas a Fraga motivadas por la represión de las huelgas mineras. Que su nombre se asociaba a manifiestos dirigidos a ministros lo prueba el hecho de que Juan Goytisolo (1967/2007, p. 58) atribuyera erróneamente en 1967 en su libro *Furgón de cola* a Menéndez Pidal haber encabezado el famoso escrito de intelectuales y escritores contra la censura. En tercer lugar, el

nuevo premio resultaba idóneo para un Gobierno que se preparaba para celebrar en 1964 los XXV Años de Paz, iniciativa del propio político gallego para contrarrestar, precisamente, las corrientes de opinión antifranquistas. Así lo razona José María Bernáldez (1985, p. 61), biógrafo del político:

Había que vender buena imagen, crear un buen eslogan, que convenciera al hombre de a pie de que las cosas iban mejor que nunca, de que con Franco se vivía como no se había vivido nunca en España en cuanto a avance y progreso. Nació la campaña de los veinticinco años de paz. ¿Qué mejor manera de callar a los resentidos y a los descontentos que decir que en España no pasaba nada, que todo lo que ocurría era bueno y próspero? A Franco le entusiasmó el proyecto: Fraga podía contar con todos los medios humanos y económicos que deseara.

La idea de un Premio Nacional de Literatura Menéndez Pidal habría surgido antes de diciembre de 1963, y estaría relacionada con los planes del Ministerio para «recuperar» escritores de generaciones más jóvenes para la causa franquista y con los fastos para conmemorar el fin de la Guerra Civil. El hecho de esperar hasta el último momento para informar por escrito a don Ramón parece una estratagema para reducir las posibilidades de que el nonagenario filólogo declinara el «honor». Aunque hubiera habido conversaciones telefónicas o en persona, de la misma carta se deduce que estas debieron de ser sibilamente ambiguas, quizás con la finalidad de evitar de entrada un no rotundo. Resulta elocuente que Fraga hubiera recurrido para el primer contacto a un intermediario ajeno al Ministerio, Ernesto Antón, el empresario de Espasa Calpe, la editorial donde Menéndez Pidal acababa de publicar su libro sobre Las Casas. En este contexto deberíamos interpretar la lacónica anotación que hizo Fraga (1980, p. 96) en su diario: «Don Ramón Menéndez Pidal acepta primero, y rechaza después, la creación de un Premio Nacional de Literatura que llevará su nombre». Quién sabe, por otro lado, lo que le diría al respecto Ernesto Antón a Fraga o a Robles Piquer, el cual no lo menciona en sus memorias. Y quién sabe si en el ardid no hubieran influido otras intenciones colaterales.

Esta entrada en el diario de Fraga se fecha el 18 de diciembre, el mismo día que su carta a don Ramón. Esto demuestra que, frente a los circunloquios del ministro, Menéndez Pidal, sin pensárselo dos veces, debió de contestar a vuelta de correo y por vía urgente, o quizás incluso adelantando su decisión a través de una

llamada (hay un número de teléfono escrito a mano con letra suya en el documento). Mis búsquedas en el Archivo General de la Administración de la respuesta de Menéndez Pidal a Fraga han sido infructuosas, pero conservamos, por fortuna, el borrador (Menéndez Pidal, 1963c):

Mi distinguido y querido amigo:

He recibido su grata y amable carta enterándome de la estructura del Premio Nacional que yo no conocía. Veo que todos los demás que figuran en la denominación de los premios son personas que pertenecen ya a la historia y naturalmente me encuentro muy mal a gusto entre ellos por la excepción desproporcionada y abrumadora.

El Premio de Historia que con gran acierto Ud. crea y por cuya creación todos los españoles, y yo muy especialmente, nos sentimos agradecidos debe llevar el nombre de un gran historiador de los tiempos pasados, no el mío.

He hablado con el buen amigo D. Joaquín Calvo-Sotelo a quien he explicado cómo yo había pedido a D. Ernesto Antón tiempo para enterarme de la constitución del premio, cosa que él no pudo hacer, citándome solamente el nombre de Menéndez Pelayo. Ud. muy noblemente me entera de todo, para mi reflexión.

Estimo mucho el que Ud. se haya acordado de mí en manera tan honrosa; pero veo que no puedo aceptar ese honor.

Muy agradecido de todo corazón, queda siempre suyo afectuoso amigo que cordialmente retribuye su felicitación en estas Pascuas y año nuevo.

La contestación que, a sus 95 años, da Menéndez Pidal al ministro Fraga, cincuenta años más joven, es lapidaria: «No puedo aceptar este honor». Con elegancia y sin rodeos, le explica que hasta ahora nadie le había facilitado los detalles sobre las distintas modalidades de estos premios. En otras palabras, hasta que Fraga se lo notificó, ignoraba que su nombre se hermanaría con los de José Antonio Primo de Rivera y Francisco Franco. Al comprender el alcance de la manipulación y en coherencia con los manifiestos que había suscrito, Menéndez Pidal declinaba el ofrecimiento, marcando así, otra vez, sus distancias con un régimen cuyos rigores había sufrido al regresar a España después de la Guerra Civil (Pérez Villanueva, 1991, pp. 381-389; Pérez Pascual, 1998, pp. 285-312) y sobre el que en la intimidad era mucho más explícito, según sabemos ahora gracias a las investigaciones de próxima aparición de J. A. Cid.

Por lo que respecta a José María Jover Zamora, quien, por cierto, había obtenido por oposición ese mismo otoño una cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid (BOE, 21 de diciembre de 1963), recibió, ciertamente, un Premio Nacional de Literatura de ensayo histórico por su obra *Carlos V y los españoles*, publicada por Rialp, una editorial dentro de la órbita del Opus Dei, pero el galardón, dotado con 50.000 pesetas, llevó el nombre de Escorial. Aunque no aparecía esta modalidad en la convocatoria, la Orden Ministerial, verdadero alarde de astucia jurídica, la creaba en el mismo acto administrativo que fallaba el premio y daba noticia del jurado que se había formado sobre la marcha: Joaquín Calvo Sotelo, Enrique Moreno Báez, Julio Manegat Jiménez, Antonio Valencia Remón, Manuel Alcántara Ortega, Vicente Cacho Viu, José Luis Castillo Puche, Enrique González-Estéfani y Robles –del Ministerio de Información y Turismo, que ejercía de secretario– y Carlos Robles Piquer –director general de Información, que era el presidente– (BOE, 25 de enero de 1964). Este último, en sus memorias, al referirse a los premios del año 1963, apunta que «el de Ensayo Menéndez Pidal [fue] para Gaspar Gómez de la Serna por su libro *Ramón. Obra y vida*» (Robles Piquer, 2011, p. 237). El *lapsus memoriae* revela, tal vez, hasta qué punto en el Ministerio de Información y Turismo estaban convencidos de que Menéndez Pidal aceptaría el honor. Una casualidad del destino cierra este episodio. Como es bien sabido, al cabo del tiempo, el nombre de Jover Zamora quedaría indisolublemente unido al del filólogo: a la muerte de don Ramón, este catedrático asumió la coordinación de la monumental Historia de España Menéndez Pidal de Espasa Calpe.

ÚLTIMA CARTA ABIERTA DE MENÉNDEZ PIDAL A FRAGA (*LA VANGUARDIA ESPAÑOLA*, 15 DE ABRIL DE 1964)

Ramón Menéndez Pidal dirigió una última carta abierta a Fraga, pero el contenido ya no era político. Reflejaba, eso sí, hondas preocupaciones por España de tipo sociológico, pero desde un ángulo lingüístico. Como director de la Real Academia Española y filólogo, lamentaba el mal uso que muchos medios de comunicación hacían de la lengua española y solicitaba «de los poderes públicos la adopción de medidas que conduzcan a mayor pureza del lenguaje en todas aquellas manifestaciones en que la incorrección puede ser más dañina» (Menéndez Pidal, 1964). Gregorio Morán (2014, p. 261), quien subraya la repercusión mediática

del escrito, comenta también que detrás de esta carta estuvo Juan Beneyto, director de la Escuela Oficial de Periodismo. No deberíamos descartar, con todo, que el encuentro casual de Fraga y Menéndez Pidal en un vuelo de Roma a Madrid (el primero regresaba de El Cairo; el segundo, de Tierra Santa), unas semanas antes (*La Vanguardia Española*, 29 de marzo de 1964, p. 6), pudiera haber propiciado una conversación entre ambos que hubiera dado pie, a su vez, a la difusión de una misiva aparentemente distinta a las que el sabio había dirigido con anterioridad al ministro. Sin embargo, las diferencias no eran tan grandes, puesto que el asunto, en verdad, ratificaba a don Ramón como paradigma de intelectual comprometido y hombre de acción. Como señaló una vez Edward Said (1996, p. 20): «Knowing how to use language well and knowing when to intervene in language are two essential features of intellectual action».

Este artículo se inscribe en el marco del proyecto I+D del FEDER / Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades Epistolarios inéditos en la cultura española desde 1936 (PGC2018-095252-B-I00), dirigido por el profesor José Teruel, y del grupo de investigación UCM Literatura, Heterodoxia y Marginación (ref. 970.747). Agradezco a Elena Hernández Sandoica, Santos Sanz Villanueva, José Teruel, Evelia Vega y J. Antonio Cid la ayuda prestada en la elaboración de este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Amat, Jordi. «Grietas del realismo social. El Coloquio sobre Realidad y Realismo en la Literatura Contemporánea (1963)», *Ínsula*, 755, 2009, pp. 19-22.
- Castro, Américo. «Carta a Ramón Menéndez Pidal», Archivo de la Fundación Ramón Menéndez Pidal, Berlín, 9 de octubre de 1931.
- Bernáldez, José María. *El patrón de la derecha (biografía de Fraga)*, Plaza & Janés Editores, Barcelona, 1985.
- Cabezas, Octavio. *Manuel Fraga: semblanza de un hombre de estado*, Organización Sala Editorial, Madrid, 1976.
- Cela, Camilo José. *Correspondencia con el exilio*, Destino, Barcelona, 2009.
- Cernuda, Pilar. *Ciclón Fraga*, Temas de Hoy, Madrid, 1997.
- Cid, Jesús Antonio. «La difícil internacionalización de la obra de Menéndez Pidal: *Los españoles en la Historia*, las traducciones y las candidaturas al Premio Nobel (1948-1956)», *Boletín de la Real Academia Española*, en prensa.
- Fernández-Montesinos, Manuel. *Lo que en nosotros vive*, Tusquets, Barcelona, 2008.
- Fraga Iribarne, Manuel. «Carta a Ramón Menéndez Pidal», Archivo de la Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 18 de diciembre de 1963.
- —, *Memoria breve de una vida pública*, Planeta, Barcelona, 1980.
- Gallego, Soledad y Martínez, José Luis. *Los siete magníficos*, Editorial Cambio 16, Madrid, 1977.
- García Queipo de Llano, Genoveva. *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera*, Alianza, Madrid, 1988.
- Girbal, Elena. *El Cid: del Cantar a la gran pantalla*, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 2017.
- Goytisolo, Juan. «Los escritores españoles frente al toro de la censura», en *El furgón de cola (Obras completas VI: Ensayos literarios, 1967-1999)*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 1967, pp. 58-73.
- Jover Zamora, José María. *Carlos V y los españoles*, Rialp, Madrid, 1963.
- Juliá, Santos. *Nosotros, los abajo firmantes. Una historia de España a través de manifiestos y protestas (1896-2013)*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2014.
- Lizcano, Pablo. *La Generación del 56. La Universidad contra Franco*, Grijalbo, Barcelona, 1981.
- Lorenzo, Telmo. «Diversas actitudes», *Ibérica. Por la libertad*, 15 de noviembre de 1957, p. 16.
- Mangini, Shirley. *Rojos y rebeldes. La cultura de la disidencia durante el franquismo*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Menéndez Pidal, Ramón. «Carta al presidente del Consejo, Miguel Primo de Rivera», *El Sol*, 2 de abril de 1929, p. 1.
- —, *El padre Las Casas. Su doble personalidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1963a.
- «El estado latente en la vida tradicional», *Revista de Occidente*, 2, 1963b, pp. 129-152.
- «Borrador de carta a Manuel Fraga Iribarne». Archivo de la Fundación Ramón Menéndez Pidal, ¿18 de diciembre? de 1963c.
- «Carta a Manuel Fraga Iribarne», *La Vanguardia*, 15 de abril de 1964, p. 7.
- «El Ministro de Información regresa de El Cairo», *La Vanguardia Española*, 29 de marzo de 1964, p. 6.
- Morán, Gregorio. *El cura y los mandarines. Historia no oficial del Bosque de los Letrados. Cultura y política en España, 1962-1996*, Ediciones Akal, Madrid, 2014.
- «Orden de 24 de julio de 1963 por la que se convocan los Premios Nacionales de Literatura para el año 1963», *Boletín Oficial del Estado*, 2 de agosto de 1963, p. 11.604.
- «Orden de 2 de diciembre de 1963 por la que se nombra, en virtud de oposición, Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid a don José María Jover Zamora», *Boletín Oficial del Estado*, 21 de diciembre de 1963, p. 17.845.
- «Orden de 31 de diciembre de 1963 por la que se concede el Premio Nacional de Literatura "Escorial" por una sola vez», *Boletín Oficial del Estado*, 25 de enero de 1964, p. 1.115.
- Penella Heller, Manuel. *Manuel Fraga Iribarne y su tiempo*, Planeta, Barcelona, 2009.
- Pérez Pascual, José Ignacio. *Ramón Menéndez Pidal. Ciencia y pasión*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1998.
- Pérez Villanueva, Joaquín. *Ramón Menéndez Pidal. Su vida y su tiempo*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.
- Primo de Ribera, Miguel. «Carta a Ramón Menéndez Pidal», *El Sol*, 2 de abril de 1929, p. 1.
- Pedrazuela, Mario y Catalán, Sara (coords.). *Las escalas del español. Los viajes de Ramón Menéndez Pidal*, Instituto Cervantes, Madrid, 2019.
- Robles Piquer, Carlos. «Nota para el Excmo. Sr. Ministro», Archivo General de la Administración, (03) 107.002 caja 42/8904 expediente 13, Madrid, 16 de octubre de 1963a.
- —, «Nota para el Excmo. Sr. Ministro», Archivo General de la Administración, (03) 107.002 caja 42/8904 expediente 13, Madrid, 17 de octubre de 1963b.
- —, *Memoria de cuatro Españas. República, guerra, franquismo y democracia*, Planeta, Barcelona, 2011.
- Said, Edward. *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, Vintage, Nueva York, 1996.
- Sanz Villanueva, Santos. «Cincuentenario de una crisis: 1962-63. Carcoma en el realismo social español», *Anales de Literatura Española Contemporánea*, 38.1-2, 2013, pp. 403-439.
- «El señor Menéndez Pidal vuelve de Tierra Santa», *La Vanguardia Española*, 29 de marzo de 1964, p. 6.

- Vega García, Rubén (coord.). *El camino que marcaba Asturias. Las huelgas de 1962 en España y su repercusión internacional*, Fundación Juan Muñiz Zapico - Ediciones Trea, Gijón, 2002.
- Ysàs, Pere. *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*, Crítica, Barcelona, 2004.

Cultura de la atención en Simone Weil

Por Juan Arnau y Alejandro Martínez Gallardo



El presente artículo tiene por objeto recoger las observaciones de Simone Weil (París, 1909 - Ashford, 1943) sobre la práctica de la atención, cuyo ejercicio jugará un importante papel tanto en su vida personal como en su pensamiento. La idea general, que irán confirmando las propias palabras de Weil, es que hay un poder salvífico en la atención. Cuando atendemos a lo vivo, nos llenamos de vida, y el problema de nuestro tiempo es que atendemos demasiado a algo que parece vivo, por ser luminoso, pero que está muerto. La práctica de la atención es tanto una discriminación que permite educar el deseo, orientarlo hacia lo auténticamente vivo y luminoso, como también, en su forma más elevada, un estado receptivo y abierto, que participa en la naturaleza sacramental del mundo. El artículo mostrará el amplio rango de aplicaciones que tiene su concepto de atención, que es el fundamento de su pensamiento ético, estético, hermenéutico y soteriológico, además de ser la base de una teoría de la educación. Weil provee con su concepto de atención un antídoto al desencantamiento de la modernidad secular.

Presentaremos paralelamente sus ideas sobre el deseo, menos estudiadas, pero que juegan un papel esencial en su filosofía de la experiencia, y sin las cuales no se comprende cabalmente su concepto de atención. El deseo es clave, pues es lo que participa tanto de la gravedad como de la gracia, los dos polos en los que se mueve la vida humana. El deseo es el gran constructor de mundos y la atención, su herramienta. Es un «rayo de doble filo» que, orientado hacia lo «alto», se convierte en una fuerza eléctrica por la cual desciende lo divino y asciende el alma (Weil, 2014, p. 221). La atención es lo que nos hace susceptibles a la «seducción divina», a la llamada nupcial de la belleza, que Weil entiende como la razón de ser del cosmos, pero que, al mismo tiempo, exige un sacrificio absoluto.

Simone Weil tempranamente encuentra un refugio en la atención. A los catorce años vive una aguda crisis adolescente. Crece a la sombra de su hermano, el matemático André Weil, cuya infancia y juventud son «comparables a las de Pascal». Después de meses de «tinieblas interiores», tiene la certeza de que cualquier ser humano puede «entrar en ese reino de verdad reservado al genio, a condición tan solo de desear la verdad u hacer

un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla» (Weil, 2009, p. 38-39). Más tarde, recitando textos, encuentra un poder salvífico, una forma de luz mística, en la atención intensamente enfocada. No importa si se trata de un poema o de una oración (ese «relámpago inverso», según Herbert), lo decisivo es la atención que se pone en el acto mismo de recitar. Tiene intensos dolores de cabeza y solo un esfuerzo extremo de atención le permite salir de ese estado miserable. Cuando sobreviene una de esas crisis violentas recita un poema de Herbert y la recitación tiene la virtud de una oración que se abre a «la insólita belleza del canto y las palabras». Es en una de esas recitaciones cuando, confiesa, sintió una suerte de raptó místico («Cristo mismo descendió y me tomó» [Weil, 2009, p. 41]). Hasta ese momento no ha recitado plegarias litúrgicas y, cuando recitaba la *Salve Regina*, lo hacía como si fuera un poema. Estudia textos griegos y repite incesante sus frases durante días. Poco después comienza la vendimia y, mientras trabaja entre las vides, recita el padrenuestro en griego. Desde entonces se impone la práctica de recitarlo cada mañana con atención plena:

Si durante la recitación mi atención se distrae o se adormece aunque sea de forma infinitesimal, vuelvo a empezar hasta conseguir una atención absolutamente pura. [...] A veces, ya las primeras palabras arrancan mi pensamiento de mi cuerpo y lo trasladan a un lugar más allá del espacio en el que no hay ni perspectiva ni punto de vista. El espacio se abre. La infinitud del espacio ordinario de la percepción es reemplazada por una infinitud a la segunda o a la tercera potencia. Al mismo tiempo, esa infinitud de infinitud se llena por entero de silencio, un silencio que no es ausencia de sonido, sino el objeto de una sensación positiva, más positiva que la de un mero sonido (Weil, 2009, p. 43).

Los acontecimientos decisivos de la breve vida de Weil, tanto en cuestión de educación como de vida interior, son suscitados por episodios de atención. La atención, según ella, es una puerta a lo milagroso.¹ Y el estudio, bajo la luz de la atención intensa, una de las formas de la oración. Más aún, el cultivo de la atención puede extenderse a toda las actividades y, cuando se hace, todas las cosas se vuelven modos de religiosidad o praxis filosófica. Poco antes de morir en Londres, en pleno auge de la Gran Guerra, idea un plan que le resulta disparatado al general de Gaulle: implementar un cuerpo élite de enfermeras que descendieran (¿como la gracia?) en paracaídas al campo de batalla para atender a los heridos.

Weil (1957, p. 192) advierte: «Nuestros enemigos son empujados hacia delante por una idolatría, un *ersatz* de fe religiosa. Nuestra victoria podría depender de la presencia entre nosotros de una inspiración análoga, pero más pura y auténtica».² Se trata de una acción simbólica, una «propaganda» de magia blanca que responde a la propaganda nazi.

Ese cuerpo de enfermeras, que debía combinar «la ternura maternal y la sangre fría», pretendía ser un revulsivo moral y actuar sobre la imaginación de la tropa. Además de ofrecer ayuda inmediata en el campo de batalla, acompañarían a los moribundos en su agonía, atendiendo a sus últimos deseos y recogiendo sus últimas palabras para comunicarlas a sus familiares. Atender imparcialmente al dolor y enseñar a morir. *Enfermería y filosofía*. Weil muere con este proyecto en la mente. Sus últimas palabras en su diario de Londres: «La parte más importante de la educación: enseñar qué es *conocer* (en sentido científico). *Nurses*» (Weil, 1950, p. 337).³ En un ensayo sobre la importancia de la atención en la educación, Weil (2009, p. 71) explica que el primer deber de un instructor es enseñarle a sus alumnos el *conocer*: no los contenidos específicos del conocimiento, sino el proceso mismo de la atención. Conocer es también atender, cuidar, amar.

Weil alía, por medio de la atención, la ética y la epistemología. Prestar atención es la más profunda y la más difícil labor social: «Los desdichados no tienen en este mundo mayor necesidad que la presencia de alguien que les preste atención. La capacidad de prestar atención a un desdichado es una cosa muy rara, muy difícil; es casi –o sin casi– un milagro. Casi todos los que creen tener esta capacidad en realidad no la tienen. El ardor, el impulso del corazón, la piedad no son suficientes» (Weil, 2009, p. 72). Y mucho menos son suficientes las donaciones materiales.

Salvarse salvando, Weil (2009, p. 73) practica el ideal del *bodhisattva* a través de la atención: «Esa mirada es, ante todo, atenta, una mirada en la que el alma se vacía de contenido propio para recibir al ser al que se está mirando en toda su verdad». Solo son capaces de ella los maestros de la atención. De ahí que la atención sea «la forma más pura y rara de la generosidad» (Weil, en Weil y Bousquet, 1982, pp. 18-19).⁴

EDUCACIÓN Y ATENCIÓN

Simone Weil se inició en la docencia a los 22 años, recién graduada de la École Normale Supérieure, con el equivalente de una maestría en Filosofía. Incluso cuando trabajaba en una fábrica de

Renault o en la vendimia en la campiña francesa, Weil siempre hizo un aparte para enseñarle a los obreros o a los campesinos los clásicos de la tradición occidental: les leía a Homero, a Platón o a Goethe en el idioma original y luego los traducía. Una de sus ideas fundamentales es que la sociedad industrial materialista desarraiga al hombre, extirpa la línea directa que tiene a la sabiduría de su cultura. Según Weil, tan pronto el ser humano se desconecta de su pasado, su alma enferma. Basa su idea de la educación en el cultivo de la atención. Un incremento en la calidad de la atención vivifica el proceso de conocimiento; no solo permite una mayor receptividad en el alumno en su relación con el objeto, transforma el estudio en meditación y le da herramientas para una autorregulación moral. En otras palabras, enseñarle a alguien latín o matemáticas es, parafraseando el proverbio, «regalar un pescado»; educar la atención es «enseñar a pescar». El deseo aparece también en su idea de educación. El estudioso no debe tener una actitud utilitaria ante los estudios, debe esperar pero con deseo y alegría, como la esposa espera a su esposo, como el esclavo espera la llegada de su señor. Este deseo firme y expectante finalmente obligará al señor a sentar al esclavo a la mesa y darle él mismo de comer (Weil, 2009, pp. 71-72).

La idea de Weil de basar la educación en la atención fue anticipada fugazmente por William James. Para James (1950, pp. 402-403), la atención no es una facultad del espíritu, sino una fuente de virtudes y constitutiva de la experiencia de realidad: «Millones de cosas de orden externo se presentan a mis sentidos, pero nunca realmente entran a mi experiencia. ¿Por qué? Porque no me generan interés. Mi experiencia es aquello a lo que decido poner atención. Solo aquellas cosas que noto moldean mi mente –sin interés selectivo, mi experiencia es un caos total–. Solo el interés acentúa y enfatiza –luz y sombra, fondo y figura–, en una palabra, perspectiva inteligible».⁵ Asimismo, para Weil (2002, p. 174), la atención es lo que determina las cualidades de la experiencia de realidad: «La atención es lo que aprehende la realidad, de tal manera que entre más atento el pensamiento, más pleno de realidad es el objeto».⁶ La atención se manifiesta como una fuerza mediadora que combina elementos activos y pasivos: «La realidad nunca es dada. Aquello que es dado no es real. Aquello real no es dado. Sin embargo, aquello que yo fabrico tampoco es real. Lo real es aquello que tiene una cierta relación con lo que es dado» (Weil, 1997, p. 69).⁷ Esa relación es la «necesidad» que es alcanzada a percibir en ciertos estados elevados de atención.

Para Weil, la atención elevada no es un estado que pueda forzarse a través de la voluntad, pero hay en su pensamiento una tensión. La atención no está sujeta a la voluntad pero sí al deseo, que a su vez está vinculado con la gracia, o con los estados puramente luminosos de la mente. Al mismo tiempo, el esfuerzo es indispensable, al menos en los estadios inferiores, para construir una cultura mental sobre la cual se puede encumbrar la práctica de la atención.

Seguimos con James (1950, p. 424), en quien también existe esta tensión entre la atención como gracia o esfuerzo:

*Ya sea que la atención venga de la gracia del genio o por medio de la voluntad, entre más tiempo uno le dedique atención a un tema, mayor dominio conseguirá. La facultad de voluntariamente traer de regreso una atención errante, una y otra vez, es la verdadera raíz del juicio, el carácter y la voluntad. Nadie es compos sui si no la tiene. Una educación que pudiera mejorar esta facultad sería la educación por excelencia. Pero es más fácil de definir el ideal que dar direcciones prácticas para lograrlo. La única máxima pedagógica general que influye en la atención es que entre más interés previo tiene el niño, mejor atenderá.*⁸

Y Weil (2009, p. 67) añade: «Aunque hoy en día parezca ignorarse este hecho, la formación de la facultad de atención es el objetivo verdadero y casi el único interés de los estudios».

James (1950, p. 423) considera que la educación de la atención sería «educación por excelencia» y acepta que la genialidad está relacionada con el poder de la atención. Sin embargo, pone en duda que la genialidad pueda ser resultado de la educación de la atención y sostiene que la atención en el genio es una cualidad pasiva («es su genio lo que los hace estar atentos no su atención»⁹). Weil es más entusiasta y considera que la atención es la vía de acceso al «el reino de la verdad reservada al genio», incluso en personas cuyas capacidades no son inicialmente «geniales». A través del cultivo de la atención, el ser humano coopera con lo que Weil llama lo «sobrenatural», de cierta forma prepara el terreno para que la gracia –el más alto genio– descienda.

ATENCIÓN, MORAL Y ORACIÓN

Una interesante aplicación de las ideas de Weil se encuentra en Iris Murdoch. Murdoch se «convierte» al platonismo y basa

su filosofía moral en el concepto de atención de Weil, secularizando su misticismo y su teología, reemplazando a Dios por el Bien. Murdoch rescata una idea importante: aquello a lo que atendemos nutre o drena nuestra energía. Weil había sugerido que este era un criterio para definir lo que es el bien, aplicando la teoría hindú de los *guna* a los objetos de la atención. «Simone Weil dijo que la moral es una cuestión de atención, no de voluntad. Hace falta un nuevo vocabulario de la atención» (Murdoch, 1997, p. 293).¹⁰ Murdoch (2001, p. 33) se inspira en Weil para expresar su idea de «una mirada justa y amorosa dirigida hacia una realidad individual», la cual debe ser «el sello de un agente moral activo»¹¹. Esta actitud moral, basada en la atención, requiere de «una reorientación que provea una energía de un carácter distinto, de otra fuente» (Murdoch, 2001, p. 54)¹². Es la acción que no nace del interés propio la que accede a una fuente de energía incontaminada e ilimitada. Para conocer la realidad es necesario olvidar la preocupación del yo y sostener la atención desnuda sobre la realidad concreta. No obstante, las cosas que se presenten sean dolorosas o desagradables. La imaginación, dice Murdoch, debe usarse para unirse con la realidad, no para escapar de ella. Para poder mirar detenidamente las cosas son necesarias disciplina y discernimiento, es decir, una educación de la atención.

La oración está hecha de atención, de hecho, si es intensa y pura, es orientación a lo divino e incluso contacto. Ese vínculo lo recoge Weil de Malebranche (*Traité de morale I*, p. 5), que definió la atención como «la plegaria natural del alma»: un estado expectante y abierto, de quien se encuentra a la espera, como el *flâneur* de Benjamin, como el niño que no maquina o perpetra. La atención es, de hecho, el estado natural del niño, un estado que pronto se olvida por el ruido del mundo o la cháchara de los sistemas educativos. La atención, además, puede ejercitarse. Malebranche afirma que la atención se entrena y es la única forma de obtener «luz y entendimiento». Se entrena en la medida en la que se es capaz de hacer a un lado pasiones y datos sensibles. La atención «coopera» con la gracia en la percepción de lo divino.

Lo divino está presente en la medida en que la atención está presente. El estudio es otra de las formas de la atención (y, por tanto, de oración), siempre y cuando no quede eclipsado por el orgullo, que es falta de gracia. Weil (2002, p. 228) lee «la vía de ascensión en la *República*» platónica como una profundización

en los grados de atención: elevación por inmersión, como en los estados meditativos del budismo (*dhyāna*). Conforme se profundiza, se descubren mundos, ámbitos de la existencia cada vez más elevados. Abajo es arriba.

Esto es posible porque la atención es en sí misma luz. Lo divino «es la fuente de luz». Por eso toda forma de contemplación es autocontemplación, reflexiva luminosidad de lo divino. El conocimiento que se conoce a sí mismo, que diría Śaṅkara. «Todos los tipos de atención son meras formas degradadas de la atención religiosa. Es solo en Dios que se puede pensar con la plenitud de la atención» (Weil, 202, p. 215).¹³

En los últimos cuadernos de Simone Weil presenciamos un misticismo de la atención. En su doctrina de la atención convergen el camino del conocimiento, el camino de la acción y el camino de la devoción: «Prestar atención hasta el punto en el que ya no se tiene elección. Entonces uno encuentra su *dharma*» (Weil, 1997, p. 297).¹⁴ La libertad consiste en anular la voluntad personal; el *dharma* es «la necesidad amada». El alma que ha «alcanzado la visión de la luz debe prestar su vista a Dios para que la vuelva hacia el mundo. Nuestro yo, habiendo desaparecido, debe convertirse en un espacio vacío a través del que Dios y la creación se contemplan» (Weil, 1950, p. 232).¹⁵ Sus ojos son nuestros ojos, por eso conoce la huella de los pájaros en el aire. En esta idea están Patañjali, Eckhart y Goethe. Para el primero, la atención consiste en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible y vacío para que sea atravesado por la corriente de la conciencia. La mente deja de buscar, se hace diáfana, a la espera de la verdad desnuda. El segundo dice: «El ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve» (Sermón XII). También Berkeley: la percepción es el engarce con lo divino. El tercero hace de la percepción una «imaginación exacta» que acompaña el devenir de los fenómenos, que participa y se incorpora a la corriente divina. Y afirma, siguiendo a Plotino: «El ojo debe ser como el Sol, de otra manera no percibiríamos la luz; el poder de Dios debe estar en nosotros, ¿de qué otra forma podrían las cosas divinas deleitarnos?» (Goethe, *Zahme Xenien III*).¹⁶

DESEO, JUSTICIA Y HERMENÉUTICA

El deseo puede ser desatento, ciego, pesado. Pero es el deseo el que propicia el descenso de lo divino y puede transformarse en energía ascendente: «Para que haya deseo es preciso que haya

placer y alegría. La inteligencia crece y proporciona sus frutos solamente en la alegría. La alegría de aprender es tan indispensable para el estudio como la respiración para el atleta» (Weil, 2009, p. 70).

El deseo es el componente esencial de la vida mental y la vida de la mente tiene una dimensión política. Para Weil (1950, p. 323), la responsabilidad comienza en la orientación que le damos a nuestro deseo y en la consistencia de atención que le adherimos:

El primero de los problemas políticos es la manera en la que los hombres de poder pasan sus días. Si viven de un modo que hace materialmente imposible un esfuerzo sostenido de la atención (a un alto nivel y por un tiempo prolongado), no es posible que haya justicia. Hemos intentado confiar la justicia a ciertos mecanismos para que no sea necesaria la atención. No podemos hacer esto. La providencia divina se opone. Solo la atención humana ejerce legítimamente la función judicial.¹⁷

Claramente para Weil, al igual que para su maestro Platón, el problema de la justicia está ligado a la virtudes de la moderación, la valentía y la sabiduría. La moderación es una discriminación y orientación del deseo hacia la luz del bien. La valentía es una cualidad de la atención que no separa la mirada del rostro que sufre. La sabiduría es el resultado de todas la virtudes, idéntica a la atención más elevada, que es una forma de oración y amor que no busca ser retribuido.

La teoría de la atención de Weil es también una forma de lectura e incluye un método para comprender las imágenes y los símbolos. Según ella misma lo define: «No tratar de interpretarlos, simplemente mirarlos hasta que brote de ellos la luz. En líneas generales, un método para el ejercicio de la inteligencia, que consiste en mirar» (Weil, 2007, p. 156).

El método de lectura de Weil pretende dejar que la luz sapiencial que encierran ciertos textos sea transmitida y el lector pueda de alguna manera nutrirse de su fuente, como un árbol obtiene nutrientes de sus raíces. Es esencial no caer en una actitud reduccionista o cínica y establecer un diálogo y un vaivén entre la letra y el espíritu, debemos ser cautos y no disminuir la realidad de lo simbólico:

Como si uno dice que la batalla de la Bhagavadgītā no fue un hecho histórico. Es mejor arriesgarse a tomarlo literalmente. Primero la tomamos de un modo completamente literal y la con-

*templamos así durante un buen rato. Luego lo hacemos de una manera menos literal y así sucesivamente por grados. Regresamos a la manera completamente literal. Y bebemos la luz, cualquiera que sea, que emana de estas contemplaciones. (La fuente que mana de la roca) (Weil, 1997, p. 459).*¹⁸

Su método de lectura abarca también la percepción (la forma en la que leemos el mundo con los sentidos) y ofrece una estrategia para discriminar lo real de lo ilusorio: «Dentro de la percepción sensible, si no estamos seguros de lo que estamos viendo, nos desplazamos mirando, y aparece lo real. Dentro de la vida interior, el tiempo ocupa el lugar del espacio. Con el tiempo quedamos modificados y, si, a través de las modificaciones, conservamos la mirada orientada siempre hacia lo mismo, al final lo engañoso se esfuma y acaba apareciendo lo real. La condición es que la atención ha de ser una mirada y no un apego» (Weil, 2007, p. 156).

Weil no es una pensadora sistemática y a veces parece contradecirse. Pues si bien es posible «amar la apariencia desnuda sin interpretación. Eso que uno ama entonces es verdaderamente Dios» (Weil, 1997, p. 381);¹⁹ en otra parte dice: «El fundamento de los mitos es que el universo es metáfora de las verdades divinas» (Weil, 1950, p. 150).²⁰ La metáfora exige interpretación. Nos presenta una paradoja: «Hemos vivido la muerte de los dioses y los dioses vivirán nuestra muerte. ¿Quién es metáfora de quién? Es necesario redescubrir la noción de la metáfora real» (Weil, 1950, p. 163).²¹ «La creación es una ficción divina» (Weil, 1950, p. 177),²² pero detrás de este universo tiene que haber una buena historia. El mecanicismo ciego y azaroso de la evolución oficial no está a la altura. La historia que Weil sigue es la del dios que se sacrifica en la fundación y exige un sacrificio recíproco. Es un acto circular, este instante es la eternidad, el principio y el final del mundo, en el que ocurren un asesinato (o un suicidio) y una boda.

Su hermenéutica, aplicada a la lectura del mundo material, es también una crítica a la ciencia y a la filosofía. El sabio debe atender a la verdad, esperar, ejercer un «empirismo delicado», basado en el asombro y la admiración de la naturaleza. No violentar su objeto de estudio para que entregue sus «secretos». Se trata de un método del conocimiento pasivo que busca establecer vínculos de significado, una resonancia con los signos y las vibraciones de las cosas.

Weil (1950, p. 305) sigue: «El quehacer de la filosofía consiste en concebir problemas insolubles en su insolubilidad, contemplarlos sin más, incansablemente, durante años, esperando sin esperanza. El paso a lo trascendente se produce cuando las facultades humanas –la inteligencia, la voluntad, el amor– se enfrentan a un límite y el ser humano permanece en este umbral, más allá del cual no puede avanzar, sin alejarse de él y sin saber qué es lo que desea, esperando intensamente».²³

LA LLAMADA DE LA BELLEZA

Vimos ya que la teoría de la atención de Weil está estrechamente ligada a su ética. Lo mismo ocurre con su estética. Define lo bello como aquello «que se puede contemplar. Una estatua, un cuadro que podemos estar mirando durante horas. Lo bello es algo a lo que se puede prestar atención» (Weil, 2007, p. 181). La belleza favorece la práctica de la atención y a la vez una cierta mirada contemplativa permite que la belleza se manifieste: «La mirada y la espera representan la actitud que se corresponde con lo bello» (Weil, 2007, p. 182). Al igual que la atención, la belleza no puede ser coaccionada por la voluntad: «El arte es espera (*attente*). La inspiración es espera. Fructifica con la espera» (Weil, 1950, p. 91).²⁴ La espera es tanto el deseo expectante como la inmovilidad de la mente, concentrada en su único objeto. Hay que esperar como las cosas esperan la luz al alba. El tiempo mismo es la espera paciente de la luz (Weil, 1997, p. 85).²⁵ Espera, atención, aceptación, paciencia, humildad y obediencia son los diferentes nombres de esta actividad propia del genio y del santo.

El símbolo de la obediencia es el agua, que sigue el curso que le marca el paisaje. Tales dijo que «todo es agua» al principio de la filosofía griega; Weil (1950, p. 309) lo lee diciendo «todo es obediencia»²⁶. La creatividad no tiene que ver con producir algo nuevo, sino con un proceso de integración y armonización con lo existente. El artista es el que obedece y, en ese sentido, imita a la naturaleza. Debemos entonarnos y adherirnos a los ciclos de la naturaleza para obtener energía: «Asociar el ritmo de la vida del cuerpo con el ritmo del mundo, sentir constantemente esa asociación [...]» (Weil, 2007, p. 174). Weil regresa a los largo de sus *Cahiers* a la idea del «agua de los taoístas». Copia muchos de los versos del *Tao te ching* y los comenta brevemente. Encuentra allí la imagen de algo vacío pero inagotable, que se mueve por necesidad y sin esfuerzo: «La alta virtud es como al agua. Agua

y virtud extienden sus beneficios a todos los seres y actúan sin lucha. Ambos se sitúan en los lugares que el hombre desprecia. Es así que son como el Tao. Como lugar, la virtud ama la Tierra. En el corazón de los hombres la virtud ama el vacío» (Lao-Tse, en Weil, p. 516-517).²⁷ El agua es infinitamente dúctil y dócil, el mar es un «espejo de obediencia / que recibe dulcemente y nos regresa claridad», las olas están «encadenadas» pero en ello hay dulzura –«douce et docile mer» (Weil, 1997, p. 296)–²⁸ y poder. El agua se mueve imparcialmente por los lugares bajos que el hombre desprecia. La teoría de la atención de Weil insiste en ese aspecto: extender la compasión a los desdichados, en un estado libre de contenido, ofreciendo una mirada que no juzga, que solo acepta las penas, como el agua, llevándolas al mar.

Esta misma actitud de espera y resonancia con el objeto es esencial en la percepción de la belleza: «El órgano de contacto con la existencia es la aceptación, el amor. De ahí que belleza y realidad sean idénticas. De ahí que el gozo y la sensación de realidad sean lo mismo» (Weil, 2007, p. 174). Normalmente producimos «la realidad del mundo a través del apego». El aferramiento es una forma de gravedad que hace a las cosas pesadas y opacas. Lo que experimentamos –este mundo ciego y duro– son nuestras propias proyecciones. La realidad solo se «percibe por el desapego total». Hay que dejar de juzgar e imitar a Zeus que lleva su balanza de oro. Dios no juzga: somos nosotros los que nos juzgamos. De esta manera podremos acceder al orden de lo real: «Lo bello: la realidad sin apego» (Weil, 1997, p. 334).²⁹ La historia del arte es la historia de esos momentos de atención pura, radiante, sin apego. «El poeta produce lo bello con la atención fija en lo real, como en un acto de amor» (Weil, 2007, p. 155). Un poema, una estatua o una pintura son luz de atención cristalizada en tiempo, momentos que se vuelven contagiosos: podemos acceder a ellos en proporción a la calidad de nuestra atención.

La belleza favorece el ejercicio de la atención. Esto es algo que saben los amantes, los artistas y los devotos. Weil sugiere que la atención, cuando se une a su objeto plenamente, tiene el poder de concentrar el universo entero en un punto: «Cuando una cosa es perfectamente bella, tan pronto uno fija su atención en ella, se convierte en la única belleza. Dos estatuas griegas: solo aquella que contemplamos es bella, la otra no». Existen, por supuesto, muchas cosas bellas, pero, para aquel que «ha contemplado con toda su alma» (Weil, 1997, p. 347),³⁰ el objeto se convierte en el universo entero, en la única belleza y en la única verdad. Pare-

ce que habla aquí una experta de la meditación. El *samādhi* de Patñjali ha sido definido así: «Cuando no hay ningún otro objeto además del objeto de meditación, en *samādhi* convencional, ese objeto constituye propiamente el universo».

La absorción meditativa en la belleza es también una forma de unión mística, el acuerdo nupcial que es el propósito del cosmos: «La belleza es la forma del “sí” eterno, es la eternidad sensible» (Weil, 1950, p. 149).³¹ La naturaleza dice sí constantemente a la divinidad; su sí es la necesidad: el latido del corazón, el movimiento circular de los astros y las leyes del universo. El hombre está llamado a decir sí conscientemente. Al decirlo, obliga a la divinidad a venir a él. Este es el poder de *anábasis* o *catábasis* divina que existe en la belleza. En el rapto de la contemplación se corre el riesgo de ser poseído por el *mysterium tremendum*. En el mito del rapto de Coré, Simone Weil encuentra una expresión del doble significado de la palabra griega *charis*, que suele traducirse como «gracia» o «favor» pero que también puede significar «encanto», «seducción» o «rapto». Un raro caso en el que la gracia viene de abajo: «La inclinación natural del alma a amar la belleza es el ardid de que se sirve Dios para abrirla al soplo de lo alto. Es la trampa en que cayó Coré. El perfume del narciso hacía sonreír al cielo entero, a la tierra toda y al oleaje del mar. Apenas la pobre joven hubo tendido la mano, cayó prisionera en la trampa. Había caído en manos del dios vivo. Cuando salió, había probado el fruto que la ataba para siempre. Ya no era virgen, era la esposa de dios» (Weil, 2007, p. 101). Nosotros también debemos ser sensibles al llamado de la belleza y convertirnos en «la esposa de dios». Esta es la versión del *amor fati* de Weil: decirle sí a todo y, sin una identidad personal a la cual asirse, como Dioniso desmembrado, convertirnos en la totalidad. «El esfuerzo por el que el alma se salva se asemeja al esfuerzo por el que se mira, por el que se escucha, por el que una novia dice sí. Es un acto de atención y consentimiento» (Weil, 2009, p. 118). La unión nupcial se podría producir en este instante, casi de manera automática: «Con tan solo saber desaparecer, se daría una perfecta unión amorosa entre Dios y la tierra que piso o el mar que oigo» (Weil, 2007, p. 88). Desaparecer es renunciar a «ser algo», una cosa, una criatura. Imitar así a la divinidad que se sacrifica en la fundación del universo: «Ser nada para ocupar en el todo el verdadero lugar de uno» (Weil, 2007, p. 84). La «descreación» del yo no es una aniquilación en la nada, sino una unión extática e inefable con el absoluto.

ECONOMÍA SALVÍFICA DE LA ATENCIÓN

Weil apuesta por una distancia estoica frente al bien y al mal. «Debemos ser indiferentes al bien y al mal –nos dice–, al proyectar en igual medida sobre uno y otro la luz de la atención, es el bien el que prevalece en virtud de cierto fenómeno automático. Esa es la gracia esencial. Y la definición, el criterio del bien» (Weil, 2007, p. 155). Asimismo, el sufrimiento y la alegría deben ser contemplados atentamente con la misma imparcialidad, sin avidez o aversión. Algunos tienen una vocación más clara hacia la alegría, Weil, sin embargo, reconoce en sí misma una trayectoria hacia el sufrimiento. Pero no hay antagonismo, son los dos polos de la única realidad que es el amor. Una intuición similar se encuentra en Kierkegaard (1997, p. 320), para quien la adversidad se revela como prosperidad una vez que no se resiste o rechaza, pues la adversidad nos aleja de un objetivo temporal y nos lleva hacia uno eterno. Para Weil (2007, p. 154), todos los acontecimientos, no importa su contenido positivo o negativo, mientras sean consentidos y vigilados atentamente nos depositan en la irresistible marea de la divinidad: «De mí solo se requiere la atención, esa atención que es tan plena que hace que el *yo* desaparezca. Privar de la luz de la atención a todo aquello que denomino *yo*, y dirigirla a lo inconcebible».

Weil (2007, p. 154) bosqueja una economía de la salvación, una especie de transacción energética, que tiene como ejes el deseo y la atención: «La atención se halla ligada al deseo. No a la voluntad, sino al deseo. O, más exactamente, al consentimiento. Liberamos energía en nosotros. Pero de nuevo se nos agrega sin cesar. ¿Cómo llegar a liberarla toda? Es preciso desear que eso se produzca en nosotros. Desearlo de verdad. Simplemente desearlo, y no tratar de realizarlo». En los últimos meses de su vida se obsesiona por los mitos, leyendas y cuentos de diferentes culturas. Encuentra aquí una perfecta ilustración: «Un cuento esquimal explica así el origen de la luz: “El cuervo, que en la noche eterna no podía encontrar alimento, deseó la luz y la tierra se iluminó”. Hay verdadero deseo cuando hay esfuerzo de atención» (Weil, 2009, p. 68). Esto es lo único esencial, desear la luz incesantemente.

Frente a otras propuestas de la mística, la de Weil (1950) orbita en torno a una revalorización del deseo: «El deseo en sí mismo es el bien. Aunque esté mal dirigido, sigue siendo posibilidad de bien».³² El deseo en sí mismo es luz, la materia prima de la realidad. Dirigido a las cosas mundanas «produce ilusión», pero,

cuando «un alma dirige su deseo y su atención a Dios» produce realidad (Weil, 1962, p. 138).³³ En su agenda mística, Weil aspira a volverse luz a través de la purificación del deseo y la disciplina de la atención. Retirar la atención de los falsos brillos y asimilarse a la luz. «Debemos abolir en nosotros la realidad falsa (*ersatz*), para atender a la realidad real» (Weil, 1997, p. 438),³⁴ escribe, una propuesta que guarda una relación inversa –que es lo opuesto– al conocimiento como información. La información tiende a reemplazar al espíritu, que nada sabe de contenidos. Un experto en el tema, Marshall McLuhan (1987), escribía esto en una carta al teólogo Jaques Maritain en 1969: «Los ambientes de información electrónicos, siendo completamente etéreos, fomentan la ilusión del mundo como una sustancia espiritual. Actualmente se han convertido en un facsímil del cuerpo místico».³⁵

CIENCIA, TÉCNICA Y ATENCIÓN

En *Echar raíces* Weil establece las relaciones entre la técnica y la atención. Ante la fuerza enajenante, deshumanizante del materialismo mecanicista, postula una energía distinta, sobrenatural, que es a la que hay que atender. En los últimos dos o tres siglos, empezando por Descartes y pasando por Hitler, en Europa se ha fijado la creencia de que «la fuerza es el único dueño de los fenómenos de la naturaleza». Al mismo tiempo, se han defendido valores como la justicia, la libertad o la autonomía. Esto es contradictorio: «No puede concebirse que en el universo absolutamente esté todo sometido al imperio de la fuerza y que el hombre pueda sustraerse a ella». Weil (2014, p. 187) se decanta, «en oposición radical con la ciencia moderna tal como fue fundada por Galileo y Descartes», por un principio distinto: la gracia o luz sobrenatural. Opone la gravedad de Newton, una teoría basada en la fuerza, al Tao, basado en la gracia, en la acción sin esfuerzo.

La propuesta de Weil puede parecer ingenua, cuando no insolente, a la mente analítica. Pero, para la filósofa francesa, la ciencia se ha desviado en su camino, en tanto que ha dejado de ser conocimiento por amor al conocimiento y se ha incrustado en una dinámica utilitaria de explotación y extracción de poder. Fuertemente idealista, Weil cree que el científico debe amar su objeto de estudio y no debe atomizarlo: «Ese objeto es el universo en que vivimos». Como para Goethe, la ciencia genuina solo puede ser contemplativa. La verdad puede residir en la ciencia a condición de que el sabio tenga un móvil puro: «La definición auténtica de la ciencia es que es el estudio de la belleza del mundo [...]. La ma-

teria y la fuerza ciega no son el objeto de la ciencia» (Weil, 2014, p. 201). El hombre moderno vive «aturdido» por el «orgullo de la técnica» y ha olvidado «que existe un orden divino del universo» (Weil, 1990, p. 110). El materialismo y la tecnología se han vuelto religiones –pero «sin misticismo en el verdadero sentido de la palabra» (Weil, 1990, p. 105)–, iteraciones del «opio del pueblo» que acusaba Marx.

«¿Cómo podría el pensamiento tener por objeto algo que no fuera el pensamiento? Se trata de una dificultad teórica tan profunda que se renuncia a tomarla en consideración». Pero Weil (2014, p. 202) ofrece una respuesta idealista, de tono berkeleyano: «El objeto del pensamiento humano es, a su vez, pensamiento. El fin del sabio es la unión de su propio espíritu con la misteriosa sabiduría eternamente inscrita en el universo». En última instancia la ciencia se vuelve una forma de «contemplación religiosa». Es necesario zanjar «el gran escándalo del pensamiento moderno: la hostilidad entre ciencia y religión» (Weil, 1990, p. 110). Debemos arraigarnos y recordar que: «El saber no es una técnica, depende enteramente del amor» (Weil, 1950, p. 148). Todo ello tiene una consecuencia social: «Hay que orientar la ciencia hacia la obediencia, no hacia el poder. [...] El poder es un modo decadente de la obediencia» (Weil, 1950, p. 24).³⁶ De nuevo el «empirismo delicado» de Goethe frente a la explotación de la naturaleza o la mentalidad extractiva que concibe el conocimiento como poder (que se encuentra en Bacon, por ejemplo).

Weil (2014, p. 201) cree que la ciencia debe retomar el pensamiento analógico, la captación de relaciones necesarias, «una red invisible, impalpable e inalterable de orden y armonía». El orden cósmico tiene muchos nombres: *rta*, *dharma*, *logos*, providencia o necesidad, todos ellos son sinónimos en la mente analógica de Weil. El fruto de la atención es que se iluminan las «conexiones necesarias», se hacen manifiestos campos saturados de sentido, centellean los puntos de unión de la gran rejilla cósmica. En sus últimos cuadernos abundan pasajes donde aplica un «método basado en la analogía», exégesis de textos sagrados y especulaciones sobre energías sutiles, signaturas y correspondencias que evocan la «ciencia hermética» de los alquimistas.

Lo que debemos de obedecer son estas correspondencias armoniosas (*rappport*) y no la gravedad de las cosas. La gravedad es aquello que nos aleja de la divinidad, afirmando la realidad de las criaturas, que están sujetas meramente a fuerzas mecánicas y que actúan únicamente para obtener recompensas. Weil encuen-

tra la frase clave en Tucídides (en Weil, 2007, p. 61): «Cualquier ser ejerce siempre, por un requisito natural, todo el poder de que dispone». ³⁷ Hay que ir en contra de la urgencia de la fuerza natural y de nuestras tendencias latentes (como diría el budismo), no desear llenar «el silencio eterno de los espacios infinitos» que aterró a Pascal. Si obedecemos a la gravedad estaremos llenando el vacío, con lo que Weil llama la «imaginación colmadora», esto es, las etiquetas que colgamos sobre las cosas, las cuales impiden una auténtica relación, y los subterfugios y proyecciones con los que defendemos la falsa soberanía del yo. Pero si «suspendemos la acción de la imaginación colmadora y fijamos la atención en las relaciones de las cosas, una necesidad aparece, que uno no puede dejar de obedecer» (Weil, 1997, p. 200). ³⁸ Lo que aparece cuando soportamos el vacío es lo real «porque Dios colma el vacío». Esta es una de las intuiciones esenciales de Weil: es posible de cierta forma provocar la gracia, deseando sin esperar recompensa en el vacío. Algo ocurre; una especie de corriente de aire, un relámpago, un desgarrar del velo: «El hombre solo escapa a las leyes de este mundo por espacio de una centella. Instantes de detenimiento, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. En instantes así es capaz de lo sobrenatural» (Weil, 2007, p. 62). Lo sobrenatural se experimenta como una forma de necesidad o mandamiento divino. Es la necesidad gratuita e ingrátida que experimenta el amante de satisfacer el deseo de su amado. Paradójicamente, solo obedeciendo esta necesidad se encuentra la libertad.

ACTION NON-AGISSANTE

El deseo es lo divino, participa en lo infinito. Pero en el mundo todo es finito. Si se adhiere a cosas finitas, la fuerza creadora del deseo produce hechizos que se toman como verdaderos y empujan al alma hacia abajo, atándola a cosas terrenales y a las leyes de retribución. La forma de proceder es renunciar. Reorientar la atención hacia lo alto. Weil cree que al retirar el deseo de lo mundano y sacrificar el yo en el altar de fuego (de la contemplación pura) o en la cruz (aceptando el sufrimiento sin amargura), es posible arraigarse en una fuente ilimitada, que es lo que actúa cuando uno deja de actuar voluntariamente. Llama a esta energía «sobrenatural», «vegetativa» o simplemente «luz» (energía radiante). Esta es la energía que se activa a causa de la ausencia de la volición –atravesando las «noches oscuras»–, en el estado de inmovilidad que combina intensa atención y total disposición

o espera. En ese estado de suspensión el alma se vuelve como una planta que se alimenta solo de sol. Como una planta, pone atención con todo su organismo a la luz y crece hacia el cielo sin actuar. La atención, vacía del sí mismo, es condición para la *action non-agissante* (acción no actuante).

Weil toma prestado su concepto de *action non-agissante* de la *Bhagavadgītā* y del taoísmo. Lee también a René Guénon (en Weil, 1997, p. 588), quien, en su obra *L'homme et son devenir selon le Vedanta*, define la «actividad principal del *puruṣa* como *activité non agissante* sobre la *prkṛti*». La «acción no actuante», para Weil, no es solo dominio del espíritu (*puruṣa*). La respuesta de la naturaleza (*prkṛti*) a la acción puramente contemplativa del espíritu es también un hacer sin hacer, dejándose llevar, guiar y, en última instancia, elevar por una especie de magnetismo (que no es distinto al amor y a la imitación de Dios). Esta es la prototípica unión que el misticismo describe con lenguaje erótico y florido. Todo el cosmos es el tálamo de una boda sagrada que, para Weil, ocurre también en el interior del hombre, cuando las partes inferiores del alma obedecen a las partes superiores del alma.

Weil (1950, p. 197) cita una bella analogía: «Orígenes. Celso, comentando a Homero, dice que los discursos de Zeus a Hera son los discursos de Dios a la materia, en forma de enigmas (i.e. símbolos)». ³⁹ A través de estos discursos Dios ordena la materia, la hace justa y proporcionada. La materia obedece encarnando los arquetipos que revelan la presencia divina. Para Weil (1997, p. 123), un ejemplo de la virtud suprema se encuentra en la materia que obedece a la necesidad, sin ninguna interferencia: «Actuar no *por* un objeto sino *a través* de una necesidad. Yo no puedo hacer otra cosa. No es una acción, sino un tipo de pasividad. Acción no actuante. En cierto sentido el esclavo es un modelo. [...] La materia es un modelo». ⁴⁰ Otro modelo es la novia, que dice sí sin tener que hacer ningún esfuerzo y espera atenta. El caso del ser humano es único en tanto que tiene la posibilidad de decir sí al movimiento de atracción de la divinidad no solo con los procesos automáticos del cuerpo, sino con el consentimiento de las partes superiores del alma. El consentimiento debe ser genuino y sin esfuerzo, pues, como dice Esquilo (en Weil, 2009, p. 119): «Lo divino es ajeno al esfuerzo». La forma de imitar al mundo que responde a las órdenes de la divinidad es a través de esta «acción no actuante». Weil entiende que la *action non-agissante* es equivalente a la renuncia del fruto del acto, al desapego. Además de la *Gītā*, san Juan de la Cruz se vuelve una de

sus fuentes. No importa si el hilo es «grueso o delgado», el más mínimo apego impide el vuelo del ave. Ese mismo hilo, delgado o grueso, es también el hilo de los *guṇa*, de la filosofía *sāṃkhya*, que mantienen al alma atada al *samsāra*. Cortar todos los hilos (o apegos) es, en la mística de san Juan de la Cruz, como quedarse a solas con Dios: «En soledad la guía / a solas su querido». Es entonces cuando Dios «guía y mueve y levanta» al alma. Simone Weil medita sobre este pasaje del *Cántico espiritual*: «Luego que el alma desembaraza estas potencias, y las vacía de todo lo inferior y de la propiedad de lo superior, dejándolas a solas sin ello, inmediatamente se las emplea Dios en lo invisible y divino» (de la Cruz, Weil, 1997, p. 311).⁴¹ Cuando el alma está «vacía de otras imaginaciones y fantasías», «libre de otras afecciones», desembarazada de todo otro deseo que no es la luz divina, inmediatamente, Dios emplea su vida. El alma es movida por el «Espíritu de Dios». Acción no actuante.

SALVACIÓN POR LA MIRADA

«Solo lo universal es verdad –dice Weil (2005, p. 222)– y el hombre no puede llevar su atención más que hacia lo particular. Esta dificultad es el origen de la idolatría».⁴² De ahí la necesidad de crear imágenes y símbolos universales, artísticos y religiosos, que puedan servir de objetos de contemplación, puentes numinosos (*metaxis*). El ejemplo preferido de Weil es la serpiente de bronce de la que se sirve Moisés en el desierto, por orden de Dios, para sanar al pueblo de Israel. En la historia bíblica, todo aquel que mira la serpiente se llena de vida. La serpiente es la vida misma, la energía ascendente, en la exégesis de Weil. Nunca como en nuestro tiempo están tan en peligro las almas, nos dice una Weil (2009, p. 45) profética: «Hay que elevar de nuevo la serpiente de bronce para que cualquiera que levante hacia ella su mirada se salve». «Lo que salva es la mirada». La serpiente de bronce es el símbolo de un objeto que se puede contemplar «a lo largo de todo el día»; todos deberíamos ser capaces de fijar la atención en cosas que nos elevan. «La ciencia debería estar enteramente compuesta de ese tipo de símbolos» (Weil, 2005, p. 271).⁴³

LA PLANTA CELESTE

La soteriología de Simone Weil combina una peculiar interpretación del pensamiento de Platón, la mística cristiana y lo que podemos llamar filosofía natural. En el *Timeo* Platón señala que el hombre es «una planta celeste y no terrestre». Esta imagen de un

ser cuyas raíces vienen de lo alto y que se alimenta de la energía del cielo, que también lee en la *Bhagavadgītā*, será fundamental: «El árbol de la vida es el eje de los polos en el que las frutas son los astros. Quien come sol vivirá. Quien come luz vivirá» (Weil, 2005, p. 271).⁴⁴

Weil sostiene, siguiendo lo que enseña la *República* de Platón, que el alma debe aprender a contemplar la luz y unirse a su fuente celeste. Platón habla de un aprendizaje que permite abrir el ojo del alma y concentrarlo en el Sol del Bien. Weil es más radical (y literal). El hombre debe alimentarse únicamente de luz. Es necesaria una «clorofila espiritual» para poder absorber la luz. Pondera la posibilidad de que la belleza sea una fuente de energía espiritual, pero al final se inclina hacia algo más parecido a una forma de alquimia: una síntesis química de la gracia que requiere un sacrificio.

«La imagen de la cueva [de Platón] hace claramente perceptible que el hombre tiene por condición natural la oscuridad, que nace allí, que vive allí y que muere allí si no se da la vuelta hacia una luz que desciende del otro lado del cielo» (Weil, 1997, p. 424).⁴⁵ Como en uno de los más enigmáticos fragmentos de Heráclito, Simone Weil parece decir que el ser humano en este mundo cree estar despierto y vivo pero en realidad está muerto y dormido. Pero la muerte puede ser alegría, un estallido de luz: «La vida en nosotros es muerte en lo que concierne a lo sobrenatural. Hay que saber que en el plano de lo sobrenatural nosotros estamos muertos, no tenemos sangre, solamente agua. Cuando lo sabemos con toda nuestra alma y deseamos la luz del Sol del pensamiento, entonces el análogo sobrenatural de la virtud clorofílica aparece en nosotros [...]» (Weil, 2002, pp. 42-43).⁴⁶

Weil encuentra una correspondencia entre la gracia y la clorofila, que no solo permite que una planta transforme en energía la luz, sino que la hace moverse en contra de la gravedad, creciendo hacia el cielo. «La gracia es nuestra clorofila», dice. Compara la clorofila con «el flujo de la belleza» que, en el *Fedro*, hace que crezcan alas en el alma del amante que contempla a su amado. En la clorofila se encuentra fijo un «fuego celeste». Y en la savia vegetal –y en el semen humano– Weil (2002, p. 42) observa una especie de conjunción de los opuestos, un matrimonio alquímico, pues se produce en ella una «síntesis de agua y energía ígnea del Sol». Esta energía ígnea es identificaba con el pneuma de los estoicos, para quienes el pneuma no era solo el aliento sino también el fuego. Es el rayo «de doble filo, el fuego eternamente vivo» del

himno de Cleantes, la luz de la mente divina. A través del pneuma se establece un vínculo entre los estoicos (y Heráclito) y el Nuevo Testamento, donde, por supuesto, pneuma es la palabra que luego se traduce como espíritu. Los cristianos son bautizados con agua y pneuma, pero el bautismo prefigura, contiene incluso a manera de microcosmos, la resurrección. Weil tiene en mente las palabras del Evangelio de Juan: «El que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios».

La pregunta es ¿qué sería en el hombre esa clorofila? o ¿cómo acceder a esa fuente de energía celeste, que desciende siempre sobre nosotros pero que no sabemos cómo sintetizar? El concepto clave es el alimento. Con alimento (*nourriture*), Weil se refiere a todas las formas de energía que consumimos, incluyendo una energía moral. Lo que comemos y lo que respiramos pero también lo que contemplamos, aquello a lo que ponemos atención. El hombre opera ordinariamente en el orden de lo que llama «la energía suplementaria». Es necesario privar de alimento al organismo para entrar en el orden de «la energía vegetativa». En ese estado de privación, al igual que cuando se contempla el vacío, el hombre debe soportar el hambre –o la sequía o la oscuridad– sin juzgar y sin adherirse a una forma de alimento natural: «Todas las faltas son iguales. No hay más que una falta: no tener la capacidad de alimentarnos de luz. Es porque esa capacidad está ausente que todas las faltas son posibles y ninguna es evitable. “Mi alimento es la voluntad de quien me envía”» (Weil, 1997, p. 321).⁴⁷ El último hilo de la energía suplementaria –o de gravedad– es el deseo de sobrevivir, la voluntad personal. Es la última forma de apego que hay cortar.

Las alegorías se suceden. El alma debe gastar o exterminar toda la energía voluntaria, todo lo que es cautivado por lo mundano, para llegar a lo vegetativo como el hijo pródigo debe gastar todo el dinero de su padre para regresar a casa y tornar su dirección hacia la eternidad. «Los árboles almacenan la llama solar; pero es la madera muerta y seca lo que la entrega al hombre» (Weil, 1950, p. 207).⁴⁸ es la muerte la que contiene la posibilidad de hacer luz al hombre. Pero es necesario saber cómo liberar esta energía de la muerte: «Aceptar la muerte es el desapego total. Quien ha aceptado completamente la muerte no puede regresar a ese estado de desgracia, no importa que ocurra alrededor de él» (Weil, 1997, p. 321).⁴⁹ Hay que permanecer al límite, en la última prueba de la atención plena, experimentando la muerte sin querer que sea de otra forma. Junto con la aceptación de la muerte, es

necesario también abandonar la noción de Dios como un objeto presente a los sentidos, es decir, el dios óntico, una cosa más, no importa que sea la suprema. Esto es lo mismo al abandono de Cristo en la cruz, que exclama: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»³. Ese grito es el reverso de la escala de luz con la que se asciende. La muerte y el vacío se revelan como plenitud. La editora de las obras completas de Weil, Florence Lussy (2016, p. 347), observa que el proceso de «ascenso a la luz viene acompañado de dolores que pueden llegar a lo extremo». De nuevo una frase de Esquilo lo ilustra: «Por el sufrimiento al conocimiento».

Una última alegoría vegetal. En el ser humano hay una semilla de gracia sobrenatural. Es una semilla divina oculta en el corazón o en otra parte, «una semilla de amor sobrenatural que ha caído en la base de la columna vertebral donde reside el alma vegetal». Según Weil, los antiguos *semilla* y *savia* eran sinónimos. Esta sería la «doctrina secreta» (Lussy, 2016, p. 345) del *Timeo*, que compara la columna vertebral con un árbol (haciendo eco de la anatomía sutil del yoga tántrico).⁵⁰ Esta semilla es lo que puede violar la gravedad y trascender la voluntad, pero hay que encontrar una forma de alimentarla. No queda del todo claro cómo hacerlo. El pensamiento de Weil en este punto es enigmático, abundan las intuiciones pero son ráfagas poéticas que no acaban de formular un pensamiento sistemático (aunque no deberíamos esperar más de lo que son apuntes personales, consagrados en las noches de desvelo). Ya observó san Pablo que aquí abajo no vemos sino «como en un espejo y bajo imágenes oscuras» (*per speculum et in aenigmate*). Weil dice que hay que regar la semilla con formas de energía que sustenten su crecimiento. Pero las cosas a las que atendemos y con las que queremos surtir nuestra semilla de oro en el corazón están muertas. Como en una planta que dirige demasiada energía a sus espinas y por eso no puede dar fruto, en «las almas en las que gran parte de la energía se entrega a las cosas terrenales, la parte eterna no puede recibir la energía indispensable para crecer» (Weil, 1950, p. 319).⁵¹ Es necesario un «discernimiento de lo divino en nosotros (inspiraciones divinas) y a nuestro alrededor» y, ante todo, «un régimen de la atención» (Weil, 1997, p. 316).⁵² «La palanca del alma es la atención (o la oración)» (Weil, 1997, p. 315).⁵³ Hay que saber también arraigarse a la tierra: «La planta vive de luz y agua, no solo de luz. Sería un error depender solamente de la gracia. Hace falta también la energía terrestre» (Weil, 1950, pp. 319-320).⁵⁴

Simone Weil murió en Londres en agosto de 1943. Había enfermado de tuberculosis y rehusó comer el alimento necesario para recuperarse. Mucho se ha dicho sobre su muerte. La parte médica la declara suicidio: «Inanición voluntaria». Otras voces señalan que fue un acto solidario con sus compatriotas en la Francia ocupada. Uno de sus biógrafos dice que «murió de amor». No añadiremos otra pero sí citaremos las palabras de su amigo y editor, el filósofo Gustave Thibon (2004, p. 123), quien recuerda su último encuentro con Weil: «Solo diré que tuve la impresión de estar en presencia de un alma absolutamente transparente que estaba preparada para ser reabsorbida por la luz del origen».⁵⁵

NOTAS

- 1 «L'attention, miracle à la portée de tous à tout instant» (La atención, milagro a la puerta de todos en todo instante). Simone Weil citada en <https://www.franceculture.fr/emissions/3-minutes-de-philosophie-pour-redevenir-humain/simone-weil>
- 2 «Nos ennemis sont poussés en avant par une idolâtrie, un ersatz de foi religieuse. Notre victoire a peut-être pour condition la présence parmi nous d'une inspiration analogue, mais authentique et pure».
- 3 «Part la plus importante de l'instruction = enseigner ce que c'est que connaître, (au sens scientifique)».
- 4 «L'attention est la forme la plus rare et la plus pure de la générosité. Il est donné à très peu d'esprits de découvrir que les choses et les êtres existent».
- 5 «Millions of items of the outward order are present to my senses which never properly enter into my experience. Why? Because they have no interest for me. My experience is what I agree to attend to. Only those items which I notice shape my mind – without selective interest, experience is an utter chaos. Interest alone gives accent and emphasis, light and shade, background and foreground – intelligible perspective, in a word».
- 6 «Ce qui aisait la réalité est l'attention, de sorte que plus la pensée est attentive, plus l'objet en est plein d'être».
- 7 «La réalité n'est jamais donnée. Quelque chose est donnée, mais, ce qui est donnée n'est pas réel. Ce qui est réel n'est pas donnée. Pourtant ce que je fabrique n'est pas non plus réel Le réel, c'est ce qui à un certain rapport à ce qui est donnée. Oui, mais quel rapport?».
- 8 «But, whether the attention come by grace of genius or by dint of will, the longer one does attend to a topic the more mastery of it one has. And the faculty of voluntarily bringing back a wandering attention, over and over again, is the very root of judgment, character, and will. No one is compos sui if he have it not. An education which should improve this faculty would be the education par excellence. But it is easier to define this ideal than to give practical directions for bringing it about. The only general pedagogic maxim bearing on attention is that the more interest the child has in advance in the subject, the better he will attend».
- 9 «But it is their genius making them attentive, not their attention...».
- 10 «Simone Weil said that morality was a matter of attention, not of will. We need a new vocabulary of attention».
- 11 «I have used the idea of attention which I borrow from Simone Weil, to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality. I believe this to be the characteristic and proper mark of the active moral agent».
- 12 «What is needed is a reorientation which will provide an energy of a different kind, from a different source».
- 13 «Dieu est la source de la lumière; cela veut dire que toutes les espèces d'attention sont seulement des formes dégradées de l'attention religieuse. C'est seulement à Dieu qu'on peut penser avec la plénitude de l'attention».
- 14 «Faire attention à ce point qu'on n'ait plus le choix. On connaît alors son *dharma*».
- 15 «L'âme arrivée à voir la lumière doit prêter sa vue à Dieu et la tourner vers le monde. Notre moi, disparaissant, doit devenir un trou à travers lequel Dieu et la création se regardent».
- 16 «Wär nicht das Auge sonnenhaft, Die Sonne könnte es nie erblicken; Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft, Wie könnte uns Göttliches entzücken?».
- 17 «Le premier des problèmes politiques, c'est la manière dont les hommes investis de puissance passent leurs journées. S'ils les passent dans des conditions qui rendent matériellement impossible un effort d'attention soutenu longtemps à un niveau élevé, il ne se peut pas qu'il y ait de la justice. On a essayé de confier la justice à des mécanismes pour se passer de l'attention humaine. On ne peut pas. La Providence de Dieu s'y oppose. L'attention humaine exerce seule légitimement la fonction judiciaire».
- 18 «C'est pourquoi il faut craindre de diminuer leur réalité illégitimement, comme si on dit qu'il n'y a pas de vraie bataille dans la Gita. Il vaut mieux risquer de les prendre littéralement que trop peu. Il faut d'abord les prendre d'une manière entièrement littérale, et le contempler ainsi, longtemps. Puis les prendre d'une manière moins littérale et les contempler ainsi, et ainsi de suite par degrés. Et revenir à la manière entièrement littérale. Et boire la lumière, quelle qu'elle soit, qui jaillit de toutes ces contemplations. (Le source que jaillit du rocher)».
- 19 «Essayer d'aimer sans imaginer. Aimer l'apparence nue et sans interprétation. Ce qu'on aime alors est vraiment Dieu».
- 20 «Le fondement de la mythologie, c'est que l'univers est une métaphore des vérités divines».
- 21 «Nous vivons la mort des Dieux et les Dieux vivent notre mort. Il faut retrouver la notion de la métaphore réel».
- 22 «La création est une fiction de Dieu».
- 23 «La méthode propre de la philosophie consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente. D'après ce critère, il y a peu de philosophes. Peu est encore beaucoup dire. Le passage au transcendant s'opère quand les facultés humaines – intelligence, volonté, amour humain – se heurtent à une limite, et que l'être humain demeure sur ce seuil, au-delà duquel il ne peut faire un pas, et cela sans s'en détourner, sans savoir ce qu'il désire et tendu dans l'attente».
- 24 «L'art est attente. L'inspiration est attente. Il portera des fruits dans l'attente».
- 25 «La manière dont les choses reçoivent la lumière à la aube. Temps. Attente patiente de la lumière».
- 26 «Thalès "Tout est eau", i.e. tout est obéissance».
- 27 Citado en el tomo 7 de las *Oeuvres complètes* de Simone Weil. Traducción de Pierre Salet.

- ²⁸ «Docilité des flots, miroir d'obéissance / Qui reçois doucement et nous rends la clarté... mer aux flotes enchaînées... douce et docile mer».
- ²⁹ «La réalité du monde est faite pour nous de notre attachement... Celle-ci n'est perceptible que par le détachement total... Le beau: réalité sans attachement». Cfr. William Blake: «He who binds to himself a joy Does the winged life destroy; But he who kisses the joy as it flies Lives in eternity's sun rise».
- ³⁰ «Quand une chose est parfaitement belle, dès qu'on y fixe l'attention, elle est la seule beauté. Deux statues grecques: celle qu'on regarde est belle et l'autre non... Ainsi ceux qui proclamant seule vraie et belle, quoiqu'ils aient tort, ont en un sens davantage raison que ceux qui ont raison, car ils ont regardé cela de toute leur âme».
- ³¹ «La beauté est la figure du *oui* éternel – La beauté est l'éternité sensible».
- ³² «Le désir est en lui-même le bien. S'il est mal dirigé, il est néanmoins possible de bien».
- ³³ «Dans les choses d'ici-bas, la croyance est productrice d'illusion. C'est seulement à l'égard des choses divines et au moment où une âme a son désir et son attention tournés vers Dieu que la croyance a pour vertu de produire du réel, et cela par l'effet du désir».
- ³⁴ «Il faut abolir en nous la réalité *ersatz* pour atteindre la réalité réelle».
- ³⁵ «Electronic information environments being utterly ethereal fosters the illusion of the world as a spiritual substance. It is now a reasonable facsimile of the mystical body...».
- ³⁶ «Orienter la science vers l'obéissance et non vers le pouvoir. Mais cette orientation est celle de la science pure, qui est contemplation de la nécessité. La puissance est l'obéissance dégradée».
- ³⁷ *Historia de la guerra del Peloponeso V*, p. 105 y ss.
- ³⁸ «Dans le premier cas, on fait ce à quoi pousse l'imagination combleuse de vide. On peut y mettre, et souvent avec vraisemblance, toutes les étiquettes, y compris le bien et Dieu. Si on suspend le travail de l'imagination combleuse et qu'on fixe l'attention sur le rapport des choses, une nécessité apparaît, à laquelle on ne peut pas ne pas obéir».
- ³⁹ Origène. Celse, commentant Homère, dit que les discours de Zeus à Hera sont les discours de Dieu à la matière, sous forme d'énigmes (i.e. symboles) [*Contra Celso* VI, 42. (II, III, 13 K)]».
- ⁴⁰ «Agir non pour un objet, mais par une nécessité. Je ne peux pas faire autrement. Ce n'est pas action, mais une sorte de passivité. Action non agissante. L'esclave est en un sens un modèle».
- ⁴¹ *Cántico espiritual XXXV*.
- ⁴² «L'universel seul est vrai, et l'homme ne peut porter son attention que sur le particulier. Cette difficulté est l'origine de l'idolâtrie».
- ⁴³ «Je crois que la science doit être entièrement faite de telles images».
- ⁴⁴ «L'arbre de vie, c'est l'axe des pôles dont les fruits sont les astres. Qui mange le soleil vivra. Qui mange la lumière vivra».
- ⁴⁵ «L'image de la caverne fait manifestement apercevoir que l'homme a pour condition naturelle les ténèbres, qu'il y naît, qu'il y vit, et qu'il y meurt s'il ne se tourne pas vers une lumière qui descend d'un lieu situé de l'autre côté du ciel».
- ⁴⁶ «Savoir que sur le plan surnaturel, nous n'avons pas en nous du sang, mais seulement de l'eau. Quand nous le savons de toute notre âme et que nous désirons la lumière du Soleil de la pensée, alors l'analogie surnaturelle de la vertu chlorophyllienne apparaît en nous».
- ⁴⁷ «Ne pas de juger. Toute les fautes son égales. Il n'y a qu'une faute: ne pas avoir la capacité de se nourrir de lumière. Car, cette capacité étant absente, tout les fautes son possibles et aucune n'est évitable. "Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'envoie" (Juan, 4:34)».
- ⁴⁸ «Le bois vivant emmagasine la flamme solaire; mais c'est le bois mort et desséché qui la donne aux hommes».
- ⁴⁹ «Accepter la mort, c'est la détachement total. Celui qui a pleinement accepté la mort ne peut jamais arriver à cet état de malheur, quoi qu'il se produise autour de lui».
- ⁵⁰ Simone Weil se interesó en el «yoga respiratorio» de la India y el Tibet en sus últimos años, según registran sus escritos. Si hubiera seguido su investigación habría encontrado que entre los yoguis del tantra budista e hindú existían técnicas para alimentarse de la luz.
- ⁵¹ «Méthode universelle de discrimination pour l'éducation de soimême, d'autrui, d'un peuple. Dans la terre végétale, il y a une certaine quantité de nourriture pour les plantes. Si une grande part va aux épines, le blé ne peut grandir faute de nourriture. De même dans les âmes dont l'énergie est en grande partie donnée aux choses terrestres, la partie éternelle ne peut recevoir l'énergie indispensable à sa croissance».
- ⁵² «Pistis. Discernement du divin en nous (inspirations divines) at autour de nous. Il faut un cœur pur pour un tel discernement. Et, d'abord, écarter tout ce qui est manifesté (Saint Jean de la Croix)... Régime de l'attention?».
- ⁵³ «La levier, dans l'âme (lever), est l'attention ou la prière».
- ⁵⁴ «Il ne faut pas oublier qu'une plante vit de lumière et d'eau, non de lumière seule. Ce serait donc une erreur de compter sur la grâce seule. Il faut aussi de l'énergie terrestre».
- ⁵⁵ «I will only say that I had the impression of being in the presence of an absolutely transparent soul which was ready to be reabsorbed into original light».

BIBLIOGRAFÍA

- James, William. *Principles of Psychology*, Dover Publications, 1950.
- Kierkegaard, Søren. «Christian Discourses», *The Essential Kierkegaard*, Howard V. Hong (ed.), Princeton University Press, 1997.
- Lussy, Florence. «L'image chlorophyllienne de la grâce chez Simone Weil», *Spazio Filosofico*, 17, 2016.
- McLuhan, Marshall. *Letters of Marshall McLuhan*, Oxford University Press, 1987.
- Murdoch, Iris. *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Penguin, 1997.

- , *The Sovereignty of Good*, Routledge, 2001.
- Perrin, Joseph Marie y Thibon, Gustave. *Simone Weil as We Knew Her*, Psychology Press, 2003.
- Weil, Simone. *La connaissance surnaturelle*, Éditions Gallimard, 1950.
- , *Écrits de Londres et dernières lettres*, Éditions Gallimard, 1957.
- , *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Éditions Gallimard, 1962.
- , *Simone Weil: Profesión de fe (Antología crítica)*, editora Sylvia Maria Valls, 1990.
- , *Oeuvres complètes (cahiers septembre 1941 - février 1942): La science et le impensable*, tomo 6, vol. 2, Gallimard, 1997.
- , *Oeuvres complètes (cahiers février-juin 1942): La porte du transcendant*, tomo 6, vol. 3, Gallimard, 2002.
- , *La gravedad y la gracia*, Trotta, 2007.
- , *A la espera de dios*, Trotta, 2009.
- , *Echar raíces*, Trotta, 2014.
- Weil, Simone y Bousquet, Joe. *Correspondance*, L'Age d'Homme, Lausana, 1982.



► Biblioteca Alexandrina, Egipto, 1996



David Pujante

*Eros y Tánatos en la cultura Occidental:
un estudio de tematología comparatista*

Calambur, Barcelona, 2017

415 páginas, 28.00 €



Amor y muerte

Por SEBASTIÁN GÁMEZ MILLÁN

La lengua francesa posee una expresión para designar un fenómeno singular en el que se entrecruzan de forma relampagueante la vida y la muerte: *la petite mort*, la pequeña muerte. Se refiere a la pérdida de conciencia o desvanecimiento después de un orgasmo. No hay duda de que Eros (Amor) y Tánatos (Muerte) son junto con el tiempo, con el que ambos inexorablemente caminan, tres de los temas que atraviesan la literatura universal bajo diversos rostros y manifestaciones.

El catedrático de Teoría de la Literatura y de Literatura Comparada David Pujante –también poeta, crítico y traductor– ha escrito un denso y extenso ensayo que a todos, en tanto que humanos, nos concierne, pues se ocupa de asuntos universales, pero desde una peculiar perspectiva: la profunda y misteriosa relación entre dos impulsos

aparentemente antagónicos que coexisten en el ser humano, el principio biófilo y el destructivo.

Concretamente, lo que nos ofrece en este documentado estudio es una visión de cómo se ha experimentado la relación erótico-tanática a lo largo de la evolución histórica mediante un recorrido a través de los discursos culturales y, en particular, literarios: desde las culturas mediterráneas de la Antigüedad, en las que se aceptaba de manera natural que vivimos y morimos a un tiempo, hasta la ruptura que se produce con la expansión del cristianismo, que niega estos impulsos y sustituye Eros por Agápê, el amor universal al prójimo (o al menos eso se procura y difunde, pues, como replicará Nietzsche, ese amor quizá solo sea posible comenzando por el amor a uno mismo).

Sin embargo, argumenta el profesor Pujante, el Romanticismo recuperará este impulso, que se proyectará de diferentes formas en la época contemporánea. Uno de sus principales reformuladores es Sigmund Freud, que reconoce que todos los seres humanos estamos atravesados por ese impulso erótico, amoroso y tanático, destructivo. La cientificidad del psicoanálisis ha sido largamente discutida, pero no la huella de Freud en la cultura: en el pensamiento filosófico, desde la Escuela de Fránfort (Adorno, Erich Fromm, Marcuse, Habermas...) al estructuralismo y el postestructuralismo francés (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Derrida...), por no referirnos a la psicología y la neurología o la literatura y el arte.

Compuesto de dos partes, en la primera y más breve, el ensayo ofrece una reflexión metodológica de los límites y alcance del método comparativo, mucho más amplio y abarcador que la denominada filología de la letra positivista. De este modo, podemos encontrar en la investigación discursos literarios y artísticos, pero también antropológicos y filosóficos, en la estela de algunos de los más destacados teóricos de la literatura, como los añorados Umberto Eco, Tzvetan Todorov, George Steiner o Harold Bloom, o los aún vivos Piero Boitani, Alberto Manguel o Antoine Compagnon.

La segunda parte comienza con el análisis y la interpretación de discursos en la época de la Grecia clásica, donde Eros y Tánatos aparecen indisolublemente vinculados: de Hesíodo a la tragedia griega, pasando por Safo y la filosofía. En el siguiente capítulo se muestra la ruptura de este vínculo entre el amor y la muerte con la expansión de la cultura cristiana, en la que se asocia la carne a lo pecaminoso, concepción cuya sombra se prolongará hasta el Romanticismo.

Durante los Siglos de Oro de la poesía y el teatro occidentales Eros y Tánatos toman nuevas derivas. Se expone este fenómeno en la lírica de Cavalcanti, Petrarca, Jean de Sponde y John Donne, así como en el teatro barroco, se analizan los conflictos entre pasión y razón y se comparan las tragedias de Corneille con las de Racine. El capítulo IV de esta segunda parte aborda la época del racionalismo (Descartes, Spinoza, Pascal), en la que se acentúa la brecha irreconciliable entre emociones y sentimientos, por un lado, y la razón, por otro (algunos, por cierto, intuyeron que no hay un abismo, sino antes bien una continuidad entre sentimientos y razones). *La princesa de Clèves*, de Madame de la Fayette es un ejemplo ilustrativo de ello. Mención especial merece el divino Marqués de Sade.

Con el Romanticismo y el retorno a la Naturaleza se recobra el vínculo entre Eros y Tánatos. En el capítulo V de la segunda parte se estudian los orígenes del amor romántico, se muestra este tema en la lírica inglesa (Blake, Shelley, Keats), en el simbolismo y en el decadentismo. En los albores del siglo xx se reformula este impulso aparentemente antagónico. Se estudian las ideas en torno a dicho asunto de una serie de pensadores, comenzando por Freud (*Más allá del principio del placer*) y siguiendo con Marcuse, Erich Fromm y Nietzsche (autor al que David Pujante ya le dedicó una investigación: *Un vino generoso. Sobre el nacimiento de la estética nietzscheana* [1997]).

A continuación se explora el nudo erótico-tanático en la narrativa del siglo xx, en particular, en *En busca del tiempo perdido*, de Proust, y en *La muerte en Venecia*, de Thomas Mann. Siguiendo al filósofo Denis de Rougemont (*El amor y Occidente* y *Los mitos del amor*), Pujante sostiene

ne que «el amor-pasión viene representado por el mito de Tristán e Isolda, y su *novela* impregna toda la novelística posterior, hasta llegar a las tres últimas grandes novelas del amor-pasión ya en el siglo xx, las de Pasternak, Musil y Nabokov: *El doctor Zhivago*, *El hombre sin atributos* y *Lolita*. Podemos, por tanto, decir que el nacimiento del mito de Tristán en el siglo xviii viene unido a la creación de un género literario, el de la novela del amor-pasión y, en general, el del amor» (pp. 333-334).

Hacia el final se estudia la dialéctica erótico-tanática en otras manifestaciones culturales: en la literaria-cinematográfica, con *El cartero siempre llama dos veces*; en el teatro musical, con *Ariadna en Naxos*, de Hofmannsthal y Richard Strauss, y *El castillo de Barbazul*, de Béla Balázs y Béla Bartók; en la pintura, con Odilon Redon. Como Pujante sugiere antes del resumen final, por medio de una serie de breves fragmentos ilustrativos (Rilke, Lorca, Miguel Hernández, Pablo García Baena), el tema de este impulso biófilo y a la vez destructivo es inagotable, a pesar de los velos culturales.

Y lo mismo cabe añadir respecto a la pintura: la presencia de Eros y Tánatos es recurrente en Klimt (de quien no por casualidad han elegido para la portada *Muerte y vida* [1908-1915]), Schiele, Picasso, Dalí, Max Ernst, Magritte, Francis Bacon, Lucien Freud... Por no hablar de la escultura (Bernini, Canova, Rodin..., hasta Louise Bourgeois) o del cine (Fritz Lang, Hitchcock, Ingmar Bergman, Alan Resnais, Roman Polanski, Woody Allen, Michael Haneke o Pedro Almodóvar, sin pretender ser exhaustivos).

Dado que es prácticamente inabarcable la cantidad de fenómenos culturales en los que se representan estas ambivalencias

emocionales, sería interesante encontrar futuras investigaciones en torno a tales temas que puedan iluminar, no solo dichas creaciones, sino, lo que es más relevante, nuestros modos de sentir, valorar y comportarnos. Al fin y al cabo, las creaciones culturales son tal como son a causa de nosotros y, por consiguiente, pueden considerarse representaciones de la naturaleza humana.

Me consta que algunas de estas investigaciones ya han sido llevadas a cabo. En la estela de Freud, siguiendo las huellas del inconsciente, el excelente estudio de Eric R. Kandel –director del Centro de Neurobiología y Conducta del Colegio de Médicos y Cirujanos de la Universidad de Columbia y Premio Nobel de Fisiología/Medicina en 2000– *La era del inconsciente. La exploración del inconsciente en el arte, la mente y el cerebro* nos traslada a la esplendorosa Viena de finales del siglo xix y principios del xx, donde las vanguardias de las ciencias, la medicina y el arte –de la mano de Freud, Schnitzler, Klimt, Schiele o Kokoschka– emprendieron una formidable revolución de la que somos herederos.

Por lo que se refiere a la poesía hispanoamericana del siglo xx, David Pujante sostiene que «el más erótico-tanático de nuestros poetas modernos, y, a la vez, uno de los más universales, es sin duda Federico García Lorca» (p. 369). Es difícil no estar de acuerdo. Se trata de un tema universal que atraviesa su obra entera: el amor y la muerte, presentes en casi todos sus dramas y en no pocos de sus más intensos, desgarradores y memorables poemas, como «Romance sonámbulo», *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías* o algunos *Sonetos del amor oscuro*. En Lorca, amor, vida y muerte se cruzan y entrecruzan continuamente mirándose a los ojos de manera desafiante, hasta el punto de que

parecería que de modo paradójico la vida más plena se encuentra cerca de la muerte: «Amor de mis entrañas, viva muerte».

Luego David Pujante cita a Miguel Hernández —«Llegó con tres heridas: / la del amor, / la de la muerte, la de la vida» (p. 370)—, mas no a otros grandes poetas como Vicente Aleixandre, que al parecer fue un frecuente lector de Freud y en cuya obra poética los impulsos eróticos-tanáticos son casi tan recurrentes como en Lorca. A modo de ejemplo, citemos este prodigioso cuarteto de «Unidad en ella», recogido en *La destrucción o el amor*, que obtuvo el Premio Nacional de Literatura en 1934 y cuyo título es revelador de estos impulsos contrapuestos: «Quiero amor o la muerte, quiero morir del todo, / Quiero ser tú, tu sangre, esa lava rugiente / Que regando encerrada

bellos miembros extremos / Siente así los hermosos límites de la vida» (Aleixandre, 2007, pp. 76-77).

Ese poderoso anhelo de fusión, e incluso desaparición en el otro amado, es un asunto recurrente en la poesía. Posterior a esas generaciones de Lorca y Hernández, Pujante solo cita a Pablo García Baeña, brillante poeta del amor y el erotismo. No obstante, otros siguen recorriendo y trazando los caminos aún por andar de este apasionante e interminable tema. A David Pujante le debemos la gratitud por haberse atrevido a explorarlo con tan amplio, profundo y detallado estudio, que por el caudal de lecturas y experiencias iluminadas desde las expresiones literarias y artísticas solo se puede escribir con toda una vida a las espaldas.

Franco Buffoni

Mi decir salvaje. Antología 1979-2015

Edición de Valerio Nardoni. Prólogo de Jaime Siles.

Traducción de Juan Carlos Reche, Jesús Díaz Armas,

Jaime Siles y Valerio Nardoni

Pre-Textos, Valencia, 2020

280 páginas, 27.00 €



La poesía de Franco Buffoni

Por ÁLVARO VALVERDE

Franco Buffoni (Gallarate, Varese, 1948) es, como bien dice Valerio Nardoni, «una de las personalidades de referencia de la cultura italiana». Como estudioso y ensayista (*Poesía inglesa dell'Ottocento; Poeti romantici inglesi; L'ipotesi di Malin. Studio su Auden critico-poeta; Traduttologia: la teoria della traduzione letteraria; Con il testo a fronte. Indagine sul tradurre e l'essere tradotti; Mid Atlantic: teatro e poesia nel novecento angloamericano; Gli strumenti della poesia. Manuale e diario di poetica; Maestri e Amici. De Dante a Seamus Heaney*, etcétera), como narrador (de novelas como *Más luz, padre; Zamel; La casa de vía Palestro* o *Silvia è un anagramma*, a las que Guido Mazzoni aplicó el término de «docuficción»), como traductor (auténtica *auctoritas* en lo referente a la poesía vertida del

inglés, ha traducido, entre otros, a John Keats, Donald Barthelme, Robert Ferguson, George Gordon Byron, Samuel Taylor Coleridge, Rudyard Kipling, Oscar Wilde, Seamus Heaney y William Butler Yeats) y como poeta. También como autor teatral, animador cultural, colaborador de Rai Radio 3 y destacado activista del movimiento LGTB.

Licenciado en Lenguas y Literaturas Extranjeras con una tesis sobre Joyce, enseñó en las universidades de Parma, Trieste, Bérgamo o Milán, así como en algunas extranjeras. Ha sido un consumado viajero. En la actualidad es catedrático de Literatura Angloamericana y Literatura Comparada de la Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale.

Desde 1988 organiza el coloquio sobre traducción de la Università di Bergamo del

que surge la revista sobre teoría y práctica de la traducción literaria *Testo a Fronte* (que codirige junto a Emilio Mattioli y Allen Mandelbaum) y desde 1991 es uno de los editores de *Quaderni Italiani di Poesia Contemporanea*.

Este impresionante currículum no obsta para que hasta ahora, a pesar de que ha leído en varias ocasiones sus poemas en España (Poemad, Cosmopoética, Instituto Italiano de Cultura) y de que ha realizado varios viajes a la península (en 1975 estuvo en los Pirineos para ver pinturas rupestres; en 1981 recorrió Castilla, donde descubrió la pintura de El Bosco, y en 1987 visitó Andalucía, con destino final en Jerez de la Frontera), no se hubiera traducido ninguno de sus libros al castellano o para que, por ejemplo, en una de las más significativas y amplias antologías de poesía italiana del siglo xx publicada últimamente, la de Emilio Coco (Visor, 2017), su nombre no figure (por más que Coco lo incluyera en *Veinticinco años de poesía en Italia*, de 1990). A la editorial Pre-Textos y a los traductores Jesús Díaz Armas, Juan Carlos Reche, el citado Nardoni y Jaime Siles, autor del prólogo, debemos al fin el florilegio *Mi decir salvaje*, que reúne poemas de Buffoni escritos entre 1979 y 2015.

Proceden de sus libros *En el agua de los ojos* (1979), *Los tres deseos* (1984), *Cuarenta a quince* (1987), *Escuela de Atenas* (Premio Sandro Penna, 1991), *Monja del Carmelo y otros cuentos en verso* (Premio Montale, 1997), *El perfil del rosa* (Premio Betocchi, 2000), *Theios* (2001), *Guerra* (Premio Dedalus, 2005), *Nosotros y ellos* (Premio María Marino, 2008), *Roma* (Premio Giuseppe Giusti, 2009), *Jucci* (Premio Viareggio, 2015), *¡Oh, Alemania!* (2015) y *Mi fin hubiera sido el de Turing* (2015).

Un reputado especialista de su poesía, Massimo Gezzi, editor del volumen *Poesie (1975-2012)* –Premio Alda Merini–, que agrupa ocho de sus libros, ha fijado tres etapas en su obra, que aquí se mantienen. La primera va de 1979 a 1991, la segunda ocupa la década siguiente (aunque *Guerra*, de 2005, se integre en esta antología dentro de la segunda) y la tercera, de 2001 a la actualidad.

En su introducción, Siles –otro poeta doctus, comparatista como él, admirador confeso del italiano («Para mí Buffoni siempre ha sido un maestro»), del que admira más que nada «su elegancia en el tono del decir»– destaca, pongo por caso, la importancia de la soledad en su obra (la del niño, sobre todo, hijo de un padre militar estricto y de una madre educada –dice en su novela *La casa de vía Palestro*– «por el catolicismo en el fascismo y por el fascismo en el catolicismo»), su habilidad para «la captación de imágenes» (con una técnica de «aparente distanciamiento fotográfico» que sigue «una narratividad entrecortada en planos cinematográficos»), el uso de «un lenguaje, que es lírico sin dejar de ser actual» o, en fin, «la lucidez con que aborda pasado y futuro» y que alcanza «un tono realmente profético».

En el epílogo, el hispanista y editor de la obra Valerio Nardoni repasa con detalle su biobibliografía y aporta detalles concretos acerca de la elaboración del libro y de cómo, siendo varios los traductores, se repartió la tarea. Recuerda también las fases que fijó Gezzi (autor, por cierto, de una estupenda «biografía razonada» de Buffoni que se puede leer en la página web del poeta: <https://www.francobuffoni.it>).

La primera etapa, caracterizada por «la búsqueda de una forma», llega hasta

Escuela de Atenas. Por su parte, Giovanni Raboni (su descubridor, digamos), en el prefacio de *Los tres deseos*, señala que en esa etapa predomina una fuerte presencia de la ironía y de la alegría, contrarrestada por una profunda amargura. Aunque al lector le puedan resultar algo indigestos esos primeros versos, pronto la voz de Buffoni acaba imponiéndose, lo que se aprecia a las claras en el poema «Marino». Antes, ya dio muestras de su capacidad lírica en «Jucci», «El italiano», «Hoja de encina», «De poesía» («el verdadero laberinto está dentro de ti»), «Saint Loup» u «Hombres».

La segunda etapa, «La madurez y la trilogía de la *Bildung*», comprende los libros *Monja del Carmelo y otros cuentos en verso*, *El perfil del rosa* y *Theios*. El primero da buena cuenta de la aludida narratividad que a Siles le hace pensar en Pavese y que se sustenta, según él, en «la armonía entre memoria y emoción». La claridad impera. Como en «Cine Rosa». No en vano estamos ante una poesía autobiográfica que con frecuencia adopta la forma del diario.

«Cuando la familia era una organización», leemos en uno de los poemas sin título de *El perfil del rosa*, algo habitual en distintos libros de Buffoni, entendidos como series o fragmentos de un poema único. Roberto Cescon lo definió como un «políptico de la memoria» y Antonella Anedda escribió que «desentierra las historias, encontrándolas por superposición y raíces de recuerdos personales y colectivos».

«Quisiera hablar con esta foto mía al lado del piano...» es un significativo poema que evoca su complicada infancia y que termina con un contundente «Vas a sufrir». En «En ese tiempo, aquí, un pintor...» se manifiesta el adolescente que recuerda que «nos sentábamos junto a los frescos / para hacer-

nos pajas». Deliciosos son también «Se cree que en el siglo xv...» o «Técnicas de investigación criminal...».

Theios es un libro fundamental en la trayectoria de Buffoni y, como precisa Nardoni, está dedicado a su sobrino y escrito mientras el poeta superaba una operación de cáncer de pulmón. De nuevo la soledad del niño y el adolescente que fue. Destacaría el tono, de una intimidad que estremece.

Guerra es su libro más extenso, un momento central de su obra para Gezzi, anota Nardoni. Siles, por otro lado, estima que se trata de «un libro que ensambla temas y tonos diferentes haciendo con ellos una absoluta y perfecta unidad». Está basado en un diario del padre del poeta que este encontró en 1995. Fue oficial del «Regio Esercito», después del armisticio del 43 se negó a firmar a favor de la República de Mussolini («más por fidelidad al rey que por rechazo al fascismo», explica Nardoni) y fue deportado a Alemania. A partir de esas páginas construye una obra donde añade vivencias personales, fruto de su propia experiencia (las de un homosexual durante el servicio militar), y «la cultura histórica y literaria».

Para Alberto Casadei, se trata de un «caticismo amargo, secular y corrosivo» y, para Guido Mazzoni, de «una anatomía de la destructividad humana, un discurso sobre la violencia como impulso antropológico primario». El Holocausto, los soldados, la violencia, el desertor, las batallas... Sin título, deslumbran poemas como «Fantasma en carne y hueso de la historia...», «Militarizado y cristianizado el territorio...» (que me recuerda al Aníbal Núñez de *Taller del hechicero*), «Siempre eres tú, tenías esos ojos en el 43...» («Tú, desagüe de la memoria»),

«Movimientos de tropas en el delta...», el emocionante «Recogidos perdidos reencontrados...» o el soberbio «En Patagonia los leones marinos...».

La tercera y última etapa, por suerte aún no cerrada (hay un libro posterior a la fecha de 2015: *La línea del cielo*), se abre con *Nosotros y ellos*. Tanto este como los dos libros siguientes abordan un tema recurrente de esta poética: la homosexualidad. Francesco Ottonello se ha referido a la trilogía calificándola de «omorivendicativa».

Los poemas de *Nosotros y ellos* tienen mucho que ver con Túnez («en esta tierra de siroco»), donde el poeta tuvo una casa. En uno de ellos leemos: «Los pintaban de rosa sobre un fondo blanco / a los que eran como yo en Etruria». No falta erotismo. Ni Cartago y Biserta.

Roma le parece a Siles «su libro más personal y tal vez también el más logrado». Sí, en un momento dado, Buffoni elige esa ciudad para vivir: «Ya estaba hecha mi elección / por la Roma barroca la Roma tibertina». Y busca casa: «cambiar de casa coger una / con jardín y con príncipe / azul incorporado». Por ser poesía urbana, la ironía y el humor no faltan: «Allí me volveré / un viejo tocacojones». «Yo ya soy un viejo longobardo ausente / en cualquier fiesta tribal», escribe. Y sobre la variedad étnica, sus tareas universitarias, ciertos rincones... Su condición sexual está muy presente en «*Gay Pride*» o «*Visita a Fabriano*». También en el crimen pasional de «*Pacto de Varsovia*».

Jucci, que fue título de poema, lo es también de libro. Como se lee en la solapa de Garzanti (que copia Nardoni), «es el nombre de una mujer cuya memoria ha quedado intacta través del tiempo en la mente del poeta». «Una verdadera novela en verso» que

nos traslada a un paisaje montañoso donde encontramos poemas tan poderosos como los de esa abrupta naturaleza alpina; así, «Donde el río se curva». «Quizá retenga el tiempo allí a la poesía», leemos.

¡*Oh, Alemania!* es, como señala el prologoísta, «una meditación sobre la Alemania de hoy, no exenta de un temblor trágico muy justificado»: «Hoy cuando ya Alemania / no es aquel monstruo echado / que conocí en mi infancia...». Recuerdo que su padre fue deportado a ese país por Mussolini.

El rótulo del último libro recogido en la muestra, *Mi fin hubiera sido el de Turing*, no da lugar a equívocos. El poema que le da título dice: «Mi fin hubiera sido el de Alan Turing / o quizá el de Giovanni Sanfratello / en manos de médicos católicos, / sus comas de insulina / y alguno que otro de sus *electroshocks*. / Un pequeño burgués / era mi padre cariñoso / y no hubiera querido ensuciarse las manos. / Controlando al principio / las ganas de estrangular / al hijo degenerado, / habría delegado en convenientes / funcionarios / la defensa de su honor».

Allí, una serie de estampas de los años cincuenta, de «cine en blanco y negro», donde tras la ordenada moral de la época aflora un fondo de sordidez.

Para algunos críticos, y para el propio autor, *Turing* y *Jucci* formarían «una especie de díptico». En una entrevista Buffoni afirmó que «contar historias en poesía, sin perder la medida lírica, es el objetivo que me movió a escribir tanto *Jucci* como *Turing*».

El poeta hispanoitaliano Ángelo Néstore escribe en la solapa de la antología: «Abandonarse a la lectura de los poemas de Franco Buffoni es como quien vislumbra entre tanto plumaje blanco a un cisne negro, delicado gesto que une pagana hermosura

a una experiencia íntimamente salvaje». rinde ante la mirada precisa de quien sabe
Y: «Este libro se despliega en nuestro regazo señalar la herida sin tener que nombrarla».
como un moderno atlas donde lo humano se Sí, todo un descubrimiento.

Guadalupe Nettel

La hija única

Anagrama, Barcelona, 2020

235 páginas, 18.90 €



La maternidad oscura

Por MICHELLE ROCHE RODRÍGUEZ

La condición parasitaria de la prole que implica la crianza es el asunto que trata *La hija única*. La novela más reciente de Guadalupe Nettel (Ciudad de México, 1973) se añade a la conversación sobre la maternidad que han puesto en boga escritoras de ambas orillas del océano Atlántico, entre quienes destacan las españolas Nuria Labari con la autoficción *La mejor madre del mundo* (Random House, 2019) y Katixa Aguirre con la novela *Las madres no* (Tránsito, 2019) o las mexicanas Jazmina Barrera con el ensayo *Linea Nigra* (Pepitas de calabaza, 2020) y Brenda Navarro con la ficción *Casas vacías* (Sexto Piso, 2020). Sin embargo, al ser Nettel autora de *El huésped* (Anagrama, 2006), donde el cuerpo sirve de aparador para innobles emociones humanas, el planteamiento significa un tabú

más grande que el del aborto: concebir lo materno como *monstrum*.

A los ocho meses de embarazo, Alina recibe la noticia inesperada de que, como consecuencia de una malformación que le impide el desarrollo, su hija Inés no sobrevivirá al parto. «Su cerebro no es capaz de asegurar su autonomía» (p. 59), anuncia el ginecólogo a Alina y a su esposo Aurelio. Desde ese momento comienzan un duelo por adelantado y el cuestionamiento de si hubiera sido mejor no concebirla, antes del castigo de terminar de gestarla para la muerte. La pregunta encierra una cruel ironía para la pareja que durante años ha tratado de procrear fracasando cada vez, hasta ese momento. Sin embargo, ante la perplejidad de padres y médicos, Inés vive, razón por la cual Alina contempla una posibilidad

más siniestra que las anteriores. Así la describe Laura, su mejor amiga, desde cuya voz está narrada la novela: «Tenía que enfrentar otra gran amenaza: la de que viviera muchos años y se viera obligada a ocuparse de ella, no como quien se ocupa de un niño sino como quien se ocupa de un enfermo terminal al que hay que alimentar, cambiarle los pañales, administrar medicamentos» (p. 124).

Uno de los aspectos más inquietantes de esta novela es su conexión con el mundo real. Como indica la dedicatoria, Nettel hace ficción de la historia de su amiga Amelia Hinojosa. Ese vínculo con la realidad y el permiso que le dio Hinojosa para inventar todo lo que quisiera permiten a la autora sintetizar en la tragedia de los personajes de Alina y Aurelio los tópicos sobre la maternidad que han aparecido en otros libros, como la imposibilidad de tener un hijo o la posibilidad de perderlo, citados antes, además del asunto de la violencia obstétrica. Esta violencia se expresa en el trato deshumanizado que ejercen médicos o sanitarios sobre el cuerpo o en los procesos reproductivos de las mujeres, y se analiza en ensayos como *Linea Nigra* o el de la española Esther Vivas, *Mamá desobediente: una mirada feminista sobre la maternidad* (Capitán Swing, 2019). «Ahora que estaba vacío, [su cuerpo] les importaba tan poco como el material sucio y las gasas sanguinolentas que habían dejado en el carrito, cosas de las que había que ocuparse, limpiar, ordenar, pero que no eran prioritarias»; reflexiona Alina después del alumbramiento: «Los pocos que quedaron dentro [de la sala de parto] se pusieron a hablar de la pelea de box de la noche anterior, que por lo visto había sido inolvidable» (p. 97). Tanta indiferencia produce el aislamiento de la madre y la distancia de la co-

munidad médica, que, a la postre, contribuye poco en la supervivencia y crianza de su hija discapacitada.

LA POSIBILIDAD DE LA CRIANZA COMPARTIDA

Quienes sí contribuyen con Inés son las personas reunidas en los grupos de apoyo en línea a los cuales sus padres se suscriben, una terapeuta recomendada por otra amiga que tiene también una hija con problemas y, en especial, la niñera, Marlene. En ella, descrita como un dechado de virtudes, Alina vuelca sus inseguridades respecto a la maternidad hasta el punto de que no puede evitar observar sus acciones con desconfianza. Fundamentada en el miso tópico de los celos que muchas madres sienten de las niñeras, la francoarrogue Leïla Slimani escribió una magnífica novela negra, *Canción dulce* (Cabaret Voltaire, 2019). Y he aquí que, en *La hija única*, la crianza compartida —con una niñera, una terapeuta, una amiga o cualquier otra persona— aparece como la mejor manera de compensar el parasitismo de los hijos.

Pero Inés no es el único ejemplo de esta condición. Otro es Nicolás, el hijo de la vecina de Laura, Doris. Aunque Laura decidió a los veinte años que no quería traer niños al mundo, se enreda en esa historia al ver cómo la crianza supera a su vecina. Esta es la segunda de las tres líneas argumentales en la novela. El carácter iracundo de Nicolás, proclive a los berrinches y a las peleas con su madre, aparece como el trasunto de la violencia que sobre Doris ejercía el padre fallecido. La agresividad machista aparece como un castigo para las mujeres que se transmite entre generaciones, si la educación no contribuye a romper el círculo vicioso. «Es como si necesitara succionar mi

fuerza vital para poder crecer», cuenta Doris a Laura, aunque de inmediato parece arrepentirse, cuando matiza: «Sé que lo quiero con el alma, que nada me importa más en el mundo, pero hace días que no logro recordar cómo se siente ese amor» (p. 145).

También la necesidad que a veces siente Laura de su madre podría interpretarse como una manera de vivir a su costa: solo la busca cuando quiere comer sus huevos rancheros. Pero, en las obras de Nettel, las cosas nunca son lo que parecen. Laura también es una hija difícil: por un lado, se siente menospreciada porque nunca quiso dar nietos a su madre; por otro, la juzga porque, al divorciarse de su papá, «tuvo un período en el que coleccionaba novios» (p. 153). Esta tercera línea argumental es la menos desarrollada, aunque narra lo justo para hacer el bosquejo de una epifanía. A diferencia de la recién nacida Inés y de Nicolás, que está en edad escolar, Laura es una mujer adulta, por lo cual puede comprender a su madre desde la experiencia, mientras observa cómo desarrolla una vida propia. «La maternidad es un mandato social», la escucha decir: «Y, en casi todos los casos, impide que las mujeres hagan algo de su vida. Hay que estar muy convencida de querer ser madre antes de lanzarse a semejante aventura» (p. 209). La afirmación revela a Laura su propia crueldad porque ¿no implica algo monstruoso su incapacidad para ver a su madre como a una mujer?

UNA SINIESTRA INFANCIA ETERNA

La imagen de la madre que cuida a una Inés adulta aún incapaz de valerse por sí misma, como una deshauciada que no termina de irse jamás, calza con la inclinación hacia la oscuridad en la literatura de Nettel, evidente desde su primera publicación,

la novela *El huésped*, finalista del Premio Herralde de 2005. Allí narra la prolongada guerra muda que una chica medio ciega sostiene a lo largo de su existencia con la hermana siamesa muerta que habita en su interior. Esa predilección por lo sombrío es congénita en Nettel, como el lunar en la córnea que durante la infancia le dificultaba la visión por el ojo derecho. Según cuenta en su obra autobiográfica, *El cuerpo en que nací* (Anagrama, 2011), el defecto la convirtió en una niña retraída que prefería los libros a las personas, una actitud que le valió el acoso de sus compañeros de escuela, quienes con frecuencia ensayaban tocarle el parche que cubría su ojo enfermo. Como venganza contra ellos, Nettel los convirtió en personajes de sus primeros relatos, haciéndoles padecer numerosas penas, enfermedades y castigos. Ese es el germen del puñado de personajes excéntricos y sufrientes que pueblan su primera colección de cuentos, *Pétalos y otras historias incómodas* (2008).

Solo ha escapado a la herida de lo siniestro *Después del invierno*, la novela con la cual Nettel ganó el Premio Herralde en 2014, en donde narra la relación entre un editor cubano llamado Claudio que vive en Nueva York y Cecilia, una estudiante mexicana que vive en París. En realidad, lo siniestro sí está presente allí, pero transformado en metáforas —como son los cementerios y las enfermedades— que intentan reforzar el cuestionamiento de la autora sobre la verdadera naturaleza de los afectos humanos. El mismo uso de la alegoría aparece en *El matrimonio de los peces rojos* (Editorial Páginas de Espuma, 2013), la obra con la que ganó el tercer Premio Internacional de Narrativa Breve Rivera del Duero, en donde animales que pueden ser

descritos con la palabra «sinuosos» –como peces, serpientes, cucarachas o gatos– sirven de alegoría al comportamiento turbio de ciertas personas. La novela y la colección de relatos, escritas casi simultáneamente, abrieron un surco en la literatura de esta autora por el que ahora transita *La hija única*, en donde la enfermedad del cuerpo se transforma en el vicio de las relaciones entre humanos, configurando una nueva naturaleza de lo monstruoso ya no desde lo externo sino desde lo interno.

En la antigüedad, la palabra del latín de donde surgió la voz *monstruo* se usaba con sentido religioso para nombrar algún prodigio que servía como prueba de la existencia de los dioses. De la misma raíz viene el verbo *mostrar, monstrare*, sinónimo de avisar o advertir en tiempos del Imperio romano. En ese tropo que convirtió al prodigio

divino en algo abyecto se ubica la literatura de Nettel. Así como en *El huésped* apela al motivo gótico del doble desde el realismo para hacer una disección de las relaciones frateras, en la *La hija única*, lo monstruoso no solo es la niña condenada a madurar sin ser nunca autónoma ni el chico que vampiriza a su madre, sino la maternidad misma, o por lo menos la concepción que de esta tienen las sociedades, en donde está implícito el parasitismo de la prole. Lo siniestro de la maternidad, o más precisamente lo *unheimlich* –que es un término de Sigmund Freud–, es la escandalosa sencillez con la cual esta advierte, al mismo tiempo, lo grandioso y lo más cruel de los seres humanos. En *La hija única* no hay precisamente monstruos, pero sí la revelación de que lo fantástico y lo terrible pueden ser una misma cosa.

Miguel Ángel Ortiz Albero

Un andar sosegado. Paseos con Peter Handke

Fórcola, Madrid, 2020

222 página, 17.50 €



Handke como bosque

Por ELOY TIZÓN

Caminar es un juego completamente serio. No se trata de una broma, ni de un chiste, ni de una *boutade*. Caminar es una empresa arriesgada, que compromete el cuerpo y la mente. Un paso y otro y otro. Se trata de eso. Se camina con lo que se es, igual que se escribe con lo que se es. Ni más ni menos. «Es necesario abandonar el viaje, maldita necesidad, para volver al paseo».

La escritura no sirve de atajo para llegar puntual a una cita urgente, sino que más bien es un rodeo de aire, un arte de la circunvalación y la metáfora. Se escribe como se camina: para aplazar, para dilatar el tiempo y sus rigideces y tentaciones. Escribir –caminar– no resuelve nada (*Sol-vitur ambulando*, decían los antiguos: «Se resuelve andando»), sino que ambas actividades más bien favorecen la circulación de

ciertas resistencias mentales, algunos nudos internos; sirven para abrir, para desatascar, para remover, a la manera de nuestra María Zambrano, claros del bosque.

Caminar y escribir son dos de las grandes pasiones del austríaco Peter Handke, desplegadas a lo largo de una obra narrativa intensa y amplia, merecedora de recibir el Premio Nobel de literatura. Y ahora, otro escritor, el aragonés Miguel Ángel Ortiz Albero (Zaragoza, 1968), ha decidido lanzarse en busca de sus huellas, rastrear sus desplazamientos –físicos, morales–, bien sea cubriendo las etapas del Camino de Santiago o de la sierra de Gredos, con el propósito de compartir con los lectores una especie de antimapa de lugares, que no sirve para orientarse, sino tal vez para perderse con mayor consistencia.

Ortiz Albero insiste mucho desde las primeras páginas de su ensayo en que «aquí no va a pasar nada». Su advertencia constituye una forma lícita de desinflar las expectativas demasiado ampulosas de posibles lectores ante la figura –frágil pero a la vez intimidante– del peregrino Handke, sin necesidad de establecer conclusión alguna ni alcanzar un descubrimiento definitivo, de validez universal.

Lo mejor que puede decirse de este precioso ensayo, *Un andar sosegado. Paseos con Peter Handke*, es que Ortiz Albero se ha dejado llevar. No se ha impuesto limitaciones ni horarios, ni ha reprimido su instinto nómada ni su avidez lectora. El suyo es un paseo estimulante y gozoso a través de un jardín de senderos que se bifurcan, entre hojas caídas y cortezas de abedules, «en ese trayecto que va del caminar a la escritura, o desde el que se construye una escritura del caminar».

No se trata, desde luego, de un acercamiento erudito a la obra, vasta y versátil, de Peter Handke, sino más bien de una libérrima conversación de años con sus libros, sus entrevistas, sus manías, sus formas y repeticiones, hasta ir entrando poco a poco en su ritmo y sus silencios, adentrándose en su espesura (Handke como bosque), mimetizándose con el escritor amado en un intercambio amistoso que solo vale calificar de espiritual.

Esta voluntad de anteponer la subjetividad, la fe en el paseo como ejercicio de subversión que no puede –no debe– ser sometido a normas ni restricciones es lo que personaliza y diferencia este ensayo de Ortiz Albero y lo aleja de esos otros *tratados del caminar* –también valiosos–, que tanto han proliferado en los últimos años en las editoriales españolas: desde *Andar. Una fi-*

losofía, de Frédéric Gros, al *Caminar*, de William Hazlitt y Robert Louis Stevenson; *Elogio del caminar*, de David Le Breton; *Del caminar sobre hielo*, de Werner Herzog, o incluso el álbum ilustrado *Manual del buen paseante*, de Raimon Juventeny. Y podría citar unos cuantos más.

Conocedor profundo de la obra del nobel austríaco (de eso no cabe la menor duda), Ortiz Albero ha preferido, en cambio, huir de lo sistemático y de la ortopedia enciclopédica –que muy bien podría haber escrito, pues está capacitado de sobra para ello– para, en su lugar, deleitarnos con un ensayo también deambulatorio, antiacadémico, muy literario, azaroso, por momentos lírico, laberíntico en el mejor sentido, lo cual le permite desplazarse con entera libertad y un punto de capricho (¿por qué no?) a través de toda la producción artística de Handke barajando citas, referencias, escenas y personajes.

Se diría que, más que analizar los textos del autor de *La mujer zurda*, *La tarde del escritor*, *El miedo del portero ante el penalti* o *Historia del lápiz* (entre muchos otros títulos), Ortiz Albero los camina, los trastea, los transita con delectación y calma, pero también con la urgencia apasionada del merodeador o *wanderer*. «El libro –dice Ortiz Albero que dice Handke– debe ser una iluminación, debe permitir que lo conocido se aparte, que cambie de lugar, que los caminos conduzcan a lugares desconocidos por rutas desconocidas, que el lector pueda ubicar la historia allí donde desee».

No todo, por supuesto, es beatitud zen. También hay rabia e impaciencia ante este mundo rebosante de estupideces y signos. Ortiz Albero enfoca con su linterna la imagen poderosa y sorprendente de Peter Handke de mal humor, dominado por la ira, irritado ante la saturación de postes indica-

dores en los caminos que impiden ver nada, letreros por todas partes que llega a arrancar provisto de unas tenazas, «aunque los clavos estuviesen oxidados y profundamente hundidos en los árboles. ¿Qué necesidad hay de esos artefactos ridículos?».

La materialidad física del mundo no es algo desdeñable. Basta con recordar que Handke urdió el guion que sirvió de base literaria para el vuelo majestuoso que su amigo Wim Wenders filmó bajo el título de *Cielo sobre Berlín* (*Der Himmel über Berlin*, 1987). En esta película inolvidable, el ángel interpretado por Bruno Ganz reniega de su condición etérea, no por razones teológicas, sino por el simple deseo de abrazar y fundirse con lo prosaico, de sentir la animalidad del hambre y la sed: «No es que quiera tener un hijo ni plantar un árbol, pero qué agradable debe de ser volver a casa después de un largo día de trabajo y dar de comer al gato como Philip Marlowe, tener fiebre, mancharme los dedos con la tinta del periódico, emocionarme no solo por asuntos espirituales, sino por la comida, por el contorno de una nuca, por una oreja».

Entre lo sagrado y lo profano no media más que una taza de café, un periódico que cruje, el olor de una tostada recién hecha. De albergue en albergue, desprende un eco medieval esta andadura de Handke recreada por Ortiz Albero, algo que se sitúa entre el voto de silencio y el de pobreza, que termina desembocando en una postura política, de alergia a las aglomeraciones, a la contaminación del ruido y al consumismo *influencer*.

Lejos tanto de la avidez coleccionista del viajero como de la fogosidad épica del deportista —ni ángel ni cicerone—, el caminante sin rumbo desafía la lógica mercantil de la rentabilidad y el aprovechamiento máxi-

mo. El tiempo, para él, no es oro. Desde ese andar improductivo, alejado de cualquier afán utilitario, al menos temporalmente, se sitúa fuera del mercado, fuera de cobertura, sin la menor pulsión dramática de poder ni ánimo competitivo con nadie, ni siquiera consigo mismo.

La relación de Handke con el espacio, cómo no, determina su relación con la narrativa. Contar historias, a Handke, le interesa muy relativamente. Su aproximación al tiempo del relato suele ser elusiva, indirecta, reticente, como quien pasa de refilón por un resquicio angosto. Handke prefiere, con diferencia, los alrededores de las historias a las historias mismas, los descampados, las afueras del acontecimiento y de la ciudad letrada. Por eso camina a solas y en silencio, sostiene Ortiz Albero: para purificarse, para ausentarse, que es otra manera, la suya, de estar presente en zigzag; ya no lo vemos. «Narración y estepa pasan a ser una misma cosa».

Tras leer *Un andar sosegado*, queda claro que Handke está lejos de ser un *flâneur*. Se parece, pero no es lo mismo. La estrategia del *flâneur* se presenta vinculada al desarrollismo urbano, discurre en paralelo al estallido de la publicidad, de los medios de comunicación y el crecimiento del capitalismo a gran escala en las principales metrópolis. Todo *flâneur* tiene algo de grafiteo (aunque no pinte grafitis), a la manera de Baudelaire o Walter Benjamin. Handke da la espalda a la ciudad, se encamina al campo, se recrea en parques mustios del extrarradio (el llamado *terrain vague*) y su vagabundeo lo emparenta más bien con esos eternos aprendices huidizos del suizo Robert Walser —y, más atrás, con aquellas *Ensoñaciones de un paseante solitario*, de Jean-Jacques Rousseau—: las manos en los bolsillos, la mirada perdida en la lejanía, el estómago que ruge.

Walser como referente último de desposesión y lejanía. El paseo de Walser arranca una hermosa mañana, en el momento en que el narrador se ve dominado por el impulso, según declara en la primera frase, de «abandonar el cuarto de los escritos o los espíritus». ¿Será ese el motor último del vagabundear eterno?, ¿escapar de los fantasmas de nuestro escritorio?

Los caminantes sin brújula tienen uno de sus faros ineludibles en las transcripciones que realizó Carl Seelig de sus *Paseos con Robert Walser*. Allí Seelig da cuenta de sus excursiones, charlas y merodeos con el narrador helvético —antepasado literario de Handke—, cuando ambos recorrían a pie la región en los días libres que le permitían abandonar por unas horas el sanatorio psiquiátrico en el que Walser se encontraba internado. Allí se lo encuentra Seelig, bajo una ligera nevada, «sin gabán, pero con un paraguas cerrado que se asemeja a una salchicha».

Se trata, pues, de permeabilidad. De vivir el paseo y la escritura a la intemperie como

rituales de meditación y olvido, la mente en calma, porosa. Y de asumir el riesgo de perder el hilo, de extraviar el Norte y encontrarte ante un callejón sin salida, frente a una no-historia, las suelas de las botas desgastadas, con tus tenazas de arrancar carteles inoportunos. ¿Qué hacer entonces? Uno puede equivocarse. Quedarse sin sendero, sin discurso, en la inopia, con la palabra esquivada en la boca a punto de ser pronunciada. No importa. Miguel Ángel Ortiz Albero nos recuerda que «es necesario olvidarse de sí, callar dentro de uno. Ahí estará el hallazgo». El tesoro es regresar a casa con las manos vacías.

Andar es lo contrario de desfilarse. No se trata de obedecer órdenes y marcar el paso, sino de refutarlos. Ni consignas, ni himnos, ni banderas. Aquel que camina baila solo, siguiendo un acorde que nadie más escucha y que nadie más comprende. Al final de la tarde no hay premios, no hay castigos, no hay medallas ni bendiciones. Gana el más lento.

Olvido García Valdés

Confía en la gracia

Tusquets, Barcelona, 2020

256 páginas, 16.00 €



«Mi nunca, nada, no»

Por PILAR MARTÍN GILA

Confía en la gracia, el último libro de Olvido García Valdés, se terminó de escribir a finales de 2019. Luego vinieron la pandemia y el confinamiento riguroso (coincidiendo, por cierto, con la Cuaresma) a interrumpir su camino hacia la publicación. Finalmente se presentó en septiembre de 2020. Entonces, vemos que, entre el final de la escritura, momento que transcurre aún en la zona privada –por decirlo así– del poeta, y los primeros pasos de la publicación, la salida al ámbito público, media una cuarentena que, podríamos aventurar, habría sido sustancial en este libro a la hora de afrontar el *pathos* del poema. Es posible, así, asumir que este poemario ha traído el beneficio del tiempo en espera, el silencio de la parada y tal vez el ayuno de los días. Sí, en cierto modo, es un libro de ayuno, también en tanto es un li-

bro que toca lo carnal, que toca lo físico, la respiración, quizá, el hambre, lo vacío del estómago. Por eso, tal vez, se tiene la sensación de leer siguiendo el curso de la palabra hasta donde la propia palabra ya no significa, llega exhausta, y solo se puede conocer por las huellas que deja, como un animal que, herido, solo sale de noche: «El pavimento absorbe y guarda huellas / de clara sangre, herida que no cierra, se hace / llaga y supura, limpiar lamiendo y / agrandando, inflamando y limpiando / y agrandando, ya solo bebe, ya / solo agua, solo a la noche, no se / le ve, se sabe por las huellas».

El enigmático sintagma «confía en la gracia», que, como título, abre este libro, de alguna forma, lo atraviesa también, surgiendo alrededor de cada una de las cuatro partes en que está estructurado. No resulta

banal su peso en el poemario, sin embargo, en el acto de la lectura, parece escamotearse constantemente una posible interpretación que pretenda atrapar o reducir su significación. Hay momentos en que se diría que esa gracia apunta a uno mismo, al *yo*, a algo guardado en el interior del sujeto, ya sea el miedo, la fatiga o ya sea incluso la nada, que es lo que retenemos sin la cosa, en ausencia de la cosa, sin lo perdido, pero a la vez ofreciendo una forma de lo perdido: «Confía en ti, se dijo, y sintió que volvía / la frase, confía en la gracia, eso que está / en ti, la nada y el miedo que hay / en ti te ayudarán, y la fatiga, que la energía / vaya a menos, que para quienes quieres / sea leve, la gracia te ayudará». En otros casos, la gracia parece sujeta a una garantía, la confianza entra en juego con la seguridad de una prenda, que bien podría remitirnos a la convención de la lengua, la norma como promesa de lo que se habría de cumplir, el orden del mundo esperado tras el aquí presente lugar del hipérbaton. Pero también la confianza está en lo que se puede ver si no se cierran los ojos, es decir, la totalidad, si se persigue el valor y la verdad; ahí está, en los ojos siempre abiertos, la certeza de que todo queda a la vista o de que en la vista está todo al descubierto, hasta el hueco de la bondad, hasta la grieta del mundo:

Confía en la gracia se dijo y esa noche / desapareció la prenda, pasó el día / en labor de traducción carta / de lejos, una palabra busca / mi corazón, contienen los espejos / el invisible gesto a plena luz que escamotea niños / calcinados, todo en el campo ocurre a la vista / del aire, y de los ojos la confianza que es, que es / lo falso, qué hace de lo falso verdad pudo / la madre pasar inadvertida, y en la historia cómo / pudimos no ver nada se preguntan quie-

nes todo / tuvieron a los ojos, arañas de luz y palabras / [...] no es el mundo / continuo, tiene grietas, la bondad / un hueco entre las manos.

Y nuevamente, y a la vez, tenemos la gracia apoyándose como una carga que se abate sobre uno mismo, que curva la propia espalda, el no retorno de lo que cae a peso, sin alcanzar la comunicación, sin asistir a la respuesta, un movimiento único y exacto, las cosas solo en ellas mismas:

¿Cuántas veces trece cabe / en 1313? (pero eleven eleven oía, no / thirteen thirteen) confía en la gracia, en los doloridos / omóplatos (conocía Hong Kong desde un tranvía / no le habría antes parecido / suficiente y ahora sí), anida / [...] la actividad es ritmo, fluir / según momentos, baile de movimientos / justos, celeridad o calma (a esta distancia / la sombrilla flota roja sobre el panel), palabras / no pronunciadas, el contacto y aquella / edad, cabello blanquecino, another for me, aquella / piel [...].

Es la gracia, al fin, un estado que deja desprendido al sujeto, lo pone en el mundo, lo entrega a lo otro y así le da un lugar donde (tomando a Virgilio) hay lágrimas en todas las cosas. Ahí habita, no como el tigre de la noche sino generoso como la raíz de la vida, que solo es en tanto que es de todos, y de esta manera la sentimos (la oímos):

El lomo negro con mechaz claras se volvió / manto de lluvia y eucaliptus, espacio / respirable, vuelo o visita / a lo que fue, había sido la luna / ligera y poderosa en la noche, toma / el mundo por cuerpo, decía, como un ciego / el bastón, respira ahí como si fueras todo, silenciosa / y redonda, ajena y mía, de ellos, de quienes / ya no están, el tigre bondadoso cuida / de los que están, no a lomos

de un / tigre como el tiempo, sino un tigre / benigno de mirada tranquila, confía / en la gracia, querría decir, querría oír decir / si no supiera, melena de eucaliptus al sol / al día junto a la carretera.

Hay, entonces, como veíamos al principio, una cortadura en este libro que viene de fuera del libro, de los accidentes de la vida, las circunstancias –podríamos decir–, pero que le afecta. Y, al tiempo, vemos una cortadura que viene de la propia poesía, algo que se impone en la potencia de la palabra en el poema –la potencia de la palabra en estos poemas en concreto– y que abre algo parecido a una nueva libertad (tomo aquí la palabra que empleó la autora en la presentación de este libro) nacida en el fragmento, en esa cortadura que rompe lo esperable y se desgrana en lo insospechado, llevando los elementos de la lengua hacia otro orden que no es solo sintáctico, frase desplazada, resignificación. Las palabras dan cuenta de la intensidad que nos lleva hasta el poema, de la intensificación de la percepción que nos lleva a la lengua del poema. Aquí, nuevamente, querría traer una expresión que dejó caer la propia autora durante la presentación en La Casa Encendida y que establece una tensión con la mencionada libertad: la desfachatez. Se puede pensar en la *desfachatez* como término vinculado a la facha, a la faz, quizá a la máscara, algo que tiene que ver tal vez con la osadía, el atrevimiento de la palabra de la poeta. Es la libertad eso que puede estar en la frontera de lo desvergonzado («[...] la vergüenza como modo / de ser entre el yo y el no-yo [...]»), desbocado pero siempre en la palabra, en la lengua –lo deslenguado, quizá–, y, ante la enorme fuerza de este poemario (de toda la escritura) de García Valdés, cabe pensar que es-

tamos ante una condición de la poesía misma, de toda poesía, en ese su hablar desde y para sí. También, de otro modo, se puede ver que la libertad encuentra su apoyo, su auxilio, precisamente en la gracia, como enseñaba Agustín de Hipona, pero un auxilio no trascendente, que se da dentro de la gracia misma en pos del encuentro de esta nueva libertad realizada en los límites más abiertos posibles de lo real, y abarcando cada cosa de forma singular, concreta, biográfica, aun tensando su realidad, su peculiaridad. Podemos imaginar aquí que estamos ante el pneuma de la palabra, eso que se construye dentro el cuerpo, partiendo de él, lo carnal de este libro que hemos mencionado, el hambre, las cosas o el vacío que dejan para encontrarse con el afuera:

Por que aquella voz fuera la suya qué no diera / –¿y qué veías?– era un monte y casas en la ladera y / eucaliptus y pinos hacia arriba, no era alto, era / quieto, quieto el monte o el mirar, detenido, que / entonces no sabía qué era quieto y mirar, todo / próximo –allí había nacido– y ajeno en la voz que / conducía el mundo –¿aquella voz?– no, esa / no la recuerdo, qué no diera por oírla / en un sueño, queda solo la luz / de una estancia, en que hablaba, con algo / de gruta la estancia, pero es la casa y la mesa y aquella luz / del oeste –¿una voz de mujer?– de mujer, si, pero sin / rasgos femeninos...

El sentimiento de libertad suele llevarse hacia la exaltación de la vida, el deseo siempre incumplido de fundirse con ella, con lo vivo del mundo. Sin embargo, aquí, en *Confía en la gracia*, podemos encontrar una forma de apelar a la libertad no tanto con efervescencia o entusiasmo sino con algo relativo al gusto, al deleite, algo vinculado a la vida buena, una vida buena que apunta al

abandono del deseo, su retirada, no tanto el sentimiento de la ausencia, que recorreremos tras lo ausente, como la no comparecencia de lo que se ha desprendido: «[...] Parece vida buena / la de un pájaro en septiembre / sin crías, sin celo, sin frío / mero gusto de estar y volar». Tal vez, la vida buena sea la desaparición, incluso la nada –«Mi nunca, nada, no»–, pero ahora es el vacío, ya sin la pérdida, sin lo perdido que, al fin, es olvidado y no deja tampoco su hueco: «[...] Había dos niñas, había entonces / más cipreses, dejar que todo vaya, ir / viéndolo pasar y que no haya / nadie y no haya nada».

En el discurso de recepción del Premio Princesa de Asturias, Anne Carson dijo lo siguiente: «La gracia va y viene entre el crea-

dor de una obra de arte y su audiencia como entre el que da y el que recibe un regalo». Podemos cerrar este escrito volviendo a la gracia para recapitular las dos provisionales visiones entre las que hemos basculado a lo largo de estas líneas, hasta donde nos ha permitido el poemario: por un lado, aquella gracia que se da –como en la frase de Carson– entre lo transitivo del don, del regalo, y, por otro, la precisión de la deixis, lo que se refiere al cuerpo, la falta de complemento, su vacío –como veíamos antes–, o la luz que la palabra arroja dentro de ese riguroso ayuno: «[...] Quizás a los setenta regresen / las cosas mismas, presencias para anidar / áfonas e intransitivas, ir haciendo camino y / lleguen palabras justas a lo preciso ahí».

Martyn Rady

Los Habsburgo. Soberanos del mundo

Traducción de Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda

Taurus, Barcelona, 2020

501 páginas, 25.90 €



Con el mundo a sus pies

Por ISABEL DE ARMAS

En origen, la dinastía de los Habsburgo reinaba en Europa Central y Austria constituía el corazón de su territorio, pero en los siglos *xvi* y *xvii* también pasaron a ser los monarcas de España y de las posesiones españolas en los Países Bajos, Italia y el Nuevo Mundo. Los Habsburgo fueron los primeros gobernantes cuyo poder abarcó el mundo entero «y lograron su grandeza –escribe Martyn Rady– gracias a su buena suerte, pero también por el uso de la fuerza». Concebían su poder como algo para lo que estaban predestinados y como una parte del ordenamiento divino del mundo. Hablaban de un «imperio universal» y de una «monarquía universal», en definitiva, de un régimen acaudillado por soberanos de la casa de Habsburgo, e imitaban la épica clásica para presentar a los empera-

dores de esta dinastía a la manera de los césares romanos.

Los Habsburgo adoptaron una visión global de un mundo unido bajo el dominio intangible de un solo soberano, entregado al servicio de la religión, a la consecución de la paz entre los cristianos y a la guerra contra los infieles. Pero ese principio, tal y como nos dice el autor de este extraordinario libro que comentamos, nunca llegó a convertirse en un programa político ni siquiera dentro de los territorios gobernados por ellos. Martyn Rady, catedrático de Historia de Europa Central en la University College de Londres, nos relata, paso a paso, esta realidad de cómo la política se inmiscuiría en el panorama general, confundiría la mística de la monarquía habsbúrgica y haría que sus manifestaciones resultaran a menudo

superfluas y banales. «Pero algo quedaría de esa visión –puntualiza el profesor Rady–, incluso cuando la dinastía de los Habsburgo llegó a las últimas décadas de su existencia, hace poco más de un siglo». La finalidad de esta gran obra es explicar su imperio, lo que ellos imaginaban y cómo lo imaginaban, así como los fines, los proyectos, los éxitos y los fracasos de la que llegó a ser la primera empresa global de la historia. El profesor Rady nos cuenta en su riguroso trabajo cómo durante más de nueve siglos, los Habsburgo engendraron bobalicones y visionarios, aficionados a la magia y a la masonería, fanáticos religiosos, monarcas comprometidos con el bienestar de sus pueblos, mecenas de las artes y adalides de la ciencia y constructores de grandes palacios e iglesias. Algunos de sus miembros se entregaron abnegadamente a la paz, mientras que otros se embarcaron en guerras estériles.

Este libro muestra que la pista de los primeros Habsburgo solo puede seguirse hasta finales del siglo x, cuando vivían en la región del Alto Rin y de Alsacia, en la actual frontera entre Francia y Alemania, y en Argovia, al norte de la Suiza actual. De esta etapa inicial, se alimentó la creencia de que los primeros Habsburgo no fueron más que una banda de magnates desaprensivos que recorrían los campos asesinando a sus habitantes y saqueándolo todo. Cierto o no tan cierto, la realidad nos muestra que a mediados del siglo xiii los Habsburgo eran la familia más poderosa del ducado de Suabia. Sus posesiones se extendían desde Estrasburgo hasta el lago de Constanza y desde el río Aar hasta los valles boscosos de los Alpes, es decir, desde lo que actualmente es el Este de Francia hasta la frontera occidental de Austria, incluido un buen pedazo del Norte de Suiza. Aquí se apun-

ta que los Habsburgo tuvieron la suerte de que el corazón de sus tierras cruzara los caminos y los puestos de cobro de portazgos y derechos de aduana que iban desde el norte de Italia hasta Francia. También tuvieron suerte con sus alianzas políticas y su robustez genealógica. Los Habsburgo fueron unos supervivientes. «Generación tras generación –observa Rady–, lograron engendrar herederos; si no tenían hijos varones, siempre tenían a mano a algún primo o a algún sobrino».

Rodolfo de Habsburgo es señalado como todo un personaje que consiguió ponerse al frente del Sacro Imperio Romano Germánico. Fue elegido en Aquisgrán en septiembre de 1273 y coronado al mes siguiente con la diadema real. Pero, de momento, solo era rey. Para titularse emperador, tenía que coronarlo el papa en Roma. Hasta su muerte, acaecida en 1291, batalló por conseguirlo, sin embargo, no logró que el papa lo coronara emperador y tuvo que conformarse con el título de rey. De sus inmediatos sucesores, el autor destaca la figura de Federico, duque de Estiria, coronado emperador con el nombre de Federico III y que vivió más que sus parientes y que sus adversarios, y pudo así reconstruir el patrimonio dividido de los Habsburgo en un solo bloque. Cuando falleció en 1493, eran una familia imperial, pues llevaban ya cincuenta y cinco años como titulares del Sacro Imperio Romano Germánico. El hijo de Federico, Maximiliano, ascendió al poder a la muerte de su padre. Casado con María de Borgoña, tras su prematura muerte tuvo que batallar duro por mantener su autoridad en los Países Bajos. En 1494, Maximiliano se vio obligado a ceder el poder a su hijo Felipe, pero Felipe murió en 1506, momento en el que su mencionado padre asumió la regen-

cia en nombre del hijo del difunto, Carlos de Gante, todavía un niño pequeño. Con el fin de mitigar la oposición, Maximiliano confió la regencia a su hija, Margarita. En resumen, podemos decir que Maximiliano consiguió que los Habsburgo dejaran de ser una dinastía mediocre de Europa Central para convertirse en la primera potencia del continente al lado de Francia. Cuando su nieto, Carlos V, le sucedió en el trono imperial, los Habsburgo dieron un paso más y se convirtieron en una potencia mundial.

El joven Carlos V se hizo cargo de la grandiosa herencia española en 1516 a la muerte de su abuelo materno, Fernando de Aragón. Pasó así a ser también Carlos I de España. Además, en 1519, resultó elegido titular del Sacro Imperio Romano Germánico. Carlos fue coronado rey de romanos en Aquisgrán. Poco después presidió la reunión de la dieta imperial convocada en Worms. Fue allí donde conoció a Martín Lutero, a quien el papa ya había excomulgado. Después de la celebración de la dieta, Carlos regresó a España, adjudicando las tierras que los Habsburgo poseían en Austria a su hermano Fernando, que no logró frenar la difusión de la Reforma protestante que había inspirado Lutero. A partir de 1555, Carlos V abdicó de sus títulos paulatinamente y se retiró en el monasterio de Yuste, en Extremadura. Cuando falleció, justo en el momento de máxima expansión, los dominios de los Habsburgo fueron divididos en dos: una parte española gobernada por Felipe, el hijo de Carlos, y otra parte centroeuropea, perteneciente al hermano de Carlos, Fernando.

El autor nos muestra que Fernando no logró imponer un Gobierno uniforme, del mismo modo que tampoco pudo aplicar la concordia religiosa. Por su parte, Felipe, heredó de su padre la convicción de que los mo-

narcas de la casa de Habsburgo debían defender y promover la fe católica y de que esa era la primera obligación de la dinastía. Felipe llegó a declarar: «Antes de sufrir la menor quiebra del mundo a lo de la religión y del servicio de Dios, perderé todos mis estados y cien vidas que tuviese, porque no pienso ser señor de hereges». Tras hacer un riguroso recorrido por todo el reinado de Felipe II, el autor destaca la importancia de las dos posturas distintas adoptadas por las dos ramas de los Habsburgo ante la religión católica: una llevaba los dones de la paz y el compromiso, y la otra la espada de la España militante, lozana y vigorosa después de su victoria de Lepanto. Por su parte, los emperadores Maximiliano II y Rodolfo II fueron siempre como mínimo ambiguos por lo que se refiere a sus convicciones religiosas. Años después, su sucesor, Fernando de Estiria, recuperaba su compromiso con la fe católica con palabras que recuerdan las de Felipe II: «Antes preferiría perder mis tierras y a mi pueblo que causar algún quebranto a la religión». Sus descendientes serían igualmente devotos.

Medio siglo después de la paz de Westfalia, el emperador Fernando III volvió a asumir el papel de protagonista en el Sacro Imperio Romano Germánico. Seguidamente, su hijo Leopoldo lo mantuvo. Sin embargo, no acertó a la hora de perseguir a los protestantes ni en su afán de despojar a los judíos de sus bienes. Durante su reinado tuvo lugar el famoso asedio de Viena, que se prolongó por espacio de dos meses. Finalmente, los aliados consiguieron la victoria. Los otomanos no volverían a recuperarse nunca de la derrota sufrida a las puertas de Viena. Tras numerosas conquistas y grandes reconocimientos, en 1700, a la muerte sin herederos de Carlos II de España, de nuevo, se

reanudó el conflicto. El emperador Leopoldo y Luis XIV se disputaron la herencia del rey difunto y las potencias europeas contemplaron aterrorizadas la perspectiva de que el rey de Francia se apoderara de España y de sus territorios ultramarinos.

Después de un interesante capítulo dedicado a los últimos Austrias españoles, titulado significativamente «Los reyes invisibles de España y la muerte del hechizado», con el fallecimiento de Carlos II, el dominio de los Habsburgo en la península ibérica tocó a su fin y, con él, el dominio de los Austrias en las Américas y el Pacífico. En adelante, sus dominios quedarían confinados a sus posesiones en Europa. Su «Imperio de dos mundos» había acabado.

Tras José I y Carlos VI, un especial reinado vino a ser el de la hija de este último, María Teresa, que gobernó desde 1740 hasta 1780 con un aparato de control y vigilancia administrado desde arriba, bajo el control general del gobernante y sus agentes; es lo que se conoció con el nombre de «Estado mecánico». Este mismo sistema también lo siguió su hijo, José II, que fue emperador en colaboración con su madre desde 1765 y luego único monarca de la casa de Habsburgo de 1780 a 1790, fecha en la que fue sucedido por su hermano Leopoldo II, personaje definido como «cínico y manipulador». Dos años después de ascender al trono, Leopoldo falleció a causa de una apoplejía y le sucedió su hijo, el joven Francisco II, que reinaría de 1792 a 1835. Recién estrenado su reinado, Francia declaraba la guerra. De este periodo, el

autor destaca el papel fundamental jugado por Clemens von Metternich, cuyo mayor logro está en el mapa de Europa. Napoleón lo había destrozado, pero él lo restauró y dio al nuevo Imperio austriaco una posición hegemónica en el centro del continente.

En 1835, Francisco fue sucedido por su hijo Fernando, que padecía raquitismo infantil y epilepsia y, después de considerables desastres y concesiones, en 1848 abdicó a favor de su sobrino, el archiduque Francisco José, quien en menos de veinte años de reinado perdió Lombardía, Venecia y la Confederación Germánica, y pudo mantener Hungría gracias a la intervención de dos personas: la del jurista y político Ferenc Deák y la de la emperatriz Isabel, esposa de Francisco José. A partir de 1867, las muertes violentas se convirtieron en algo habitual en este reinado. En 1889, Rodolfo, el príncipe heredero, se quitó la vida. Sissi, la emperatriz, fue asesinada en Ginebra en 1898 por un anarquista italiano. En junio de 1914, el archiduque y heredero Francisco Fernando y su esposa fueron masacrados por dos tiros mortales disparados por el terrorista serbio Gavrilo Princip. De inmediato, Austria-Hungría declaraba la guerra a Serbia y, seguidamente, Europa toda entraba en guerra. Al finalizar la contienda, el Imperio de los Habsburgo se disolvía en distintos estados-nación independientes.

Estoy del todo de acuerdo con los historiadores y críticos que afirman que este es el mejor y más completo libro que se ha escrito sobre los casi diez siglos de historia de los Habsburgo.

**AHORA MISMO,
SEGURAMENTE
ESTÉS PENSANDO.**



**ENCANTADOS
DE RECONOCERTE.**

CLAVES

**LA REVISTA DE PENSAMIENTO CRÍTICO
Y AGITACIÓN CULTURAL**

A la venta en quioscos, librerías, Claves.kioskoymas.com
Suscripciones: 914 400 499 / suscripciones@prisarevistas.com

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Don _____
Con residencia en _____ c/ _____
_____nº
Ciudad _____ CP _____
DNI _____ Pasaporte _____ Email _____

Se suscribe a la revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS por el tiempo de _____
A partir del número _____
Cuyo importe de _____

Se compromete a pagar mediante talón bancario o transferencia a nombre de:
CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

(IVA no incluido)

España

Anual (12m): 52€

Ejemplar mes: 5€

Europa

Anual (12m): 109€

Ejemplar mes: 10€

Resto del mundo

Anual (12m): 120€

Ejemplar mes: 12€

Pedidos y correspondencia

Administración: CUADERNOS HISPANOAMERICANOS.

AECID, Avda. de los Reyes Católicos, 4. 28040. Madrid, España.

T. 915827945. E-mail: suscripcion.cuadernohispanoamericanos@aecid.es

AVISO LEGAL PARA SOLICITANTES DE INFORMACIÓN

De conformidad con lo dispuesto en Ley Orgánica 3/2018, de 5 de diciembre 2018 de protección de datos de carácter personal, le informamos de que sus datos de carácter personal son incorporados en ficheros titularidad de la AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO denominados «Publicaciones», cuyo objetivo es la gestión de las suscripciones o solicitudes de envío de las publicaciones solicitadas y las acciones que eso conlleva.

Para el ejercicio de sus derechos o para realizar consultas relacionadas con protección de datos, por favor, consulte con el Delegado de Protección de Datos de AECID en esta dirección de correo electrónico: datos.personales@aecid.es

Precio: 5 €

 <p>MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES, UNIÓN EUROPEA Y COOPERACIÓN</p>	 <p>acid</p>	 <p>Cooperación Española</p>
--	---	---

