



Vladimir Acosta

EL CONTINENTE PRODIGIOSO MITOS E IMAGINARIO MEDIEVAL EN LA CONQUISTA AMERICANA

COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO

Dit Lac wort vande Natie Caribales, genaemt Parime: ende vande ander. Natie de Saos, Foponowini. Her is een sout water, 200. Leaguen lanck: hier in sijn vele eylanden ende groote menichte van Canoas, ofte Indiaensche schip: kens.

S, Waar van de Riviere Amazonas haeren name heeft, van vrouwen. Dese vrouwen comen niet meer als een maent des jaer van afstemen, de Maent April: in dese maent verjoeden hen de Coninginnen van dese Amazonas, welke de eerste kuere hebbe voor sijn coningme. In dese maent sijn sy slamen sijn vreedelick vintke, naar haere maniere. Daar naar keert een ydelick naar sijn stier comen sine baren, sijn den doren vanden vaders, die vrede sijn den vaders van present. Dese Amazonas sijn sijn vrede vanden. Sy hebben vele gouds, vriedelick sy crigen voor sijnere groene vrede Rulgh.

En man eyt de Provincie Awaipawonia selder hoest

Gedaente van een Amazonsche vrouwe



Allē dese gouds in Guiana, m vele hoenderen Rogers en

200
BATALLA DE
CARABOBO

Vladimir Acosta Nació en Acarigua, Portuguesa, en 1938. Historiador, escritor y docente. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de La Sorbona. Tiene una amplia trayectoria como divulgador al haber producido y conducido varios programas dedicados a temas históricos, sociales y culturales. Premio Nacional de Cultura 2010, mención Humanidades, y Premio Nacional de Historia 2018. Algunas de sus obras son: *El monstruo y sus entrañas. Un estudio crítico de la sociedad estadounidense* (2017); *Salir de la colonia. Ensayo sociohistórico y cultural sobre el tema de nuestra actual dependencia colonial* (2021) y *Lo de arriba y lo de abajo. Estudio sobre la risa antigua, medieval y renacentista* (2021).

« Mapa elaborado por *Jodocus Hondius* (1599).



157

El continente prodigioso

MITOS E IMAGINARIO MEDIEVAL EN LA CONQUISTA AMERICANA

VLADIMIR ACOSTA

COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO

EN HOMENAJE AL PUEBLO VENEZOLANO

El 24 de junio de 1821 el pueblo venezolano, en unión cívico-militar y congregado alrededor del liderazgo del **LIBERTADOR SIMÓN BOLÍVAR**, enarboló el proyecto republicano de igualdad e «independencia o nada». Puso fin al dominio colonial español en estas tierras y marcó el inicio de una nueva etapa en la historia de la Patria. Ese día se libró la **BATALLA DE CARABOBO**.

La conmemoración de los 200 años de ese acontecimiento es propicia para inventariar el recorrido intelectual de estos dos siglos de esfuerzos, luchas y realizaciones. Es por ello que la **COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO** reúne obras primordiales del ser y el quehacer venezolanos, forjadas a lo largo de ese tiempo. La lectura de estos libros permite apreciar el valor y la dimensión de la contribución que han hecho artistas, creadores, pensadores y científicos en la faena de construir la república.

LA COMISIÓN PRESIDENCIAL BICENTENARIA DE LA BATALLA Y LA VICTORIA DE CARABOBO ofrece ese acervo reunido en esta colección como tributo al esfuerzo libertario del pueblo venezolano, siempre insurgente. Revisitar nuestro patrimonio cultural, científico y social es una acción celebratoria de la venezolanidad, de nuestra identidad.

Hoy, como hace 200 años en Carabobo, el pueblo venezolano continúa librando batallas en contra de los nuevos imperios bajo la guía del pensamiento bolivariano. Y celebra con gran orgullo lo que fuimos, somos y, especialmente, lo que seremos en los siglos venideros: un pueblo libre, soberano e independiente.

Nicolás Maduro Moros

PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA

Nicolás Maduro Moros
PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA

COMISIÓN PRESIDENCIAL BICENTENARIA DE LA BATALLA Y LA VICTORIA DE CARABOBO

Delcy Eloína Rodríguez Gómez

Vladimir Padrino López

Aristóbulo Iztúriz

Freddy Nájnez Contreras

Ernesto Villegas Poljak

Jorge Rodríguez Gómez

Jorge Márquez Monsalve

Rafael Lacava Evangelista

Jesús Rafael Suárez Chourio

Félix Osorio Guzmán

Pedro Enrique Calzadilla Pérez

El continente prodigioso

MITOS E IMAGINARIO MEDIEVAL EN LA CONQUISTA AMERICANA

VLADIMIR ACOSTA



A Adriana

Índice

- 15 A manera de prefacio
- 17 Introducción
- 25 Capítulo I
El imaginario medieval en la visión cosmográfica y etnológica de los conquistadores
- 77 Capítulo II
Los temas paradisíacos, la búsqueda del Paraíso Terrenal y la génesis del mito del buen salvaje
- 135 Capítulo III
Dos mitos tempranos: la fuente de la juventud y el pueblo de las amazonas
- 185 Capítulo IV
Mitos del oro y búsqueda de ciudades prodigiosas: El Dorado, Manoa, el Paitíti, la Ciudad de los Césares, Cíbola y Quivira
- 253 Capítulo V
El imaginario geográfico medieval y la idea de América: Antilia. Ofir y Tarsis. El Áureo Quersoneso. Las Hespérides y el mito de la Atlántida
- 307 Capítulo VI
El imaginario humano y animal. Monstruos humanos y animales extraños

- 381 Capítulo VII
El primer gran mito criollo: el descubrimiento del paraíso terrenal en Sudamérica
- 447 Capítulo VIII
Los mitos del poblamiento de América. Diluvio universal y diluvio americano. Gigantes primigenios. Indicios diversos de población posdiluviana
- 491 Capítulo IX
Los mitos del poblamiento de América. Descubrimientos precolombinos y pobladores posdiluvianos
- 555 Capítulo X
Los mitos asociados a la evangelización prehispánica de América
- 649 Bibliografía

A manera de prefacio

Este libro fue el resultado final de una investigación que por cerca de dos décadas realicé sobre el imaginario medieval y renacentista europeo y sobre sus diversas fuentes y relaciones. Su primer producto fue *Viajeros y maravillas. Lo maravilloso en la literatura de viajes medieval*, concluido en 1990 y editado en tres tomos por Monte Ávila en 1993. Continuó con un estudio del bestiario medieval europeo y de sus fuentes y relaciones, cuyo resultado fue *Animales e imaginario. La zoología maravillosa medieval*, publicado por la Universidad Central de Venezuela en 1995. A este siguió *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*, que fue publicado en 1997, en dos tomos, por Monte Ávila. Y culminó con este libro, *El continente prodigioso. Mitos e imaginario medieval en la Conquista americana*, editado por la Universidad Central de Venezuela en 1998.

Ese estudio del riquísimo imaginario presente en la literatura de viajes de la Edad Media, en la medida en que abarca también diversos temas literarios, mitológicos y antropológicos que luego reaparecen o se reformulan a raíz de la invasión, conquista y colonización europea de América en los siglos XV, XVI y XVII, puede ser considerado como una suerte de introducción a lo que es tema central de este libro: la forma como ese imaginario medieval está presente en todo el proceso de conquista americana y la manera en que se transforma, se enriquece o desaparece al calor de ese dramático proceso. En esta obra, con la que culminó ese estudio, examino a fondo ese imaginario medieval que

es uno de los componentes centrales del proceso de conquista, y que, confrontado o combinado con el también rico imaginario propio de las poblaciones indígenas americanas, es elemento clave que no solo contribuye a moldear el ser de América, sino que, como también nuestro, se moldea y se transforma él mismo a lo largo de ese proceso.

Un trabajo como este fue el resultado de un gran esfuerzo personal, de muchas reflexiones, lecturas y relecturas, de cursos, clases y seminarios, y de mucho trabajo en bibliotecas, en diálogo mudo y a menudo crítico con diversos autores antiguos y modernos, desde viejos cronistas y viajeros hasta escritores y ensayistas más recientes. Pero igualmente fue resultado del apoyo de las instituciones universitarias de ese entonces y de personas que contribuyeron a hacer posible que se lo editase. En el prefacio de esa edición hice público mi agradecimiento a esos organismos universitarios y a esas personas. En este caso, con motivo de la reedición de este libro, que se leyó y agotó en su edición anterior, que tiene ya dos décadas, pero que, como comprobé al releerlo para que sea ahora publicado, me atrevo a garantizar sin falsa modestia que sigue tan vivo y siendo tan necesario como lo era en ese entonces. Y para concluir este corto preámbulo, quiero aprovechar la ocasión para manifestar mi público agradecimiento a Ernesto Villegas, ministro de Cultura, y a Raúl Casal, presidente del Centro Nacional del Libro, por su apoyo constante y su firme interés en hacer realidad esta nueva edición.

VLADIMIR ACOSTA
Caracas, junio de 2021.

Introducción

Dos son los objetivos centrales de este libro, objetivos que se entrelazan de manera estrecha: de un lado, examinar la enorme riqueza del imaginario medieval presente en la Conquista de América, particularmente la hispano-portuguesa, esto es, el fondo de mitos, de tradiciones y leyendas traídas al recién hallado Nuevo Mundo por los exploradores, conquistadores y misioneros españoles y portugueses de los siglos XV, XVI y XVII; del otro, ir descubriendo la forma en que a lo largo del proceso de Conquista ese rico imaginario medieval, más propiamente europeo (clásico o cristiano) asume formas americanas. O se funde con temas y con motivos culturales provenientes de la América prehispánica para generar como resultado una serie de mitos y de lecturas fantasiosas de la nueva realidad, en las que, no obstante las formas y expresiones europeas dominantes, puede apreciarse ya, al menos en muchos casos, una suerte de dimensión indígena y sobre todo criolla, conformadora –o por lo menos precursora– de lo más propiamente americano.

Hablar del imaginario medieval en la Conquista americana plantea de entrada un problema de orden conceptual, pues es sabido que el llamado Descubrimiento de América y la subsiguiente Conquista del Nuevo Mundo, esto es, el violento proceso de exploración, sometimiento y conquista mediante el cual el mundo americano fue integrado por la fuerza al dominio europeo entre fines del siglo XV y mediados o fines del siglo XVI, destruyendo sus culturas, saqueando sus riquezas y aniquilando a buena parte de su población, es presentado usualmente por

los historiadores y por los manuales de historia como una auténtica ruptura histórica, como un hito en la conformación del mundo moderno, esto es, como uno de los momentos claves en la estructuración de un mundo que, a diferencia del medieval (religioso, sujeto al principio de autoridad, centrado en Dios y en su ordenamiento cósmico y social), se caracteriza en cambio por la incidencia dominante de lo racional y laico, por el comienzo de la ciencia y de la labor experimental, por la presencia absorbente del hombre y no de Dios como centro y razón del universo.

Aunque no es este el objeto central de nuestro estudio, no podemos menos que apuntar que —más allá del importante margen de verdad que contienen— afirmaciones de este tipo no son otra cosa que apresuradas simplificaciones dignas de manuales de escuela primaria o secundaria. El tema es por supuesto bastante más complejo; y la ruptura a la que se hace referencia en este caso resulta ser un proceso mucho más matizado, largo y contradictorio. Sin ir muy lejos y solo para llamar la atención sobre la necesidad de apreciar estos matices, baste con señalar que los últimos siglos de la mal llamada Edad Media conocen avances socioeconómicos, culturales y científicos de gran alcance, y que por otro lado el siglo XVI, siglo indiscutible del llamado Renacimiento y del surgir del mundo moderno, científico y racional, es también el del renacer de los cultos paganos y esotéricos, el de las Guerras de Religión y el de los comienzos masivos de la persecución y cacería de brujas, que, como las Guerras de Religión, alcanzaron su plenitud en el siglo XVII, siglo aún más moderno y racional.

El llamado Descubrimiento de América y la Conquista que le sigue, momentos relevantes del proceso inicial de expansión de Europa, son sin duda parte decisiva de un proceso que a la larga condujo a precisar los rasgos de un mundo más moderno, más desarrollado, más científico y más racionalista que el mundo medieval; de un proceso que apuntaba ya en dirección del capitalismo y la modernidad. Pero tampoco cabe duda

de que lo que podríamos llamar «medieval», esto es, toda una serie de contenidos culturales, de mitos, de leyendas y de fantasía (pero también algunos importantes contenidos de orden científico y económico que no vienen ahora al caso)¹ fueron asimismo muy importantes –y en algunos casos decisivos– dentro de ese proceso de conquista y de expansión, ensamblándose de tal modo con él que no es fácil separar en cada caso lo «medieval» de lo propiamente «moderno», al menos en las ocasiones en que tal distinción ayuda a comprender las cosas o tiene algún sentido.

Dicho en otras palabras, que el mundo que llamamos moderno nace en efecto, entre otras cosas, de esa conquista americana, pero que ello constituye un proceso largo, conflictivo, contradictorio y grandemente matizado del que lo moderno solo se deslinda a largo plazo, con dificultad; y siempre cargado de contenidos medievales a veces remozados. Porque en definitiva esa cultura, esos valores y esos motivos imaginarios medievales (mitos, leyendas, tradiciones, visiones del mundo y de sus gentes, etc.) fueron fundamentales a lo largo del proceso y resultaron inseparables de las formas que asumió este y de sus mismos resultados.

Aunque apresurada y perfectible, la reflexión nos parece pertinente porque precisamente de esto es de lo que trataremos, de esa suerte de imbricación de lo medieval en la conquista americana, presente sobre todo en una dimensión que para nuestro estudio resulta esencial: la de los mitos y leyendas, la del imaginario, la de un imaginario que viene de la Antigüedad pero que se enriquece en la Edad Media; que se renueva de alguna forma, aunque debilitándose en forma seria, con el proceso de

[1]_ Aun cuando lo que nos interesa es el imaginario medieval, no está de más señalar esto a fin de evitar caer en el simplismo que implica identificar lo medieval solamente con lo mítico, lo imaginario o lo fantasioso, mientras se asocia exclusivamente lo moderno con lo racional, lo científico o lo realista, empobreciendo así cualquier estudio histórico, social o cultural, y desconociendo su riqueza, su carácter complejo y contradictorio, y sus matices.

Conquista; y que de algún modo logra, así renovado, revivir o sobrevivir en varios campos y adquirir incluso perfiles propiamente americanos.

Sabemos que el problema, por supuesto, no es nuevo, pero hemos querido mencionarlo porque también sabemos que las rupturas históricas y culturales son menos bruscas de lo que pretenden los libros de historia; porque los procesos mentales y socioculturales se imbrican unos en otros; y porque en el caso que nos ocupa, el de los mitos y leyendas que acompañaron la conquista americana, es claro que el hecho de que esta dominación europea, y sobre todo hispano-portuguesa, sobre América deba ser entendida como parte importante del proceso de creación del mundo moderno no puede implicar en ningún caso el olvido de toda la carga medieval que acompañó sus fases iniciales, tanto en ideas acerca de la Tierra como de los pueblos que habitaban sus confines, tanto en mitos y leyendas como en descripción de costumbres y tradiciones. El llamado mundo moderno solo muy lentamente se deslindó en algo de todo ello. Y es justamente de esto de lo que nos ocuparemos, de la presencia en la conquista americana de esa mentalidad medieval, de su carga de concepciones míticas sobre la Tierra y sus pueblos periféricos, de su creencia en mitos y leyendas de vieja data y de su capacidad para crear, al calor de la experiencia representada por el hallazgo y sometimiento de este insospechado continente y de estos asombrosos pueblos, nuevos mitos y nuevas leyendas, cargadas —como las anteriores— de imaginación y fantasía.

En esos mitos y leyendas, al principio puramente europeos, pronto se asocia lo indígena, lo americano. El proceso no es nada fácil, pues el mismo rechazo que en forma temprana manifiestan los conquistadores —tanto materiales como espirituales— por los conquistados, considerados como seres inferiores y asociados a todos los vicios y defectos, lo manifiestan los cronistas, tanto laicos como religiosos, por los ritos, creencias y costumbres de los indios, descritos como idólatras, antropófagos y

salvajes. Como podía esperarse de quienes –como los europeos del siglo XVI– venían de un mundo cristiano intolerante y convencido de su absoluta superioridad, los mitos y tradiciones de los americanos fueron vistos por los cronistas hispano-portugueses de esos siglos con desprecio, como creencias de pueblos inferiores; y solo llegaron a suscitar en ellos asombro cargado de temores cada vez que conquistadores y misioneros descubrieron similitudes sospechosas, que no podían ser sino obra del demonio, entre algunas viejas creencias o tradiciones indias y las creencias y tradiciones propias de la religión cristiana.

No obstante ese desprecio y ese temor por la cultura indígena, lo americano termina por hacerse presente; y en el caso que nos interesa, el del imaginario, lo vemos aparecer primero en la obra de los escritores hispano-portugueses como simple descripción de creencias consideradas por ellos confusas y ridículas, y luego como parte integrante de creencias y mitos europeos, ya sea porque los misioneros que cristianizan a los indios los hacen expresarse en términos cristianos, ya sea porque también los propios indios cristianizados terminan dando formas cristianas a muchos de sus mitos. Así, lo imaginario americano se funde con los mitos y leyendas europeos; así, los mitos americanos los infiltran; así, las lecturas clásicas y cristianas de misioneros y cronistas se van cargando de motivos americanos, todo ello en medio de una lucha y un rechazo permanente por los mismos que no logra del todo su objetivo. Entre otras cosas, el resultado de todo esto es que el mito del paraíso Terrestre sea recreado en América a lo largo de dos siglos; que temas orientales o clásicos como la existencia de la fuente de la vida o la de las amazonas reaparezcan en el Nuevo Mundo alimentándose de motivos o creencias indígenas; que temas míticos comunes a todas las culturas, como la creación y el diluvio, o muy frecuentes, como la existencia de gigantes, se presten a un interesante y conflictivo sincretismo, leídos desde la perspectiva de la Biblia.

Hubo, empero, bastante más que esto. La necesidad temprana de explicar el ser de América, una vez que quedó demostrado que esta no era parte del Asia y que su existencia no había sido sospechada por la Biblia o por los clásicos, llevó también tempranamente a buscar explicaciones geográficas a menudo fantásticas y a revivir algunos viejos mitos, como el del Ofir salomónico, el de las clásicas Hespérides o el de la Atlántida platónica. La necesidad de cristianizar masivamente a los indígenas sobrevivientes al terrible traumatismo genocida de la Conquista, para dominarlos mejor en su nueva condición de súbditos de la Corona, llevó a los religiosos españoles y portugueses a estudiar las religiones americanas, particularmente las más ricas, como la mexicana y la peruana, lo que hizo posible que muchos de sus mitos y creencias fuesen comparados con los europeos o que se encontrasen similitudes interesantes entre ellos y varias culturas antiguas. Así se creó la base para dar curso a numerosos mitos acerca del poblamiento americano, al que había que dar respuesta en términos bíblicos, vale decir, partiendo del origen admítase del género humano y de la descendencia de todos los pueblos a partir de Noé o de sus hijos. La necesidad de saber si los indios, considerados al fin como seres humanos, habían tenido, como los pueblos del Viejo Mundo, la oportunidad de escuchar la palabra divina desde épocas tempranas, llevó a considerar la posibilidad de que los diversos indicios hallados hasta entonces de posible cristianización prehispánica de América sirvieran para dar forma al rico mito de la presencia en tierra americana del apóstol santo Tomás, o de san Bartolomé, confundidos así con viejos héroes civilizadores indígenas, como Quetzalcóatl, Viracocha, Bochica-Nemterequeteba o Pay Sumé.

De este modo, los mitos indígenas, venidos del antiguo fondo americano, se integran a los de los conquistadores, traídos desde el Viejo Mundo, en una suerte de tenso mestizaje del imaginario, en el que dominan igualmente los conquistadores, pero en el que lo indígena alcanza

a veces importancia. Más significativa, sin embargo, durante esos siglos, sobre todo a partir del XVII, es la manera en que de ese mestizaje del imaginario se va deslindando lo propiamente criollo, como sucede cuando algunos de esos mitos sincréticos, como el del Paraíso Terrenal o el de las huellas de un apóstol cristiano en la América prehispánica, son tomados por los criollos americanos para reivindicar a América su patria, para hacer de esta la tierra donde estuvo situado originalmente el Paraíso, o para mostrar que –igual que ocurriera con el Viejo Mundo– los apóstoles enviados por Cristo la visitaron y cristianizaron en forma temprana, poniéndola así en el mismo plano que la dominante y orgullosa Europa.

Veremos, pues, en las páginas que siguen, lo que consideramos son los principales mitos asociados a la Conquista de América y al proceso formativo de la Colonia. Comenzaremos examinando las ideas cosmográficas y etnológicas de los primeros navegantes y conquistadores, su concepción del mundo y su idea acerca de la forma en que estaban pobladas las regiones periféricas de este. Veremos luego la manera como surgen los mitos de lo paradisiaco, del Paraíso Terrenal y del buen salvaje, pronto empañados y frustrados por la crueldad genocida de la Conquista antillana, luego resucitados en tierras del Brasil. Después examinaremos la aparición del mito de la fuente de la juventud y la búsqueda de las amazonas, ambos temas de raigambre oriental o clásica, pero recreados en América, uno en forma fugaz, el otro de modo duradero. Tras esto nos ocuparemos de los diversos mitos asociados al oro, y particularmente de El Dorado, el más famoso de todos, con algunas de sus variantes principales, como la búsqueda de la Ciudad de los Césares, del Paititi, de Cíbola y Quivira, o de la mítica Manoa en tierras venezolanas.

Trataremos enseguida de los mitos geográficos, los que trataron de explicar en forma fabulosa la condición geográfica de América, identificándola con Ofir, con Antilia, con el Quersoneso de Oro, con las Hespérides o con la Atlántida. Entraremos de inmediato a revisar el rico

imaginario asociado a la búsqueda de monstruos y animales prodigiosos, desde los primeros intentos de hallar seres monstruosos hasta esos catálogos tardíos elaborados por los cronistas y escritores de los siglos XVII y aun después. Nos detendremos luego a examinar la forma en que se conforma el primer gran mito criollo: el de que el Paraíso Terrestre estuvo en Sudamérica, obra del criollo peruano León Pinelo en la que lo precedieran los jesuitas brasileños. Después nos ocuparemos de los mitos ligados al poblamiento americano, que constituyen uno de los conjuntos más ricos, interesantes y variados, yendo desde temas como el del diluvio y los gigantes hasta el de los posibles colonizadores precolombinos y la procedencia de los indios a partir de los atlantes, los camitas, los cananeos o las Tribus Perdidas de Israel. Para concluir, trataremos de los mitos asociados a la cristianización temprana del Nuevo Mundo y a la supuesta presencia del apóstol Tomás en América, de sus huellas, del hallazgo de cruces y de la identificación de este personaje con algunos héroes civilizadores americanos, lo que permitió incluso que, al menos en el caso de México, este mito fuese asumido por los criollos y se convirtiese para los mexicanos, desde el siglo XVII, a través de la identificación de santo Tomás con Quetzalcóatl, en arma ideológico-política reafirmadora de la nacionalidad y hasta precursora de la propia Independencia.

Capítulo I

El imaginario medieval en la visión cosmográfica y etnológica de los conquistadores

Cualquier estudio serio de los precedentes del llamado Descubrimiento de América, es decir, de la llegada de los europeos a las costas americanas a partir de la década final del siglo XV –y se han hecho muchos a partir del siglo pasado¹– nos revela claramente que, no obstante todos los avances logrados por Europa durante los últimos siglos medievales en el terreno de la cosmografía y del contacto con pueblos desconocidos, lo que llamamos imaginario medieval, esto es, toda esa riquísima serie de ideas y concepciones fabulosas asociadas a mitos, leyendas y fantasías –a menudo heredadas de la Antigüedad clásica, otras veces recibidas de árabes, judíos o paganos europeos, otras, en fin, elaboradas por el propio cristianismo– que jugaron tanto papel en la cultura del mundo cristiano occidental de la Edad Media, está presente sin duda en la mente de los navegantes y primeros exploradores de América. Es más, es parte sustancial de su visión del mundo. Y que solo el repetido choque con las nuevas realidades de todo orden representadas por ese Nuevo Mundo, desconocido por completo para los europeos y para la cultura cristiana dominante entonces en Europa, va a permitir ir quebrantando –en algunos casos con cierta rapidez, en otros de manera más bien lenta– la mayor parte de esas fabulosas ideas de orden cosmográfico y etnológico tan arraigadas en la mente de los europeos. Un intento, como el nuestro, de

[1]_ Basta con señalar los de Humboldt, D’Avezac y Gaffarel. Referencias a ellos y a otros en la Bibliografía.

apreciar la presencia y la evolución de ese imaginario medieval en el proceso de conquista americano, no puede menos que comenzar revisando, así sea en forma rápida, esas concepciones cosmográficas y etnológicas dominantes en la Europa occidental del siglo XV, densa mezcla de logros científicos recientes y de antiguos mitos.

Cosmografía medieval y visión geográfica del mundo

Para comenzar a apreciar esta incidencia de lo imaginario medieval en la conquista americana conviene precisar, antes que nada, lo relativo a los principales rasgos de la visión medieval que, del planeta, en términos geográficos, acompañó a los primeros viajeros y exploradores del Nuevo Mundo, desde fines del siglo XV hasta ya entrado el siglo XVI. La pregunta es, pues, ¿qué visión geográfica del mundo tenían los europeos del siglo XV y en particular los primeros exploradores y conquistadores de América? ¿cómo imaginaban la Tierra, su forma y sus partes constitutivas?

1. ¿Tierra plana o Tierra esférica?

Habría que empezar, empero, insistiendo en la falsedad del viejo y terco mito según el cual entre los enciclopedistas, cosmógrafos y navegantes europeos de fines del Medioevo privaba aún la idea del carácter plano de la Tierra y la de la absurda afirmación de que fue Colón, en las discusiones que mantuviera acerca de su proyecto de navegación transoceánica con los sabios sevillanos, esto es, con los miembros de la Junta de Cosmógrafos ante la que le hicieron acudir los Reyes Católicos, el primero en defender la idea de la esfericidad de nuestro planeta.

Aun cuando todavía hay algunos enseñantes de la historia que siguen repitiendo esta fábula, es bien sabido que el principal tema de debate entre uno y otros, entre Colón y la Junta de Cosmógrafos sevillanos, nada tuvo que ver con esta supuesta oposición entre partidario

y enemigos de la esfericidad o «redondez» de la Tierra, sino con el problema mucho más concreto y decisivo de las dimensiones de la esfera terrestre. Tema, por cierto, en el que los cosmógrafos que se opusieron a Colón (y que por lo demás parecen haber sido solo unos pocos dentro de la Junta) demostraron tener razón, dado que Colón creía, siguiendo las indicaciones del tratado cosmográfico de Pierre d'Ailly, dependiente de Ptolomeo, y los datos del geógrafo italiano Paolo Toscanelli, que la extensión continental era mayor y la circunferencia terrestre menor de lo que en realidad son una y otra, y que por lo mismo era posible un viaje relativamente corto a los confines del Asia a partir de Occidente; en tanto que esta fracción de los miembros de la Junta afirmaba que el océano que separaba a Europa de la India y del Extremo Oriente era demasiado extenso –mucho más de lo que Colón pensaba– como para que pudiera cruzárselo con la técnica y con los recursos almacenables en las naves de entonces.

Tanto uno como otros, esto es, tanto Colón como los miembros de la Junta de Cosmógrafos, igual los que lo apoyaban que los que divergían de él, sabían por lo demás que en ese océano a explorar existían islas desconocidas y que algunas de ellas debían hallarse en el camino marítimo que debía llevar al candidato a Almirante de la Mar Océana hasta Levante por la ruta del Poniente. Lo que sí no podían prever los miembros de la Junta de Cosmógrafos renuentes ante el proyecto de Colón –pero tampoco este– era la existencia, en medio de ese inmenso océano y de sus posibles islas, de un continente hasta entonces ignorado de los europeos, continente al cual llegó sin saberlo el Almirante cuando tanto él como los suyos se hallaban ya al límite de sus posibilidades y de su resistencia.

Es cierto que la idea de la «redondez», esto es, de la esfericidad de la Tierra, admitida ya por los griegos y romanos de la Antigüedad clásica,

encontró mucha resistencia entre los teólogos cristianos, sobre todo a comienzos del Medioevo. Es cierto que las hipótesis más diversas acerca de la forma de la Tierra circularon durante los primeros siglos medievales y que a veces coexistieron en algunos autores, hablándose en unos pocos casos de Tierra esférica, pero sobre todo de Tierra en forma de cuadrado o rectángulo, de rueda, de cilindro o de escudo de guerrero, plana por la base y abombada por arriba como una media esfera, o al revés. Es cierto también que aún a fines de la Edad Media se produjeron representaciones en las que la Tierra aparecía a un tiempo como esférica y plana, tal como nos muestra por ejemplo en sus tapas el conocido tríptico del *Jardín de las delicias* del Bosco, pintado en los primeros años del siglo XVI. Pero, dejando de lado el hecho de que el Bosco es un pintor imaginativo y no un cosmógrafo, lo cierto es que para esos últimos siglos medievales no hay duda de que, al menos entre los círculos científicos y entre los navegantes, la redondez de la Tierra, es decir, su esfericidad, era un hecho admitido prácticamente sin discusión, no obstante algunos remanentes de las dudas tradicionales de la Iglesia y de sus teólogos más conservadores².

En efecto, el retroceso cultural que acompañó a los primeros siglos cristianos, sobre todo después de las invasiones con las que se derrumbó el Imperio romano y comenzó a cobrar forma definida el mundo medieval, implicó en términos geográficos un rechazo sistemático por

[2]_ Con esta referencia a lo imaginativo que era en verdad el Bosco como pintor no intentamos por supuesto encubrir el hecho de que esa representación de la Tierra que aparece en las tapas de la obra principal del gran artista flamenco expresaba bastante bien una concepción difundida de igual manera en la Edad Media, y que era una suerte de compromiso entre la idea de la Tierra esférica de los antiguos y la del disco plano propia de los primeros siglos cristianos; concepción por lo demás que intentaba conciliar el saber astronómico con la percepción cotidiana y que eludía hábilmente el difícil problema de la existencia de antípodas, tan duro de digerir para el saber medieval y cristiano. De esto nos ocuparemos de inmediato.

parte de los clérigos cristianos de buena parte del saber clásico grecorromano, en particular de lo concerniente a la esfericidad de la Tierra, ya puesta en evidencia por geógrafos de la talla de Eratóstenes, Posidonio, Crates de Malos, Marino de Tiro o Ptolomeo. Para los Padres de la Iglesia, sobre todo latinos, y para los autores cristianos que siguieron sus enseñanzas tanto en el mundo bizantino como en el europeo occidental, la idea de la Tierra plana, de vieja raigambre semítica y respaldada por la autoridad de la Biblia, recibió sanción canónica y se impuso gracias a ella al concepto de la esfericidad, tan asociado a la cultura pagana del mundo grecorromano y helenístico.

Son clásicas en este sentido la oposición de san Agustín a la posible existencia de antípodas, la concepción cosmográfica de Cosmas Indicopleustes y la descripción de la Tierra como disco plano hecha en la obra de san Isidoro de Sevilla.

San Agustín, no obstante toda su cultura clásica, que le impidió oponerse abiertamente a la idea de la esfericidad de la Tierra y en general a las concepciones cosmográficas de los antiguos, abrió, después de Lactancio, la primera brecha seria en ellas al poner en duda, en *La ciudad de Dios*, escrita en el primer tercio del siglo V, la posibilidad de existencia de antípodas, que según él nadie sabría explicar gracias a qué fuerza se mantenían en posición y por qué debían andar en forma opuesta a los que como él se encontraban de un determinado lado del planeta, indudablemente el bueno³. Aunque la idea que privaba en este

[3]_ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XVI, 9. En realidad, ya un siglo antes de Agustín, Lactancio, otro Padre de la Iglesia latina, había rechazado de plano, como algo absolutamente ridículo, la idea de que pudieran existir antípodas. En sus *Instituciones divinas*, compuestas a principios del siglo IV, Lactancio se burla de los que son tan estúpidos como para llegar a creer que existen antípodas, esto es, seres humanos que por habitar del otro lado del mundo, tengan que caminar con los pies por encima de sus cabezas. De aceptar tal cosa, concluía Lactancio, habría también que admitir disparates tan absurdos como que en ese otro hemisferio los árboles

caso no era tanto la de refutar la astronomía clásica y el concepto de la esfericidad de la Tierra, sino más bien la de rechazar, en nombre de la cristiana unicidad originaria de la especie humana como descendiente de Adán y de Noé, la existencia de un *antictone* o continente opuesto al formado por Europa, África y Asia, desconocido e inaccesible por lo demás, lo cierto es que el argumento agustiniano, copiado y repetido hasta el cansancio, sirvió de base en los siguientes siglos medievales a los defensores del carácter plano de la Tierra⁴.

crecerían hacia abajo y la lluvia caería hacia arriba. (Cf. Lactancio, *Divinarum institutionem libri septem*, III, 9, 24.) De cualquier forma, fue la exposición un tanto más sobria de Agustín, la de *La Ciudad de Dios*, la que fue usada normalmente en los siglos medievales para rechazar la idea de la existencia de habitantes en un supuesto hemisferio opuesto al tradicionalmente conocido.

[4]_ Volveremos sobre esto más adelante, al tratar de los mitos relativos a la población y a la evangelización de América. Pero conviene señalar desde ahora que para el cristianismo el dogma bíblico del origen único de la humanidad a partir de Adán y luego de Noé impedía aceptar la idea de que pudiesen existir, del otro lado del planeta, tierras o continentes no mencionados en la Biblia, y sobre todo que estuviesen habitados, pues la Biblia nada decía de que alguno de los descendientes de Noé se hubiese dirigido a otras regiones que no fueran las conocidas: Europa, Asia o África. La ciencia clásica por lo demás había insistido, y esto era aceptado por los autores cristianos, en que solo el hemisferio norte, dado su carácter templado, era habitable, y en que de haber tierras del otro lado del mundo, más allá del ecuador, estas tierras (aún en el caso de que pudiesen estar habitadas, dado que más al sur el clima debería volverse otra vez templado como al norte) serían inaccesibles para los habitantes del viejo mundo, puesto que el calor de la zona tórrida hacía imposible cualquier navegación a través de ella. Para los cristianos además, el hecho de que según el *Nuevo testamento* Cristo había ordenado a los apóstoles y a sus sucesores predicar el cristianismo en todo el mundo hacía definitivamente inaceptable la idea, pues ni Cristo había hablado de esas tierras o pobladores ultrahemisféricos, ni los apóstoles se habían ocupado de evangelizarlos, ni la idea de justicia divina permitía entender que Dios ubicara a una parte importante de sus hijos en esas comarcas inaccesibles, y permitiera a los habitantes de esas supuestas tierras (fueran o no antípodas), permanecer en poder de las potencias demoníacas sin recibir jamás la oportunidad de convertirse a la verdadera religión y de salvar sus almas. Los argumentos de san Agustín y de

Cosmas Indicopleustes, viajero y comerciante egipcio del siglo VI, convertido luego en monje nestoriano y en cosmógrafo, fue el primero de esos enemigos abiertos de la esfericidad terrestre. En su *Topografía cristiana*, Cosmas nos dejó una famosa representación de la Tierra, muy citada a comienzos del Medioevo, en la que en medio de una violenta polémica con Aristóteles y con todos los que –absurdamente, según él– defendían la esfericidad del planeta, asegura que el universo tiene la forma del Tabernáculo o Arca judía de la Alianza, esto es, la de una suerte de gran baúl; que la Tierra es plana y rectangular formando el piso del Arca o Tabernáculo; y que está constituida por dos rectángulos, uno grande, dispuesto a lo largo, que es la Tierra propiamente dicha, es decir, Europa, África y Asia, y otro pequeño, dispuesto a lo ancho y ubicado al Este, que es el Paraíso Terrenal, del que nacen los cuatro ríos mencionados en el *génesis*, y que se halla separado de aquella por un canal oceánico derivado del océano también rectangular y más bien estrecho que rodea todo el planeta, esto es, que delimita exteriormente el piso del cosmos en forma de Arca de la Alianza⁵.

San Isidoro de Sevilla, por su parte, en sus *Etimologías*, compuestas en el primer tercio del siglo VII, contribuyó a imponer en el Occidente cristiano la idea de la Tierra plana, aunque redonda. A pesar de que el obispo hispalense concibe el universo y el cielo como esféricos, a la manera de los antiguos, en su obra la Tierra (*orbis*) es descrita no como un globo sino como una rueda, esto es, como una superficie circular y plana, rodeada por el océano, y conformada por tres continentes estrechamente unidos: el Asia, que abarca una mitad del orbe, yendo «desde el mediodía hasta el septentrión», y Europa y África (a la cual llama Libia, también como los autores antiguos), ubicadas frente a ella, una al norte y

otros exegetas cristianos medievales parecen apuntar más en esta dirección que en la del franco rechazo de la idea de la esfericidad de la Tierra.

[5]_ Cosmas Indicopleustes, *Topografía cristiana*, Libro II, cap. 24.

otra al sur. Supone sin embargo la existencia de un cuarto continente en cuya periferia habitarían, según algunos, los antípodas. Este continente austral estaría situado «al otro lado del océano, en el sur», aunque asegura que es desconocido, vale decir, inaccesible debido a los terribles calores de la zona tórrida. En cuanto a los antípodas, Isidoro es algo ambiguo, pues si primero niega y ridiculiza como simples fantasías de poetas la idea de que puedan existir, más adelante, al referirse al continente austral desconocido, parece admitir la posibilidad de su existencia⁶.

Dada la influencia del autor español y de sus *Etimologías* sobre todo el pensamiento medieval, se comprende que esta concepción cosmográfica en la que el universo tiene forma esférica, pero en la que la Tierra, inmóvil y situada en el centro del mismo, parece más bien ser plana, aunque redonda, haya alcanzado una enorme difusión y que se la repitiera con frecuencia durante los siglos siguientes.

Empero, no es menos cierto que continuadores de Isidoro, como Beda o Rabano Mauro, modifican de alguna forma su modelo; y que en el caso del primero de los autores mencionados esta modificación apunta claramente hacia la aceptación del carácter esférico de la propia Tierra. En efecto, mientras Rabano Mauro, enciclopedista alemán muerto a mediados del siglo IX, se ciñe en lo esencial a Isidoro y apenas modifica lo dicho por él tendiendo a atribuir a la Tierra la forma de una suerte de escudo romano, plano en la base y abombado en su superficie superior, que es la habitada, Beda, reputado autor inglés que vivió poco más de un siglo

[6]_ La concepción esférica del cielo se halla en *Etimologías*, XIII, 5, 2; la de los círculos del cielo en *íd.*, XIII, 6, 1-7; la concepción de la Tierra como una rueda («*Orbis a rotunditate circuli dictus, quia sicut rota est*») en *íd.*, XIV, 2, 1; la referencia al cuarto continente inaccesible en *íd.*, XIV, 5, 17; y las referencias a los antípodas en IX, 2, 133, en la que niega que existan, y en XIV, 5, 17, en la que cita la opinión difundida que admite esa existencia. También habla de antípodas en *íd.*, XI, 3, 24, pero en este caso se trata del pueblo mítico formado por monstruos que tendrían los pies en dirección contraria a la de los seres humanos normales.

antes que Rabano Mauro, influido por Isidoro pero también por Plinio el Viejo, el gran enciclopedista romano, admite de hecho la esfericidad de la Tierra al decir que esta se halla en el centro del cosmos y al añadir que el cosmos es esférico y que está integrado por los cuatro elementos aristotélicos dispuestos concéntricamente a la manera de las capas o partes de un huevo, siendo así la Tierra el primer globo (la yema del huevo), envuelto sucesivamente por capas concéntricas de agua, aire y fuego que corresponden así a la clara, la membrana y la cáscara del mismo⁷.

De cualquier forma, estas argumentaciones no implicaban en ningún caso rupturas ni enfrentamientos conceptuales serios. La admisión de la Tierra como plana no tenía exactamente carácter de dogma para la Iglesia; y en cuanto a la afirmación más peligrosa para la fe cristiana, la de la admisión de los antípodas, prácticamente todos los autores de esos siglos, siguiendo a san Agustín, tendían a rechazarla. Además, la argumentación cosmográfica que pesó más a lo largo de esos siglos del Alto Medioevo fue la de Isidoro; y en ella podía apoyarse claramente la opinión dominante entre los clérigos de esos siglos: la de que la Tierra era redonda, pero plana, como un disco o una rueda.

No obstante, para la época que ahora nos interesa, esto es, para el siglo XV, época de los primeros grandes viajes de exploración geográfica de portugueses y españoles y de los aún más importantes viajes iniciales de los españoles a América, pocos eran ya, al menos entre los navegantes y los cosmógrafos o enciclopedistas europeos, los que seguían pensando que la Tierra fuese plana y no esférica.

En efecto, la idea de la esfericidad se había ido abriendo camino lentamente, pasados los siglos más oscuros del Medioevo; y comenzó a difundirse con mayor énfasis una vez que el mundo cristiano europeo recuperó el conocimiento de Aristóteles y de otros grandes pensadores

[7]_ Beda, *De Natura Rerum*, § 46.

antiguos a partir de los siglos XII y XIII, aun cuando este proceso fue bastante lento y solo puede decirse que es precisamente a fines del Medioevo cuando esta idea llega a imponerse de manera plena en el mundo formado por cosmógrafos, navegantes y viajeros, y entre los sectores más abiertos y esclarecidos de la intelectualidad medieval.

El proceso es, sin duda, interesante; pero no intentaremos seguir ahora sus etapas. Baste señalar que –como dijimos– la Iglesia no parece haber sido particularmente intransigente en este terreno y que salvo una confusa denuncia de san Bonifacio ante el papa Zacarías contra el obispo de Salzburgo, Virgilio, por defender «doctrinas heréticas» que aparentemente implicaban la aceptación de la idea de la esfericidad y de la idea de la existencia de antípodas en época tan temprana como la segunda mitad del siglo VIII, no se conocen enfrentamientos dogmáticos a este respecto ni siquiera en esos siglos llamados oscuros de la Alta Edad Media, en los que dominaba de hecho casi como dogma la concepción de la Tierra como un disco plano. Los mapas medievales, cuyos contornos van mejorando por supuesto con los siglos –a medida que aumenta el conocimiento geográfico, que se intensifican los contactos culturales con los árabes, amplios conocedores de la cultura griega, y que se amplían los viajes y las exploraciones– siguen representando la Tierra como un disco plano, pero ya a mediados del siglo XIII un teólogo de la talla de Alberto Magno, estudioso de Aristóteles y maestro de Santo Tomás de Aquino, defiende abiertamente la teoría de la esfericidad de la Tierra, y lo mismo había hecho poco antes un matemático y astrónomo tan notable y respetado como el inglés John de Hollywood, mejor conocido por su nombre latino de Sacrobosco, en un tratado titulado *De sphaera*, muy difundido desde su composición en la primera mitad del siglo XIII hasta bien entrado el siglo XVI, y en el que la teoría de la esfericidad terrestre es demostrada claramente con argumentos derivados de Aristóteles, y sobre todo de Ptolomeo a través de los autores árabes.

A partir de entonces, aun cuando coexiste con las ideas más disímiles, la idea de la esfericidad se va imponiendo en el mundo intelectual y religioso cristiano. Autores como el dominico Vicente de Beauvais, uno de los más grandes recopiladores del saber medieval en la época de su plenitud, no duda ya –en su *Speculum majus*, compuesto a fines del siglo XIII– de la esfericidad, siguiendo en esto a Alberto Magno y a Tomás de Aquino. También expone esa idea el franciscano Roger Bacon, en su *Opus majus*, que data de la misma época y que es otra de las grandes enciclopedias medievales. En la *Divina comedia*, otra de las *Summas* del conocimiento medieval, compuesta en este caso a comienzos del siglo XIV, Dante no solo da por sentada una clara concepción esférica de la Tierra, sino que incluso llega a situar el Paraíso Terrenal en las antípodas, es decir, en el *Antictone* o continente austral discutido siglos atrás por Agustín y por otros Padres de la Iglesia⁸.

[8]_ Todo muestra que Dante –quien además de poeta fue también un destacado filósofo y científico, estudioso de la astronomía y de la cosmografía de su época– estaba convencido de la habitabilidad de los antípodas y al tanto de la posibilidad de grandes exploraciones marítimas a lo largo del Atlántico, como las que entonces iniciaban en sus aguas genoveses, venecianos, catalanes y portugueses. Su obra *Quaestio de situ aquae et terrae* (*Disputa sobre el agua y la tierra*) supone claramente la esfericidad de nuestro planeta, y toda la argumentación del poeta se construye a partir de ella. En la *Divina comedia*, el itinerario fantástico que lo lleva, acompañado de Virgilio, a recorrer el Infierno y luego el Purgatorio parte de una concepción esférica de la Tierra que lo hace descender a las profundidades infernales de esta para luego ascender desde ellas contorneando el eje del planeta, formado por el cuerpo de Satanás, hasta salir del otro lado, en los antípodas de Jerusalén, a la isla del Purgatorio, en cuya cima sitúa el Paraíso Terrenal. Por otra parte, como ha sido señalado muchas veces, en el canto XXVI del Infierno llega –siguiendo en esto lo afirmado por Solino– a atribuir a Ulises y a sus camaradas una expedición marítima de más de cinco meses a lo largo de las aguas ecuatoriales del Atlántico, la cual culmina con el naufragio del barco que lleva a los héroes griegos y con la muerte de estos. Más allá de su carácter poético, parece claro que el relato de esta supuesta expedición revela la aceptación por el poeta de la posibilidad de un viaje de este tipo. De allí que haya sido leída con cierta fantasía por algunos críticos modernos no solo como imagen de una navegación hacia la Atlántida o hacia una América de

En el siglo siguiente la idea de la esfericidad de la Tierra termina de imponerse. Uno de sus principales defensores y difusores es el respetado cosmógrafo francés Pierre d' Ailly, el Pedro Aliaco de los autores españoles, cardenal de la Iglesia, autor de un famoso tratado de cosmografía titulado *Imago mundi*, muy influido por la obra de Sacrobosco, y que fue la principal autoridad usada y comentada por Colón en la concepción y preparación de su primer viaje. Otro es el estudioso florentino Paolo Toscanelli, cuya famosa *Carta* está también asociada de modo indisoluble al primer viaje colombino, gracias al discutido mapa que la acompañaba. Es en la primera mitad del siglo XV cuando los europeos occidentales, mediante su traducción al latín, tienen al fin acceso directo a la cosmografía de Claudio Ptolomeo, el famoso geógrafo helenístico, estudiada por los árabes desde siglos atrás. Es en el curso de ese mismo siglo cuando relatos populares de viajes como el de John de Mandeville, compuesto en el último tercio del siglo XIV, demuestran de manera sencilla la teoría de la esfericidad de la Tierra y la ponen al alcance de cualquier lector o escucha de textos de esta clase, tan importantes dentro del panorama cultural de esos siglos⁹. Es, por último, a fines de ese mismo siglo XV, justamente

la que el florentino no podía tener idea, sino también –y esta lectura tiene en cambio mayor consistencia– como admisión de la posibilidad de un viaje hacia Oriente por Occidente, a la manera del que emprendiera Colón más de un siglo y medio después.

[9]_ La obra de Mandeville es en este sentido mucho más importante de lo que generalmente se admite. No solo por la enorme popularidad de que disfrutó entonces y después el fabuloso relato de viajes del autor inglés, plagario inteligente de textos de enciclopedistas y viajeros reales, sino también por la sencillez y claridad con que expone el argumento. Mandeville (*Viajes*, cap. 20) niega la infranqueabilidad de la zona tórrida; asegura que con buena orientación y disponiendo de los recursos adecuados es posible dar la vuelta alrededor de la Tierra, dada la esfericidad de esta; expone con solidez científica los fundamentos de la teoría de los antípodas mostrando la relatividad espacial de los conceptos de «arriba» y «abajo»; y da hasta un ejemplo de la viabilidad de lo que dice al narrarnos el caso de alguien que habiendo salido de su país «a correr

en 1492, fecha en que tiene lugar el primer viaje de Colón, cuando –producto de una larga y cuidadosa recopilación del saber náutico y cosmográfico de esos tiempos– aparece el primer globo terráqueo, la primera representación esférica de la Tierra: la que hiciera Martín Behaim, famoso cartógrafo y navegante alemán asociado por muchos años a la corte real de Portugal y a los viajes de exploración de los portugueses a lo largo de las costas africanas.

2. Los mapamundi medievales: tres continentes, islas y modelo T-O

De cualquier forma, y esto quizá sea un elemento de permanente confusión, lo usual aún entonces –es decir, en pleno siglo XV y antes de esa auténtica ruptura conceptual que fue la aparición del globo de Martín Behaim en 1492– era representar la Tierra en mapas, sobre superficies planas, como continuamos haciéndolo todavía hoy nosotros por razones prácticas. Y, algo más importante todavía, aunque las más de las veces era ya concebida como esférica, esa Tierra imaginada en la cartografía del siglo XV seguía respondiendo aún –en su representación corriente sobre superficies planas de forma circular– al viejo y clásico modelo de los mapas que se venían elaborando desde los siglos iniciales del Medioevo, cuando lo usual era imaginar la Tierra como plana, aunque redonda, esto es, en forma de disco, como decía Isidoro. Se trata de los mapas llamados T-O por los historiadores de la geografía, debido a que en el círculo o disco que reproducía la forma de la Tierra, es decir, la O, se inscribía una T que delimitaba los tres continentes que la integraban, separados entre sí por el Mediterráneo (situado entre Europa y África), el Tanais o Don (situado entre Europa y Asia) y el Nilo (situado entre África y Asia).

mundo», marchando hacia oriente, terminó, después de muchos años, por llegar de nuevo a Occidente, a su antiguo punto de partida, donde con gran asombro escuchó de nuevo hablar su propia lengua.

Es evidente que a lo largo de los siglos el modelo había sido enriquecido y desarrollado de manera amplia. En efecto, los modelos iniciales de estos mapas T-O, constituidos por los mapamundi medievales más antiguos, procedentes de los siglos VIII, IX y X, y representados por el llamado mapa de Albi o los mapas derivados de Beato de Liébana, exhibían un cosmos casi abstracto, de trazo continuo, que aun mostrando o queriendo mostrar una Tierra circular, conservaban cierto parentesco con el mundo rectangular de Cosmas Indicopleustes. El de Albi, el más antiguo de todos, quizá derivado de Orosio, es en efecto rectangular, y la triple masa continental que en él se delimita tiene más bien la forma de una C invertida (o mejor de una U invertida, dada la disposición original del mapa, con el este hacia arriba). Los mapas ulteriores, como el de Beato de Saint Sever, que data ya del siglo XI y que es el más antiguo de los mapas derivados de Beato de Liébana que hayan sobrevivido, ofrecen al menos una forma exterior que tiende a ser circular (en realidad el mapa de Beato de Saint Sever es una suerte de rectángulo de esquinas redondeadas y abombado en los extremos o lados más cortos), y el trazo de las costas y los continentes en ellos es algo más quebrado y está más cerca de verdaderos mapas. Los mapas ulteriores, los de los siglos XII y XIII, entre los cuales se cuentan algunas de las obras maestras de la cartografía medieval, como el destruido mapa de Ebstorf y el subsistente mapa de Hereford, ambos del siglo XIII, se caracterizan ya en cambio por una clara definición del borde exterior circular (son discos perfectos) y por una enorme riqueza interna de contorno territorial y de detalle.

Esta riqueza de detalle y este aumento de la precisión geográfica alcanzan su plenitud en los grandes mapamundi del siglo XV, como son el de Andrea Bianco, elaborado en 1436; el de Andreas Walsperger, compuesto en 1448, y el de Fra Mauro, que data de 1459. En estos mapas se recoge buena parte de los resultados, tanto reales como míticos,

de las exploraciones de los viajeros medievales de los siglos XIII y XIV, se toma en cuenta lo aportado por el redescubrimiento europeo de los grandes geógrafos y cosmógrafos antiguos, y se logra un nivel de riqueza informativa y de precisión geográfica bastante grande, aunque todavía repleto, por supuesto, de confusión, de imaginario y de fantástico.

De cualquier forma que sea, y no obstante toda esa riqueza informativa y todo ese lujo de detalles geográficos, no hay que perder de vista que esos mapas tan acabados del siglo XV siguen siendo, en fin de cuentas, mapas tradicionales que conservan en lo esencial la estructura T-O y el modelo tricontinental de los mapas medievales más antiguos. Además –y es este otro de sus rasgos esenciales, en este caso una limitación bastante seria–, todos ellos suponen habitado y habitable tan solo el hemisferio norte, en el que se ubica el ecúmene o mundo habitado, esto es, la masa fragmentada pero unida de los tres continentes clásicos, Europa, Asia y África; es decir que la representación se limita prácticamente a ese hemisferio, reduciendo a él el mapa circular y suponiendo casi todo el resto de la esfera o del disco en que se inscribe el mundo, esto es, la otra mitad que no se representa, solo ocupada por agua (a veces parcialmente por una misteriosa *terra australis incognita* o continente austral) y salpicada a lo más de islas indefinidas y a menudo misteriosas. Pese a que la exploración portuguesa de la costa occidental del África comenzaba a poner en evidencia la falsedad de la idea, se sigue además suponiendo en pleno siglo XV, como ya lo habían hecho los antiguos, que el ecuador es prácticamente infranqueable debido a los terribles calores que hacen hervir el mar en esas latitudes y que en el hemisferio austral no pueden hallarse nuevas tierras; o que en caso de encontrárselas –como ya algunos suponían, pensando en un necesario contrapeso– debían estar necesariamente deshabitadas y ser casi siempre inaccesibles.

Vale la pena señalar, por último, que esos mapamundi, tanto los grandes, es decir, los que se hallaban ya entonces en iglesias, conventos o palacios, como los pequeños, esto es, los que ilustraban tratados geográficos o enciclopedias, poco tenían que ver en realidad con el uso que se suele dar a los mapas modernos, esto es, que no eran en modo alguno objetos de guía y orientación para marinos, exploradores o viajeros. Para eso estaban, en el caso de los viajes marítimos, las eternas constelaciones o la recién inventada brújula, los portulanos o las simples cartas de marear; y en el caso de los viajes por tierra, hechos por lo demás generalmente en caravanas y siguiendo trayectos conocidos, estaban los guías, baquianos e informadores hallados en los mercados, en los palacios o en los monasterios.

Lo que intentamos mostrar es que los mapamundi medievales tenían generalmente, sobre todo en los primeros siglos de la Edad Media, un valor puramente religioso o filosófico, o a lo más cosmográfico, pero de tipo teórico. No es casual que se los haya conservado siempre en monasterios, en iglesias, o en manuscritos enciclopédicos asociados a unos y otras o a los palacios de nobles y de reyes. Servían para mostrar la obra de Dios, para recoger el saber cosmográfico, para representar la Tierra como creación divina y para acumular en sus espacios vacíos –continentales, insulares o acuáticos– todo el saber empírico derivado de la Antigüedad o recogido a lo largo de los siglos medievales, pero sin ninguna intención de alimentar a su vez nuevas exploraciones o descubrimientos.

Los mismos planisferios más modernos y tardíos, esto es, los de los siglos XIV y XV, desvinculados ya de monasterios e iglesias y asociados más bien al naciente poder laico de comerciantes y burgueses ennoblecidos, de ricos patricios o de repúblicas mercantiles como Venecia, Génova o Pisa, carecen igualmente de esa dimensión práctica y de ese objetivo asociable al desplazamiento de viajeros o de exploradores.

Aunque tienen ya carácter laico y dimensiones empíricas vinculadas al creciente conocimiento geográfico y al poderoso interés mercantil o de expansión territorial que se va abriendo cada vez más camino en el mundo europeo; aunque debido a ello se enriquecen en detalles con mayor rapidez; aunque forman parte del patrimonio científico más moderno, y aunque incorporan el saber recogido en nuevas lecturas, como la de Ptolomeo, y en nuevos viajes de exploración, como los de Plan Carpino y Marco Polo o como los de los portugueses, lo cierto es que siguen siendo de todos modos lejanos objetos de referencia para viajeros y marinos, de escasa utilidad para ellos; lo cierto es que siguen siendo auténticos objetos de gabinete de gobernantes o de sabios, que no terminan de salir del viejo molde teórico, pasivo y solo lentamente modificable de los mapamundi tradicionales y casi religiosos del tipo llamado T-O, y que resultan hallarse menos distantes de algunos de los antiguos patrones de Cosmas e Isidoro que lo que parece sugerir la gran riqueza de detalle que los caracteriza¹⁰.

[10]_ Dicho de otro modo, que parece haber una desproporción enorme entre los avances reales logrados en cuanto a la concepción de la Tierra como tal y los avances más bien formales relativos a la manera de disponer y representar las masas continentales e islas en la misma. Así, del predominio de la idea que hacía de la Tierra un disco plano, tal como afirmaba Isidoro en los comienzos del mundo medieval, se había pasado, ya entrado el siglo XV, al de la idea de la Tierra como una esfera suspendida en el espacio (y, de paso, situada en el centro de él, según las concepciones de Aristóteles y de Ptolomeo entonces en boga y coincidentes en esto con la visión geocéntrica del cristianismo, que solo empezó a ser conmovida desde mediados del siglo XVI con la revolución copernicana). Hay en este campo un avance notable. En cambio, en lo que respecta a la disposición de masas continentales en la superficie terrestre, el avance es más bien formal y de detalle. De los toscos mapas de la Alta Edad Media, como el de Albi, se había pasado, para el siglo XV, a ricos mapamundi como el de Fra Mauro, llenos de detalles e informaciones geográficas reales y fabulosas, capaces de delimitar –a veces con exactitud, otras con pura fantasía– los contornos de continentes y de islas. Pero la estructura de ambos planisferios sigue siendo la misma; y aunque esto sea difícil de apreciar en algunos mapas del siglo XV, todos ellos, aun los

3. El contenido de los mapas: pobreza geográfica contra riqueza imaginativa.

El Asia, el Oriente maravilloso y el Paraíso Terrenal

Pero es justamente esa riqueza de detalle lo que más nos interesa ahora, pues ella está estrechamente ligada con el imaginario medieval del que intentamos ocuparnos. Y para ello conviene detenerse en dos aspectos: de un lado, en la disposición de los mapas y en el relieve dado en ellos al Asia como continente principal; del otro, en los contenidos reales y sobre todo fabulosos que llenan esos mapas, particularmente en lo que respecta al Asia, tierra de maravillas y prodigios.

Aun cuando los mapas de fines de la Edad Media tendían ya a orientarse con el Norte hacia arriba¹¹, es decir, quedando el Asia a la derecha, lo usual en los mapas de siglos anteriores había sido la orientación con el Este hacia arriba, quedando así Europa hacia la izquierda y África hacia la derecha, y resultando ambas colocadas por debajo de un continente asiático que las duplicaba prácticamente en tamaño. Es esto, de paso, lo que justifica el nombre de T-O dado a los mapamundi medievales, sobre todo a los más antiguos, pues la orientación con el Asia hacia arriba, Europa a la izquierda y África a la derecha hace más clara en ellos la disposición de la T, ya que esta viene a estar constituida por un eje vertical representado por el Mediterráneo (que separa Europa del África) y un tope o travesaño horizontal que viene a ser la línea continua formada por el Don o Tanais (que separa Europa de Asia) y el Nilo (que separa África de Asia). Esta estructura en cambio se difumina un tanto al ser dispuestos los mapas con

más sofisticados, siguen respondiendo al viejo modelo T-O, todos ellos siguen partiendo de la idea de que el solo hemisferio habitado es el nórdico, y en todos ellos subyace de algún modo la idea de la inhabitabilidad de la zona tórrida y de la inexistencia de tierras del otro lado de un ecuador a todas luces infranqueable.

[11]_ Los planisferios de Andreas Walsperger y de Fra Mauro, sin embargo, están orientados todavía con el sur hacia arriba, como ocurría con los mapas romanos y en los árabes.

el Norte hacia arriba; y sobre todo en la medida en que aumentan en ellos los matices, las líneas quebradas y el detalle. De todos modos, lo que queremos resaltar ahora no es eso sino que los mapas del fin del Medioevo, aun cuando la orientación con el Norte hacia arriba los hace más fácilmente legibles y aun cuando el África, explorada por los portugueses, aumenta un poco en ellos su tamaño, siguen de todos modos, como los mapamundi más antiguos, dominados por un continente asiático que ocupa prácticamente la mitad del espacio del planeta.

Esa absoluta superioridad del Asia correspondía no solo a una idea aproximada acerca de su gran tamaño con relación a una Europa mucho más pequeña y a un África apenas explorada, sino también al hecho de deber alojar en su territorio a todas las grandes culturas antiguas, a buena parte de los países míticos que poblaban la imaginación medieval; y sobre todo al Paraíso Terrenal, cuya significación religiosa y cuya primacía territorial obligaban a colocar el Este como el punto máspreciado de la Tierra y a la remota sede de nuestros Primeros Padres como una suerte de isla o de alta montaña lindante con el área sublunar.

En todos esos mapas, aun en los más modernos, los del siglo XV, la riqueza de lo imaginario compensa la pobreza del conocimiento geográfico; y más allá de la conocida Europa, del área mediterránea y del Cercano Oriente explorado después de las Cruzadas se intercalan en esos inmensos espacios –sobre todo asiáticos– países mal conocidos, maravillosos o míticos, pueblos de contornos borrosos de los que a veces tan solo se ha escuchado el nombre, y razas periféricas de formas a menudo monstruosas y acerca de cuya existencia en esas remotas regiones habían hablado por siglos viajeros y enciclopedistas desde la época de la antigua Grecia por lo menos.

Si el norte mismo de Europa, entonces mal conocido, aparece a menudo poblado de monstruos, y el África mediterránea, única parte

hasta entonces más o menos conocida de ese vasto continente, alberga también pueblos extraños y maravillas geográficas, es sobre todo esa inmensa Asia, vista por los pueblos cristianos de la Europa medieval como tierra de maravillas, como sede de la mayoría de sus sueños y sus mitos, la que alberga todas las fantasías, la que mejor muestra en toda su inmensa e imprecisa extensión una riquísima amalgama de imaginario y conocimiento geográfico. A producir tal resultado apuntaban muchas causas. De un lado, las nociones geográficas heredadas por el cristianismo medieval de los viajeros, exploradores, guerreros y enciclopedistas del mundo clásico, confundidas por siglos de incomunicación o aislamiento solo interrumpidos por recientes viajes de exploración después de las Cruzadas. De otro lado, la imprecisión sobre las distancias, la inmensidad de los espacios inexplorados, y la posibilidad siempre viva de ubicar en ellos prodigios y maravillas de diversa índole. Ligado a esto mismo, la fuerza de la fantasía, el gusto por lo imaginario, tan arraigado en la cultura medieval, heredera en esto de la Antigüedad y de muchas de sus tradiciones. También, por ello, el peso representado por el respeto a las autoridades clásicas y paganas, pero igualmente a las medievales y cristianas, que en sus obras habían poblado esas ignotas tierras de monstruos humanos y maravillas geográficas de todo tipo.

Se inscriben así simultáneamente en esos mapas tanto el conocimiento impreciso heredado de esa tradición clásica y cristiana como el imaginario inseparable de la misma y alimentado por siglos de aislamiento, de autoridad y fantasía. En ellos se sintetizan los relatos y descripciones de Plinio y de Solino, enciclopedistas clásicos que recogen toda la tradición de conocimiento geográfico y de mitos del mundo grecorromano, de Ctesias, de Megástenes, de Heródoto, de Estrabón y de Diodoro Sículo, de Varrón y de Pomponio Mela; pero también y sobre todo los relatos y descripciones de Isidoro de Sevilla y de todos los enciclopedistas cristianos que lo repiten y que de él se alimentan, como Rabano

Mauro, Honorio de Autun, Vicente de Beauvais y Tomás de Cantimpré, e igualmente todo el saber de fisiólogos, bestiarios y lapidarios, plenos de descripciones de animales míticos, de curiosidades geográficas y de piedras maravillosas.

El tema del Oriente maravilloso campea en esos mapas y en esa visión del mundo que la Edad Media transmite a los Tiempos Modernos, y más concretamente a los conquistadores americanos.

El Paraíso Terrenal domina el panorama, descrito como isla o montaña inaccesible, rodeada de barreras de fuego o de niebla, y de acceso dificultado además por la presencia en su cercanía de pueblos de monstruos y de animales peligrosos. Generalmente no lejos del Paraíso, aunque a veces ubicados hacia el norte, perdidos en todo caso en esos confines del Asia, aparecen representados los pueblos de Gog y Magog, pueblos míticos formados por monstruos comedores de carne humana, a los que se suponía encerrados por Alejandro Magno tras una infranqueable muralla que solo se abriría al llegar el Fin del Mundo, y que aparecen asociados a todos los grandes terrores apocalípticos del Medioevo, pues se los identificaba casi siempre con los pueblos nómadas de la estepa asiática que periódicamente se desparramaban como invasores sobre las tierras europeas. Otro gran tema mítico es el de la India, o mejor el de las Indias, pues la noción que de la India se muestra en los mapas y autores medievales es harto imprecisa y no solo se habla de tres Indias, sino que se entiende por tales a todas las tierras —pobladas de peligros y de maravillas humanas, animales y geográficas— que se extienden desde la península arábiga (y a veces desde Etiopía, con la que a menudo se la confunde) hasta los confines de una igualmente imprecisa China. Esta última, identificada desde Marco Polo con el reino poderoso y cuajado de riquezas del Gran Khan de los Mongoles, es otro de los grandes mitos; se la llama Catay, se designa como Mangi a su parte meridional, se llama Cambaluc a su incomparable capital, sede del Khan, se llama

Quinsay a su ciudad más grande y más espléndida, bien descrita por Marco Polo, y se la imagina como el país más rico y maravilloso de la Tierra, siguiendo en esto la popular narración del veneciano y la aún más popular de Mandeville.

Buena parte de esa Asia confusa y semimítica aparece como fragmentada en islas, microcosmos propensos a la contención de maravillas; y Mandeville afirma que en particular la India está formada por un total de cinco mil islas, cada una de las cuales contiene algún tipo de prodigio. Una de las islas más maravillosas del Asia, cercana de la China del gran Kubilai Khan y conocida de los mongoles, es Cipango, es decir, el Japón, fuente desde siglos atrás de fantasías entre los musulmanes y considerada por los europeos cristianos, después de los relatos de Marco Polo, como tierra de infinitas riquezas y de abundancia ilimitada en oro y piedras preciosas.

Al norte del Asia mongola, en fin, en una estepa imprecisa, se situaba todavía el reino mítico del Preste Juan, descrito en la famosa *Carta* del siglo XII, considerado durante varios siglos por los cristianos europeos como una suerte de remoto pero accesible mundo paradisíaco repleto de riquezas y maravillas; y que maltratado un tanto por una exploración cristiana del Asia que no había logrado dar con él y había terminado por desplazarlo hacia Etiopía, continuaba pesando no obstante en la fantasía de los viajeros y exploradores de fines del Medioevo. Otro de esos países míticos situado en imprecisas tierras asiáticas cercanas casi siempre a la India es Ofir, la tierra bíblica rica en oro, madera y piedras preciosas de la que Salomón habría hecho traer buena parte de los materiales que sirvieran a la construcción del Templo de Jerusalén, en la época de plenitud del reino judío. Asociada a Ofir se encontraba la misteriosa Tarsis, tierra igualmente rica en oro y pedrería, a la que también tuvieron en su época acceso las flotas conducidas por los tirios y enviadas por el rico y poderoso Salomón, entonces en el apogeo de su poder y de su gloria.

Así, es fácil entender que estas ideas tuvieran amplia aceptación entre los primeros exploradores de América, incluso entre los más realistas; y particularmente que Colón, dominado como estaba por visiones apocalípticas y mesiánicas tanto judías como cristianas, pretendiera haber hallado el Paraíso Terrenal en las costas de Paria y considerara al Orinoco como uno de los cuatro ríos que de él se originaban; también que pensara haber llegado a la mítica Ofir y que identificara a la Española con la rica comarca a la que viajaban las naves salomónicas; igualmente que buscara incesantemente por todas las Antillas las tierras ricas del Gran Khan de los mongoles, para quien portaba en su primer viaje una embajada a nombre de los Reyes Católicos; de la misma manera Cipango, la isla del oro, será una permanente obsesión para él a lo largo de sus cuatro viajes y todavía en el último de ellos, estando en las cercanías de Honduras, creará estar a punto de encontrarlo. Es sabido de todos que Colón murió ignorante de haber hallado un nuevo continente y todavía dispuesto a encontrar la vía hacia un mundo asiático que presentía cercano.

De esto hablaremos luego, sin embargo. Por ahora lo que nos interesa es terminar de dar una idea precisa acerca de la concepción del mundo que tenían los primeros exploradores de América, del imaginario que privaba en ella y de la forma en que suponían que algunas de esas tierras e islas distantes hacia las que se dirigían pudiesen estar pobladas. Pero antes de tratar de esto último consideramos que es necesario, para concluir con la visión propiamente cosmográfica de esos siglos, detenernos un tanto más en lo relativo a las numerosas y misteriosas islas que en opinión de cartógrafos y de viajeros marítimos medievales llenaban algunos de los vacíos enormes de esos mares y océanos distantes, peligrosos y desconocidos, y más particularmente a las concernientes al Atlántico.

Las maravillosas islas del Océano

En efecto, uno de los aspectos que más llama la atención en estos mapamundi medievales, lo mismo que en los portulanos y las cartas de navegación empleados durante el período final de la Edad Media, es lo relativo a las islas, tanto la abundancia de ellas como su ubicación y sus a veces curiosos nombres y leyendas. Los mapas medievales, desde los más primitivos y toscos hasta los más modernos y sofisticados, lo mismo que los portulanos y cartas de navegación, tienen como uno de sus rasgos más distintivos esa abundancia de islas, esa facilidad para llenar los grandes mares y océanos, en especial los más desconocidos y distantes, de todo tipo de islas inexploradas o misteriosas, para convertir penínsulas en islas y hasta subcontinentes como la India en auténticos archipiélagos, para poblar en fin estas islas de curiosidades y maravillas de todo tipo, y para darles los nombres más diversos, asociados a navegaciones reales o míticas y a temas de ese imaginario que tanto arraigo tuvo en la cultura medieval, tanto cristiana como pagana, islámica o judía.

1. Importancia y variedad de los motivos insulares

Esta importancia de lo insular en la cultura medieval, tan bien expresada por los mapas de esa época, ha sido puesta de relieve muchas veces, destacándose en este sentido la estrecha asociación que revelan las tradiciones y mitologías de los pueblos, sobre todo marítimos, entre las islas y el imaginario; entre las islas como microcosmos aislados y la posibilidad de ubicar o imaginar en ellas diversas maravillas y prodigios, tanto agradables como terribles, tanto paraísos de bellas mujeres y climas favorables como habitáculos de monstruos horribles y sanguinarios, tanto palacios repletos de riquezas como guaridas de bestias amenazantes y mortíferas, tanto paisajes placenteros y paradisíacos como estremecedoras visiones del purgatorio y del infierno.

Los planisferios y los mapas del Medioevo expresan y recogen de ese modo un tema fundamental de la cultura medieval, que pesaba grandemente en la época de los primeros viajes hacia el África ecuatorial y hacia América y que siguió pesando a todo lo largo del siglo XVI y aun después: el de la búsqueda –y a veces el hallazgo– de islas maravillosas por los viajeros y navegantes de esos siglos, tema presente con mayor o menor fuerza en todas las grandes culturas de la Edad Media.

Así, los árabes, que recorrieron buena parte del océano Índico desde comienzos del Medioevo, transmitieron a su cosmografía y a su geografía una rica tradición acerca de la existencia de islas maravillosas, descritas en los relatos reales o literarios de Suleimán y Abu Zeyd, de Buzurg ibn Shahriyar o de Sindbad el Marino, tradición recogida de algún modo por cosmógrafos como Ma'sudi, Qazwini o El Idrisi y plasmada en mapas y planisferios árabes conocidos luego por los europeos cristianos. Así, los escandinavos y los irlandeses, en sus viajes reales o míticos, elaboraron también una rica tradición de viajes (sobre todo los irlandeses, pues la tradición recogida en las sagas islandesas acerca de los viajes de los vikingos a América no tuvo ninguna repercusión entonces). Esa tradición estuvo conformada por diversos *immrama* o relatos de viajes en busca de islas paradisíacas de felicidad y bellas mujeres, perdidas en medio de las aguas brumosas del Atlántico Norte, y sobre todo por el conocido viaje de san Brandán, famosísimo durante la Edad Media, el cual se suponía entonces que habría llevado al santo abad irlandés y a sus monjes, sobre un barquichuelo de madera embetunada forrado en cuero de vaca, hasta las cálidas aguas del Atlántico medio, no lejos de las Canarias o Islas Afortunadas, donde habría creído hallar tanto el Infierno como el Paraíso Terrenal.

Así también, los enciclopedistas y geógrafos cristianos de la Europa occidental, tras el redescubrimiento progresivo de la antigua cultura grecorromana a lo largo de varios siglos que les permitió precisar en sus

mapamundi los contornos del mundo oriental, de la misteriosa India y sobre todo de la maravillosa isla Taprobana, nombre dado entonces a Ceilán, habrían revivido también, cristianizándola de algún modo, la vieja tradición pagana relativa a islas maravillosas y paradisíacas situadas en medio del Atlántico, del lado de Occidente, tales como Ogigia, como las Hespérides y las Islas Afortunadas o Canarias, en las que se suponía habían estado alguna vez los Campos Elíseos, esto es, el Paraíso de los antiguos paganos. Así, los viajeros cristianos de los últimos siglos medievales, particularmente los que recorrieron el océano Índico y el Mar de China, como Marco Polo y Odorico de Pordenone (leído a través de su plagiatario Mandeville), pudieron describir directamente las maravillosas islas del oriente tropical, como Taprobana, como Java y Sumatra, como las islas innumerables de la India, como la increíble Cipango, tierra de todas las riquezas.

Igual que las grandes enciclopedias y tratados de cosmografía, los mapamundi medievales y las grandes cartas de navegación de los últimos siglos de la Edad Media recogen buena parte de esa información, a veces real pero imprecisa, las más de las veces en cambio fabulosa. Todas esas tierras y sobre todo esas islas, míticas, o tan deformadas que terminan siendo casi siempre irreales, pueblan los mares de los mapas y cartas de navegación medievales y alimentan la fantasía de navegantes y viajeros. Por eso vale la pena referirse al menos a algunas de ellas, en particular a las del Atlántico, las más cercanas a la exploración de América y a varios de los mitos americanos.

2. Las grandes islas asiáticas: las islas índicas; Taprobana y Cipango

Del lado asiático, esto es, entre las islas de la India y de la China vecinas del Extremo Oriente (no lejos, por tanto, del extremo occidental de Europa, ya que en los mapamundi del siglo XV no existe América, y el Extremo Oriente, terminado en la India y la China, suele aparecer

más cerca de lo que está realmente de Europa occidental), destacan en esos mapas las numerosas islas de la India, muchas de ellas descritas por Marco Polo, Odorico y Mandeville.

Algunas son islas innominadas, como la masa de las que describe Mandeville, generalmente habitadas por monstruos o animales prodigiosos, o poco importantes como las Andamán o Nicobar, tierras de negros feroces y antropófagos de los que hablan con miedo los viajeros mencionados. Otras, algo más importantes, son islas grandes, como Java y Sumatra (Java la Menor y Java la Mayor, en términos de Marco Polo), en las que se describen reinos poderosos de gentes de piel oscura, grandes riquezas en pedrería, palacios grandes y lujosos, reyes desnudos provistos de rubíes y de elefantes, y pueblos y animales extraños o francamente insólitos.

Otras, en fin, son islas míticas estrechamente asociadas al imaginario de los exploradores americanos, particularmente de Colón. Se trata de Ofir y de Tarsis, de Crisos y Argiros, y de las islas Macho y Hembra.

Nada indica que Ofir y Tarsis, míticas comarcas bíblicas de las que ya hablamos, asociadas ambas al esplendor de Salomón y mencionadas en la Biblia, hayan sido imaginadas originariamente como islas, pues en realidad una de ellas, Tarsis, fue asociada desde temprano (como se sigue haciendo hoy) con Tartesos, colonia fenicia ubicada en la costa mediterránea de España; y la otra, Ofir, con algún puerto ubicado en tierras del Oriente, en algún impreciso lugar entre el Mar Rojo y la India, entre la costa oriental del África y la Cattigara de los antiguos cartógrafos romanos¹². Pero su condición de lugares maravillosos, llenos de maderas aromáticas y de oro y pedrería, puertos activos de comercio

[12]_ La Biblia menciona varias veces a Ofir y a Tarsis, casi siempre en el *Primer libro de los Reyes*. Ofir es mencionado particularmente en *I Reyes*, 10, 11-12 y 14, y en *II Crónicas (o Paralipómenos)*, 8, 17-18. Y Tarsis en *I Reyes*, 10, 22.

y de navegación, de cuya existencia no podía dudarse dada su condición de sitios mencionados en la Biblia, hizo que se les diera, como a tantas otras comarcas misteriosas y mágicas, carácter de islas situadas en Oriente; y hasta que se las confundiera muchas veces, no obstante las diferencias que entre ellas deja ver el propio texto veterotestamentario. Asociadas ambas a la apocalíptica cristiana y sobre todo a la judía, la búsqueda de estas regiones bíblicas fue uno de los objetivos de Colón, y veremos luego cómo Ofir fue identificado al principio con la Española y después con el Perú.

Crisos y Argiros, comarcas o islas también míticas, pero procedentes en este caso de la tradición clásica, también tuvieron su importancia y también fueron representadas a menudo en los mapas medievales, ambas situadas en Oriente. Se trata, como indica su nombre, de dos islas enormemente ricas, una de oro y otra de plata; y de ellas habla en su relato Mandeville, quien las ubica junto a Taprobana¹³. Las islas habían sido mencionadas en la Antigüedad por Plinio y por Pomponio Mela, Isidoro las había ubicado, de acuerdo con ellos, en el océano Índico, y el mapamundi de Beato las había situado a los lados del Paraíso Terrenal. Esta disposición, como islas cercanas a Taprobana o al Paraíso, es más o menos la misma que les atribuyen ulteriores mapamundi medievales, aunque el globo de Martín Behaim las coloca entre el Mar de China y el Japón, es decir, de Cipango.

No es en cambio Mandeville, sino Marco Polo, el que menciona las islas Macho y Hembra, situadas una frente a otra. La existencia de estas islas revive de alguna forma el viejo mito de las amazonas. El viajero veneciano las ubica en el océano Índico, no lejos del golfo Pérsico, y dice que su característica principal es que en una de ellas solo hay mujeres,

[13]_ Mandeville (*Viajes*, cap. 33) las llama, por cierto, Orille y Argyte, formas claramente corruptas de los nombres clásicos.

mientras que en la otra solo hay hombres, y que estos van a la isla de aquellas para acoplarse con ellas en cierto período del año mediante una suerte de matrimonio de visita, separándose las parejas inmediatamente después y volviendo los hombres a su isla¹⁴. La idea de la existencia de estas islas tuvo importancia, como veremos, en las búsquedas de Colón y de otros conquistadores, y también en la conformación del mito americano de las amazonas.

Pero las islas principales, las que ocupan mayor espacio en los mapas o en los textos de los viajeros al Oriente, son Taprobana y Cipango, es decir, Ceilán (Sri Lanka) y el Japón. Taprobana, a veces llamada también Trapobana, Seilán o Sillán, es representada como la isla más grande e importante del mundo y ocupa de ordinario la mayor parte de la India, pues esta se halla por lo general desprovista de su extremo sur y fragmentada en muchas islas. Taprobana es una de las tierras más ricas del mundo, sede de un reino poderoso, famosa por su enorme abundancia de piedras preciosas, en particular de rubíes, considerados como los más grandes y hermosos del planeta. Pero es sobre todo descrita como isla paradisíaca, no solo por su clima templado y por su frondosidad vegetal, sino también porque es sagrada para cristianos, musulmanes y budistas y porque en ella o cerca de ella se ubica con frecuencia el propio Paraíso Terrenal¹⁵.

[14]_ Las referencias al libro de Marco Polo varían según los editores y de acuerdo a los manuscritos. Cito por una edición española buena y reciente, la traducción de Mario Armíño, para Ediciones Anaya, Madrid, 1984, hecha a partir de la edición francesa de Louis Hambis, *Le déviselement du monde: Marco Polo, Libro de las Maravillas*, Libro III, cap. 190.

[15]_ Las referencias de viajeros medievales a Taprobana son muchas y variadas. Dejando de lado las de Jourdain de Séverac, Odorico y Marignolli, quien afirma por cierto que los habitantes de las islas cercanas a ella han terminado por quedarse sordos a causa del estruendo que producen los ríos del vecino Paraíso Terrenal al caer desde lo alto, recordaremos solo las de Marco Polo (ed. cit., Libro III, capítulos 174 y 179)

Cipango, corrupción evidente de Zhapankuo, «país del sol naciente», nombre chino del Japón popularizado en Occidente por Marco Polo, es una isla de gran tamaño situada más allá del Mar de China, en el extremo oriental del mundo y por tanto relativamente cerca de Occidente, de las islas del Atlántico. Descrita además con lujo de detalles por el veneciano, es considerada como la isla más rica del planeta, provista de toda clase de tesoros, y capaz de albergar palacios hechos todos de oro desde el piso hasta el tejado¹⁶. En los mapas de fines del Medioevo y en las obsesiones de Colón, el papel de Cipango es de primera magnitud.

3. Las islas reales y míticas del Atlántico: de las Afortunadas a Antilia y la Isla de las Siete Ciudades

No obstante la importancia de Taprobana y de Cipango, las islas más interesantes para nuestro propósito son las que se hallan del lado del Atlántico, esto es, aún en Occidente.

Entre ellas hay algunas que son reales y que habían comenzado a ser conocidas (o reconocidas) poco antes por cosmógrafos y marinos. A la cabeza de esas islas se encuentran las Canarias o Islas Afortunadas, conocidas de los antiguos y presentes en sus obras cosmográficas, pero apenas presentidas por los europeos hasta su redescubrimiento por los italianos durante el siglo XIV y su conquista por los castellanos a lo largo del siglo XV. En efecto, los enciclopedistas y geógrafos antiguos habían hablado largamente de unas islas llamadas Afortunadas, situadas frente a las costas africanas, famosas por su clima y su riqueza, y a las que asociaban con la morada ultraterrena de los héroes, esto es, con los Campos Elíseos. De ellas hablan, entre otros, Plinio y sobre todo Plutarco, que las describe como modelos de feracidad y de aire

y la de Mandeville, (op. cit., cap. 21).

[16]_ Marco Polo habla largamente de Cipango, aunque de oídas (capítulos 160 y 161 del Libro III de su obra, de acuerdo a la edición que utilizamos).

saludable y que las tiene por morada de los bienaventurados. De ellas conservaron los autores medievales el recuerdo, como Isidoro, quien menciona su riqueza y su feracidad, quien comprende a partir de ambas cosas el error de los antiguos al tomarlas por el paraíso, y quien, como ellos, las sitúa en el océano occidental, frente a las costas de Mauritania y no demasiado lejos de estas¹⁷.

Ignoramos qué conocimiento real pudo tenerse de las Canarias en Europa antes del siglo XIV, y solo sobrevive la tenaz idea de que en su discutido y semimítico viaje san Brandán pudo haber llegado hasta ellas. Sabemos en cambio que en 1312 un genovés, Lancelotto Malocello, llegó hasta las islas y que todavía una de ellas, Lanzarote, guarda el recuerdo de la expedición del marino italiano. Sabemos aún con más detalle que desde mediados del mismo siglo XIV las Afortunadas o Canarias se incorporaron a la cartografía medieval y que desde entonces hasta la conquista definitiva del archipiélago por la Corona de Castilla a partir de la expedición de los normandos Jean de Vethencourt y Gadifer de La Salle, que desembarcaron en Gran Canaria en 1402, su importancia real se hizo cada vez mayor para cosmógrafos y navegantes, como confirman los mapas, portulanos y cartas de navegación del siglo XV y del siglo XVI.

Otras islas importantes, sobre todo por su papel estratégico como escalas para los viajes por el océano y para la exploración del África, son Madeira, las Azores y las islas de Cabo Verde, todas ellas conquistadas por los portugueses y asociadas sobre todo a la expansión lusitana a lo largo del litoral africano occidental. Aunque quizá ya explorada en el siglo XIV por navegantes italianos que debido a su abundancia en madera la llamaron Legname, la isla de Madeira fue ocupada por los portugueses a partir de 1420 y desde esa fecha comienza a aparecer en

[17]_ Plutarco habla de las Islas Afortunadas en su *Vida de Sertorio*. Cf. Plutarco, *Vidas paralelas*, *Sertorio*, VIII. Isidoro trata de ellas en *Etimologías*, XIV, 6, 8.

mapas, cartas y portulanos. Probablemente reconocidas también desde el siglo XIV por marinos italianos, las Azores, que algunos han asociado a las Casitérides de los autores antiguos o al viaje medieval de san Brandán, fueron descubiertas de modo oficial por los portugueses en 1427 y ocupadas por ellos dos décadas después. Las islas de Cabo Verde, por su parte, igualmente conocidas de los marinos antiguos, parecen haber sido confundidas con las míticas Hespérides, islas del extremo occidente asociadas en el mito griego a Hespero, a Atlas, a Heracles y al famoso jardín de las manzanas maravillosas. La idea de esta asociación debe ser retenida porque –como veremos luego– fue justamente una lectura pseudohistórica de una parte de este mito lo que hizo que un autor serio como Gonzalo Fernández de Oviedo intentara, en pleno siglo XVI, fundar en él los derechos españoles sobre América. Como en el caso de las Azores, no está del todo claro si marinos occidentales llegaron a ellas ya en el siglo XIV, pero en todo caso la exploración de que tenemos noticia acerca del archipiélago data de mediados del siglo XV y estuvo a cargo de genoveses y venecianos, aunque fueron de igual manera los portugueses los que lo sometieron a su dominio.

Más interesantes que estas islas reales son para nosotros las islas míticas, las más asociadas al imaginario que buscamos. Son varias, y todas importantes, pues todas ocupan un lugar destacado en los mapas y planisferios de los siglos XV y XVI, y todas –o casi todas– tienen una significación de primer orden en la conformación del imaginario asociado a la conquista y exploración del Nuevo Mundo. Se trata fundamentalmente de la isla de San Brandán, de la isla Brasil y de sus variantes e islas asociadas, de la isla Antilia, y de la isla de las Siete Ciudades con la que a menudo se la confunde.

La isla de San Brandán, que aparece en todos los mapas de fines de la Edad Media y que se mantuvo representada entre las islas del Atlántico hasta el siglo XVIII, es confundida a veces con las Afortunadas o Canarias,

como ocurre en el mapa de Hereford, pero por lo general se la distingue de ellas, aun ubicándosela en las cercanías del archipiélago. Se la asocia, por supuesto, al famosísimo viaje del abad irlandés, al que también se llama a veces san Balandrán o san Borondón, y a su búsqueda del Paraíso Terrenal, esto es, de una mítica *Terra Repromissionis Sanctorum*, en aguas del Atlántico, viaje que tanta difusión alcanzó en la leyenda y en la literatura medievales¹⁸. Por lo general se representa cerca de la mítica isla al santo en actitud orante, y en ocasiones hasta a la ballena sobre cuyo lomo se supone que él y sus compañeros celebraron varias veces el sacrificio de la misa. Se trata, por supuesto, de una isla paradisíaca, fresca y cuajada de verdor; pero lo más curioso es que se la describe de ordinario como una isla mágica, que aparece y desaparece a voluntad, lo que hace casi imposible que los marinos la descubran. Esta leyenda se encuentra ya recogida en el siglo XII en la *Imago mundi* de Honorio de Autun, quien la denomina por ello isla Perdida. Además de Perdida, los portugueses la llamaron también Encuberta o Non Trobada, nombre este último que se impuso, pasando pronto a los diversos mapamundi y cartas de navegación de esos siglos finales del Medioevo. Los mapas de Pizzigano (1367) y de Fra Mauro (1459) la ubican en medio del océano, en el extremo occidente, y el globo de Martín Behaim (1492) la sitúa junto al ecuador, no lejos de las Canarias.

Otra isla misteriosa es la de Brasil, llamada también de otras formas, como Brazil, Bracir, Bracia o Berzil; y a veces incluso duplicada o hasta triplicada en los mapas. Empezó a aparecer en ellos antes de mediados

[18]_ Hay varias ediciones accesibles y recientes del viaje de san Brandán. En español se dispone de la edición de la editorial madrileña Siruela, publicada en 1986: Benedeit, *El viaje de san Brandán*, versión castellana de Marie-José Lemarchand. Hemos estudiado, junto a otros relatos, el viaje de san Brandán como obra literaria y como relato maravilloso en nuestro trabajo *Viajeros y maravillas. Lo maravilloso en la literatura de viajes medieval*, publicado en tres tomos por Monte Avila, Caracas, 1993, tomo III, capítulo X.

del siglo XIV, al suroeste de Irlanda; pero luego se la ubicó bastante más al sur, hacia el Atlántico medio, no muy lejos de la isla de San Brandán o de las Afortunadas, o simplemente se la duplicó, apareciendo así una isla Brasil no lejos de su ubicación original y otra bastante más cercana del área ecuatorial. El origen del nombre de la isla, con el que por cierto se distinguió después a la más extensa de las tierras sudamericanas, el actual Brasil, no parece estar nada claro. Lo usual ha sido derivarlo de la madera o palo brasil, madera preciosa empleada como colorante en Europa occidental desde el siglo XII hasta ya entrados los tiempos modernos. Esta madera se importaba del Oriente, de la India, donde se la llamaba *berzin*. De allí que, en forma algo corrupta, se la llamara brasil o bresil en Occidente. El nombre corrompido de esta madera habría así pasado a la misteriosa isla del Atlántico, aunque no sabemos nada acerca de la forma en que pudo producirse esa transferencia.

No obstante, algunos autores contemporáneos opinan que este nombre es, cuando más, aplicable a la segunda isla Brasil, la que apareció después en los mapamundi situada en aguas ecuatoriales, pero no a la isla original, la situada no lejos de Irlanda, cuyo nombre derivaría en cambio de *bres*, o *bras*, que significa «fétil» o «noble» en irlandés. Brasil sería, de acuerdo a esta argumentación, una de las islas míticas en las que se creyó ver en esos siglos la *Terra Repromissionis Sanctorum* o Paraíso Terrenal que buscara hacia Occidente san Brandán. En algunos mapas aparece incluso una tercera isla Brasil, esta vez situada entre las dos anteriores y más cercana a la primera de ellas, la cual cambia de nombre en otros casos llamándose a veces Man (como la británica isla de Man) y a veces Jonzele o Puncelle, lo que podría ser, como han pensado también algunos, una confusa reminiscencia de la mítica isla de las Doncellas o de las Mujeres, tan importante en la mitología céltica y tan presente en los *immrama* irlandeses, en esos relatos maravillosos de viajes que llevan a intrépidos navegantes a recorrer los mares brumosos

del norte del Atlántico en busca de paraísos ocultos habitados por bellas y sensuales mujeres ultramundanas.

Al lado de estas islas míticas hay otras cuyos nombres derivan de viejas leyendas o que se prestan a cierta confusión. Una de ellas es la llamada Satanagio, Satanastagio, Man de Satán o Mano de Satanás. Representada en varios mapas de esos siglos del fin de la Edad Media, se cree que la isla Satanastagio o Man de Satán era una isla mágica y terrible situada a veces no lejos del mar de los Sargazos y asociada a la idea de que en esas cálidas aguas del Atlántico medio se hallaba no solo el Paraíso Terrenal, sino también el Infierno, como se había puesto en evidencia en el relato del viaje de san Brandán. Se suponía entonces que era la mano del Demonio, la cual surgía a veces de las profundidades marinas para atrapar los barcos que cruzaban el mar junto a ella y arrastrar así a los marinos a las profundidades. Algunos autores modernos descartan esa versión y piensan que se trataba solo de una isla con nombre de santo, en este caso san Atanagio, sin nada que ver con esa fantasía acerca de la mano de Satán. Otra es la isla Salvatges, isla indefinida que con mucha imaginación algunos estudiosos modernos han intentado identificar con tierras americanas del Caribe, pretendiendo que algún marino medieval pudo llegar a ellas sin saber por supuesto que se trataba de un nuevo continente y describir como salvajes y desnudos a sus habitantes. La isla, supuestamente habitada por hombres salvajes y velludos, como los que son descritos en muchos relatos medievales, parece más bien una isla mítica, y el hecho de que el famoso Atlas Catalán de 1375, uno de los mapas que la representan, la ubique demasiado cerca de la costa ecuatorial africana dificulta en todo caso aceptar esa presunta identificación con alguna de las Antillas, prematuramente descubierta.

Las últimas islas maravillosas del Atlántico son Antilia y la isla de las Siete Ciudades, a veces fundidas en una sola, islas ambas de especial

importancia por la gran significación que alcanzaron, como veremos luego, dentro del imaginario americano del siglo XVI.

Antilia aparece en los mapas medievales en el primer cuarto del siglo XV, en un mapa de 1424, pues, aunque se creyó por mucho tiempo que se la mencionaba en un mapa del siglo anterior, el de los hermanos Pizzigani, compuesto en 1367, hoy se considera que la inscripción fue mal leída y que el mapa no se refiere a Antilia, sino a las Columnas de Hércules. Según el cosmógrafo Martín Behaim, un barco europeo no identificado la habría visitado en 1414. Desde esa fecha hasta comienzos del siglo XVI aparece prácticamente en todos los mapas del Atlántico. En algunos de ellos se la duplica, y el propio mapa de 1424 le atribuye características de archipiélago, llamándose a una de las islas del mismo Antilia y a otra Satanazes, indudable confusión con Satanagio o Man de Satán. La isla suele ser grande, rectangular, situada en medio del océano, muy hacia Occidente, ubicada sobre el ecuador o no lejos de él, y —como veremos luego— se la asoció desde temprano con tierras o continentes situados en Oriente, no demasiado lejos de Cipango, de Catay o de la India.

Asociada a Antilia aparece en los mapas del siglo XV otra isla, mítica como ella, a la que se suele llamar la isla de las Siete Ciudades, y cuyo nombre deriva de una vieja leyenda portuguesa formada en la Edad Media. La leyenda hablaba de un obispo portugués que con otros seis obispos y con sus respectivos feligreses habrían huido de Portugal, provistos de todas sus riquezas, al producirse la invasión musulmana durante el siglo VIII. Tras navegar muchos meses por el océano, los obispos y sus fieles habrían desembarcado en una isla misteriosa, instalándose en ella y construyendo allí siete ciudades en las que los emigrados lograron vivir felices y con la mayor comodidad. Como la isla de San Brandán, la de las Siete Ciudades estaba escondida y era harto difícil llegar hasta ella. Sin embargo, se decía que en los siglos transcurridos

desde la instalación de los cristianos algunos navegantes occidentales habían llegado a sus costas, pero que los habitantes, aunque los acogían con mucha hospitalidad, les impedían usualmente regresar, a objeto de evitar que hablaran en sus países acerca de ellos y que otros vinieran así a conquistarlos o a arruinar su mundo de felicidad y de riqueza. Esta suerte de leyenda paradisíaca encontró su ubicación geográfica en algunos mapas, que curiosamente son del siglo XV, pues antes no se conoce nada de ella. La isla de las Siete Ciudades fue ubicada en medio del océano, no lejos de Antilia, y al cabo se terminó confundiéndola con ella, como ocurre en el mapa de Cristóbal Soligo, de 1475, que sustituye a Antilia por Siete Ciudades, y sobre todo en el famoso globo de Martín Behaim, que hace de ambas islas una sola y que encuentra espacio para relatar en detalle la leyenda de los siete obispos portugueses.

Un último motivo que, aunque derivado de un fondo real, forma también parte del imaginario medieval y a veces aparece reflejado en esos mapas y cartas de navegación de la Edad Media, es el del Mar de los Sargazos, llamado de muchas maneras. En realidad, se trata de una leyenda muy antigua, que se conservaba y transmitía más bien por tradición oral y que formaba parte de esos viejos temores al océano que acompañaban la peligrosa navegación de esos siglos.

A raíz de sus viajes comerciales y de explotación hacia el océano, más allá de las llamadas Columnas de Hércules, esto es, del Estrecho de Gibraltar, los antiguos fenicios –algunos suponen que, para evitar la afluencia de competidores– habían difundido ya la idea de la existencia de un mar de algas o vegetación espesa en medio del Atlántico, en el cual los barcos quedaban impedidos de navegar y en el que las tripulaciones perecían. El asunto fue conocido de griegos y romanos y, no se sabe si recreado o reinventado por otros pueblos marítimos europeos, pasó a formar parte de las creencias medievales de Occidente, tanto paganas como cristianas. Los escandinavos e irlandeses hablaban así en

su literatura de viajes de un mar Coagulado o mar Glacial situado en un punto indefinido del océano y casi siempre infranqueable. El tema aparece en diversas narraciones de viajes medievales, reales o maravillosas, y fue particularmente difundido entre los pueblos cristianos occidentales por el relato del viaje de san Brandán¹⁹.

A veces asociado al Infierno, a los peligros de la zona tórrida, otras a la idea de un mar espeso y carente de vientos en el que los barcos y sus tripulaciones naufragaban o permanecían sin esperanza alguna de salvarse, ese mar de los Sargazos, mencionado sobre todo por los marinos exploradores de las islas Madeira o las Azores, confuso reflejo sin duda de esa zona real de calma chicha y abundancia de algas que se halla hacia el centro del Atlántico, tuvo papel importante entre los mitos del océano occidental y fue uno de los obstáculos que hubo que derrotar para emprender los viajes ultramarinos en busca de las tierras del Asia por el camino de Occidente²⁰.

[19]_ Muchos textos medievales hablan de ese mar Coagulado o mar Glacial, pero no siempre lo ubican en Occidente o en el Atlántico medio. Así, en la literatura escandinava se lo ubica al norte, en los mares brumosos, como en el viaje de Gurm y Thorkill; en el libro de viajes de Benjamín de Tudela, viajero judío español, se habla de un mar Glacial en aguas chinas, del que solo es posible a los marinos inmovilizados en él escapar gracias a los grifos; en el *Duque Ernesto*, poema caballeresco alemán, y en otras obras literarias medievales se da forma dramática a esta fábula, emparentada con las leyendas árabes y con los famosos *Viajes de Sindbad el Marino*. Los árabes, por cierto, hablan usualmente de un mar Oscuro o mar Hediondo, infranqueable, tenebroso y pestilente, de consistencia comparable al pus, situado en el confín del mundo (pues suele ser confundido con el océano que rodea la Tierra), y que solo unos pocos viajeros convertidos en héroes míticos, como Alejandro, el Dhul Karnain de las leyendas musulmanas, lograron cruzar con ayuda divina. Hemos tratado todos estos temas en nuestra obra *Viajeros y maravillas. Lo maravilloso en la literatura de viajes medieval*, mencionada en la nota anterior. Pero lo que nos interesa ahora es la ubicación de este mar infranqueable, congelado o lleno de algas, en aguas ecuatoriales del Atlántico, en la ruta de Occidente a Oriente, la que sirvió para llegar a América.

[20]_ Vale la pena señalar de todo modos, a objeto de situar las cosas dentro de sus

Etnografía medieval y creencia en pueblos de monstruos

Pero si importante es poner en evidencia esa visión medieval del mundo en términos geográficos o cosmográficos de la que participaban francamente los primeros viajeros hispano-portugueses llegados a tierras de América, más interesante resulta destacar la concepción que de la periferia y de los confines de ese mundo tenían los conquistadores ibéricos en el plano propiamente etnográfico. La pregunta es ahora ¿cómo estaban pobladas esas tierras distantes, de acuerdo a la cosmovisión medieval que compartían Colón y sus sucesores en la exploración americana?

reales límites, que España y Portugal, y todavía más aquella que este, se encuentran un poco desvinculados de todo este rico saber libresco medieval, dominante entre los franceses, los ingleses o los italianos. En efecto, mientras la Europa occidental cristiana tiene un más rico conocimiento de todas estas fantasías librescas, presentes en mapamundi, en enciclopedias y sobre todo en relatos de viajeros, tanto religiosos como laicos, que iban al Asia y exploraban la ruta de la seda, las costas indias o la fabulosa China, lo cierto es que los castellanos y portugueses, enfrascados en su larga lucha de reconquista contra los musulmanes (sobre todo los primeros, que son quienes la concluyen más tarde, ya al finalizar el siglo XV) no tienen mucha idea –no obstante la gigantesca labor de Alfonso el Sabio y de las escuelas alfonsíes– de las grandes enciclopedias medievales que se ocupan de viajes y exploraciones, ni de los viajeros mismos que recorren el mundo asiático, ni de Marco Polo y Mandeville, que solo son vertidos al castellano en las primeras décadas del siglo XVI, luego del descubrimiento americano. Los portugueses, al menos, asociados desde temprano a la exploración del África y a los avances náuticos promovidos por Enrique el Navegante y su Escuela de Sagres, parecen más integrados a esa cultura cosmográfica y marítima europea, a la que los castellanos –si dejamos de lado la conquista de las Canarias, hecha a comienzos del siglo XV por franceses a su servicio– tan solo se incorporan con la gran aventura de Colón. Pareciera que es a partir de la llegada de este al Nuevo Mundo que se plantea en España la necesidad de actualizarse en este campo del conocimiento cosmográfico; de revisar y publicar (gracias a la recién inventada imprenta) antiguos textos clásicos o cristianos; de trabar conocimiento con los relatos de viajeros; de asimilarse en fin rápidamente ese saber medieval acerca de la Tierra, de sus comarcas remotas, de sus mares e islas distantes, y de las ricas y extrañas experiencias de quienes por ellas anduvieron.

El tema es fundamental, y dada su riqueza apenas podemos tratarlo en forma escueta. El mundo periférico imaginado o apenas conocido, y particularmente el constituido por el África y sobre todo por el Asia a la que se pretendía inicialmente haber llegado, estaba ante todo poblado, para esos viajeros, por pueblos y culturas de gran riqueza y desarrollo, lo que había usualmente caracterizado al Asia, cuna de la historia humana, de acuerdo al pensamiento clásico y al medieval. Allí se hallaban, para los fines del Medioevo, pueblos como los árabes, los turcos, los persas, los mongoles y los chinos, todos considerados como creadores de grandes y poderosos imperios de gran riqueza; pueblos por lo demás de indudable humanidad, no obstante su carácter de infieles o paganos. Allí se encontraban, asimismo, otras culturas y poblaciones, menos apreciadas o respetadas que las anteriores, pero también ricas y a veces poderosas, como los indios y los etíopes. Igualmente habitaban otros pueblos, isleños o costeros, en la interminable franja cálida representada por el océano Índico, sus islas y sus costas, esta vez no solo menos ricos, sino también más cercanos a las fronteras de lo humano. Y si ya el color oscuro de indios o de etíopes, su hábitat precario y su escasa vestimenta, todo ello aunado a ciertas extrañas costumbres, hacía dudar a veces de su condición humana, en el caso de estos pueblos isleños o costeros, descritos muy imaginativamente por viajeros de siglos recientes y vistos como aún más pobres, oscuros y curiosos que indios y que etíopes, la duda acerca de su condición humana era a menudo la norma, sobre todo en el caso de los pueblos descritos como antropófagos, como especie de simios, como pigmeos o como cinocéfalos.

1. La periferia del mundo y los pueblos de monstruos que la habitan

Lo que caracteriza, sin embargo, a ese inmenso continente asiático es que en las amplísimas áreas desconocidas o apenas exploradas de su territorio, en la periferia de esos grandes imperios paganos o infieles y

en esas islas, bosques o montañas remotas habitan innumerables razas o pueblos de monstruos, de seres semihumanos o de más que dudosa humanidad en los que se reflejan antiguos y confusos contactos con pueblos de extraño aspecto o de curiosas costumbres, mantenidos vivos por la tradición, las leyendas y los mitos recogidos por viajeros y sistematizados por enciclopedistas a lo largo de los siglos antiguos y medievales; y en los que de manera bastante imprecisa los autores cristianos quisieron siempre ver expresados, ya fuesen los designios secretos de Dios, capaz de crear criaturas deformes o monstruosas con objetivos que nuestra limitada inteligencia humana no llegaba a discernir; ya fuese la demostración evidente –llamada a servirnos de advertencia– del castigo de las razas pecadoras, descendientes de Adán y luego de Noé, igual que el resto de la humanidad, pero desviadas del auténtico patrón humano como consecuencia de una conducta perversa y condenable que no podía menos que reflejarse en su mismo aspecto físico, deforme y degradado.

Las fuentes de esta visión antropológica o etnográfica son las mismas de las que se alimentaba la cosmografía medieval y a las que ya hicimos referencia al tratar de esta última. Las más remotas remiten a los griegos clásicos, como Heródoto, Ctesias o Megástenes, todos los cuales describen pueblos extraños y costumbres curiosas entre etíopes, escitas o indios. Las más comunes incluyen a Plinio el Viejo, el gran enciclopedista romano, y a Solino, vulgarizador de este, recolectores de todo tipo de informaciones sobre estos pueblos extraños y estas costumbres insólitas lo mismo que sobre fenómenos geográficos maravillosos y sobre animales míticos. Las más respetadas por los cristianos europeos de la Edad Media arrancan de Isidoro y de sus *Etimologías*, puente entre el saber clásico y el medieval y fuente básica, junto con Solino, de todo el conocimiento de los cristianos del Medioevo acerca de la Tierra, de sus países cercanos o distantes, de sus pueblos, de sus maravillas geográficas,

humanas o animales, y sobre todo de esa riquísima secuencia de razas monstruosas que habitan los confines del planeta. Combinado con textos como el *Liber monstrorum*, los fisiólogos y los bestiarios, o la famosa *Carta del Preste Juan*, y repetidos y enriquecidos por enciclopedistas de siglos posteriores como Rabano Mauro, Honorio de Autun, Vicente de Beauvais y Tomás de Cantimpré, por autores de obras imaginativas de gran difusión como las diversas variantes del *Roman de Alexandre*, o por viajeros como los franciscanos y dominicos de los siglos XIII y XIV, por Marco Polo o Mandeville, ese saber imaginario acerca de los pueblos de monstruos que ocupaban la periferia del planeta llenó los muchos espacios libres de los mapas y ocupó largas páginas en los textos de los viajeros, que los buscaron o creyeron verlos, y de los geógrafos o cosmógrafos, que dedicaron numerosos párrafos o capítulos de sus obras a describirlos²¹.

Sería imposible mencionar²² todas esas razas o pueblos de monstruos²², y solo haremos referencia a algunos, ya sea por ser los más frecuentes, ya sea porque se los describe más tarde en el contexto de la exploración americana. Destacan pues entre esos pueblos míticos: los ictiófagos, pueblos ribereños de Persia y de la India, descritos en la leyenda de Alejandro Magno en un principio como simples comedores de pescado

[21]_ A veces esos monstruos aparecen sobre todo concentrados en esa suerte de continente austral o incógnito cuya existencia se presentía, aun cuando otros se diseminan en los espacios vacíos de Asia y de África. Así ocurre, por ejemplo, en los dos más grandes, hermosos y ricos mapamundi medievales: el de Ebstorf y el de Hereford.

[22]_ El principal catálogo de estos pueblos de monstruos es el que se encuentra en la *Historia natural* de Plinio, particularmente en sus Libros VI y VII. Plinio resume con gran riqueza de detalle toda la teratología antigua y es a su vez el punto de partida de la medieval. Los principales textos medievales que exponen y desarrollan estos temas son, entre otros, la obra toda de Solino, *Colectanea rerum memorabilium*, conocida en la Edad Media y en el Renacimiento como *Polyhistor*, las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla, Libro XI, capítulo 3, y el tercer libro, dedicado a la India, del *De naturis rerum* del dominico Tomás de Cantimpré, autor del siglo XIII.

crudo y como bebedores de agua salada, pero que luego adquieren rasgos monstruosos o se convierten en habitantes submarinos; los antropófagos, cuya monstruosidad moral no siempre tiene implicaciones físicas, pero que a menudo son representados como verdaderos monstruos, gigantescos, desnudos, negros o peludos y dotados por supuesto de dientes adecuados a sus preferencias alimenticias; los himantópodos, de apariencia humana pero cuyas piernas terminan en suerte de correas de cuero que sirven para darles el nombre con que se les conoce; los cinomolgos, que de simples bebedores de leche de perra terminan luego convertidos en monstruos antropófagos; y los antípodas, de rasgos completamente humanos, pero dotados de pies orientados en forma contraria a los de los hombres y mujeres normales, por lo que parecen acercarse cuando en realidad se alejan.

Otros pueblos monstruosos son, entre muchos: los *amictirae*, pueblo de piel oscura y labio inferior desproporcionado que les permite cubrirse con él la cara, suerte de versión confusa de algunos pueblos africanos que se hacían aumentar el tamaño de los labios (al igual que los famosos botocudos brasileños); los *esciritae*, normales en todo salvo que carecen de nariz, probable versión confusa de pueblos mutilados por sus vencedores en las guerras, como era usual hacer en el Asia antigua clásica; los *artibatirae*, también normales, pero acostumbrados a caminar en cuatro patas, lo que de hecho contribuía a animalizarlos y a hacer dudar de su condición humana; los *arpeleus*, seres de aspecto humano, pero cuya boca era un simple agujero, lo que les obligaba a absorber alimento líquido mediante una suerte de paja o de pitillo; los *astomis* u oledores de manzanas, también de aspecto humano, pero carentes de boca y acostumbrados por ello a no comer, debiendo para sobrevivir alimentarse del olor de las frutas, generalmente manzanas, que llevaban siempre consigo, y evitar todo mal olor capaz de producirles inmediatamente la muerte; los hombres salvajes, tema obsesivo de la mitología, la literatura

y el arte medievales y que aparte de su carácter de hombres degradados y agresivos se caracterizaban muchas veces también por la antropofagia y por una peligrosa hipersexualidad.

Deben mencionarse igualmente: los epípagos, acéfalos o *blemies*, que por todos estos nombres se los conoce, pueblo verdaderamente monstruoso aunque no siempre agresivo, caracterizado por la carencia de cabeza y cuello y por tener en consecuencia los ojos, la nariz y la boca en el pecho, y a veces en la espalda; los esciápodos, quizá los más conocidos, hombres aparentemente normales, pero que en lugar de dos piernas tenían una, terminando además esta en un enorme pie capaz de permitirles, una vez echados sobre la espalda, protegerse con él del rigor de los rayos solares, tan fuertes en los países en los que se les ubicaba, como la India o Etiopía; los *pandae*, luego identificados con los *panotis*, seres más bien tímidos y de apariencia normal, de no ser por sus inmensas orejas, que a veces les permitían volar y que sobre todo les servían para dormir, colocando una de ellas en el piso, y envolviéndose, para abrigarse, con la otra.

Finalmente es necesario referirse a otros pueblos extraños, que se cuentan entre los mejor descritos en enciclopedias, relatos de viajes y mapas medievales. Se trata de las amazonas, conocido pueblo de mujeres guerreras de vieja raigambre clásica, y que tanta importancia tuvo luego en los mitos americanos; los brahmanes o gimnosofistas, pueblo de sabios desnudos de la India, de obligatoria presencia en la leyenda de Alejandro Magno, de rasgos humanos aunque de piel oscura, y respetados por el mundo cristiano medieval igual que las amazonas, aquellas por su valor y castidad, estos por su austeridad y vida santa; los pigmeos, pueblo de enanos presente ya en los mitos griegos clásicos, a menudo forzados a defenderse de agresivas grullas; y los cinocéfalos, pueblo también de origen clásico, descrito originariamente por Ctesias en la India antigua, caracterizado por las cabezas perrunas de sus miembros

y vistos por los europeos medievales según perspectivas muy variables, a menudo negativas, pero a veces bastantes favorables, no obstante su desagradable aspecto de animales de presa humanizados.

2. *Un texto de Pierre d'Ailly*

Vale la pena, para mostrar la creencia en estos pueblos de monstruos entre los hombres del siglo XV, citar un texto entre los muchos que hacían entonces autoridad, y nada más indicado que un capítulo de la *Imago mundi* de Pierre d'Ailly, como ya dijimos, respetado sabio francés del siglo XV, cardenal de la Iglesia católica, famosísimo cosmógrafo y uno de los autores predilectos de Colón, conocido también de Oviedo, de Las Casas y de otros muchos cronistas españoles del primer siglo de la conquista americana.

En su obra mencionada, escrita a comienzos del siglo XV, dice el sabio cardenal y cosmógrafo, hablando de las maravillas de la India: que

Se encuentran allí los Macrobios, hombres de doce codos de estatura que hacen la guerra a los grifos. Los leones tienen alas y garras como las de las águilas.

Hay allí Ágratas y Brahmanes que por amor se arrojan al fuego. Se ve a bárbaros que matan a sus padres gastados por la vejez y que se los comen siendo considerados impíos los que se niegan a practicar esta costumbre. Otros hay que comen pescado crudo y beben agua salada del mar. Ciertos monstruos humanos tienen los pies orientados en sentido contrario al normal y sus pies tienen ocho dedos. Otros tienen cabezas de perro y se visten con pieles de animales. Ladran además como perros.

Hay en ese país mujeres que solo paren una vez y cuyos hijos nacen blancos, pero luego se vuelven negros a medida que envejecen, proceso éste que no supera un verano. Otras hay que paren cinco veces y cuyos hijos no viven nunca más de ocho años.

Existen hombres que solo tienen un ojo a los que se llama Carimaspi y cenofebres llamados cíclopes. No teniendo sino un

solo pie para sostenerse corren sin embargo más rápido que la brisa; cuando se echan en tierra se proporcionan sombra elevando en el aire la planta de su pie. Otros hay, acéfalos, que tienen los ojos en los hombros; en vez de nariz y de boca tienen dos agujeros en el pecho y a la manera de ciertas bestias su piel está cubierta de cerdas.

Cerca de las fuentes del Ganges existen hombres que viven solo del olor de cierta fruta y que en sus viajes llevan esta fruta con ellos; en caso de respirar un mal olor mueren.

Hay serpientes tan grandes que pueden devorar ciervos; estas sierpes pueden atravesar el océano a nado. Se habla también de otras bestias impresionantes de formas espantosas²³.

3. *Los animales, reales y míticos*

Para concluir con esta presencia de monstruos y seres prodigiosos en los mapas medievales, convendría referirse brevemente a los animales casi siempre fabulosos que aparecen también en ellos, y que aunque no forman parte, con propiedad, de esa dimensión antropológica de

[23]_ *Imago mundi*, edición Edmond Buron, París, 1930, tomo I, pp. 264-267. (Traducción mía, V. A.) Vale la pena señalar que en el texto del cardenal francés, seguramente como producto de tantas repeticiones de lo mismo a lo largo de muchos siglos y copias manuales, se deslizan ciertos errores en cuanto a definiciones y rasgos de esos pueblos de monstruos. Así, por ejemplo, d'Ailly llama «carimaspi» a los clásicos arimaspes o arimaspi de Heródoto; y, siguiendo un error en el que otros como Plan Carpino habían ya incurrido, llama «cíclopes» (en todo caso debió decir «ciclopedes») a los esciápodos o monocoli, que tienen un solo pie, y que a veces, como en el relato de Plan Carpino (según el cual tienen además una sola mano) se desplazan girando rápidamente sobre él (y sobre su única mano). Esto es poco importante, pero sirve para mostrar cómo esas descripciones repetitivas de pueblos de monstruos de los confines del mundo incorporaban constantemente errores y confusiones que nadie se ocupaba de aclarar, dado que hablar de ellos en los tratados de geografía o cosmografía, incorporarlos en los mapas o buscarlos a lo largo de los viajes, tenía sin duda algo de ritual, de respeto a la opinión tradicional de los antiguos, no importa cuán deformada y corrupta pudiera estar ya a causa de tantos errores de transcripción y de lectura.

que venimos hablando, tienen mucho que ver con ella, dado que casi siempre esos animales míticos se asocian geográficamente a los pueblos de monstruos que llenan las remotas latitudes de los mapas; sin contar con que muchas veces no es fácil determinar, al hablar de algunos de esos monstruos, como los cinocéfalos, las sirenas, los centauros o los cinomolgos, si en realidad se trata de humanos o de bestias. Los mapas medievales están también, pues, llenos de animales raros, de monstruos animales o de animales fabulosos que acompañan a menudo a los pueblos y seres prodigiosos que en ellos aparecen. El Asia y el África, particularmente, albergan la mayor parte de estos animales, reales o míticos; y los mapas muestran así, al lado de elefantes y camellos, a grifos y unicornios, dragones o mantícoras. Los camellos son representados por lo general sin mucha fantasía, formando caravanas en medio de desiertos asiáticos y africanos. Los elefantes, asociados desde la Antigüedad al combate y mal conocidos durante la Edad Media por los europeos, son siempre representados llenando espacios persas o indios, provistos de especies de torretas repletas de guerreros, igual que en las ilustraciones de bestiarios y enciclopedias animales. La mantícora, posible versión deformada del mal conocido tigre, suele ser representada en tierras de Etiopía o de la India, como un terrible felino, provista de una cola armada de dardos, de una cara amenazante y de una triple fila de aguzados dientes.

Versión occidental del grifo, el roc de las leyendas árabes aparece confusamente en algunos mapas medievales influidos por los relatos de Marco Polo o de Nicolo de Conti, siempre en tierras de la India y asociado al conocido relato del Valle de los Diamantes derivado de Sindbad el Marino y popularizado en Occidente por ambos viajeros italianos. Esta leyenda es recogida en el Atlas Catalán, aunque la ilustración representa más bien a un águila, dibujada de manera tosca, ya que tanto Marco Polo como Conti hablan de águilas y no de rocs. Otros animales monstruosos aparecen también en esos mapas, como el eale,

suerte de antílope descrito en los fisiólogos y bestiarios; como el onagro o asno salvaje; como algunos monstruos marinos a la manera de la ballena de san Brandán; como diversas serpientes y dragones, incluyendo la infaltable serpiente del Paraíso, a veces de forma semihumana; o como el mítico unicornio, asociado por el cristianismo a una leyenda de sublimado erotismo y artera cobardía en la que el animal, blanco, indómito y hermoso, solo podía ser capturado mediante el ardid de colocar en un claro de bosque a una joven virgen, en cuyo regazo el unicornio venía dócilmente a colocar su cabeza y a dormirse, mientras cazadores escondidos no lejos de la doncella se aprovechaban de ello para acercarse y darle muerte.

Mitos medievales, imprenta y libros de caballerías

Podría objetarse que todo esto es demasiado libresco, que se trata de un mundo cultural limitado a clérigos enciclopedistas y a algunos viajeros cultos, y circunscrito a ciertos textos de reducida circulación o a mapas que no era usual ver —como ahora— en manos de viajeros. Podría señalarse, en fin, que más allá de la difusión parcial de algunos de estos mitos, la mayor parte de los conquistadores era analfabeta o leía poco.

Pero el hecho demostrado es que la difusión de todos estos mitos y leyendas era grande, que no solo tocaba a viajeros cultos y a clérigos o enciclopedistas y cosmógrafos, y que el analfabetismo masivo de esos siglos anteriores a la imprenta apenas afectaba los mecanismos de difusión de ese arraigado imaginario medieval.

1. Invención de la imprenta y auge del libro de viajes

Una primera cosa debe ser señalada y es el hecho de que, con los primeros impulsos de la urbanización y el crecimiento en dirección del capitalismo tanto en Europa como en la misma España, y sobre todo con la difusión de la imprenta en Occidente desde mediados del siglo

XV, la alfabetización dejó de ser patrimonio de una excelsa minoría y, sin llegar por supuesto a tocar a todo el pueblo, logró alcanzar al menos a una fracción nada desdeñable de las masas urbanas. En cuanto a lo que ahora nos interesa, esto significa básicamente que, además por supuesto de los dirigentes de la exploración y conquista americanas, como Colón, Vespucio, Magallanes o Cortés, eran muchos los conquistadores, incluyendo a la tropa, que estaban en condiciones de leer (o si no, al menos de escuchar a quienes leían), y sobre todo que buena parte de los viajeros a América estuvo representada a lo largo de varios siglos por clérigos, esto es, por franciscanos, dominicos, agustinos o jesuitas, y que fueron precisamente esos clérigos los principales difusores de mitos clásicos y medievales en el contexto americano, así como fueron también –y al mismo tiempo– los principales recolectores de mitos y leyendas procedentes del nuevo continente.

Pero aparte de esto es necesario tomar en cuenta que las formas de difusión de mitos y leyendas medievales eran no solo las escritas, de reducido alcance, sino también las orales y visuales, de mucha mayor proyección, pues si para unos el saber se hallaba en los textos y en los mapas, para la mayor parte podía descubrirse más fácilmente reproducido en pórticos o capiteles de iglesias, o escucharse de labios de marinos, de viajeros o de narradores duchos en estos menesteres y provistos de rica información y fantasía.

Dos fenómenos contribuyeron a acentuar la difusión de esos temas en el contexto de la primera exploración americana: uno, al que acabamos de hacer referencia, es la popularización de la imprenta en Europa desde la segunda mitad del siglo XV, hecho fundamental desde todo punto de vista; el otro, del que hablaremos luego, es la boga de las novelas de caballería a todo lo largo del siglo XVI, sobre todo en España y Portugal.

Como ya dijimos, con la imprenta se difundió también la alfabetización, al menos dentro de las capas sociales urbanas, lo que no dejó de

tocar a una parte apreciable de los grupos populares, que así tuvieron por primera vez la ocasión de acceder a la lectura y de rozar al menos un conocimiento circunscrito por largos siglos a una reducida y poderosa minoría de clérigos e intelectuales pronto acompañados por comerciantes y funcionarios. Pero más importante para nuestros propósitos es constatar que esa difusión de la imprenta y de la alfabetización se tradujo en forma rápida en grandes tirajes para libros de temas o contenidos populares que hasta entonces habían circulado únicamente como manuscritos, como fue el caso de los libros de viajes, particularmente los de Mandeville y Marco Polo. Y estos libros, cargados de maravillas y prodigios, en especial el primero, alimentaron nuevas fantasías, quedando estas al alcance de casi todo el mundo, pues los que no eran capaces de leer podían al menos conocer sus textos a través de lectores o narradores, frecuentes en tabernas y en veladas.

2. Libros de caballerías y difusión masiva de fantasías y mitos

A ello vino pronto a sumarse un nuevo fenómeno, de mucha importancia para la difusión del imaginario medieval dentro del contexto de la conquista americana: la aparición y el auge rápido y masivo alcanzado en el siglo XVI por los libros de caballería en España y Portugal.

Centrados en su largo proceso de Reconquista, que los enfrentó a lo largo de casi toda la Edad Media a los árabes que se habían apoderado de la península ibérica a comienzos del siglo VIII, Portugal y sobre todo España, que culminó el proceso mucho después, quedaron en buena parte fuera del mundo cultural feudal desarrollado por los franceses a través de una rica literatura difundida a una gran parte de la Europa occidental y central; o apenas fueron tocados por esta última. La literatura medieval española, en particular la que tiene que ver con guerras, viajes y aventuras, suele ser más realista y bastante menos fantasiosa que la francesa, mucho más rica en cambio en maravillas y prodigios.

La sobriedad casi de crónica propia del *Poema del Cid* contrasta con la exageración y fantasía de la *Chanson de Roland*. El *Libro de Alexandre* español es casi realista comparado con la inmensa fantasía del *Roman d'Alexandre* francés. Ricos en motivos maravillosos, adaptados y traducidos en toda Europa occidental, los temas del ciclo carolingio, de la novela cortesana francesa y de la llamada «materia de Bretaña» apenas tuvieron incidencia en España antes de bien entrado el siglo XV, cuando comienza el auge de Castilla y está por terminar la Reconquista.

Pero fue este relativo retraso lo que sirvió de base al auge brutal de los libros de caballería en el mundo cultural español o hispano-portugués. En efecto, justo cuando esos temas carolingios o artúricos (pues los alejandrinos quedaron prácticamente fuera) perdían seriamente vigencia en Francia y en el resto de Europa, España los descubría y los relanzaba renovados como novelas de caballerías, gracias a la imprenta que permitía hacerlos llegar a grandes masas de lectores o de escuchas, gracias también a una recién eclosionada y rica fantasía que empero alcanzó pronto sus límites y que condenó a corto plazo al género a repetirse hasta el cansancio, no obstante que los lectores no escasearon hasta ya entrado el siglo XVII. Remozados y transformados por las novelas de caballerías, revestidos de una envoltura caballeresca y hasta renacentista, diversos mitos antiguos y medievales lograron alcanzar a buena parte del pueblo español y portugués, incluyendo por supuesto primero a los conquistadores y luego a los residentes en el Nuevo Mundo; y así se difundieron entre ellos, o al menos prepararon el terreno para la aceptación de otras leyendas y otros mitos²⁴.

[24]_ Para el tema de la influencia de los libros de caballerías sobre el mundo de los conquistadores españoles y en general sobre todo el mundo hispánico del siglo XVI consultar el notable trabajo de Irving Leonard, *Books of the brave*, traducido al español como *Los libros del conquistador*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, en especial capítulos II y III. También es útil el interesante ensayo de Ida Rodríguez

Así pues, con esos libros de caballería, como *Amadís de Gaula*, *Las sergas de Esplandián*, *Palmerín de Oliva* y tantos otros, libros que retomaron y popularizaron entre un creciente público —sobre todo hispano-portugués, pero en muchos casos europeo— los temas de la anterior novela cortesana, artúrica o carolingia, cargándola de nuevas fantasías e incorporando en ella los temas maravillosos más insólitos, entre los que no eran los menos importantes los referentes a viajes a países remotos habitados por monstruos humanos y animales míticos, fueron muchos los temas que se pusieron al alcance de las más amplias capas de la población. Los primeros viajeros a América se contaron entre ellos; Sevilla fue a todo lo largo del siglo XVI uno de los principales centros editoriales de Europa y toda suerte de endriagos, gigantes, enanos, amazonas y hombres salvajes y monstruosos pasó a formar parte del bagaje cultural de marinos, aventureros y conquistadores españoles y portugueses, igual que ya lo era de clérigos y enciclopedistas, basados sobre todo en este caso en la lectura y relectura de textos enciclopédicos que no acababan de pasar de moda, o de relatos aún considerados vigentes, escritos o dictados por viajeros imaginativos de siglos anteriores.

Puede decirse, pues, que los temas míticos estaban prácticamente al alcance de todos y que la exploración de un continente desconocido al que se identificó durante algún tiempo con el Asia distante y prodigiosa contribuyó sin duda en mucho a esta búsqueda de riquezas infinitas, de pueblos extraños y de animales maravillosos en el mundo americano²⁵.

Prampolini, *Amadis de América. La hazaña de Indias como empresa caballeresca*, 2ª edición, Centro de Estudios Latinoamericanos «Rómulo Gallegos», Caracas, 1977.

[25]_ Ello no implica, como señalamos y demostraremos, que ese imaginario haya dominado a lo largo del proceso de conquista americana, pues este estuvo dirigido por fuerzas mucho más reales y se caracterizó más bien por la apertura hacia una visión del mundo más realista y menos imaginativa, esto es, menos medieval y más moderna; aunque no desprovista, por supuesto, de algunas dimensiones míticas o maravillosas.

Capítulo II

Los temas paradisiacos, la búsqueda del Paraíso Terrenal y la génesis del mito del buen salvaje

Parece no haber razón para dudar de que los primeros motivos míticos que surgen en la mente de los navegantes y exploradores europeos que llegan a América, a las islas del Caribe, a partir de 1492, están directamente asociados a lo paradisiaco y a la sospecha misma, desarrollada luego, de haber hallado en ella el Paraíso Terrenal.

Es cierto que Colón no es san Brandán y que lo que busca no es el Paraíso sino la isla de Cipango, las posesiones del Gran Khan o las cercanías de la India, tierras todas rebosantes de oro y de riquezas, integradas profundamente al imaginario medieval y sustentadoras de las crecientes ansias de riquezas de los europeos de fines del Medioevo. Es cierto también que apenas instalados los recién llegados en La Española, actual República Dominicana, Colón, ansioso de hallar un oro que no terminaba de aparecer por ningún lado y del que apenas surgían aquí y allá pobres indicios, identificó a la isla con la mítica tierra de Ofir, inseparable del esplendor del bíblico reino judío de los tiempos de Salomón y asociada igualmente en el imaginario cristiano –y sobre todo judío– a la abundancia en oro y a todo tipo de riquezas. Pero es indiscutible que lo que antes que nada impactó a los recién llegados europeos, primero a Colón y a sus sucesivos acompañantes, luego a Vesputio y otros, y en general a los primeros exploradores españoles o de otras nacionalidades, lo mismo que a los primeros en describir y difundir en Europa sus hazañas, fue la naturaleza y población de las islas y luego de la Tierra Firme:

su riqueza vegetal, su verdor, la frondosidad y tamaño de sus árboles, la suavidad del clima y la pureza del aire, la existencia de frescas corrientes acuáticas llenas de todo tipo de peces, la abundancia de aves canoras de todos los plumajes, la ausencia de bestias peligrosas o salvajes, y la inocente desnudez e ingenuidad de sus habitantes, descritos por casi todos ellos al principio como hermosos, sencillos, honestos, pacíficos y francamente acogedores.

Los temas paradisiacos. La búsqueda del Paraíso Terrenal

Dos temas están, pues, presentes desde un primer momento en la exploración de América: el de lo paradisiaco, que surge desde el instante del encuentro inicial con la naturaleza de las islas y sus gentes, y el del Paraíso Terrenal propiamente dicho, que aparece poco después de modo fugaz en las fantasías de Colón y en algunas alusiones de Vespucio y de otros exploradores ulteriores. Pero no obstante sus estrechas relaciones, vale la pena distinguirlos, no solo porque uno de ellos, el de lo paradisiaco, es impreciso y general, mientras el otro, el del Paraíso Terrenal, es en cambio concreto y específico; no solo porque el primero tiene una dimensión únicamente natural, mientras el segundo está cargado de connotaciones míticas y religiosas; no solo porque aquel sobrevive, mientras este tiende a extinguirse, sino también porque fueron precisamente la exploración y la conquista de América las que llevaron en forma rápida a que se separara uno del otro en la mente de los exploradores y conquistadores europeos, las que contribuyeron a recrear de manera constante la vigencia del primero, mientras se encargaban al mismo tiempo de relegar el otro a dimensiones religiosas o librescas de escasa aceptación o valor real.

1. El Paraíso Terrestre del imaginario medieval

El Paraíso Terrestre es uno de los grandes temas del imaginario medieval, presente a cada paso en la literatura, la tradición y las creencias del Medioevo, no solo de los clérigos, sino también de todo el pueblo; no solo de cristianos, sino igualmente de judíos y musulmanes. El Paraíso aparece, como hemos indicado, en todos los mapamundi cristianos medievales, y es uno de los objetivos de los grandes viajeros cristianos de la Edad Media, sobre todo de los que recorren el Oriente, los cuales no dejan en ningún caso de buscarlo o de aludir a él en sus relatos. No es este por supuesto el texto adecuado para intentar un estudio de la visión del Paraíso Terrenal en el imaginario y en los viajes medievales, estudio que otros han hecho en forma sistemática y acabada y que nosotros mismos hemos intentado en otro lugar¹. Pero es indispensable al menos tratar de dar una idea precisa de la importancia y popularidad del tema, a objeto de entender la pertinencia del mismo como constitutivo del imaginario de los primeros exploradores de América, a objeto de ubicar en forma correcta las fantasías de Colón y otros viajeros y exploradores del mundo americano acerca del mismo, y también para llevar a su real dimensión algunas acotaciones hechas usualmente sobre ello, acotaciones que no por inexactas resultan menos repetidas por uno y otro autor que habla del tema.

[1]_ De los estudios clásicos acerca del Paraíso Terrestre en el imaginario medieval el mejor sigue siendo el de Arturo Graf, «El mito del Paraíso Terrestre», incluido en su libro *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. También es importante la obra de Howard R. Patch, *The Other-World according to descriptions in medieval literature*, del cual hay versión española. Otra obra útil es el corto estudio de P. Durazzo, *Il Paradiso Terrestre nelle carte medioevali*, viejo pero reimpresso no hace mucho. Pero sin duda el mejor estudio sobre el tema es el reciente de Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*, en dos tomos, Fayard, París, 1992-1995. El primer tomo es un inmejorable examen de las diversas visiones medievales y renacentistas del Paraíso. Hay traducción española. Sobre estas y otras obras ver referencias en la Bibliografía.

Dejando de lado el hecho de que la creencia en algún lugar equivalente al Paraíso Terrestre, esto es, asociado con el origen de la humanidad o con la supervivencia de los héroes o de los bienaventurados ha sido denominador común de todas las culturas antiguas o medievales y hasta modernas; esto es, que la idea de la existencia de un lugar como este se halla asociado a ansias profundas de felicidad o de supervivencia presentes en los seres humanos de todas las épocas, nos interesa solo resaltar la creencia cristiana medieval en la existencia *real*, es decir, física, de ese Paraíso Terrenal, del que la Biblia no decía otra cosa sino que había sido residencia originaria de nuestros primeros padres, Adán y Eva, colocados en él por Dios una vez que este los creara según el dúplice y contradictorio relato del Génesis, y expulsados del mismo luego que tuviera lugar el drama cósmico de la tentación, llevada a cabo por la serpiente, a la que después las tradiciones religiosas, tanto judía como cristiana, terminarían identificando con el Demonio².

En general, los Padres de la Iglesia y con ellos todos los posteriores pensadores del mundo cristiano medieval, aceptaron no solo la existencia real del Paraíso Terrestre como morada originaria que había sido de los padres del género humano, sino también la idea de su supervivencia después del Diluvio Universal, lo que supuso necesariamente –aun cuando la Biblia solo habla de un jardín y no de un monte– imaginarlo como un sitio lo suficientemente elevado como para poder haber logrado sobrevivir a la espantosa inundación descrita por el Génesis. Siguiendo lo establecido también en la Biblia, el Paraíso fue habitualmente situado al este, pero pronto se abandonó la idea de que hubiese estado ubicado en Jerusalén o en la Baja Mesopotamia, donde no existen verdaderas montañas; y se lo consideró situado más y más al este, hacia el extremo oriental del mundo, correspondiente a la parte superior de la mayor

[2]_ *Génesis*, 2-3.

parte de los mapas, en un lugar verdaderamente remoto e inaccesible, aislado del común de los mortales.

Esta ubicación no fue siempre aceptada, aun siendo la que domina en los mapas y representaciones medievales de la Tierra; y algunos, siguiendo tradiciones más o menos paganas y más o menos condenadas por la ortodoxia cristiana, se atrevieron a situarlo hacia otros puntos cardinales: al norte, tierra de los míticos hiperbóreos; al sur, tierra de los no menos míticos macrobios; o al oeste, tierra de los bienaventurados, de los Campos Elíseos, del Jardín de las Hespérides o de las islas Afortunadas, idea esta condenada por cierto por san Isidoro. Los irlandeses, influidos por su literatura pagana de búsqueda de islas de felicidad y bellas mujeres, se contaron entre los que lo ubicaron a menudo en Occidente, en medio del océano, como habían hecho los antiguos griegos y romanos; y el popular relato del viaje de san Brandán se encargó de difundir esta idea entre los posibles o reales navegantes del Atlántico, quienes, igual que los griegos y romanos clásicos, asociaron también con el Paraíso a las islas Afortunadas o Canarias, a las presuntas Hespérides, o a otras islas míticas situadas aún más al oeste.

Situado, pues, de modo general en el Extremo Oriente, en tierras del Asia remota no lejanas de la India, ubicado en la cima de un monte elevadísimo que en algunos casos alcanza el círculo sublunar, imaginado a veces como una ciudad o gran castillo amurallado, y protegido por una altísima e impenetrable cortina de fuego o de niebla que hace imposible penetrar a él sin protección divina, el Paraíso Terrenal, del que nacen además los cuatro ríos de que habla el Génesis: el Éufrates, el Tigris, el Fisón y el Gihón (identificados usualmente estos dos últimos con el Nilo y el Ganges), ríos que se desprenden con ruido atronador de la elevada montaña, constituye una referencia geográfica tan real como inaccesible y tan remota como buscada para todos aquellos

que podían en esos siglos medievales encontrarse asociados a su descripción o a su búsqueda, o sea, para teólogos, escritores, cartógrafos, navegantes o viajeros.

Descrito en las enciclopedias y en los mapas medievales, ese Paraíso es así buscado por todo tipo de viajeros, tanto literarios como reales; y de este modo parten tras él diversos héroes religiosos, como los tres monjes griegos de la leyenda de san Macario Romano, como los monjes bretones del relato que nos transmite Godofredo de Viterbo, o como los heroicos navegantes que acompañan por los mares de Occidente a san Brandán, o a esos émulos o epígonos suyos que son san Maclovio o san Amaro. También lo buscó Alejandro Magno, o en todo caso el Alejandro mítico de que nos hablan las leyendas y romances medievales relativos al héroe macedonio, el cual, habiendo llegado a su puerta, no consiguió entrar y solo logró que le ofrecieran una piedra misteriosa en forma de ojo humano, capaz de hacerle reflexionar acerca de su ilimitado orgullo. De igual manera lo buscaron otros viajeros literarios como Huón de Burdeos, Ogier el Dinamarqués o Hugo de Alvernia, todos ellos protagonistas de relatos imaginarios o poemas de gran circulación en la época final del Medioevo. Y como esos héroes literarios, anduvieron tras él algunos viajeros reales, como los misioneros franciscanos o dominicos enviados por los papas de los siglos XIII y XIV a contactar a los Khanes mongoles o a evangelizar la India y la China. De ellos, Jourdain de Séverac nos da noticias del Paraíso, al que ubica en Etiopía, y Giovanni de Marignolli cree hallarlo no lejos de Ceilán, en pleno océano Índico. Y aunque Marco Polo es demasiado realista como para ocuparse del asunto en su descripción del mundo, también el último y más popular de los grandes relatos de viajes medievales, el de John de Mandeville, nos habla de las experiencias del falso viajero y nos conserva su descripción del Paraíso, al

que no obstante, y como él mismo dice, se acerca pero sin atreverse a entrar, dada su condición de pecador³.

Más que la descripción del Paraíso como una isla o alta montaña amurallada protegida por barreras de fuego o de niebla, interesa detenerse un poco en algunos de los rasgos de que solía dotárselo en las descripciones, pues esto tiene mayor incidencia no solo sobre lo que aún solemos llamar paradisíaco, sino también sobre las visiones que del propio Paraíso tuvieron Colón y otros autores asociados al descubrimiento y a la exploración de la tierra americana. Y en este sentido, dos cosas deben ser destacadas: de un lado, la descripción propiamente dicha del interior del Paraíso; del otro la de las tierras que le son vecinas.

Dejando de lado las referencias dogmáticas a la presencia del Árbol de la Vida, del Árbol de la Ciencia, de los cuatro ríos, de Adán y Eva, de Enoc y Elías, y de una cohorte de santos cristianos y patriarcas bíblicos, referencias que poco vienen al caso ahora, el Paraíso es concebido usualmente como un sitio de espléndida belleza, caracterizado por una rica y espesa vegetación, por la abundancia de prados y colinas de eterno verdor, por la presencia de árboles frutales, de todo tipo de plantas aromáticas, de fuentes acogedoras y umbrías, y de frescos y límpidos riachuelos, no solo de agua sino también de leche o miel. La pureza del aire es absoluta, el cielo es siempre azul, la claridad del sol alumbraba sin interrupción el acogedor paisaje sin que haga nunca ni frío ni calor excesivos; el clima resulta siempre templado, sin vientos fuertes ni lluvia ni granizo; los árboles y arbustos se hallan siempre llenos de flores y de frutos; no hay bestias peligrosas; y predominan las aves de

[3]_ De todos estos viajes y viajeros nos hemos ocupado con detenimiento en nuestro libro *Viajeros y maravillas. Lo maravilloso en la literatura de viajes medieval*, citado antes. Pueden buscarse allí todas las indicaciones y referencias bibliográficas necesarias. Para otras referencias, ver Bibliografía.

vistosos colores, capaces de llenar el espacio con sus cantos armoniosos. El ambiente que se respira es perfumado y agradable, dada la presencia de todo tipo de especias y maderas aromáticas: cedros, abetos, plátanos, pimienta, canela, clavos de olor, cinamomo, plantas medicinales. Las gentes que allí habitan son sanas y viven muchos años. No hay enfermedad y de existir la muerte, como en los casos en que el relato conserva rasgos del viejo mito pagano de los bienaventurados, esta llega tarde y de manera suave, como un sueño. Abundan, además, el oro y con él todo tipo de piedras preciosas, desde diamantes, rubíes y topacios hasta crisolitas, ágatas, crisoprasias y esmeraldas⁴.

En cuanto a los alrededores del Paraíso, la situación es menos clara, pues los relatos tratan usualmente de combinar dos cosas contradictorias: de un lado, que las maravillosas cualidades del Paraíso se presienten y se captan a distancia; del otro, que, para hacerlo en verdad inaccesible o solo accesible a unos pocos héroes, religiosos o laicos, es necesario que haya hasta muy cerca de él peligros y dificultades capaces de hacer retroceder a la mayor parte de los que intentan alcanzarlo. Así se explica que no muy lejos del Paraíso existan monstruos –tanto animales como humanos– y todo tipo de amenazas geográficas: desiertos infranqueables, valles tenebrosos, bosques de árboles espinosos, mares coagulados, e indicios reveladores de la cercanía del Purgatorio o del Infierno, tales como volcanes en erupción o como grandes grietas humeantes en la tierra; y junto a ellos animales espantosos, y diversos pueblos de monstruos, como amazonas, acéfalos, pigmeos, gigantes, hombres salvajes, antropófagos o cinocéfalos, y hasta los pueblos apocalípticos de Gog y

[4]_ Las descripciones cristianas del Paraíso se repiten casi sin cambios a todo lo largo de la Edad Media, copiadas usualmente unas de otras. Basta con mencionar algunas. Las clásicas son las de Lactancio, Draconcio, Isidoro de Sevilla, Rabano Mauro, Honorio de Autun, Moisés bar Cefas y Vicente de Beauvais. Los mapamundi medievales lo representan siempre, desde el de Albi hasta el de fra Mauro.

Magog, encerrados detrás de su muralla. Pero así se explica también que en otros relatos predominen, por el contrario, los indicios favorables, todos los cuales revelan ya el aspecto y hasta el olor del Paraíso: tierras feraces, islas fragantes, climas templados, aves canoras, pueblos sencillos, hermosos y amigables, de larga vida y de costumbres sanas.

2. Lo paradisiaco, ámbito geográfico revelador del cercano Paraíso

Este último aspecto, el de lo paradisiaco como ámbito geográfico que prefigura o sugiere el Paraíso, es a todas luces esencial, pues es lo propiamente paradisiaco, esto es, el verdor, la calma, la riqueza natural y el agradable y soleado clima, asociados generalmente a islas o playas tropicales, lo que va a sobrevivir después de la Edad Media del viejo mito del Paraíso, laicizándolo, deslastrándolo de sus componentes más propiamente religiosos⁵. Y el hallazgo europeo de América, lo mismo que la exploración americana, resultaron en este sentido decisivos para conducir a esa progresiva y más bien rápida separación. En efecto, como ocurre con tantos otros mitos medievales asociados inicialmente al proceso de descubrimiento y exploración de América por los europeos del siglo XV y del siglo XVI, en este caso va a producirse también un pronto deslinde entre lo geográfico, asociado a la indescriptible belleza del paisaje, y lo religioso, sujeto a una lectura rígida y dogmática; entre la visión de lo natural, abierta a un descubrimiento de latitudes y paisajes de belleza mayor que la imaginada, y la obligación de sujetarla a lo libresco, que no resiste la confrontación con una experiencia capaz de

[5]_ Lo usual aun hoy en día es ofrecernos, en bellos folletos turísticos o a través de la publicidad televisiva o cinematográfica, la posibilidad de viajar a bellas playas e islas tropicales, en América, África u Oceanía, islas o playas a las que se define usualmente como lugares paradisiacos. Ciertamente que a veces se las compara también con el Paraíso. Pero en estos casos se trata de paraísos totalmente laicos, o en todo caso paganos, plenos de tentaciones materiales y sobre todo de bellísimas mujeres cuyos minúsculos trajes de baño en nada alcanzan a ocultar sus voluptuosas e insinuantes formas.

quebrantar cualquier principio de autoridad por sólido que fuese y por arraigado que estuviera.

Pero esto es indudablemente producto de un proceso, de un deslinde progresivo entre una lectura del mundo en que la visión religiosa y el principio de autoridad dominan aún en buena forma, y una lectura que comienza ya a abrirse paso desde entonces, en la que la experiencia y los intereses materiales cuentan cada vez más; en la que la propia constatación, evidente al menos desde la segunda década del siglo XVI, de que no se había llegado al Asia sino a un nuevo continente, situado antes de ella, desconocido de los antiguos y no mencionado en la Biblia, suponía la posibilidad, más aún la necesidad, de romper de algún modo con las viejas autoridades paganas o cristianas y de perfilar una visión del mundo y de la vida menos dogmática y empírica, menos religiosa y más laica. Por lo pronto, para el momento del primer contacto con el Nuevo Mundo, con sus paisajes y con sus pobladores, aún cuenta mucho esta visión más bien tradicional del mundo y esta confianza en la existencia real del Paraíso, prefigurada por esos paisajes paradisíacos y por esos habitantes asociables en su sana y hermosa desnudez a Adán y Eva.

Dicho en otras palabras, que en la mentalidad profundamente religiosa de los cristianos europeos de fines del Medioevo el Paraíso no deja todavía de ser una referencia geográfica; y la creencia en él, en su existencia física y en la posibilidad de hallarlo al final de un viaje terrestre o marítimo hacia los confines del mundo es compartida por los teólogos y religiosos y por los simples viajeros, marinos o exploradores de esa época. Para quienes, como Colón y sus continuadores, no obstante los claros intereses materiales que orientaban su conducta, emprendían viajes marítimos de largo alcance, capaces —dada la creencia en la esfericidad de la Tierra que servía de base a sus periplos— de llevarlos de la punta de Occidente a lo más remoto del Oriente, la posibilidad de llegar a las cercanías de ese Paraíso Terrenal mencionado en todos los textos y presente

en todos los mapas del Oriente, o al menos a regiones paradisíacas asociadas a su vecindad, no podía no estar presente, al menos al principio.

3. Las primeras descripciones de América. Presencia de lo paradisíaco

Como hemos ya indicado y como trataremos de mostrar pronto en detalle (sin ninguna pretensión de originalidad, ya que se trata de un hecho evidente y estudiado muchas veces), nos parece que en esa primera visión europea de América y en esa primera descripción de sus islas domina el tema de lo paradisíaco: de la belleza natural y del verdor exuberante. Pero pensamos por nuestra parte que si se examinan en su conjunto los primeros textos que nos hablan del contacto inicial entre los indígenas americanos y los españoles (desde el punto de vista de estos, pues del de aquellos no existe el menor testimonio) puede apreciarse que esos textos (como el *Diario* del primer viaje de Colón, como su carta a Luis de Santángel, como las comunicaciones de Álvarez Chanca o de Coma-Esquilache, y como las algo ulteriores cartas de Vespuccio) se caracterizan desde temprano casi todos por una seria tensión entre dos fuerzas: de un lado, la que se expresa en el asombro ante el maravilloso mundo descubierto, ante la belleza de las islas o de la Tierra Firme y ante la amabilidad y sencillez ingenua de sus desnudos y receptivos habitantes; del otro, la que se manifiesta en la sed apenas contenida de dominio y de conquista, de busca de riquezas (oro, perlas, piedras preciosas, especias), de aprovechamiento de la simplicidad y del escaso valor personal de unas masas de indígenas desnudos —a los que rápidamente se considera como objetos y que por lo demás se encuentran prácticamente indefensos ante la superioridad técnica española— para imponérselos, para dominarlos y para esclavizarlos sin tapujos.

Así pues, es cierto que aun para hombres de poca cultura y escaso desarrollo espiritual como los marinos que acompañan a Colón, la idea de lo paradisíaco se revela en el primer contacto, al recorrer las islas

caribeñas. Se trata de un mundo bello y apacible, lleno de luz y de verdor eternos, de espesos bosques y de claras aguas, de aromas agradables, de clima cálido pero soportable, de aves que cantan, de suaves, inocentes y gentiles habitantes, como Adán y Eva antes del pecado original: desnudos, puros y felices. Pero tampoco cabe duda de que también desde un primer momento esa realidad paradisíaca, ese mundo feraz poblado de seres inocentes que cambian trozos de oro por cuentecillas de vidrios, por cacharros rotos o por bonetes de color, es visto —por unos hombres que son todo menos santos, que solo buscan oro y fáciles riquezas, empezando por su a veces místico pero siempre codicioso Almirante— como un terreno favorable a todos los abusos; y que si al principio, siguiendo estrictas órdenes de Colón, se evita cometer excesos, es simplemente porque no se está seguro de controlar la situación, porque se ignora si hay peligros detrás de tanta inocencia, y porque se quiere, con visión política de cierto alcance, ganar la confianza de los ingenuos pobladores de esas Indias buscando sentar así las bases para intercambios favorables y duraderos, lo menos costosos posibles, en interés de la Corona de Castilla.

Lo paradisíaco parece contar mucho en un principio; y así se revela ante todo en el *Diario* del primer viaje de Colón, tal como nos lo ha conservado el Padre Las Casas o como lo sintetiza en la biografía del Almirante su hijo Don Hernando. El *Diario* de ese primer viaje (igual que algunos textos colombinos ulteriores) está lleno de referencias a la naturaleza americana y, por supuesto, a los indios, desnudos habitantes de las islas recién descubiertas. Esas referencias, cargadas de una constante exaltación de la belleza de las tierras caribeñas y hasta de la de sus pobladores, han sido leídas y analizadas muchas veces, sobre todo desde el siglo XIX, llevando por cierto a muchos estudiosos de los viajes colombinos a todo tipo de lecturas, y en particular a exageraciones que convierten a Colón en una suerte de excelso poeta, primer cantor de

la riquísima flora americana y de su belleza indescriptible. En nuestro criterio, Colón, aunque imaginativo, tiene muy poco de poeta, y en modo alguno puede decirse que haya venido a América a cantar su rica geografía. Obsesionado por el oro que busca afanosamente sin hallarlo, por la idea de encontrar el extremo oriental del Asia en cuya búsqueda ha partido, por el poder que ha logrado con sus descubrimientos pero que no sabe conservar, y por sueños milenaristas que se incrementan con su vejez y su fracaso, Colón es una suerte de interesante combinación –nada excepcional entonces, por lo demás– de visionario medieval con moderno empresario capitalista, de individuo al que mueven con fuerza comparable su ansia de oro y sus profundas convicciones religiosas, símbolo claro y a menudo dramático del período de transición de lo medieval a lo moderno en que le tocó vivir, y que él mismo contribuyó, sin saberlo, a modelar, con su imprevista llegada a tierra americana.

Lo que domina en el *Diario* de Colón es la obsesión del oro, la terca convicción de haber llegado a algún confín del Asia no lejos de Cipango o de Catay, la necesidad de mostrar a los renuentes monarcas de Castilla que su expedición ha sido exitosa y que de las islas recién descubiertas por él –hermosas, fértiles y habitadas por gentes inofensivas– es posible obtener los beneficios esperados y una ampliación sustancial del poderío español. Y aunque no es este el tema que nos ocupa ahora, y sin descartar por supuesto el asombro espontáneo que debe haber producido en los recién llegados el hallazgo de una naturaleza paradisíaca, rica en verdor y bien proporcionados pobladores, no hay que olvidar que es, pues, dentro de esa perspectiva que tiene cabida la descripción de la belleza del mundo americano presente en el *Diario* de Colón y en algunos textos suyos ulteriores⁶.

[6]_ Para no cansar al lector dando referencias a cada paso, indicamos de una buena vez que todas las observaciones y opiniones colombinas que señalamos en los párrafos siguientes proceden del *Diario del primer viaje* y se ubican en las fechas comprendidas

Asombrado de no tropezar con monstruos como los que se suponía habitaban el confín del Asia, Colón describe desde el propio 12 de octubre de 1492, al llegar a Guanahaní o San Salvador, la indudable condición humana de los indios, lo mismo que sus buenas y hermosas proporciones corporales. Pero también su ingenuidad y su simpleza. Desnudos y contentos, los indios acuden en tropel, unos en canoas de madera a las que Colón llama almadías, otros simplemente nadando, todos a recibir a los recién llegados. Llevan consigo papagayos, ovillos de lana, azagayas (es decir, lanzas, muy toscas), y muchas otras cosas; y vienen dispuestos a comerciar con ellos. En un momento cargado de futuro, que prefigura lo que serán los siguientes siglos de intercambio mercantil entre América y Europa, los indios ofrecen sus riquezas, incluyendo algunos pocos objetos de oro, pero que son no obstante los únicos que tienen, recibiendo a cambio sonoros cascabeles, cuentas de vidrio, y bonetes colorados tan vistosos como inútiles, pero que parecen llenarlos de contento.

Los indios –dice Colón– van todos desnudos, «como su madre (*sic*) los parió», tanto los hombres como las mujeres. Son todos jóvenes, bien hechos, de hermosos cuerpos y de buenas caras, de piernas rectas y de abdomen firme. Sus cabellos son lisos y no crespos; y su color bronceado como el de los habitantes de las Canarias. Algunos llevan narigueras de oro y casi todos van pintados de colores: blanco, rojo, negro; son además tan inocentes y tan ignorantes de las armas y la guerra, que al serles mostradas las espadas las toman por el filo, cortándose los dedos.

entre el 12 de octubre y el 26 de diciembre de 1492. Hay varias ediciones accesibles de los textos de Colón o atribuidos a él (diarios de navegación, cartas y relaciones, memoriales, libro de profecías, testamento). Las mencionamos en la Bibliografía. De todos modos, para estas y otras referencias hemos empleado la mejor y más reciente: *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*, edición a cargo de Consuelo Varela, con prólogo y notas. Alianza Editorial, Madrid, segunda edición, 1984. Los textos pueden leerse entre las páginas 28 y 101.

La misma cosa, casi con las mismas palabras, dice al hablar de los indios cubanos, bronceados como los canarios y no negros, todos desnudos, aunque las mujeres se cubren el sexo con una telilla de algodón. Son hermosos, sanos, sencillos, y Colón asegura a los Reyes que no sería nada difícil hacer de ellos buenos cristianos. Más favorable aun es la descripción que hace de los indios de La Española o Haití. Desnudos, desarmados y medrosos (diez españoles harían huir a diez mil de ellos), son todos de gran belleza, mucho más blancos que los otros, en especial las mujeres, que si no fuera porque andan desnudas podrían ser tomadas por españolas. Lo mismo repite algo después: que son los más hermosos hombres y mujeres hallados por ellos hasta entonces; y tan blancos que de vestírselos y protegérselos del sol y del aire serían casi tan blancos como los propios españoles. Son de una honestidad a toda prueba, y cuando la Santa María, la nave capitana, encalla frente a la costa el día de Navidad, los indios ayudan a descargar todo lo que hay en la embarcación sin que se pierda ni una aguja. Son de buen corazón, lloran con los españoles su desventura, quieren ayudarlos en todo; y Colón concluye asegurándole a los Reyes que están llenos de amor, que no conocen la codicia, y que no existe en todo el mundo gente mejor ni mejor tierra.

En cuanto a esta, la tierra, hay frases y párrafos comparables, caracterizados por la exaltación de su verdor, de su feracidad y su belleza. Las observaciones acerca de la naturaleza vienen sin embargo después de las descripciones de los indios. De entrada, en San Salvador, Colón habla de «huertas de árboles», los más hermosos que haya visto (aunque no hay que tomar esto demasiado en serio, pues de cada nueva isla o tierra a la que llega va a decir lo mismo), y de hojas tan verdes como las de los árboles de Castilla en primavera. Siguiendo viaje, ve nuevas islas, todas tierras llanas, sin montañas, verdes y fértiles, de aires muy dulces y muy bien pobladas. Supone que deben cogerse buenas cosechas y le llama la

atención la abundancia de árboles, su frondosidad y lo distintos que son de los de España.

También le sorprende favorablemente la abundancia de ríos cristalinos, llenos de todo tipo de curiosos peces, y la ausencia de bestias de la tierra, pues solo hay papagayos y lagartos. Luego descubre algunos perros; pero son perros extraños, que no ladran⁷. La isla a la que llama

[7]_ De modo paradójico, estos discutidos animalitos, ubicados originalmente en medio de una constante exaltación de la rica naturaleza americana como fue la de los primeros cronistas españoles, terminaron a la larga convertidos en el primer fundamento demostrativo de una tesis que –situada en un contexto distinto, y alimentada también por otros muchos argumentos de índole similar, como la pobreza de la fauna americana en relación a la riqueza de su flora, como su escasez en grandes fieras y mamíferos, como la existencia en ella de leones desmelenados y cobardes (los pumas)– sirvió a varios respetados autores europeos de los siglos XVII y sobre todo XVIII para tratar de establecer la teoría de la inferioridad de América en comparación con Europa, inferioridad de sus gentes, de su tierra y de su cielo.

No es este tampoco nuestro tema, pero no está de más insistir en que, más allá del apetito colonial de dominación y la convicción de superioridad que otorga la victoria, el punto de partida de esta falacia, como podremos apreciar de algún modo en lo que sigue, se encuentra en los patrones gnoseológicos de los primeros exploradores europeos de América y en sus limitaciones lingüísticas y culturales. Ya vimos que Colón llama almadías a las canoas de los indígenas y azagayas a sus toscas lanzas. También llamará reyes a los simples caciques, mientras Cortés hará de Moctezuma un emperador a la europea y de los templos aztecas unas suertes de mezquitas. Los puntos de referencia geográfica, las frutas y los árboles, los animales, y hasta los mismos países, todo recibirá nombres europeos, todo será visto con lentes europeos. Así, desde el primer momento –componente este, por lo demás, absolutamente esencial dentro del colonialismo– América fue leída, como era casi inevitable, dentro de exclusivos parámetros europeos, tanto en lo que en ella era comparable a Europa, único patrón de lo humano y de lo natural, como –y estos eran los elementos dominantes, los más preocupantes– en aquello en que era distinta y difícil de comparar con lo europeo.

Así no era demasiado difícil que del asombro inicial pudiera llegarse más tarde al desprecio; que una vez bautizado como perro un animal que no es seguro que lo fuera, al descubrirse que no ladraba, pudiera considerársele un perro extraño o inferior; o que una vez llamado león un puma, al comprobar su ausencia de melena, se lo tuviese por un león de segundo orden, por una pobre y mala copia de los leones «verdaderos»,

Isabela en honor a la Reina, le parece la más hermosa cosa que haya visto, aún más hermosa que las islas anteriores. Sus ojos, dice luego, no se cansan de ver tanto verdor, tanta vegetación distinta de la que conoce. Probablemente se trata de árboles útiles, de mucho valor, productores de tintes, especias y medicinas, pero no puede asegurarlo por no ser ducho en la materia.

El tono sube con las nuevas costas. Cada isla o playa es más bella que las anteriores, los árboles son más frondosos y más verdes, hay lagos cristalinos, las tierras parecen cada vez más fértiles, todo recuerda la primavera andaluza. Pronto se añade el canto de los pájaros y el aroma de los árboles y hierbas, y Colón asegura que nadie querría partir después de contemplar paisaje semejante. La isla de Cuba, descubierta poco después, y a la que llama Juana, le parece «la más hermosa que ojos ayan visto». Pero más bella aún es la Española. Junto con indios más blancos, más numerosos y más bellos, Colón encuentra en esas tierras los más maravillosos y fértiles paisajes, preludio de un cercano Paraíso. A bordo de su nave entra por la desembocadura de un ancho río; y la frescura de las arboledas, la transparencia de las aguas y el canto de los pájaros le hacen decir que no provoca abandonar el sitio. Poco después agrega, dirigiéndose a los Reyes, que se siente en condiciones de asegurarles que no hay tierra como esta bajo el sol pues ninguna le gana en fertilidad, en temperancia de frío y calor o en abundancia de aguas buenas y sanas. Así, las tierras que va viendo ya no solo le parecen como las de Castilla en primavera, sino mejores aún que estas. Admira los árboles, siempre verdes, todos repletos de fruta, las aguas transparentes que rebosan de

los conocidos de los europeos. Así, los pobladores americanos (de entrada llamados «indios», como si se tratase de asiáticos) tampoco eran hombres cabales o de primera clase; y hasta el cielo de América podía ser tenido por inferior, ya que en él no era posible ver las constelaciones y estrellas usuales, esto es, las de los europeos, las del hemisferio norte. Pero esta, sin duda, es otra historia.

peces, el aire perfumado y fresco. Aprecia el canto de los pájaros y llega hasta a escuchar los trinos de un ruiseñor inexistente⁸.

Temas como estos se repiten y desarrollan en otros textos de esos años, tanto del propio Colón como de los viajeros que visitan la Española en el segundo viaje, que es sin duda la gran expedición colonizadora, una vez constatado el éxito del primero en hallar nuevas tierras, cargadas, según Colón, de promesas de oro y de riquezas.

Uno de esos textos es la comunicación del doctor Álvarez Chanca al Cabildo de Sevilla, en la que –aunque sin llegar a fantasías paradisíacas– se describe y se exalta la naturaleza de las islas recientemente descubiertas.

Hablando de la Española, dice Álvarez Chanca que es tierra singular, de infinitos ríos, grandes sierras, grandes montañas, grandes valles. Sospecha que es tierra de eterna primavera, porque las hierbas no se secan, porque no parece haber invierno y porque en diciembre se hallan en los árboles nidos de aves y pájaros y huevos. No hay cuadrúpedos salvo unas suertes de perros, aunque no dice que no ladren; no hay bestias salvajes, apenas culebras y lagartos. Hay «árboles de lana», quizá de nuez moscada, de lináloe y de jengibre; abunda todo tipo de frutos, y debe haber muchas riquezas. Se trata, como se ve, de una descripción más bien realista, sin fantasía ni mucha imaginación, pero que de todos modos puede ser asimilable, aunque solo sea en algunos pocos rasgos –como la gran belleza, el verdor, los muchos ríos, la eterna primavera, la ausencia de animales peligrosos– a una visión cercana a lo paradisíaco⁹.

[8]_ Se ha escrito mucho sobre este ruiseñor de Colón y lo que significa: si es que se trata de una imagen poética, si realmente creyó haberlo escuchado cantar, cómo se integra este toque tan europeo dentro de un intento temprano de leer la naturaleza americana, etc., etc. Pueden ser consultados a este respecto los trabajos de Olschki y de Todorov mencionados en la Bibliografía.

[9]_ Para el texto de Álvarez Chanca, lo mismo que para los de Coma-Esquilache y Miguel de Cuneo citados luego, hemos utilizado la excelente edición de los mismos

Mucho más asimilable a una auténtica visión paradisíaca es la relación de Niccolò Scillacio, mejor conocido en España como Nicolás Esquilache, el latinizante médico italiano que sin haber pisado tierra americana se sirvió del texto que le hiciera llegar quien sí estuvo en ella, el poco conocido Guillermo Coma, acompañante de Colón en el segundo viaje, para hacer una alegre y sofisticada descripción en latín de las islas recientemente descubiertas por Colón, cargada de alusiones mitológicas y de exageraciones de todo tipo acerca de la naturaleza y población americanas. Hablando de Guadalupe dice Esquilache que a la isla toda, llena de ríos y fuentes, «la cubre una cabellera de follaje, la visten por entero los árboles y la pintan yerbas de diversos colores». Los árboles dan frutos abundantes, entre ellos una suerte de melones que los indios llaman ajes, que cambian de sabor según se los coma crudos o se los prepare de diversas formas. Además, son sanos y medicinales.

Continuando con la tierra añade:

Hay muchísimos arbustos, abundan los perales olorosos, se curvan las ramas cargadas de frutas silvestres; hay selvas umbrosas y bosques sagrados. Los sembrados no conocen daño alguno: nunca han temido la zizaña, la arveja y la estéril avena; solo se eleva en sus surcos la inofensiva verdolaga. Menudean los árboles que dan algodón, cubiertos de un suave bozo, con el cual, poniendo en ellos el arte, confeccionan vestidos muy semejantes a los de seda. Sus casas son magníficas, tejidas con cañas gruesas a semejanza de un pabellón de campaña; su hermosura atrajo la atención de los nuestros, que pronto se convirtió en admiración; los postes levantados con arte acrecientan el deleite y las soleras labradas con precisión el arrobamiento. No las cortan con hierro ni acero, del que carecen; con piedras muy puntiagudas, que

en *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*, edición a cargo de Juan Gil y Consuelo Varela, Alianza Editorial, Madrid, 1984. En este caso, especialmente pp. 164-165 y 174-175.

ajustan en una madera como mango, talan los árboles, cortan la madera y vacían fuertes troncos que apenas podrían abrazar tres hombres cogidos de las manos¹⁰.

Pero esto no es todo y luego de esta descripción de corte virgiliano que esboza ya el mito de la Edad de Oro, recreado y difundido poco después –como veremos– por Pedro Mártir, Esquilache vuelve más adelante, hablando de la Española, la favorita de Colón, a cantar las excelencias de la tierra americana, en la que pronto debe haber vides y trigo, dado que en ella todas las plantas germinan, creciendo más pronto que en Europa. La isla –dice– puede llamarse Feliz, puesto que además de su fertilidad produce en abundancia canela, jengibre, clavo, algodón y otras especies. Por doquier se ven espesos bosques aromáticos y con un poco de esfuerzo será capaz de producir múltiples riquezas.

Con el canto de la tierra viene el canto de los hombres, esta vez cargado de reminiscencias del viejo mito de los bienaventurados, con lo que lo paradisíaco comienza a aproximarse al Paraíso. Dice Esquilache que, con la sola excepción de los caníbales, los habitantes de esas tierras son apacibles, tienen todo en común, carecen de codicia y de envidia y reinan entre ellos el trato afable, la buena fe y el respeto mutuo. Son sobrios en todo y su único lujo es dormir en redes tendidas en el aire, poética descripción de las hamacas. Sus cuerpos, de color rojizo, son bellos y armoniosos, sus dientes son muy blancos, su pelo siempre negro, sus ojos garzos y su frente ancha. Todos viven hasta edades avanzadas; y aun los viejos raras veces tienen canas¹¹.

[10]_ Op. cit., p 189.

[11]_ Id, pp. 197-198.

4. *Lo paradisiaco se convierte en Paraíso.*

El misticismo medieval de Colón y las imágenes renacentistas de Vespucio

Es este paso de lo paradisiaco al Paraíso propiamente dicho lo que termina de producirse en el tercer viaje de Colón, en 1498, cuando al llegar a la costa de Paria, en el actual oriente venezolano, cerca de la desembocadura del Orinoco, el Almirante de la Mar Océana cree hallarse con los suyos en las cercanías del propio Paraíso Terrenal. El texto es conocido, pero vale la pena revisarlo de todos modos. En una carta perdida que Colón dirigiera a los Reyes a raíz de su tercer viaje y de la que Las Casas nos ha conservado un extracto, Colón da cuenta de su insólita experiencia. A pesar de hallarse en tierra de caníbales y de tropezar a cada paso con terribles peligros naturales que ponen en riesgo sus barcos, lo paradisiaco, asociado a la naturaleza y en buena parte a los propios indígenas, domina todo el relato; y pronto, a partir de él, se llega, si no a la visión directa, al menos a la intuición del vecino Paraíso¹².

Luego de quejarse amargamente ante los reyes por las injusticias que contra él se han cometido y de parangonar su empresa de Indias con las de Salomón, Alejandro o Nero César, Colón describe su recorrido por las aguas que separan la actual Trinidad de la península de Paria y de las bocas del Orinoco. Allí descubre tierras que considera «las más hermosas del mundo», por su verdor incomparable. Encuentra gentes en abundancia, desnudas como siempre, pero esta vez le parecen de estatura particularmente hermosa, altos, de bellos cuerpos y agradables gestos. Son más blancos que todos los indígenas que haya visto antes en las Indias, usan pañuelos labrados, tienen grandes canoas, y todo indica que entre ellos abunda el ansiado oro, lo mismo que las perlas. Llama

[12]_ El texto puede leerse fácilmente en *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*, ed. cit., pp 202-219 y 220-242.

a la tierra hallada «jardín» y su interés por ella solo es superado por el que siente por el oro. Descubre la desembocadura de un río enorme, insospechado. Se trata de una masa inmensa de agua dulce, tanta que tarda mucho en mezclarse con el mar y forma una suerte de gran lago. Las aguas producen un ruido atronador; y el inquieto Almirante compara la corriente con el Guadalquivir crecido. Infiere en forma correcta que semejante río solo puede proceder de un continente, esto es, que se halla definitivamente frente a Tierra Firme. Pero infiere mucho más, movido por sus lecturas y por su creciente misticismo. Y le parece que ese río debe venir del Paraíso Terrenal, que es uno de los cuatro que de él se desprenden, y que él, Colón, como predestinado que es, ha llegado sin sospecharlo a la vecindad del sitio sagrado y hermoso que fuera otrora residencia de nuestros primeros padres.

El texto de Colón no se caracteriza precisamente por su coherencia, es confuso y repetitivo; pero en lo esencial dice dos cosas: una, referente al Paraíso Terrenal; otra, a la forma misma de la Tierra. La primera es, pues, que en esa Tierra de Gracia que acaba de descubrir, dada su suave temperancia, sus árboles verdísimos y hermosos, su eterna primavera y sus gentes blancas, hermosas e inteligentes, no puede menos que encontrarse el Paraíso Terrestre, el mismo en el que según las Sagradas Escrituras se hallan el Árbol de la Vida y la fuente de la que derivan los cuatro principales ríos del mundo: el Ganges, el Tigris, el Éufrates y el Nilo. Discute entonces la opinión de los gentiles acerca de que el Paraíso debía encontrarse en las Afortunadas o Canarias, y se refiere a su ubicación tradicional, en Oriente, de acuerdo a los Padres de la Iglesia. Convencido de que se encuentra en las cercanías de la India, en el extremo del Oriente (el más cercano por ello al Occidente del que ha salido), Colón estima que el río que acaba de descubrir, el Orinoco, debe ser el Ganges, y que, por tanto, remontándolo, entrando a la masa continental de la que procede, debe llegarse al Paraíso, de cuya cercanía

son claro indicio por lo demás la fragancia y frescura del ambiente, la espesa vegetación y el bello porte de las gentes que acuden a la playa.

La segunda es igualmente interesante. La intuición de la cercanía del Paraíso hace reflexionar a Colón acerca de la forma de la Tierra. Aunque, basado en autoridades como Ptolomeo y en su propia praxis de marino, afirma haber estimado siempre la Tierra como esférica, ahora, luego de todo lo visto en las Indias y particularmente después de esta visión de la Tierra de Gracia y del inmenso río que se vierte en ella, Colón manifiesta que en su opinión el mundo no es exactamente redondo como se afirma y escribe, sino más bien en forma de pera o de teta de mujer: todo redondo, salvo en la parte en que tiene el pezón, que es precisamente la que se halla más cercana al cielo. Y esa parte del planeta, la que tiene el pezón que se eleva hacia el cielo, no prevista por Ptolomeo ni por los geógrafos antiguos, es la correspondiente al hemisferio sur, en el que cree encontrarse, debajo de la línea equinoccial. Concluye así diciendo:

Yo no tomo qu'el Paraíso Terrenal sea en forma de montaña áspera, como el escrevir d'ello nos amuestra, salvo qu'el sea en el colmo, allí donde dixé la figura del peçón de la pera, y que poco a poco andando hazia allí desde muy lexos se va subiendo a él, y creo que nadie no podría llegar al colmo, como yo dixé, y creo que pueda salir de allí esa agua, bien que sea lexos y venga a parar allí donde yo vengo, y faga este lago. Grandes indicios son estos del Paraíso Terrenal, porqu'el sitio es conforme a la opinión d'estos sanctos e sacros theólogos. Y asimismo las señales son muy conformes, que yo jamás leí ni oí que tanta cantidad de agua dulce fuese así dentro e vezina con la salada; y con ello ayuda asimismo la suavísima temperançia. Y si de allí el Paraíso no sale, pareçe aún mayor maravilla, porque no creo que se sepa en el mundo de río tan grande y tan fondo¹³.

[13]_ Ibíd., p 216.

Quizá lo más interesante de toda esta suerte de visión místico-geográfica de Colón sea lo relativo a la forma de la Tierra. Es esta transformación del planeta, de esférico en periforme, lo que suele llamar más la atención de los comentaristas. Pero aquí nos parece que Colón es bastante menos original de lo que se dice. De hecho pensamos que si se despoja su relato del misticismo que lo envuelve y de sus referencias a la Biblia y a los Padres de la Iglesia, podemos encontrarnos en el fondo (y seguramente sin que el propio Colón lo supiera, pues nada indica que haya leído alguna vez a Dante) con la descripción de la Tierra hecha en la *Divina comedia*: completamente esférica, pero provista en el hemisferio austral, en las antípodas de Jerusalén, de una isla o continente situado en medio del océano, que es ella misma una montaña elevadísima, correspondiente al Purgatorio, y en cuya cima se halla el Paraíso Terrenal.

Sea lo que sea de todo esto, lo cierto es que la visión paradisíaca de Colón en su tercer viaje no fue tomada en serio, como era de esperarse. Debe haber quedado como una digresión mística, como el producto de la creciente fantasía religiosa del Almirante, o como el resultado del asombro que le causara el encuentro con una tierra mágica y con un enorme río, continental sin duda alguna. Así lo expresa claramente Pedro Mártir de Angleria, el humanista milanés radicado en la corte española, en sus famosas e importantes *Décadas del Nuevo Mundo*. Refiriéndose al tercer viaje de Colón y sin olvidar describir los rasgos paradisíacos de la región de Paria, Pedro Mártir comenta con cierta condescendencia que las especulaciones del Almirante acerca de la forma de la Tierra y en torno a la posible cercanía de esas costas al Paraíso Terrenal le parecen muy fantásticas y que prefiere seguir el relato del viaje hablando de otras cosas¹⁴.

[14]_ Pietro Martyr d'Anghiera, *De Orbe Novo*, Dec. VIII, chap. VI (pp. 89-90 de la versión francesa de P. Gaffarel). Como es sabido, las *Décadas* de Pedro Mártir fueron escritas en latín. La primera de ellas, la que ahora nos interesa, apareció inicialmente en 1511. En cuanto a la obra completa, existen dos versiones españolas: una vieja, de

Pero los temas paradisiacos asociados al Paraíso Terrenal van a continuar apareciendo durante los años sucesivos, aun cuando este último se difumina y cobra un perfil más poético que real. Primero son las cartas y textos de Vespucio; luego algunas especulaciones tardías del propio Pedro Mártir, ya al final de su vida y de sus *Décadas*.

Vespucio (o mejor dicho, tanto Vespucio como el pseudo Vespucio, pues muchos son los críticos que consideran apócrifas algunas –las más famosas– de las cartas o relaciones del célebre piloto florentino con cuyo nombre se bautizó al Nuevo Mundo) describe muchas veces la naturaleza americana como paradisiaca; y en varias ocasiones hace referencia al Paraíso Terrenal. En la *Carta del 18 de julio de 1500*, hablando de la costa norte brasileña, describe un sitio paradisiaco, lleno de todo tipo de vistosos y multicolores papagayos (aunque muchos pájaros que considera feísimos afean el paisaje). En los árboles el canto de diversas aves arrobaba con su maravillosa dulzura. Los árboles eran de tal belleza y suavidad que tanto él como sus camaradas de viaje llegaron a creerse en el Paraíso Terrenal. Pero esto no es ninguna visión del Paraíso: se trata de una descripción paradisiaca que no puede menos, para mostrar toda su fuerza, que aludir, aunque de modo por demás laico, a la morada ancestral de la tradición judeo-cristiana. La *Carta de 1502* precisa un poco más los términos. La descripción de la tierra, los animales y las gentes es mucho más completa; la referencia al Paraíso algo más clara. La tierra le

Joaquín Torres Asensio, publicada en 1892 (*Fuentes Históricas sobre Colón y América*, en cuatro pequeños tomos) en España y reimpresa en Buenos Aires en 1944, y otra reciente, de Agustín Millares Carlo, publicada en México en 1964. La primera es algo pesada y mutila a veces el texto por mojigatería. La otra es mejor y más completa, pero no disponemos ahora de ella. Por tal motivo preferimos citar por la versión francesa, a cargo de Paul Gaffarel, Ernest Leroux, éditeur, París, 1907, que es bastante buena. Para referencias, ver Bibliografía. Lo esencial de la *Primera década*, en todo caso, puede consultarse en la reciente versión, fragmentaria pero excelente, de Juan Gil en *Cartas de particulares a Colón, etc.*, ed. cit., pp 39-111.

parece amena, llena de infinitos árboles verdes, de olor suave y aromático, y que nunca pierden las hojas, signo de eterna primavera. Las frutas son muy abundantes: sanas, sabrosas y ricas en propiedades curativas. Por doquier hay hierbas de suave olor y flores de belleza incomparable. Los pájaros (y esta vez ninguno es feo) son innumerables, de todos los plumajes y colores; su canto es arrobador y sus colores hermosísimos. Abundan las especies animales: cabras, jabalíes, ciervos y gamos; ninguno de ellos es doméstico. El florentino repite en medio de todo ello que viendo tal belleza pensaba estar muy cerca del Paraíso Terrenal.

Los textos de discutible o dudosa autenticidad, como la famosa carta *Novus mundus*, son todavía más explícitos: la tierra es fértil y amena, llena de espesas selvas, enormes ríos y todo tipo de fuentes salutíferas. Hay árboles aromáticos, toda clase de frutas, bestias salvajes y mucho oro. También hay perlas. Los pájaros son abundantísimos, los árboles son todos olorosos, de ellos mana goma, licor o aceite, seguramente saludables. Los lugares en cuestión, situados al mediodía (es decir, en el hemisferio sur, el de los antípodas) poseen un aire tan templado que nunca existe en ellos ni invierno helado ni verano cálido. La conclusión es clara: «Y ciertamente si el Paraíso Terrestre en alguna parte de la Tierra está (...) no estará lejos de aquellos países».

Es cierto que las referencias de Vespucio al Paraíso Terrenal carecen de todo misticismo medieval y están separadas por un abismo de las visiones de Colón: son frescas, poéticas, nada librescas, parecidas a las descripciones que de las islas americanas había hecho el propio Colón en el relato de su primer viaje. Es cierto también que, como ha señalado Antonello Gerbi¹⁵, parecen depender claramente desde el punto de vista literario de la descripción del Paraíso hecha en la *Divina comedia*,

[15]_ En su excelente obra *La natura delle Indie nove*. Cito por la versión española del Fondo de Cultura Económica: *La naturaleza de las Indias nuevas*, México, 1978, p. 54.

tomando de ella los rasgos más materiales de belleza. Es cierto que por esa vía el tema comienza rápidamente a perder toda su fuerza, al menos para navegantes, conquistadores y cronistas. Pero, hecho curioso, aún sobreviven rasgos de esta visión medieval en un autor tan asociado al humanismo renacentista como Pedro Mártir, el cual, en la última de sus *Décadas*, compuesta ya al final de su vida, y olvidando sus veladas críticas a la fantasía paradisíaca de Colón en su tercer viaje, recrea, aunque en términos también más frescos y poéticos, el tema medieval del Paraíso Terrestre al tratar de Jamaica, la isla caribeña que le había sido ofrecida como sede episcopal (y a la que, no obstante todos los rasgos paradisíacos que le atribuye, prefirió no conocer, quedándose a morir en España).

Dice el humanista milanés al respecto:

A esta parte del mundo, apartada y escondida, en la cual Dios, creador de todas las cosas, estableció al primer hombre luego de haberlo formado con barro de la tierra, los autores del Antiguo y del Nuevo Testamento la llaman Paraíso Terrenal. No existe allí en todo el año ninguna o casi ninguna diferencia del día y de la noche. No hay verano quemante ni invierno riguroso. El aire es saludable, las fuentes cristalinas, los ríos límpidos. Y bien!, todas estas cualidades han sido brindadas por la Naturaleza, madre benefactora, a ésta mi esposa, Jamaica. Además de los llevados por nosotros, hay allí abundancia de varios árboles frutales, que gozan de perpetua primavera y de perpetuo otoño. Flores y hojas brotan al mismo tiempo, y en cuanto a los frutos, unos maduran mientras los otros están todavía verdes. En esta isla la tierra tiene siempre hierba y los prados están siempre floridos. No hay en el mundo tierra que goce de clima más favorable y más benigno. Así, Jamaica, mi esposa, es la más dichosa de todas las regiones¹⁶.

[16]_ Pietro Martyr d'Anghiera, *De Orbe Novo*, Década VIII, capítulo III, ed. Gaffarel, pp. 666-667.

La génesis, crisis y renacer del mito del buen salvaje

No obstante, lo que sobrevive al cabo de todas estas fantasías paradisíacas y de estas visiones, místicas o simplemente poéticas, del Paraíso Terrestre, son los motivos —estrechamente emparentados a ellas— que tienen que ver con la Edad de Oro, con el viejo mito de los bienaventurados y con el mito entonces naciente del buen salvaje, tan asociado a los comienzos de la exploración de América por los europeos renacentistas.

1. Del mal salvaje medieval al buen salvaje renacentista

En efecto, el mito del buen salvaje nace con América, es uno de los mitos modernos cuya génesis está asociada de manera muy estrecha a la primera fase de la conquista americana. Puede decirse, sin lugar a dudas, que el mito del buen salvaje es uno de los productos tempranos del primer encuentro de los europeos de fines del siglo XV y comienzos del siglo XVI con las islas y la Tierra Firme de América, con su naturaleza exuberante y con sus desnudos y sencillos pobladores.

La aparición y desarrollo de este mito representa una brusca ruptura con los arraigados criterios medievales acerca de los pueblos periféricos, monstruosos y salvajes, que se suponía habitaban el confín del mundo; ruptura impuesta por el contacto directo y reiterado con la realidad recién descubierta, pero también por el nuevo contexto humanista y reivindicador de lo antiguo que se abría rápidamente paso entonces en tierras europeas.

En verdad, en el mundo medieval cristiano, esto es, en la Europa de la Edad Media en su conjunto, tan abierta por lo demás a los mitos y al imaginario, no había prácticamente espacio para mitos como el del buen salvaje. Es cierto, sin embargo, que en esa Europa medieval cristiana pesaba de manera decisiva la fe en el relato bíblico acerca del Paraíso Terrenal y la creencia en la existencia física de este, lo cual suponía indiscutiblemente la aceptación de un mundo de inocencia, pureza

y desnudez humanas ubicado en tierras remotas y caracterizado por la exuberancia, el verdor y el clima eternamente primaveral, no solo como expresivo de los orígenes de la humanidad sino incluso como realidad concreta y como promesa al alcance de los bienaventurados. Es cierto también que el mito antiguo clásico acerca de los hiperbóreos, de los macrobios, del país de los Bienaventurados, de los Campos Elíseos o de las islas Afortunadas no desapareció del todo, que se conservó —aunque a través de la polémica y el rechazo— por la vía de los Padres de la Iglesia, y que cobró de nuevo importancia a medida que el mundo cristiano medieval, a partir de los siglos XII y XIII, se impregnaba cada vez más de la cultura grecorromana antigua y que se ensanchaban sus límites culturales y geográficos mediante el contacto con nuevos pueblos y el desarrollo de los viajes al Oriente.

Pero ese mundo cristiano medieval, imbuido de un franco rechazo al paganismo, que terminó asociado internamente —esto es, dentro de las propias fronteras europeas— al mundo rural más atrasado y más remoto, lindante con un salvajismo que lo colocaba en las fronteras de lo humano; imbuido también de un culto hacia la condición divina del hombre, como obra de Dios que solo podía realizarse a través de la cultura, del conocimiento, del cultivo de sus facultades y de su mejoramiento tanto mental como físico (social), no podía menos que rechazar como peligroso todo vivir al margen de la sociedad, que animalizaba de manera inevitable al hombre, que lo acercaba a la condición de las bestias o que lo reducía inclusive a ellas. Hubo, sin duda, excesos en este sentido por parte de los cristianos de los primeros siglos, como nos muestran las vidas de los anacoretas de los desiertos egipcio y palestino. Pero esto correspondió a una etapa corta y temprana marcada por las angustias de la parusía y el cercano fin del mundo, y se concentró en el mundo cristiano oriental, sin tener mucha incidencia en el más moderado cristianismo de Occidente, el cual condenó muy pronto esas excentricidades.

El hombre salvaje fue visto así por el cristianismo medieval, particularmente en Occidente, desde una óptica casi siempre negativa. Al referirse a los paganos europeos, que vivían como salvajes al margen de la civilización, identificada esta con el cristianismo y con lo humano, se los despreciaba sin ambages. Al referirse a quienes habiendo conocido la civilización la abandonaban para vivir aislados y desnudos en los bosques, se los veía (a menos que fuesen santos ermitaños) como hombres extraños e igualmente despreciables, como hombres capaces de abandonar su condición humana, asociada a lo divino y al alma racional, para asumir la condición de bestias: vida en el bosque, habitación en árboles o cuevas, desnudez, pilosidad excesiva, andar a gatas, alimentación a base de carne cruda, hipersexualidad animalizada, y a veces antropofagia. Al referirse por último a los mal conocidos pueblos que habitaban los confines del mundo, al margen de las grandes civilizaciones paganas del Asia, se pensaba en la mayor parte de ellos como pueblos de monstruos, tal como vimos antes, y sobre todo se imaginaba que buena parte de esos pueblos, desnudos, habitantes de selvas o de islas tropicales, eran hombres salvajes: peludos, animalizados y antropófagos, horribles y agresivos, armados casi siempre de gruesos mazos de madera.

Los viajes y la ampliación del horizonte cultural europeo a partir del siglo XIII contribuyeron sin duda a matizar este cuadro, trayendo información acerca de las ricas culturas no cristianas del Oriente, pero también sirvieron para acentuar la creencia en nuevos pueblos de monstruos y salvajes, generalmente de piel oscura, y situados casi siempre en las costas e islas tropicales, del África y sobre todo del Oriente.

Quizá la sola excepción constatable frente a este sostenido rechazo del hombre desnudo que vive al margen de la civilización y de la cultura material fue la admiración que demostraran los clérigos y escritores cristianos de la Europa occidental medieval por los gimnosofistas o sabios desnudos de la India, asociados al viejo mito de los macrobios

o bienaventurados y vehiculizados a través de la amplia difusión que alcanzaran durante esos siglos la historia y la leyenda de los viajes de Alejandro. Este mítico pueblo indio de sabios desnudos, que vivían en la más absoluta pobreza, que despreciaban las riquezas materiales y que habitaban sobriamente en los claros de los bosques, pero que no por ello perdían su condición humana, su riqueza espiritual y su aguzado ingenio (demostrado en la forma en que humillan intelectualmente a Alejandro), fue visto por la cultura medieval cristiana de Europa como ejemplo a seguir por los cristianos, como modelo de sobriedad y de sabiduría, como único pueblo del confín del mundo en el que la animalidad y los rasgos físicos e intelectuales de la bestia no acompañaban al rechazo del mundo y a la vida permanente al margen de la sociedad civilizada.

Pero de cualquier forma, la idea dominante en la cultura europea medieval es la del rechazo al salvajismo (salvo cuando se lo acepta parcialmente por motivos religiosos) y la de la convicción de que las islas tropicales, sobre todo las más remotas, están mayoritariamente pobladas de monstruos y de hombres salvajes horribles y animalizados. Si puede hablarse, pues, de un mito medieval acerca del salvaje este no es en modo alguno el del buen salvaje sino el del mal salvaje, enemigo o desconocedor de una sociedad civilizada que es concebida como medio exclusivo de cristianización del hombre y de salvación de su alma. Y es esta la idea que el descubrimiento de América por los españoles y europeos de fines del siglo XV y comienzos del XVI echa por tierra con asombrosa rapidez, abriendo camino por el contrario, gracias a la idealización del recién descubierto indígena americano y de su entorno geográfico y cultural, a la idea de la existencia de un mundo maravilloso, de fértil naturaleza y hombres desnudos y felices, mundo immaculado y admirable en su sencillez, lindante con la inocencia de los habitantes primigenios del Paraíso, y al que justamente la civilización, encarnada en el europeo, viene a corromper y a pervertir, introduciendo en él la

ambición, el conflicto, la lucha por el poder y el ansia insaciable de oro y de riquezas.

2. Primer esbozo del mito: lo paradisíaco, la Edad de Oro y el buen salvaje

Es, pues, el redescubrimiento renacentista del viejo mito de la Edad de Oro, envuelto en ropaje humanista cristiano y cargado de nuevas fantasías, lo que, fundido con el nuevo imaginario, el asociado al buen salvaje, comienza a llenar páginas de crónicas de viajes, de tratados antropológicos que aún no reciben ese nombre y de cartas y relaciones que circulan en medios intelectuales europeos y más tarde americanos.

Ya hemos visto aparecer observaciones y descripciones que apuntan en esta dirección en los primeros testimonios sobre América, desde los borradores emotivos, aunque un tanto interesados, de Colón hasta las elaboraciones mitologizantes de Esquilache y Pedro Mártir. Pero es este último, junto con Vespucio, quien más contribuye a perfilar este cuadro. Sobre todo Vespucio, testigo presencial de los hechos que describe y observador de la naturaleza y las gentes de que habla, con su prosa de humanista, con su rica capacidad descriptiva, con su manera fresca, sincera y nada libresca de exponer las cosas, y con la amplísima difusión que alcanzan sus escritos, tanto los que se le siguen hoy atribuyendo como aquellos que algunos estiman como apócrifos (y que fueron precisamente los más populares e importantes, como la carta *Novus mundus* o como la famosa *Lettera*, que trata de sus discutidos cuatro viajes).

Unos pocos ejemplos bastarán para dar una idea al respecto. En la *Carta de 1502* antes citada, tras encomiar la hermosa naturaleza americana, entra Vespucio a describir a las gentes. Estas se corresponden bien con el paisaje y en el texto del piloto florentino reviven de algún modo, aunque se vean algo matizados por la presencia de la antropofagia y la frecuencia de la guerra, el mito de la Edad de Oro y el tema de los bienaventurados:

No tienen ni ley, ni fe ninguna y viven de acuerdo a la naturaleza. No conocen la inmortalidad del alma, no tienen entre ellos bienes propios, porque todo es común: no tienen límites de reinos, y de provincias: no tienen rey: no obedecen a nadie, cada uno es señor de sí mismo, ni amistad ni agradecimiento, la que no les es necesaria, porque no reina en ellos codicia: habitan en común en casas hechas a la manera de cabañas muy grandes y comunes, y para gentes que no tienen hierro, ni otro metal ninguno, se pueden considerar sus cabañas o sus casas, maravillosas (...) y hábilmente construidas. Duermen en redes tejidas de algodón, tendidas en el aire sin otra cobertura, comen sentados en el suelo: sus viandas raíces de hierbas, y frutas muy buenas, infinidad de pescado, gran cantidad de mariscos; y crustáceos de mar, ostras, langostas, cangrejos, y muchas otras cosas que produce el mar. La carne que comen es por lo común principalmente humana (...) Son gente muy prolífica (...) sus mujeres en sus partos no hacen ceremonia alguna (...) Son gente que viven muchos años, porque según su descendencia hemos conocido allí muchos hombres que tienen hasta cuatro grados de descendientes (...) y encontré un hombre de los más viejos que me indicó con piedras haber vivido 1700 lunarios, que son, me parece, 132 años contando 13 lunarios al año¹⁷.

La carta *Novus mundus* es mucho más explícita, y en ella Vespucio (o el pseudo Vespucio, si es que la obra es apócrifa, cosa que ahora carece de importancia), entra en detalles de todo tipo, incluidos los sexuales. Las gentes son abundantes, mansas y tratables. Van todos desnudos por completo; sus cuerpos son grandes, bien plantados, bien dispuestos y proporcionados. Su color tira al rojo, pero solo porque andan desnudos

[17]_ El texto completo de la *Carta* puede leerse en Américo Vespucio, *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*. Edición y estudio preliminar de Roberto Levillier, Editorial Nova, Buenos Aires, 1952, pp. 143-153. La cita, pp. 147-148.

bajo el sol. Sus cabellos son negros y abundantes y sus caras hermosas, aunque las destruyen perforándose labios, narices, orejas y mejillas. No tienen ni necesitan bienes propios, pues todo entre ellos es común. No tienen rey ni ley. Son lujuriosos y se ayuntan con gran facilidad, hijos con madres y hermanos con hermanas. Los hombres se hinchan el miembro haciéndoselo morder por animales venenosos a objeto de satisfacer a las mujeres; y a veces lo pierden y se vuelven eunucos. Las mujeres son de gran belleza, muy limpias, sus cuerpos no se deforman al parir y siempre conservan los senos en su sitio, duros y hermosos. Como pueblo carecen de religión; y ni siquiera son idólatras. Son belicosos y antropófagos. Pero llegan a vivir hasta 150 años, se enferman raras veces y al enfermarse se curan con raíces de hierbas. El aire es templado y sano, no se conserva recuerdo de ninguna peste, y los que no mueren de muerte violenta viven una larga vida¹⁸. La *Lettera* detalla aún más las informaciones, pero en esencia no añade nada nuevo.

Lo más interesante de las relaciones de Vesputio, al lado de su riqueza y estilo directo, es su objetividad, su manera sincera de exponer las cosas. Vesputio reconoce haber robado a los indígenas, haberles quemado en ocasión las casas buscando oro y perlas, y cuenta sin ambages cómo —para compensarse por el escaso oro hallado— él y los suyos se dedicaron a la esclavitud sin que esta resultara tampoco muy beneficiosa, pues la mitad de los indios capturados murió en altamar y lo obtenido debió distribuirse entre muchos. De este modo resulta claro que no está entre sus propósitos recrear de modo libresco y forzado el mito de los bienaventurados o de la Edad de Oro. Al lado de lo que estima rasgos favorables de los indios, describe los que considera condenables, y se complace en describir sus guerras sanguinarias y aparentemente sin razón, lo mismo que sus horribles prácticas antropofágicas.

[18]_ *Ibíd.*, pp. 179-185. Para la *Lettera*, *ibíd.*, especialmente pp. 207-233.

El mito se expande de todos modos, los rasgos negativos parecen limarse con la distancia y con las ansias de utopía de una Europa imbuida de cultura renacentista y de mitos antiguos como el de la Edad de Oro, próxima además a desgarrarse entre hambrunas, conflictos políticos de alcance continental, amenazas de invasión turca y sanguinarias guerras religiosas entre los propios cristianos. A ello contribuye poderosamente, además de la pronta fama de Vespucio y la amplia difusión de sus *Cartas*, la obra de Pedro Mártir, su correspondencia y sobre todo sus *Décadas*, en las que ambos mitos, el de la Edad de Oro y el del buen salvaje cobran decidida forma gracias a la cultura y al fácil estilo del humanista milanés aclimatado en España y asociado en forma estrecha a la celebración y difusión de su expansión ultramarina.

Pedro Mártir describe en efecto, en especial en la *Primera década*, la publicada en 1511, unas Indias de las que no están ausentes las imágenes mitológicas y los discursos clásicos, en las que Colón es calificado de algo equivalente a «Prefecto del Mar» y en las que los caciques desnudos de la Española son presentados como reyes. En la Española, por cierto, tratando del segundo viaje colombino, intercala el milanés una conversación entre Colón y un desnudo octogenario americano que recuerda en mucho los diálogos de Alejandro con los gimnosofistas. En su discurso el indio deja atónito a Colón, «que se admiraba de ver tal juicio en un hombre desnudo», y ambos interlocutores se expresan como romanos de la Roma antigua.

La conclusión del relato pone en claro que los indígenas viven en una Edad de Oro:

Se ha demostrado –dice Pedro Mártir– que entre ellos la tierra pertenece a todo el mundo, como el sol y el agua, y que no conocen ni «mío» ni «tuyo», fuente de todos los males. Se contentan, en efecto, con tan poco que en esa vasta región hay más campos cultivables que los que ellos requieren. Están en la Edad de Oro.

Ni fosos, ni muros, ni setos para delimitar sus fincas. Viven en huertas abiertas a todos, sin leyes, sin libros, sin jueces. Actúan naturalmente de acuerdo a la equidad. Y consideran malvado y criminal a quien se complace en hacer mal a su prójimo¹⁹.

Y ni siquiera el canibalismo o las guerras son obstáculo capaz de invalidar el cuadro. El canibalismo es ignorado en este caso; y la guerra, incorporada como algo existente aun en la Edad de Oro. Comparando a los indios caribeños con los habitantes del Lacio de la época heroica de la *Eneida*, afirma Pedro Mártir:

Empero, los isleños de la Española son en mi opinión más felices que los latinos, sobre todo si se convierten a la verdadera religión. En efecto, viven todos desnudos, no conocen pesas ni medidas; ni esa fuente de desdichas que es el dinero. Viven en plena Edad de Oro, sin leyes, sin jueces prevaricadores, sin libros, felices de su suerte, sin preocuparse en absoluto por el futuro. No obstante, también la ambición de poder los acosa; y se hacen la guerra unos a otros. Pero ¿es que acaso la Edad de Oro estuvo libre de guerras (...)?²⁰.

3. Fugacidad de los primeros mitos. Desprecio y masacre.

La temprana y cruel realidad de la Conquista

Aquí debemos interrumpir por un momento nuestro recorrido por la poesía bucólica, por el mito y el imaginario relativos a lo paradisíaco, al Paraíso Terrenal, a la Edad de Oro y al admirado buen salvaje. Porque, aunque no sea el motivo de nuestro estudio, una lectura del llamado Descubrimiento y de los primeros tiempos de la Conquista que se limitara a tratar solo de estos temas no podría menos que falsear por completo la realidad, dando una imagen absolutamente parcial e interesada de lo que fue el dramático mundo del que brotaron esos mitos.

[19]_ *De Orbe Novo, Década I*, capítulo. III, ed. cit., p. 55.

[20]_ *Ibíd., Década I*, capítulo II, ed. cit., pp. 30-31.

En efecto, el mundo paradisíaco tan bien descrito por los primeros navegantes y exploradores, capaz de suscitar en algunos de ellos la idea de haber llegado al propio Paraíso Terrestre, es pronto abandonada por los siguientes exploradores y sobre todo por los conquistadores españoles de la Tierra Firme, enfrentados a una naturaleza más agreste, más tropical, húmeda, cálida y plena de amenazas, entre las cuales no era la menor la presencia de indios rebeldes y valerosos que luchaban contra los recién llegados invasores. El Paraíso se torna pronto en Infierno; y el buen salvaje se transforma en salvaje a secas, en enemigo a aplastar y destruir, en monstruo cargado de todos los defectos, capaz de todos los crímenes y bestialidades. Y aunque esto ya había comenzado antes, casi desde el principio, en plena luna de miel de la Española, ahora con más razón y con más fuerza los indios son descritos como rebeldes y traidores; y peor aún, como animales irracionales incapaces de aceptar el cristianismo, como ejemplo de todos los defectos y pecados: como sucios, bubosos, sodomitas y antropófagos. La cruel realidad de la Conquista se impone así desde temprano: atropello del derecho de gentes, obsesión incontrolable de oro y de riquezas, esclavitud masiva de los indios, explotación y genocidio.

Como cualquier conquista anterior o más reciente, la conquista de América, concretamente la que está asociada a los mitos que venimos examinando, esto es, la de las islas caribeñas y la Tierra Firme, no tuvo nada de poética. Aun cuando durante esta fase ya se prefiguran algunos gestos y políticas moderadoras por parte de la Corona española y algunos de sus representantes, esa conquista fue en esencia una brutal operación de saqueo, de cruel explotación y de implacable genocidio. Y los componentes de esta política, igual que los de la visión de los indios que la acompañó e intentó justificar, se manifestaron prontamente, desde el primer momento, durante esa misma fase de la que paralelamente iba brotando la lectura poética creadora o renovadora de mitos y de hermosas fantasías examinada hasta ahora por nosotros.

Desde temprano, desde el primer contacto, aparece ya la otra lectura: la introductora del miedo y de la desconfianza, la justificadora del sometimiento del Otro, la del franco desprecio por el indígena, la defensora abierta o solapada de la explotación y el genocidio. En el momento mismo en que Colón contempla por vez primera a los indígenas y en que describe asombrado su condición humana y su belleza, descubre que algunos de ellos conservan en sus cuerpos desnudos diversas cicatrices, huellas de heridas o mordiscos. El tema del caníbal, del antropófago, hace así su temprana aparición, pues los indios revelan por señas a Colón (o al menos él cree entender eso) que de otras islas vienen a veces otros indios en canoas a capturarlos y a comérselos. Los llaman algo así como «caniba», seguramente caribes; y Colón, que solo oye lo que quiere oír, entiende que se trata de gentes del Gran Khan y que ello es señal de que no se halla lejos de Catay y de Cipango.

Los caníbales empiezan a dominar de este modo el panorama, alentando los primeros temores y sirviendo de justificación a los primeros atropellos. Se les dan diversos nombres: «canibalos», «canibales», «caníbales», «cambalos» (aunque este último nombre parece provenir de una mala transcripción –frecuente por lo demás en esos siglos de escritura manual o de impresión en letras góticas– capaz de confundir «ni» con «m»). Se los imagina al comienzo como monstruos: hombres de un solo ojo, con cabeza de perro, con rabo, especie de cinocéfalos horribles y velludos. Pero pronto, al comenzar a tropezar con ellos ya desde el primer tornaviaje, al cruzar Colón junto a las pequeñas islas del Caribe oriental, se constata que, salvo en su ferocidad y en su valor, en nada se distinguen de los apacibles y hasta sumisos habitantes de Cuba y la Española. Pero lo que horroriza a los españoles es su condición de antropófagos, de comedores de gentes; el hallar en sus aldeas huellas de presuntos festines o rituales en los que ha sido

consumida carne humana, y el descubrir que al capturar a sus víctimas masculinas las castran, para luego engordarlas a la manera de capones.

Los textos (el propio Colón, Pedro Mártir, Álvarez Chanca, Coma-Esquilache, Miguel de Cuneo, Vespucio y muchos otros ulteriores) se complacen en difundir la imagen de los caníbales o canibales, de su aspecto feroz, de sus monstruosas costumbres de antropófagos. Imposible citarlos. Baste con mencionar que Cuneo, quien escribe en 1493, asegura que la glotonería de esos feroces «cambalos» ante la carne humana es tan grande que a veces pasan muchos años sin regresar a sus islas, recorriendo en sus canoas las islas de los otros indios, los pacíficos, devorando a todos los que encuentran a su paso y sirviendo así como una suerte de reguladores del crecimiento poblacional de estos. Comen indios, añade, como los europeos cabritos; y aseguran que la carne de muchacho es más gustosa que la de doncella²¹.

Esta distinción inicial, que divide a los indios en buenos, los sumisos, y malos, los caníbales, no dura sin embargo mucho. Pronto se cataloga como malo o como caníbal a todo indio que se rebele o al que se quiera capturar para explotarlo o para venderlo como esclavo. Sobre todo después que los Reyes Católicos deciden, desde 1495, que los indios son súbditos y no esclavos, y que solo puede esclavizarse a los rebeldes, sodomitas o caníbales.

Desde temprano se despreció a los indios; y la bella imagen inicial que se ofrece de ellos no logra encubrir ese desprecio. Colón los considera cobardes, más de una vez dice que huyen «como gallinas», o que unos pocos españoles bastarían para someter a cualquier tribu. Desde el primer viaje los evalúa como sirvientes, señalando que tienen condiciones para ello; y decide tomar varios «de muestra» para llevarlos en el viaje de regreso, como si fuesen objetos, animales, o esclavos negros

[21]_ Cf. *Cartas de particulares a Colón, etc.*, ed. cit., p. 250.

de los que conoció en Lisboa o en sus viajes a Guinea al lado de los portugueses.

Más aún, pronto los indios dejan de ser descritos como seres humanos de bella prestancia; y empieza a describírselos como animales irracionales o como inmundas bestias. Hablando de la alimentación de los indios de la Española, en una fecha tan temprana como 1493, apenas un año después del «Descubrimiento», dice Álvarez Chanca que «comen cuantas culebras e lagartos e arañas e cuantos gusanos se hallan por el suelo; así que me parece es mayor su bestialidad que de ninguna bestia del mundo»²². Resumiendo su experiencia americana, también de 1493, Miguel de Cuneo, savonés que acompañó a Colón en su segundo viaje, describe la flora, la fauna y la población americanas en términos que nada tienen de paradisiacos y que más bien constituyen un temprano primer eslabón en la cadena que lleva luego, en menos de tres siglos, al desprecio filosófico por parte de los europeos del mundo natural y humano del Nuevo Continente.

A Cuneo poco le impresiona la naturaleza americana. Salvo en unos pocos casos, los árboles no le llaman la atención y los frutos le parecen repugnantes: unos son venenosos, otros dignos de cerdos, otros, en fin, comestibles. Pero por indios, no por europeos. La fauna es pobre, aunque al menos le llaman la atención los papagayos. Y la abundancia de peces, de los que algunos solo son comestibles para toscos paladares indios. En cuanto a estos, les halla todos los defectos, tanto a los «cambalos» como a los otros, los pacíficos. Los indios tienen bellas piernas; y las tetas de las mujeres le parecen impecables: redondas, duras y bien hechas. Pero comen todo tipo de porquerías: culebras, lagartos, arañas, cangrejos venenosos (e iguanas, carne que él mismo probó y a la que encontró excelente). «Viven mismamente como bestias», comen sin

[22]_ *Ibíd.*, p. 175.

trámites, hacen el coito cuando quieren. Se pintan para protegerse de los abundantes e insoportables mosquitos. La vida es dura y le parece que no llegan a envejecer. Lejos estamos del mito de los bienaventurados o de la Edad de Oro. En cuanto a sus costumbres sexuales, olvidando que poco antes ha dicho que no respetan madre ni hermanas y que se reproducen como liebres (no llegando a cubrir toda la Tierra gracias a la benéfica labor de los cambalos), ahora asegura que todos, cambalos o no cambalos, son grandes sodomitas, habiendo los cambalos corrompido a los otros²³. Cuneo inaugura así, sin saberlo, el persistente motivo de la sodomía de los indígenas americanos, tan útil para los esclavistas españoles. Pronto se agrega el de las bubas, que hace de los indios del Caribe los responsables de las mortíferas epidemias de sífilis que se expanden por casi toda Europa desde fines del siglo XV o comienzos del siglo XVI.

Es esta, pues, la otra cara, la verdadera cara de la conquista americana, la que no logran ocultar los mitos. La que se revela en los choques con los indefensos y en un principio amigables indígenas, en los atropellos a que se somete a estos, en la toma de indios para llevarlos de muestra a España junto con plantas y animales, en la caracterización de los indios como bestias que apenas tienen de humanos la apariencia, como salvajes sin fe ni ley a los que puede someterse sin complejos en nombre de la civilización y el cristianismo, en la constatación o presunción del canibalismo y en su utilización como pretexto para justificar todo tipo de atropellos, en la desesperación por un oro y unas especias que no terminan de aparecer y en la necesidad de compensar estas insuficiencias con la captura y venta de los indios como esclavos. El primer ejemplo lo da el propio Colón, a quien su misticismo religioso en nada le impide dedicarse a la trata de indios y a su venta como esclavos, ruta que

[23]_ Id., pp. 245-252.

siguen pronto Hojeda y otros conquistadores, incluyendo al humanista Vespucio, cantor como Colón del hermoso paraíso americano y de sus bellos e ingenuos habitantes. Y las repetidas acusaciones de caníbales, de bubosos, de sodomitas, de rebeldes, de irracionales, de seres de pobre inteligencia, serán desde entonces las principales justificaciones para la masacre, el trabajo forzoso y la esclavización.

Las bases de esta violencia fueron sentadas el primer día y renovadas con cada llegada a nuevas islas, y luego a Tierra Firme. En cada oportunidad, los marinos de Colón o de los que vinieron tras él, al desembarcar, o a veces desde lejos, frente a la playa, llevaron a cabo un insólito ritual de «toma de posesión» de las tierras «descubiertas»; con cruces, espadas, banderas y notarios. Ritual que para los ingenuos indios que lo presenciaban tenía solo la apariencia de una vistosa ceremonia carente de significado y consecuencias. Este curioso «derecho», que violaba el viejo derecho de gentes medieval, y según el cual los españoles, autorizados por el rey de España y más tarde por el papa, por el solo hecho de haber llegado a ellas, podían adquirir soberanía sobre tierras ocupadas y abundantemente pobladas, que ya tenían dueños y soberanos, y sin hallarse en guerra con sus habitantes puesto que estos los habían recibido gentilmente, no podía sino servir de fundamento a una sistemática violencia, en la medida en que los indígenas se dieran cuenta de que los europeos venían a despojarlos de sus tierras y de sus señoríos, a tratarlos como sirvientes, a imponerles una nueva religión, y a esclavizarlos o matarlos en caso de que se resistieran.

La obra maestra producida por esta curiosa concepción de la soberanía y del derecho de gentes fue lo que luego se llamó el requerimiento, inaugurado en la conquista del istmo centroamericano una vez que hubo que tomar en cuenta los escrúpulos de la Corona y la presión de los primeros españoles que se opusieron al sistemático atropello de los indios.

Ese requerimiento, ridiculizado incluso por sus propios introductores o defensores, como Enciso o Fernández de Oviedo, consistía, como es sabido, en leerle a los indígenas a los que se intentaba someter una larga requisitoria en la que se les informaba, en español por cierto, de manera que no pudieran entender nada, que de acuerdo a lo decidido por el rey de España y por el papa, vicario este y ejecutante aquel de la voluntad de Cristo, hijo de Dios hecho hombre, debían desde ese momento reconocer la soberanía del monarca español, cederle a este la soberanía sobre sus tierras y aceptar el derecho de los españoles a predicar la religión cristiana, pues de no hacerlo sus tierras les serían tomadas por la fuerza, sus hijos y mujeres serían secuestrados, y ellos mismos serían sometidos a esclavitud o servidumbre²⁴.

La Conquista del continente propiamente dicho tiene otros aspectos que no es el caso analizar ahora, aspectos que permiten perfilar al menos en unos pocos casos una visión algo más matizada de la misma gracias a la incidencia de la Corona y de algunos misioneros, pero lo cierto es que la conquista de las islas caribeñas, la que engendró los mitos estudiados hasta ahora, se tradujo muy pronto en la esclavitud o en la servidumbre masiva de los indios, en la destrucción sistemática de su modo de vida, y en una masacre indetenible que por la vía de la violencia, de la esclavización, de la quiebra de los valores de los indios y de las epidemias

[24]_ El requerimiento, obra maestra de hipocresía cínica y de leguleyismo a toda prueba, es idea de uno de los máximos juristas de la Corte española, Juan López de Palacios Rubio. Le fue leído a los indios por primera vez en la conquista del Sinú y en la de Castilla del Oro o Panamá; y testigos de ello fueron, en un caso, Enciso y en otro, Fernández de Oviedo. En su *Suma de geografía* (pp 220-221), Enciso narra una historia –sin duda falsa, pero expresión de lo que él mismo pensaba acerca del requerimiento– relativa a la forma en que los indios ridiculizaron el insólito contenido del texto. En un tono más sobrio, Oviedo dice algo parecido en su *Historia general y natural de las Indias* (Libro XXIX, Capítulo VII). El requerimiento fue luego criticado por Las Casas y descrito por Gómara, en quien se apoya años más tarde Montaigne para denunciarlo. Para referencias, ver Bibliografía.

acabó en poco menos de medio siglo con toda la población indígena, conformando un terrible genocidio que escandalizó a algunos de sus propios autores y que sirvió de base a la denuncia indignada de Las Casas, parcializada sin duda y exagerada a veces, pero no por ello menos real y contundente²⁵.

4. El renacer del mito del buen salvaje. Franciscanos, dominicos y jesuitas. Los franceses en la costa del Brasil. Los caníbales sabios y justos de Montaigne y su entorno paradisíaco

Para América, el siglo XVI que entonces se inicia es un siglo de conquista violenta y de sujeción al dominio español o hispano-portugués. Es un siglo de oro, de esclavos, de conquista, de saqueo, de sometimiento de sus poblaciones indígenas a lo largo de todo el continente. Pese a la importante labor espiritual de algunos frailes y a la obra moderadora de la Corona española en ciertos casos, lo que marca la pauta es la Conquista, el sometimiento de los indios a una curiosa condición de súbditos que no por ello los hace menos siervos. Lo que domina por doquier es la

[25]_ Los testimonios son muchos. No viene al caso traerlos ahora a cuento. Baste con mencionar el de Gómara, cronista semioficial, cantor de la gesta de Cortés, y nada sospechoso de parcialización por los indios, a los que califica de «grandísimos sodomíticos, holgazanes, mentirosos, ingratos, mudables y ruines». Dice Gómara, hablando en 1551 de la conquista de la Española, que los españoles «abrieron a muchos indios a cuchilladas en las guerras, y aun en las minas, y derribaron los ídolos de sus altares, sin dejar ninguno. Vedaron todos los ritos y ceremonias que hallaron. Los hicieron esclavos en la repartición, por la cual, como trabajaban más de lo que solían, y para otros, se murieron y se mataron todos; que de quince veces cien mil y más personas que había solo en aquella isla, no hay ahora quinientos. Unos murieron de hambre, otros de trabajo, y muchos de viruelas. Unos se mataban con zumo de yuca, y otros con hierbas malas; otros se ahorcaban en los árboles. Las mujeres hacían también como los maridos, que se colgaban al mismo tiempo que ellos, y lanzaban las criaturas con arte y bebida por no parir a luz hijos que sirviesen a extranjeros. Azote debió de ser que Dios les dio por sus pecados. Empero, grandísima culpa tuvieron de ello los primeros (los españoles, VA), por tratarlos muy mal, codiciando más el oro que el prójimo». Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, edición a cargo de Pilar Guibelalde, Editorial Iberia, Barcelona, 1954, tomo I, pp 57-58.

obsesión del oro y la busca de poder y de riqueza. Dicho en pocas palabras, el mito del siglo es el de El Dorado, no el del buen salvaje. En realidad, en medio de ese cuadro dominante de enfrentamiento y de violencia queda muy poco espacio para él.

Existe, empero, ese espacio, por pequeño que sea. Y algunos lo aprovechan para replantear de algún modo el mito, o para darle nuevas formas.

De un lado están los misioneros españoles. En realidad, solo algunos, pues buena parte de ellos son ignorantes, incapaces de comprender la otra cultura, la de los indios, o fanáticos casi tan bárbaros como los conquistadores, a la manera del famoso obispo Landa, suerte de inquisidor de Yucatán, feroz perseguidor de todo indicio de cultura maya. Pero entre esos frailes españoles, sobre todo entre los franciscanos aunque a veces también entre los dominicos, y principalmente entre los que se establecen en tierra mexicana poco después del triunfo de Cortés, se encuentran autores importantes, como Andrés de Olmos, como Motolinía, como Sahagún, como Diego Durán, o como Gerónimo de Mendieta, que no solo fueron capaces de proteger a los indígenas y de tratar de comprender su rica cultura, conservando de ella todo lo que les fue posible conservar, sino también de devolver al indio (mexicano, en este caso) el sentido de su dignidad y de su historia y de reivindicar su figura como vehículo de la realización del triunfo final de la cristiandad y del logro de ansiadas esperanzas milenaristas, tan importantes sobre todo para los franciscanos, desde la Edad Media, casi desde su misma fundación²⁶.

[26]_ Sobre este interesante tema, el de la labor antropológica y las esperanzas milenaristas de los franciscanos en México a lo largo del siglo XVI, se han escrito importantes artículos y libros. El más conocido de ellos es el del norteamericano J. L. Phelan (1956), del que hay traducción española: *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Unam, México, 1972, y que es un estudio sobre la obra de Mendieta. Mejor es el trabajo del francés Georges Baudot (1977), del que también hay versión española: *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana, 1520-1569*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983. Baudot estudia con gran profundidad y

Aun cuando no se trata exactamente en este caso de «salvajes» sino de la más compleja y rica de las civilizaciones de América, esta reivindicación del indio mexicano, de sus valores, de su historia y su cultura (tarea de la que separadamente participa, por supuesto, y en mayor escala, aunque sin componentes milenaristas, el más grande defensor de los indígenas: Las Casas) contribuye a relanzar la idea de la existencia de unos pobladores americanos que no obstante su culto a la sangre y al sacrificio humano estaban dotados de grandes condiciones, como organizadores, como creadores de sociedades complejas y poderosas, como forjadores de una religión rica en valores humanos, como artistas, pensadores o poetas. La imagen de estos hombres de escasa ropa y grandes dotes intelectuales que eran los indios mexicanos descritos por los misioneros franciscanos españoles del siglo XVI, vistos además por ellos como instrumento divino para la cristianización final del mundo y para la imposición en él de la justicia, contribuyeron sin duda a difundir en Europa una representación más justa del derrotado indígena y a reevaluar su condición humana, preparando así el camino a versiones más sofisticadas y ulteriores del mito del buen salvaje.

Aunque muy por debajo de esta revalorización del indio mexicano llevada a cabo por franciscanos y dominicos españoles, también es importante la labor de los jesuitas portugueses que se instalan tempranamente en el Brasil. Estos comienzan pronto a describir el país como

enorme riqueza documental tanto la labor antropológica como el mundo y las esperanzas milenaristas de los franciscanos españoles en México, y concluye mostrando en qué forma la Corona española, a partir de 1577, interrumpió la labor de estos misioneros e impuso una férrea censura sobre las obras relativas a las antigüedades de los indios, atemorizada frente a esa peligrosa reivindicación del pasado indígena que devolvía a los indios mexicanos la dignidad y sentido de su historia a los que hemos hecho arriba referencia, y que se asociaban además a las esperanzas milenaristas de los misioneros. De todas formas, volveremos a este tema al tratar más adelante acerca de los mitos relativos a la población y evangelización de América.

paradisiaco, a admirarse de su clima, de su flora y de su fauna. Y aunque su actitud acerca de los indígenas –cuya fama de antropófagos ha precedido con holgura la llegada de los nuevos misioneros– sigue dominada por el desprecio y por la idea de que son seres más próximos de las bestias que de los humanos, lo cierto es que detrás de esta reivindicación de la naturaleza se cuela cierta aceptación del indio y cierto reconocimiento de cualidades humanas en él. Todo ello contribuyó en poco tiempo a que empezaran a cobrar nuevo aire en Tierra Firme los golpeados mitos caribeños: el de lo paradisiaco, el de la Edad de Oro y el del buen salvaje²⁷.

Esta visión se emparenta de algún modo con la que va perfilándose en Europa a lo largo del siglo, a pesar de la abundancia de libros y folletos que circulan entonces en países como Francia y Alemania hablando de caníbales sanguinarios y de festines antropófagos. Sin descartar la incidencia del amarillismo presente en estos relatos dirigidos a asombrar y entretener al gran público con historias exóticas y fuertes, una parte significativa de los europeos distintos a los españoles, que pronto empiezan a ver su continente desgarrado por sanguinarias guerras religiosas, por enfrentamientos militares de todo tipo, por carestías y hambrunas, y por amenazas de invasiones turcas, tienden a recoger de ese Nuevo Mundo borroso y distante la idea de un continente que además de estar lleno de riquezas materiales se caracteriza sobre todo por una naturaleza feraz, bella y templada, y por la existencia de pueblos desnudos que –aunque a veces son antropófagos o guerreros– viven en la mayor parte de los casos como salvajes felices que hacen pensar en la Edad de Oro.

[27]_ Los jesuitas se instalan en Brasil desde 1549, año en que llega el padre Nóbrega. A partir de entonces, y a lo largo de los siglos siguientes, desempeñan un rol de primera importancia en la colonia. Su papel es apreciable en la conformación de muchos mitos americanos, y particularmente en la exaltación del carácter paradisiaco de la naturaleza brasileña. Nos ocuparemos de este tema más adelante, al retomar el mito del Paraíso Terrestre americano, tal como es recreado en el siglo XVII.

La exploración por europeos de otras nacionalidades distintas a españoles y portugueses de la costa oriental de Sudamérica, perteneciente en principio a estos últimos, permite revivir ese mito, ya esbozado en las exploraciones iniciales de aquellas comarcas por Vespucio, cuyas *Cartas*, reales y/o apócrifas, habían difundido los temas de lo paradisíaco, de la Edad de Oro y del buen salvaje en toda Europa. Así, a partir de esta exploración de la costa brasileña, esta vez emprendida por franceses, y a partir de este contacto con sus indios, renace, a mediados del siglo XVI, el mito del buen salvaje. Para servir de campo a este renacer del mito, la costa brasileña ofrecía dos ventajas absolutas. Ante todo, la ausencia de oro, lo que ayudaba a descartar expediciones de saqueo a la manera de las españolas o portuguesas iniciales. Y luego, la presencia de indios que, no obstante su comprobada antropofagia, parecían ser sanos y sencillos, aunque no tan pasivos como los ya para entonces exterminados habitantes de las islas del Caribe. Una costa extensa y accesible, una flora muy rica, exuberante, un clima que se consideraba temperado, como paradisíaco, un territorio más llamado hasta entonces al cultivo y a la producción que a la búsqueda de riquezas y a la explotación minera, y una población de saludables antropófagos que vivían en una suerte de Edad de Oro y que no parecían insensibles al trato con los europeos conformaban sin duda un entorno bastante tentador para un intento de asentamiento europeo diferente de los de los españoles o portugueses, para la fuga de un grupo de colonos desde una Europa desgarrada hacia una tierra nueva cargada de promesas.

Este fue el contexto de la experiencia de Villegagnon, vicealmirante francés y caballero de Malta, en tierras del Brasil; experiencia iniciada en 1555 y fracasada pocos años después por el choque con la dura realidad, por sus serios conflictos internos y por la rápida respuesta de los portugueses, dispuestos a expulsar a toda costa a los recién llegados, invasores de su territorio. La expedición nació en verdad de una curiosa

combinación de moda brasileña con ansias colonizadoras y sueños utópicos. Desde las primeras décadas del siglo XVI, los franceses habían intentado infiltrarse e instalarse en las costas del Brasil, y aunque esto no había dado hasta entonces resultados concretos, había permitido al menos la difusión en Francia de muchos motivos y temas americanos, y más propiamente brasileños, en buena parte asociados con el exotismo, con la curiosidad antropológica y con mitos como el de la Edad de Oro y lo paradisíaco. Así, en octubre de 1550 tuvo lugar una fastuosa fiesta en Rouen, en honor del rey Enrique II, fiesta en la que dominaron los motivos brasileños y en la que participaron incluso muchos indios guaraníes. Esta famosa fiesta real incidió sobre poetas y escritores como Pierre Ronsard y Etienne de La Boétie, quienes compusieron cantos en los que se exaltaba la condición paradisíaca de esas tierras brasileñas a las que los franceses preferían llamar la Francia antártica. Las ansias colonizadoras se acentuaron durante esos años, combinadas con esperanzas utópicas que inducían a muchos a querer abandonar el Viejo Continente por las nuevas tierras transoceánicas a causa del temor creciente a los desgarramientos religiosos y políticos que conocía la Europa del momento y que ya empezaban a golpear a la hasta entonces tolerante Francia con sus enfrentamientos cotidianos entre católicos y calvinistas o hugonotes.

La aventura de Villegagnon duró muy poco y resultó un fracaso. Su promotor, el famoso almirante Coligny, hugonote de gran peso en la corte de Enrique II, consiguió los recursos para enviar a Villegagnon con apenas dos navíos a tierras del Brasil, instalándose así los expedicionarios en la bahía de Guanabara, cerca de la actual Río de Janeiro, donde los franceses habían venido desde antes estableciendo relaciones amistosas y comercio con los indios. Los colonizadores incluían a algunos nobles, artesanos y frailes, pero sobre todo a ex presidiarios y gente problemática. Las esperanzas utópicas de establecer una suerte de colonia feliz en

esa tierra paradisíaca se apagaron pronto. El rudo clima, la impenetrable selva, la agresividad de los indios y la amenaza de los portugueses, todo ello aunado al poco apoyo recibido desde Francia luego de la llegada a Brasil, contribuyeron a que el desencantado Villegagnon, católico, pero inclinado al calvinismo, se decidiera a solicitar ayuda al propio Calvino en Ginebra. La ayuda llegó, en forma de unos trescientos nuevos colonos, esta vez calvinistas, que vinieron en tres barcos, en 1557. Pero ello solo sirvió para acelerar la crisis. Los hugonotes trataron de imponer su autoridad política y religiosa, los católicos se opusieron, el descontento cundió, y Villegagnon, que ya antes había escapado por poco a un atentado, regresó poco después a Francia en medio de muchas críticas y pugnas. Los portugueses hicieron el resto, luego de varias expediciones punitivas, y el sueño calvinista de implantar en Brasil una suerte de república puritana se esfumó sin remedio, debiendo los sobrevivientes abandonar la «Francia antártica»²⁸.

No obstante su fracaso, la experiencia tuvo honda repercusión en Francia, e indirectamente en toda Europa. Y la tuvo básicamente porque de ella se derivó un renacer y una profundización del mito del buen salvaje en los que se esbozan ya algunos de los temas que alcanzaron después su plenitud durante el siglo XVIII, en el contexto de la Ilustración. El origen de todo estuvo en dos obras muy importantes que nacieron de la abortada experiencia colonizadora. André Thevet, un impenitente viajero franciscano que estuvo en la colonia desde el comienzo pero que la abandonó un año después para regresar a Francia, escribió en fecha temprana (1557) una de ellas, *Les singularitéz de la France antarctique*,

[28]_ El relato más completo de la expedición de Villegagnon se encuentra en el viejo libro de Paul Gaffarel, *Le Brésil français au XVI è siècle*, Segunda y Tercera Partes: La Colonisation y La ruine des établissements français, Maisonneuve & Cie, París, 1878, pp. 139-279 y 280-365. La famosa fiesta brasileña de Rouen está descrita en detalle en la Primera Parte, pp. 130-138.

la más conocida e influyente. Jean de Lery, un riguroso hugonote que había llevado la solicitud de ayuda de Villegagnon a Calvino y que regresó a la colonia con ella, escribió la otra, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, dite Amérique*, en parte para refutar a Thevet, aunque a causa de muchos accidentes lo hizo solo dos décadas más tarde.

En ambas obras se describe con lujo de detalles la naturaleza brasileña, su clima, su flora, su fauna y, sobre todo, sus gentes: sus indígenas desnudos, salvajes y antropófagos, los llamados tupinambas o *toupinambaults*. Pero las perspectivas, como los autores, difieren sustancialmente.

Aunque su descripción de la flora y de la fauna brasileñas revela la gran variedad y riqueza de ambas, Thevet no es precisamente un cantor del buen salvaje americano. Su descripción de los indios, de sus usos y costumbres, a menudo objetiva y detallada, está cargada empero de desprecio, paternalismo y superioridad europea. Aparte de los cristianos, «llegados después de Américo Vespucio», dice Thevet que la tierra brasileña está habitada por «gentes maravillosamente extrañas y salvajes, sin fe ni ley, sin religión, sin civilidad ninguna sino viviendo como bestias irracionales, tal como los ha engendrado la naturaleza, comiendo raíces, permaneciendo siempre desnudos tanto los hombres como las mujeres (...)»²⁹.

Solo el cristianismo –concluye– sería capaz de despojarlos de esta brutalidad en que viven y de permitirles adquirir formas más civilizadas y humanas. Dice luego que viven de hierbas como bestias, que son de piel rojiza y de no mala presencia, aunque su mirada es bizca y les da aire de bestias salvajes. Se mutilan los cuerpos haciéndose agujeros y poniendo en ellos piedras. Le asombra que no sean peludos, como se suponía que eran los salvajes en la tradición libresca medieval. Le parecen

[29]_ André Thevet, *Les singularitez de la France antarctique*, chap. XXVII, pp. 134-135. Cito por la única edición contemporánea: la de Paul Gaffarel, con introducción, notas y comentarios, París, 1878.

ladrones, o más bien rateros, pues, aunque no se roban unos a otros, gustan de despojar a los cristianos. Coincidiendo con lo dicho por autores contemporáneos suyos, como Oviedo o como Gómara, los considera responsables indirectos de las bubas o pian, esto es, de la sífilis; y con claro criterio nacionalista propone que en lugar de seguir llamando a la enfermedad «mal francés», como era ya usual, se la llamase en cambio «mal español», pues habrían sido los españoles, contaminados tempranamente en las Antillas, sus introductores en Europa. Describe por último, largamente, los usos de los indios brasileños, su permanente estado de guerra, su valor en los combates, su canibalismo ritual y el trato dado a los prisioneros tomados en combate. Aun cuando en esta y otras partes se exalta el valor de los indios, su sobriedad, algunas de sus cualidades y hasta su sentido de justicia, lo cierto es que no puede decirse que la descripción que de ellos da Thevet lo coloque por derecho propio del lado de los apologistas del buen salvaje americano³⁰.

Mayor es en este campo el mérito de Lery, pues este, además de describir también con gran riqueza de detalle la pródiga naturaleza de la Francia antártica, es bastante más favorable en su libro al indio brasileño. Describe, por supuesto, su antropofagia y sus guerras, pero al menos no asume hacia él una actitud paternalista y despreciativa, ni se complace, como Thevet, en descubrirle todo tipo de defectos. Hay en su libro, por el contrario, una descripción de los indios brasileños en términos ampliamente positivos, exaltando sus cualidades y su manera de vivir.

Los salvajes tienen aspecto y estatura de europeos, solo que andan desnudos y son bronceados, como españoles o provenzales. No hay nada monstruoso en ellos, ni tampoco son peludos como se los imaginaba. Por el contrario, además de lampiños, son robustos y sanos; nunca se enferman y casi no se ven entre ellos cojos, tuertos, contrahechos o

[30]_ *Ibíd.*, pp. 138, 146, 147, 151-155, 163-167, 184-205, 228-232.

estropeados. Viven saludablemente hasta los cien o ciento veinte años, y es raro que los viejos tengan canas. Ello demuestra de paso el buen clima y el sano aire del país, carente de heladas y de grandes fríos, provisto en cambio de bosques, campos y hierbas siempre verdes. La desnudez de los indios es inocente y sana. Ciertamente que algunos viejos se envuelven el miembro, pero ello no es por vergüenza sino para ocultar alguna invalidez. Las mujeres son aseadas, se lavan frecuentemente, y a quienes piensan que esa desnudez femenina pueda incitar a la lubricidad, Lery responde que es mucho más peligrosa la sensualidad vestida y maquillada de las mujeres europeas. Describe los adornos de los hombres, la forma en que se perforan orejas y narices y cómo se tiñen los cuerpos. Su vida primitiva y sana no les impide ser hombres racionales, y Lery llega incluso a señalar, a través de un coloquio sostenido con uno de los salvajes, que estos no son tan torpes como se afirma y que hay incluso en ellos capacidad de razonamiento filosófico. Admira su valor en la guerra; y en cuanto a sus crueldades, estima que más crueles son otros pueblos, que se pretenden civilizados, como los turcos; y sobre todo como los españoles, a los que estima mucho más bárbaros que los salvajes mismos³¹.

Ambos libros tuvieron una notable influencia y contribuyeron a modelar en forma casi definitiva el mito del buen salvaje americano. El libro de Lery, publicado en 1578, aunque importante y reimpresso varias veces, parece haber tenido menos influencia que el de su adversario franciscano, autor también de una *Cosmographie universelle*, entonces muy leída. La obra de Thevet fue conocida de toda la intelectualidad

[31]_ Jean de Lery, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, dite Amérique*. Cito por la quinta edición, Ginebra, 1611. Las referencias corresponden a los capítulos V, pp. 50-52, VIII, pp. 107-132, y XIII, pp. 204-205. Para lo referente a alimentación de los indios, animales, pájaros, peces, hierbas y raíces, guerra, trato a los prisioneros y antropofagia, ver capítulos IX-XV, pp. 133-268. Para la crítica de turcos y españoles, capítulo XVI, p. 269. Hay una edición más reciente y accesible, Garnier-Flammarion, París, 1994. Ver bibliografía.

francesa de la segunda mitad del siglo XVI y –a través de una lectura sesgada, o más bien centrada en otros aspectos también presentes en ella, como la descripción de la naturaleza o la simplicidad y valor guerrero de los indios– contribuyó a modelar con más riqueza el mito del buen salvaje y a hacerlo conocido en toda Europa. *Les singularitez de la France antarctique* tuvo mucha incidencia sobre los poetas y escritores de La Pléyade, como Ronsard o de La Boétie. Pero el más importante de los autores franceses del siglo XVI que conoció a Thevet y que recibió su influencia en lo relativo a los indígenas y al mundo brasileño fue Michel de Montaigne, el más grande de los humanistas de Francia, quien por lo demás fuera también discípulo y amigo de La Boétie, ya influenciado por el libro de Thevet. Aunque Montaigne lee a Lery y toma informaciones e ideas de este, es la lectura que hace de Thevet en uno de sus *Ensayos*, su recreación y sistematización de los temas del franciscano dentro de una perspectiva profundamente universalista y humana, lo que le permite dar forma definida al mito del buen salvaje, sacarlo del marco un tanto restringido dentro del que lo habían colocado los textos de Vesputio y Pedro Mártir (Montaigne leyó sin duda a aquel, pero no a este), y hacer de él un tema de gran alcance, exaltador de la vida natural y sencilla, y crítico de la civilización y de los parámetros culturales europeos.

Más cercano en esto al texto de Lery, Montaigne ignora por completo las referencias de Thevet a la bestialidad de los indios. Por el contrario, exalta la inteligencia de estos y su sentido de la realidad y la justicia. Aunque no la recuerda toda, relata una conversación entre un guaraní llevado a Francia y el rey Carlos IX, entonces prácticamente un niño. Según Montaigne, el indio se asombraba de que los franceses aceptaran por rey a un niño habiendo en la corte tantos hombres adultos, fuertes y capaces. Y ante la constatación de la desigualdad social y la miseria, aseguraba no poder comprender cómo los pobres y mendigos, siendo

absoluta mayoría, no se alzaban todos juntos para degollar a los ricos o al menos para incendiarles las casas. Los indios brasileños o americanos son, pues, bárbaros o salvajes solo en el sentido en que viven cerca de la naturaleza, sin haber sido corrompidos por la civilización, idea esta que no puede menos de hacer pensar en las ulteriores concepciones de Rousseau. Dentro de una visión totalmente moderna de la relatividad de las culturas, crítica franca de un eurocentrismo que todavía no tiene nombre, Montaigne afirma que nada hay de bárbaro o de salvaje en la nación india, «sino que cada quien llama bárbaros los usos que no son los suyos». Son más bien los frutos o las gentes que la cultura europea ha alterado por artificio o desviado del orden común, los que deberían ser calificados de bárbaros; no las gentes que viven conforme a la naturaleza. Los indios, en efecto, viven en la Edad de Oro, en medio de una sencillez, felicidad y simpleza originales que están más allá de todo lo que pudieron imaginar los grandes filósofos antiguos³².

Ellos no pudieron concebir una ingenuidad tan pura y simple como la que nosotros conocemos en cambio por experiencia; nunca pudieron creer que nuestra sociedad pudiese sostenerse con tan poco artificio y soldadura humana. Es una nación (...) en la que no hay ninguna especie de comercio; ningún conocimiento de las letras; ninguna ciencia de números; ningún nombre de magistrado ni de superioridad política; ningún empleo de servidumbre, de riqueza o de pobreza; ningún contrato, ninguna sucesión, ningún reparto; ninguna ocupación que no sea ociosa; ningún respeto de otro parentesco que no sea común; ningún vestido; ninguna agricultura; ningún metal; ningún uso de vino o de trigo. Las palabras mismas que quieren

[32]_ Michel de Montaigne, *Essais*, Livre I, Chap. XXXI. Cito y traduzco por la moderna edición de Garnier-Flammarion, París, 1969, en tres tomos, a cargo de Alexandre Micha. Todas las referencias corresponden al mencionado capítulo XXXI, esto es, al ensayo titulado *Des cannibales* (*Los caníbales*), ed. cit., tomo I, pp. 251-263.

decir mentira, traición, disimulo, avaricia, envidia, maledicencia, perdón, jamás han sido oídas³³.

La naturaleza es feraz y hermosa, de alguna manera paradisíaca, aunque a Montaigne no le interesa mucho detenerse en ella. La vida de esos «salvajes» es feliz, recogen frutos, cantan y bailan, gozan de una bebida embriagante ya descrita por Thevet; y solo unos ancianos, sabios y respetados, se encargan de recordarles cada mañana sus dos únicos deberes: el valor frente al enemigo y el buen trato a sus mujeres. Las guerras son frecuentes y terribles; y terminan por lo general con la captura de prisioneros y con festines antropófagos en los que los vencedores, tras matarlos, se comen a los vencidos. Esto puede parecer bárbaro, pero —se pregunta Montaigne, que ha conocido la experiencia de las Guerras de Religión y que ha tenido noticia de los crímenes de la Conquista española de América—, ¿acaso no es más bárbaro comerse un hombre vivo que comerlo muerto?, ¿acaso no es más bárbaro desgarrar a alguien que no es un enemigo mediante la tortura, so pretexto de piedad o religión?, ¿acaso —clara alusión a uno de los deportes favoritos de los primeros conquistadores españoles— no es más bárbaro hacerlo masacrar por perros?

En medio de sus crueles guerras, no obstante menos sofisticadas y mortíferas que las europeas, los indios son felices, y revelan un profundo respeto por sí mismos, como demuestra la heroica conducta de los prisioneros, a los que sus captores tratan de arrancar alguna muestra de debilidad pero que prefieren morir con dignidad y con orgullo. E incluso introduciendo el malestar entre sus vencedores, como en el ejemplo —ya mencionado por Thevet— del cautivo que, sin doblegarse ante los enemigos que lo habían capturado y que lo amenazaban con devorarlo, les dijo de manera provocadora que con ello no harían otra cosa que comerse a sus propios familiares, pues él se había comido antes a muchos

[33]_ *Ibíd.*, I, XXXI, p. 255. Traducción mía, VA.

de ellos, y que de alguna manera estos se hallaban integrados a su carne, a sus huesos y a su sangre.

La vida sobria y natural no les impide, por último, desarrollar una rica sensibilidad ante la vida, la naturaleza y el amor. Montaigne incluye en su texto una canción de amor guaraní y afirma encontrar en su poesía una dulzura nada bárbara, que le recuerda al griego y a los poemas de Anacreonte³⁴.

Los *Essays* de Montaigne, pronto vertidos a otras lenguas, pronto conocidos en toda Europa, contribuyeron así a difundir y reivindicar la imagen del indio americano, particularmente del brasileño, y a transmitir al mundo del siglo XVIII lo sustancial de un mito del buen salvaje que alcanzó su plenitud filosófica entonces, y que venía, tras varias centurias de lenta maduración, del encuentro imprevisto entre los audaces aventureros españoles de fines del siglo XV y los ingenuos y desnudos indígenas de las Antillas.

[34]_ Hay otro ensayo de Montaigne consagrado en parte a los indígenas americanos: el titulado *Des Coches* (*Los Coches*), incluido en el Tercer Libro, ed. cit., Livre III, Chapitre VI, pp. 113-130. Pero en este caso se trata de un texto –muy influido por la lectura de Gómara– en el que el humanista francés habla de México y Perú y se dedica a criticar con severidad la violencia y crueldad de la conquista española de América.

Capítulo III

Dos mitos tempranos: la fuente de la juventud y el pueblo de las amazonas

Al lado de mitos como el del Paraíso Terrestre o el de la Edad de Oro asociada al buen salvaje, otros dos mitos antiguos de no desdeñable incidencia en el mundo cristiano medieval renacen también de manera temprana con el proceso de Descubrimiento y Conquista de América. De ellos, uno se esfuma prontamente, mientras el otro se renueva y enriquece a todo lo largo del proceso de Conquista. Se trata del mito de la fuente de la juventud y del de las hembras guerreras llamadas amazonas.

El mito de la fuente de la juventud

A nuestro modo de ver, el estudio del mito de la fuente de la juventud, tal como se esboza en el temprano mundo americano –en el contexto de la Conquista de las Antillas, durante los primeros años del siglo XVI–, nos introduce de lleno en uno de los problemas más serios que se le presentan al estudioso del imaginario cuando intenta analizar algunos de esos mitos de América, trátese –como en este caso– de un tema aparentemente emparentado con el imaginario eurasiático de tiempos muy remotos; trátese –como en otros casos que veremos luego, como el de El Dorado– de mitos más propiamente americanos, pero que pronto se vieron enriquecidos gracias a la labor de diversos conquistadores y cronistas europeos.

1. Dificultades que plantea el examen de algunos mitos americanos

El problema en cuestión, para decirlo de una vez por todas, es que, vistos de cerca, en lo que pueden tener de motivos capaces de suscitar leyendas duraderas y fantasías literarias aprovechadoras de la credulidad no solo del llamado vulgo sino también de la llamada opinión culta, esos mitos parecen esfumarse, parecen reducirse a muy poco. Seguramente porque se trata de mitos muy recientes, que se formaron o reformularon entonces, al calor de la rica y compleja experiencia humana que fue la Conquista de América, y que por ello no tuvieron suficiente tiempo para madurar y recrearse en la mente de las gentes de siglos posteriores. Pero de igual manera (y este aspecto, inseparable del anterior, solo viene a reforzar su peso), porque se generaron en medio de un contexto como el que se inicia con el Renacimiento, esto es, cada vez más moderno, más dominado por el realismo, la duda científica y la tendencia a controlar racionalmente una fantasía demasiado asociada al Medioevo, a la credulidad ilimitada y a tradiciones que se venían desmoronando con rapidez. Básicamente por ello, esos mitos no podían generar la tradición literaria (no importa si oral o escrita, siempre que fuese ampliamente difundida y aceptada como cierta) capaz de convertirlos, al cabo de algunos siglos por lo menos, en parte del imaginario de los pueblos vinculados al proceso de su formación y desarrollo.

Dicho en otras palabras, que mientras los mitos del imaginario europeo tradicional se generaron en épocas remotas, cuando la gente toda (o casi toda) creía en ese tipo de lecturas acerca de una realidad cósmica, antropológica y geográfica compleja y mal conocida, los mitos americanos más importantes se generaron apenas en el siglo XVI, asociados al proceso de Conquista y a la génesis del mundo moderno, es decir, justamente cuando aquel viejo conjunto de mitos y leyendas empezaba a derrumbarse o a ser puesto de lado.

Ello equivale a decir que los viejos mitos del imaginario europeo tuvieron siglos o milenios para desarrollarse y ser asimilados, pues buena parte de ellos procedía de un antiquísimo fondo asiático, mientras los mitos americanos solo se conformaron en fecha tan reciente como el siglo XVI. Entiéndase bien, por supuesto, que no olvidamos la existencia de una riquísima y también muy antigua gama de culturas indígenas precolombinas, que iban desde México hasta la Argentina, y en las que diversos mitos, leyendas y tradiciones habían sido igualmente desarrollados e interiorizados, pues habían contado con siglos y siglos para ello. Lo que ocurre es que las culturas americanas, al producirse la derrota del mundo indígena y el triunfo de conquistadores y evangelizadores venidos de Europa, se vieron forzadas, para sobrevivir en parte, a integrarse con la de los vencedores y a recrear o reformular sus viejos mitos en términos más o menos cristianos y europeos, lo cual los hace en un grado apreciable contemporáneos también de la Conquista.

Ello equivale a decir, de igual manera, que esa conformación de los mitos americanos a partir del siglo XVI —tanto los que provenían del viejo fondo indígena como los que derivaban de una búsqueda de antiguos motivos europeos— descartaba para ellos toda posibilidad de desarrollarse y de convertirse en auténticos mitos, a la manera de lo que habían sido hasta entonces los grandes mitos europeos o asiáticos. Por un lado, porque desde el siglo XVI, y precisamente a partir —entre otras cosas— de la Conquista de América, el mundo empieza a cambiar rápida y definitivamente en una dirección que deja cada vez menos espacio para explicaciones del mundo, del hombre, de su vida y de sus búsquedas en las que no pese cada vez más lo racional y lo científico. Por el otro, porque los mitos, además de un medio cultural y geográfico adecuado para desarrollarse, necesitan de tiempo para madurar y de literatura religiosa o laica que les sirva de vehículo. En tres o cuatro siglos es difícil inventar o desarrollar

algún auténtico mito¹, sobre todo si en ese lapso el mundo del que se forma parte pasa precisamente —y casi a escala planetaria— de rural a urbano, de preindustrial a industrial y de tradicional a moderno y cientificista.

Los mitos necesitan además ser recogidos y conservados en rituales, tradiciones o leyendas, creídas y compartidas por las gentes: ritos religiosos, leyendas transmitidas en forma oral, y grandes epopeyas u obras literarias, como pudieron haber sido el *Mahabharata*, la epopeya de Gilgamesh, la *Odisea*, los relatos de la Biblia y el Talmud, los viajes de san Brandán, o los romances de Alejandro. Los mitos americanos no fueron capaces de producir grandes obras literarias (ni siquiera las produjo la propia Conquista²); y cuando las produjeron se trató de otra

[1]_ Como no es nada fácil emplear una definición de mito que satisfaga a todo el mundo, quizá convenga señalar que aquí nos referimos a la idea de mito en un sentido bastante flexible, incluyendo en ella tanto lo que es explicación primigenia o antigua del mundo y del hombre en términos diferentes a los hoy considerados científicos, como lo que son diversas dimensiones del imaginario (leyendas, creencias, tradiciones literarias orales o escritas, etc.) que son por supuesto más recientes y de dimensiones no necesariamente cósmicas, pero que de todos modos enriquecen esas explicaciones poéticas, religiosas o tradicionales de la vida y del mundo, y se entroncan de algún modo con una lectura de la realidad en términos que no se dejan atrapar dentro de parámetros racionalistas y cientificistas como los que han caracterizado al mundo, sobre todo el occidental, desde el inicio de los Tiempos Modernos. Ello no excluye, pues, que en estos siglos recientes hayan podido generarse nuevos mitos o renovarse viejos motivos emparentados con ese imaginario estructuralmente asociado al ser humano y al que el racionalismo imperante no logra expulsar del cerebro de este. Pero todo indica que ya no se trata más de grandes mitos, a la manera de los antiguos; todo indica que son siempre mitos de segunda categoría, inscritos como remanentes o como expresión disfrazada o pseudocientífica de eso que Jung llamó acertadamente arquetipos de la mente o formas del inconsciente colectivo.

[2]_ No lo son sin duda *La Araucana*, de Ercilla, ni las *Elegías*, de Juan de Castellanos, ni *La Argentina*, de Barco Centenera. Mucho menos esas pocas obras, envejecidas y sin aliento épico, escritas por los autores españoles del Siglo de Oro sobre la Conquista americana o relacionadas con ella, como *El Nuevo Mundo descubierto por Colón*, *El arauco domado* o *La Dragonteá*, de Lope de Vega; o como la *Trilogía de los Pizarro*, de Tirso de

cosa: de poemas épicos, piezas teatrales o novelas que relataban aventuras reales, pero sin que nadie creyera firmemente que las fantasías en ellas narradas o a ellas incorporadas debieran ser confundidas con la realidad, como había pasado siglos antes con algunos de los textos recién señalados. Buena parte de los mitos americanos, en particular algunos de los que se asocian al imaginario europeo, se disuelven así en creencias o ideas que apenas dejaron imprecisos y fugaces recuerdos, pues pronto se dejó de creer en ellos en un mundo que se hacía cada vez más racional, así fuese formalmente; y no son precisamente los archivos o las notarías, por muchos documentos que contengan, los que pueden conservar y devolvernos huellas de ellos. Es este el caso, en nuestra opinión, de la búsqueda de la fuente de la juventud en la Florida, a principios del siglo XVI.

En verdad, lo que sabemos acerca de la versión americana de este mito es muy poco, casi nada; y de hecho es posible resumirlo en unas pocas líneas. A principios del siglo XVI, uno de los más destacados conquistadores, Juan Ponce de León, hombre ya de cierta edad, seguramente basándose en informaciones que le fueron suministradas por los indios, parte de la recién conquistada isla antillana de Boriquén o Puerto Rico en busca de una fuente salutífera capaz de devolver la juventud, que se supone se halla en una de las pequeñas islas ubicadas al noroeste de Puerto Rico, en dirección de la actual Florida, península que Ponce de León descubre entonces. Fracasa de todos modos en su expedición, sin que sepamos gran cosa acerca de ella, pero aparece poco después en la corte española solicitando derechos de exploración sobre la zona. Allí parece haber difundido la idea de la existencia de la fuente y de sus propiedades asombrosas, pues Pedro Mártir recoge el tema en una de sus *Décadas*, señalando de paso en

Molina, obra de compromiso, en cuya segunda parte, por cierto, *Amazonas en las Indias*, aparece –pero tratado en forma acartonada y libresca– el mito de las mujeres guerreras, a las que Tirso hace provenir de Escitia, de acuerdo a la más rancia tradición clásica.

ella que toda la corte española se encontraba alborotada con esta fantasía. En una segunda expedición exploratoria, llevada a cabo años después, Ponce de León fracasa de nuevo; y regresa herido de un flechazo a morir en tierra cubana. Aún hay algo más, pues el propio Pedro Mártir vuelve a tratar del asunto, unos años más tarde, en relación con la exploración de islas y costas norteamericanas por un tal Vázquez de Ayllón, y trae a cuento algunas curiosas historias que le fueran narradas por un indígena que acompañaba a este y por sus otros camaradas españoles. Después se hace el silencio y más nadie se ocupa del asunto. El tema de la fuente de la juventud desaparece tan bruscamente como había aparecido poco antes.

En el contexto realista de mediados del siglo XVI, la aventura de Ponce de León fue vista pronto como un episodio un tanto ridículo, capaz de poner a un hombre maduro y de prestigio a correr tras una absurda fantasía; episodio aún más criticable porque todo había nacido por haber aceptado Ponce de León en forma ingenua lo afirmado en vulgares consejas indígenas. Es esta la actitud de Oviedo, actitud que imitan otros. Y así, a partir de él, lo usual entre los cronistas de la Conquista fue pasar por el episodio en forma rápida, aprovechándolo además para criticar el poco juicio demostrado al respecto por el viejo conquistador de Puerto Rico.

2. Algunas perspectivas de estudio y sus problemas

Visto lo poco que sabemos del asunto, los autores modernos que han estudiado el mito parecieran optar entre dos alternativas que no son del todo excluyentes.

La primera de ellas, representada brillantemente por Leonardo Olschki³, es asociar la aventura de Ponce de León con el antiquísimo mito de la fuente de la vida y de la fuente de la juventud, tal como nos

[3]_ En su notable artículo «Ponce de León's fountain of youth: history of a geographical myth», publicado en *The Hispanic American historical review*, vol XXI N° 3, agosto de 1941, pp. 361-385.

es descrito desde los autores medievales, por un lado, y los exegetas de la Biblia, por el otro; esto es, en hablarnos de los orígenes probablemente orientales del motivo, de su omisión por los autores grecorromanos, de la forma como se introduce en el occidente cristiano desde el siglo XII con la famosa *Carta del Preste Juan*, y del modo como a través de los poemas y romances de Alejandro se convierte en tema favorito del imaginario europeo medieval, pasando de allí al Renacimiento. Todo este recorrido erudito por el tema resulta sumamente interesante, pero en nuestra opinión pone a depender la aventura de Ponce de León, de modo algo forzado, de una tradición literaria que no sabemos si incidió –o hasta qué punto incidió– en su decisión, no obstante que el autor destaca también –creemos que en este caso con mayor razón– la influencia de las opiniones cosmográficas vigentes a fines del siglo XV como uno de los factores que podía haber hecho pensar a Ponce de León, desde una perspectiva cristiana, en fuentes de vida o juventud, ya que los primeros exploradores y conquistadores españoles creían encontrarse no en un nuevo continente sino en algún rincón extremo-oriental del Asia, sede del Paraíso Terrenal y de la fuente en que se halla el árbol de la vida.

La segunda alternativa es la de centrarse en la figura y en la expedición del conquistador español, ya sea tratando de imaginar sus motivos personales y de recrear en forma literaria lo ocurrido, como hace por ejemplo Ricardo Majó Framis⁴; ya sea, desde una posición de historiador, tratando de reunir datos e informaciones extraídos de documentos existentes en el Archivo de Indias para intentar recrear en forma rigurosa la expedición y sus motivos, como ha hecho recientemente Juan Gil⁵.

[4]_ R. Majó Framis, «Juan Ponce de León, el de un Puerto Rico cierto y una incierta Fuente de Juvenia», en su *Vidas de los navegantes, conquistadores y colonizadores españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII*, obra farragosa y apologética en tres gruesos tomos, editada por Aguilar, Madrid, 4a edición, 1957, tomo I, pp. 707-784.

[5]_ En su por demás interesante y documentada obra en tres tomos: *Mitos y Utopías*

En ambas variantes se esfuma un tanto el tema de la Fuente, en un caso por exceso de alegre fantasía, en el otro por excesivo apego a documentos que de esto nada o muy poco es lo que pueden en verdad decirnos.

Las tres aproximaciones resultan por ello problemáticas. La de Majó Framis porque es una pura recreación literaria de corte imaginativo y con poco fundamento real. La de Gil, porque pese a su enorme esfuerzo investigativo (y en buena parte también por él), apunta en una dirección equivocada. Tiene poco sentido buscar las raíces o manifestaciones de un mito como el de la fuente de la juventud, perseguida por Ponce de León, en documentos notariales o de archivo, por importantes que estos sean. Se encontrará en ellos, sin duda, información muy rica acerca de pasajeros y de barcos, acerca de provisiones o de indios capturados, acerca de discusiones y pleitos entre conquistadores, y acerca de muchas otras cosas. Pero lo que difícilmente se hallará en ellos serán las motivaciones asociadas al imaginario, las cuales sería más probable encontrar —si las hubiese— en cartas personales, en relaciones, relatos de viaje o documentos literarios.

La de Olschki, no obstante su riqueza informativa y la calidad de su análisis, porque a nuestro modo de ver nada demuestra que la aventura de Ponce de León haya dependido de su lectura de autores medievales, religiosos o laicos, relativos a la fuente de la juventud. Ello no excluye de antemano algún tipo de dependencia, por supuesto, pero lo cierto es que habría que demostrarla, cosa por demás difícil dada la escasez de documentos y la probable poca cultura libresca del conquistador. En este terreno, en todo caso, los indicios son poco o nada favorables: la leyenda española de Alejandro, poco fantasiosa, omite el tema de la fuente de la juventud (cosa que reconoce el propio Olschki), y los *Viajes de Mandeville* apenas fueron traducidos y publicados en España en 1521.

del Descubrimiento, Aguilar, Madrid; tomo I, editado en 1989: *Colón y su tiempo*, capítulo IX, «Fin de un mito: la Fuente de la Juventud», pp. 251-282.

Pero sea lo que sea de todo ello, lo cierto es que carecemos de testimonios de Ponce de León; lo cierto es que –más allá de suponer que conocía y aceptaba la cosmografía de su época– ignoramos qué influencias europeas recibió en este terreno, cuáles motivos lo movieron y qué incidencia tuvieron sobre su aventura las leyendas y relatos indios. En todo caso, quienes se ocuparon en la primera mitad del siglo XVI de hablar de la expedición del conquistador español para buscar la fuente, en nada aluden a mitos orientales o cristianos, ni a la leyenda de Alejandro, ni a ningún otro autor medieval que se haya ocupado de difundir tal fantasía.

Por ello, una perspectiva que nos parece mucho más interesante, explorada también por Olschki en el artículo comentado, sería la de examinar las posibilidades de que –a pesar de su aparente envoltura clásica– nos encontremos aquí con un mito americano, con una vieja tradición indígena asociada al culto del agua y de las fuentes salutíferas. Esto es que, en lugar de haber corrido tras la fuente de la juventud asociada al mito de Gilgamesh, al de Alejandro o al del Preste Juan, Ponce de León haya corrido tras una fuente india que desempeñaba en la cultura de los lucayos y habitantes de la Florida un papel equivalente, pero sin depender en absoluto de aquella tradición. Solo que también esto, como veremos, es difícil de precisar, dada la pobreza de la información contemporánea y aceptable al respecto, ya que los pocos informes y relatos de que se dispone parecen ser confusos, tardíos y muy contaminados.

3. Ponce de León y la búsqueda de la fuente rejuvenecedora

Después de esta larga pero necesaria introducción, conviene referirse en forma más precisa al mito, lo que nos lleva de manera inevitable a examinar antes lo poco que se sabe acerca de la expedición o expediciones de Ponce de León. Algunos datos sobre el personaje pueden ser útiles. Ponce de León era leonés, bastardo de la casa de Arcos, y en su juventud fue paje de la corte aragonesa y amigo del futuro rey Fernando

el Católico. Pobre como tantos otros hidalgos bastardos, pasó a las Indias en 1493 en busca de fortuna, estuvo en la Española, y alcanzó en ella cierto poder y cierta riqueza. Empezó en 1508 la conquista de Boriquén o Puerto Rico, en busca de oro y de mayor influencia, logrando en la isla importantes posiciones. Contó con el apoyo de Ovando y con la enemistad de Diego Colón, el hijo del Descubridor, sucesor de su padre como Almirante y luego gobernador de la Española. En 1512, habiendo ya cumplido cincuenta años, tiene conocimiento por los indios de la existencia de una fuente rejuvenecedora. Compromete entonces sus bienes y arma una expedición, formada por dos barcos con sus tripulantes y hombres de armas, para ir en busca de la dichosa fuente, dirigiéndose siempre al noroeste, dando con varias islas pertenecientes a las Lucayas o Bahamas, descubriendo la península de la Florida —a la que toma por una isla muy grande, y regresando luego a Puerto Rico, sin haber hallado fuente alguna, pues por todo resultado, en una isla llamada Bimini, cercana a la Florida, la tripulación del otro barco que llevaba descubrió una fuente, pero de agua salobre y sin capacidad alguna de rejuvenecer a nadie.

Pese a tan pobre resultado, Ponce de León emprende viaje a España en 1514 y logra del rey, su amigo, que se le nombre Adelantado, con autorización para explorar y conquistar las tierras recién descubiertas. Paralelamente, y no obstante su fracaso en hallar el agua salutífera, parece haber difundido en la corte la idea de la existencia de la fuente, capaz de devolver a los viejos la juventud perdida y un renovado vigor, idea que por lo demás prendió no solo entre los cortesanos, sino también entre buena parte de la población de las ciudades españolas ligadas a la corte y a la exploración americana, como Valladolid o Sevilla. De ello da testimonio Pedro Mártir, quien dice al respecto en una de sus cartas, dedicada esta vez al papa:

En esas tierras existe una isla llamada por algunos Boiuca, por otros Aganeo, célebre por una fuente de agua corriente que devuelve la juventud a los viejos. No crea Vuestra Santidad que se trata de palabras lanzadas al aire y a la ligera. La historia ha sido referida a toda la corte de la manera más seria; a tal punto que tanto el pueblo todo como aquellos cuyo poder o cuya fortuna les permite estar por encima de él dan el hecho por cierto. Si quisierais conocer mi opinión al respecto os diría que no estoy de acuerdo en atribuir a la naturaleza creadora semejante poder, y que pienso que Dios se ha reservado esta prerrogativa, lo mismo que la de escrutar el corazón de los hombres, o la de permitir a los que nada tienen el acceso a las riquezas⁶.

Con el respaldo real y gracias a la popularidad del mito, Ponce de León logra regresar de Sevilla a Puerto Rico al frente de una flota de tres navíos y llevando consigo muchos expedicionarios. Pero a partir de aquí todo se vuelve aún más confuso. Tras una torpe escaramuza en una de las pequeñas Antillas, en la que los flecheros caribes humillan a sus gentes y le matan algunos hombres, la flota arriba a Puerto Rico en 1515. Pero, curiosamente, Ponce de León no emprende ninguna expedición hacia las tierras e islas que debe conquistar. Se queda en Puerto Rico y deja que el cuerpo expedicionario se desintegre. Un año más tarde está otra vez en España, en la corte. Logra explicarse —no se sabe muy bien cómo— ante el soberano español, que es ya Carlos V, y regresa a las Indias, a Puerto Rico, de donde al fin, varios años más tarde, ya en 1521, emprende la diferida expedición en dirección de la Florida. Sabemos poco de esta en el detalle, pero sí conocemos bien su resultado: un nuevo fracaso de los posibles conquistadores, dada la firme resistencia de los habitantes de la región, los indios semínolas; con el agravante esta vez de que Ponce de León es herido de un flechazo, y

[6]_ *De Orbe Novo, década segunda*, capítulo X, ed. cit., p. 218.

con la herida infectada, regresa a Cuba, donde muere casi en seguida, sin poder, como era su deseo, volver a Puerto Rico.

El relato, como se ve, es bastante oscuro, cosa que los estudiosos del tema parecen no haber tomado muy en cuenta. De acuerdo a lo señalado, la fuente no parece ser demasiado importante, ni Ponce de León se ve demasiado enloquecido por su búsqueda. Parecería, sí, haber incidido mucho en la primera expedición, la que le lleva a descubrir la Florida en 1512. Pero no deja de ser curioso que tras haber contribuido a difundir en la corte española la idea de la existencia de esa fuente maravillosa que él mismo no ha podido ver por ninguna parte en su expedición, Ponce de León regrese a Puerto Rico al frente de una flota que tiene como uno de sus objetivos explorar en profundidad el territorio en el que supuestamente se encuentra, y no emprenda la expedición, sin que exista para ello justificación alguna. La segunda expedición a Florida solo es emprendida en 1521, seis años después de su regreso a Puerto Rico; y en este caso no parece haber sido tomado en cuenta para nada el mito de la fuente. Como carecemos de toda documentación que trate con algún detalle el asunto de la fuente, ni precedente de Ponce de León ni de los otros implicados en la historia, y solo disponemos del testimonio –indiscutible, pero nada preciso– de Pedro Mártir, resulta prácticamente imposible saber a ciencia cierta de qué fuente se trataba en realidad, qué incidencia pudieron tener sobre su búsqueda los relatos indígenas y en qué consistían estos, qué idea acerca de la fuente tenía Ponce de León, hasta qué punto fue en verdad trastornado por la idea de hallar un agua capaz de rejuvenecerlo, qué buscaba en realidad el conquistador de Puerto Rico, y si la fuente era la razón exclusiva de su viaje y de quienes se embarcaron con él en la aventura.

4. Las expediciones de Vázquez de Ayllón y los mitos de la tierra de Chicora

El tema de la fuente o del agua salutífera tuvo empero una cierta continuación, aunque esta es también confusa. El nuevo protagonista es

un extraño aventurero llamado Lucas Vázquez de Ayllón, conquistador fracasado, mezcla de hombre de leyes con secuestrador de indios. Este individuo, junto con otros dos abogados y funcionarios de su misma calaña, todos radicados en la Española, en la que cumplían labor de jueces y gozaban de mucha respetabilidad, se dedicó a organizar y dirigir expediciones hacia las islas y tierras situadas al noroeste de la Española, es decir, hacia las Lucayas, para capturar en ellas indios y luego venderlos como esclavos en esta última, dado que gracias al avance de la explotación sistemática y del genocidio, los indios comenzaban a escasear en la Española y los plantadores —que empezaban ya a importar negros del África— vivían quejándose de la escasez de mano de obra. Los indios de esas pequeñas islas —las mismas que visitó Colón en su primer viaje— no eran caribes, esto es, indios esclavizables de acuerdo a decisión de la Corona, sino *arawaks*, es decir, indios pacíficos e indefensos, considerados como fieles súbditos del rey. Pero esto tenía poca importancia y el negocio de llegar a las costas, embaucar a los indígenas con baratijas, hacerlos subir a los barcos, y luego zarpar con ellos era poco riesgoso y bastante remunerativo⁷.

A fines de 1521, Vázquez de Ayllón parte para España, y tras una permanencia en ella de más de un año, regresa a la Española con una autorización real para explorar una tierra fértil y habitada, situada al norte de la Florida, en la que había desembarcado un año antes en una de sus expediciones en busca de esclavos, pues desde tiempo atrás los indios de las Lucayas se escondían y había sido forzoso empezar a navegar hacia el norte, a lo largo de la actual costa norteamericana,

[7]_ Majó Framis (op. cit., I, pp. 696-706) hace empero de Vázquez de Ayllón un héroe en nada culpable de esa trata, y que pese a llevar más de diez años viviendo en la Española ignoraba que los indios de las Lucayas no eran caribes. Para el autor, apolo-gista de la conquista española, Vázquez de Ayllón, al que trata de conquistador visionario pero desafortunado, es una suerte de Cortés al que no quiso sonreírle la fortuna.

para tratar de obtener allí nuevas víctimas. A mediados de 1526, estrenando título de conquistador, al frente de dos navíos, el hasta poco antes secuestrador de indios se aventura de nuevo hasta las costas de la actual Carolina del Sur, hacia una tierra a la que entonces se llamaba Chicora. Pero la expedición resulta un completo fracaso. Encuentran indios, pero estos huyen; la tierra es fértil, pero no hay en ella alimento ni sembradío alguno, y al entrar por la desembocadura de un río al que en su expedición de 1520 habían llamado de San Juan Bautista, pero al que ahora bautizan como Jordán, el barco de Vázquez de Ayllón encalla, y poco después este, trasladado a la otra embarcación, muere enfermo, y los sobrevivientes regresan desencantados a la Española.

La expedición carece de toda importancia y si hay que mencionarla es solo por dos cosas.

La primera de ellas, que Ayllón, al llegar a la corte española en 1522 a solicitar autorización para explorar la tierra fértil de Chicora, se presentó acompañado de un nativo de esa tierra, un indio esclavizado y bautizado que le servía de doméstico, y al que llamaban Francisco Chicora. El indio era inteligente, hablaba bien español y conocía los mitos de su tierra. Ayllón, acompañado de Francisco y también de otros dos letrados como él, visitó varias veces a Pedro Mártir; y este nos ha transmitido algunos de los temas de sus conversaciones. Vecina de Chicora se hablaba de una tierra llamada Duharhe, tierra habitada por gigantes cuyos reyes eran aún más grandes que sus súbditos, gracias a que a sus hijos les eran reblandecidos los huesos con una pomada para luego estirárselos; o bien debido a que se alimentaban de una suerte de chorizo relleno de hierbas mágicas que les permitía crecer más de la cuenta. Asociado a este mito había otro, que nos interesa más, pues se decía que los habitantes de esas tierras no envejecían o que vivían muchísimos años, gozando todos de buena salud, gracias al consumo de hierbas (aunque no de aguas) salutíferas.

Y todavía más interesante es que uno de los letrados que acompañaban a Ayllón relató, por su parte, una historia que hace pensar de nuevo en Ponce de León y en su aventura. Se refirió a la existencia de una acendrada tradición indígena que hablaba de una fuente rejuvenecedora y contó que el padre de un criado suyo, un indio viejo y muy enfermo llamado Andrés el Barbado (no se sabe si para resaltar su condición de anciano, o porque –cosa nada frecuente entre los indios– el viejo tenía en efecto barba, como apunta Pedro Mártir) hizo un viaje, suerte de peregrinación, a una fuente rejuvenecedora ubicada en la Florida (seguramente la misma que buscara el conquistador de Puerto Rico), se bañó en ella, bebió de sus aguas y siguió el régimen que le indicaron otros bañistas, logrando como resultado de todo ello rejuvenecer, recobrar su perdido vigor y poder casarse otra vez, teniendo de nuevo muchos hijos⁸.

La segunda razón por la que vale la pena tomar en cuenta la aventura de Ayllón es por ese río Jordán al que llegan en Chicora. El asunto no es claro, pues aunque puede pensarse, como hace Juan Gil, que en el nombre dado a este río se halla presente la idea de la renovación por las aguas del bautismo, lo que nos introduciría otra vez en el motivo de la fuente de la vida (más que de juventud), esta vez bajo un ropaje cristiano y no pagano, estimamos poco probable que Ayllón y sus compañeros anduviesen buscando fuentes de vida o cosas similares, pues de acuerdo a lo que sabemos del letrado metido a conquistador parece que para él una cosa era echar cuentos curiosos en la corte y otra arriesgar la vida persiguiendo mitos en lugar de poder o de riqueza. De todos modos, no deja de ser un punto a su favor el que Pedro Mártir, en el mismo texto antes citado, diga que Ayllón y los otros dos letrados creían en la existencia de la fuente y en sus virtudes rejuvenecedoras⁹.

[8]_ *De Orbe Novo, década séptima*, capítulo VII, ed. cit., pp. 620-621

[9]_ En *La Florida del Inca*, obra ya algo tardía para servir de fuente al tema, Garcilaso

5. Pedro Mártir y la difusión en España del mito del agua salutífera

Lo que parece evidenciar todo esto es que tanto en la Española como en la propia España, al menos en la corte, se creyó por varios años —como señala Pedro Mártir— en la existencia de esa fuente de juventud que buscara Ponce de León, suerte de manantial escondido de aguas salutíferas, seguramente asociado a algunas tradiciones indígenas, pero de igual manera legible en términos clásicos y hasta científicos, aunque a veces asociable también a autoridades medievales. No deja de llamar la atención, como han puesto en evidencia algunos autores, entre ellos Juan Gil, que en 1514, año de la llegada de Ponce de León a la corte de España, año en que se difunde gracias a él el mito del agua salutífera y rejuvenecedora, el mismo doctor Álvarez Chanca, que estuviera en la Española en 1493 en el segundo viaje de Colón y cuyo testimonio citamos en el capítulo anterior, publicara un tratado de medicina dirigido contra las tesis del famoso alquimista Arnaldo de Vilanova, en el que se intentaba demostrar que si bien las aguas termales podían ser útiles en el tratamiento de enfermedades como la artritis, no lo eran en cambio en absoluto contra procesos irreversibles como la vejez, de donde debía inferirse que toda idea de recuperar la juventud perdida mediante inmersión en aguas o consumo de ellas no era otra cosa que un absoluto disparate.

El propio Pedro Mártir, tan razonador y tan marcado por el espíritu renacentista, parece haber sido influido al cabo por esta creencia, la de la existencia y propiedades de la fuente. En efecto, si en su *Segunda década*, publicada en 1516, considera una conseja la búsqueda de la famosa fuente y pone como una prueba de credulidad excesiva la aventura de Ponce de León, en su *Séptima década*, correspondiente a 1526

dice que se le puso Jordán al río hallado en Chicora porque «el marinero que primero lo vio se llamaba así». (FCE, México, 1956, p. 15). Pero esto no ensambla bien con lo que sabemos de la historia, pues el Inca está hablando de la primera expedición de Ayllón, la de 1520, que fue la que le puso al río San Juan Bautista, no Jordán.

e influenciada por sus conversaciones con Ayllón y sus compañeros, asume una tónica por completo diferente, y el incrédulo de pocos años antes se muestra ahora indeciso, casi creyendo, casi esperanzado en que haya algo de realidad en esa historia. Cita el ejemplo de fuentes salutíferas, aunque no rejuvenecedoras, se apoya en Aristóteles y en Plinio, da importancia al régimen que debe acompañar a la inmersión, aunque sin decirnos cuál es, y termina incluso apelando a la autoridad de fisiólogos y bestiarios medievales y recordando sin mencionarlos, lo que estos dicen acerca de animales capaces de rejuvenecerse, por lo general gracias al agua. Así, recuerda el humanista, el águila envejecida, ciega y con plomo en las alas, se arroja en una fuente, en el oriente, y sale de ella joven y por completo renovada; así, la serpiente cambia de piel y se mantiene eternamente joven; así también, el ciervo, que mata a la serpiente llamada áspid, se salva del veneno de esta gracias al agua y se mantiene gracias a ella sano y joven. Y si esto sucede con animales desprovistos de razón, se pregunta, ¿por qué entonces no sería posible que Dios permitiera igualmente rejuvenecerse al hombre, que está hecho a su imagen, que es su criatura preferida?¹⁰.

Aquí concluye, sin embargo, todo, al menos desde la perspectiva de los cronistas. A partir de entonces ninguna expedición tiene nada que ver con fuentes salutíferas, y desde Oviedo, como ya dijimos, se empieza a pasar rápidamente sobre el tema y casi siempre a asombrarse de la inaudita credulidad del conquistador de Puerto Rico. Oviedo se limita a decir que, en 1512, Joan Ponce, con dos carabelas, fue por la banda del norte y descubrió las islas de Bimini, habiéndose divulgado entonces «aquella fábula de la fuente que hacía rejuvenescer o tornar mancebos los hombres viejos», historia toda derivada de los indios y a la que considera como expresión de un grave desvarío. Gómara dice más o menos

[10]_ Id., *id.*, pp. 621-622.

lo mismo sin calificar las cosas, Las Casas cuenta la historia de Bimini y la Florida sin siquiera mencionar la búsqueda de la fuente, y el Inca Garcilaso dice que Ponce de León, con sus dos carabelas, «fue en demanda de una isla que llamaban Bimini, y según otros Buyoca, donde los indios fabulosamente decían había una fuente que remozaba a los viejos, en demanda de la cual anduvo muchos días perdidos, sin la hallar»¹¹.

6. La fuente de juventud, ¿un mito indígena leído en clave europea?

No obstante, quizás haya aún algo que decir desde la perspectiva del probable origen americano del mito. En efecto, una cosa que nos llama poderosamente la atención al examinar todos los comentarios de los cronistas del siglo XVI acerca de la búsqueda de la fuente por Ponce de León es su franco rechazo del mito, y más aún la incomodidad o desprecio que algunos manifiestan por el mismo. Pareciera haber algo más que simple pretensión de racionalidad en autores que, por otra parte, aceptan al mismo tiempo historias igualmente inverosímiles. Esto podría, en nuestro criterio, ser el producto de tres cosas.

De un lado, porque se trata, al menos tal como lo captan los cronistas y autores españoles, de un mito de corte pagano, aunque esto no parece ser muy importante si se toma en cuenta que —como veremos pronto— es grande entre ellos la importancia asignada al mito a todas luces clásico y pagano de las amazonas. Del otro —y esto es sin duda mucho más importante—, porque se trata de un mito que además de pagano atenta en cierta medida contra el dogma cristiano, pues pensar en la existencia de una fuente o corriente acuática capaz de devolver la juventud o de conservar la vida equivale a atribuirle facultades divinas

[11]_ Referencias: Oviedo, *Historia natural y general de las Indias*, Libro XVI, capítulo XI, Gómara, op. cit., tomo I, p. 71, Las Casas, *Historia de las Indias*, Libro III, capítulo XX, Inca Garcilaso, *La Florida del Inca*, Libro I, capítulo II. Para indicación de ediciones, ver Bibliografía.

a una vulgar cosa inanimada como el agua, por más santa, renovadora y salutífera que pudiera ser para los propios cristianos, dentro de otros parámetros, el agua misma, asociada al bautismo, a la renovación y la salud eterna. En tercer término, en fin, y esto parecería ser lo esencial, por el carácter indígena de la supuesta fuente y por el origen indígena de la leyenda que le atribuye propiedades rejuvenecedoras, leyenda que es capaz de arrastrar ingenuamente a todo un conquistador como Ponce de León a perder el sentido buscando un agua de tan bastardo origen y de tan problemáticos atributos. En este terreno los cronistas españoles se ven mejor dispuestos a asimilar leyendas y mitos clásicos paganos, tan aptos para dar prestigio a sus crónicas en un contexto como el renacentista, y en los que les resulta más fácil creer, que a aceptar que leyendas indígenas fantásticas y poco compatibles con el dogma cristiano pudiesen llevar a héroes españoles a cometer desvaríos como los atribuidos al viejo conquistador de Puerto Rico¹².

Este último aspecto es particularmente importante. ¿Se trata de un mito indígena? Y en caso de serlo, ¿de qué clase de mito?, ¿de una fuente de vida o juventud?, ¿o de una simple fuente salutífera sin muchos atributos y complejidades?

Aquí es difícil hacer otra cosa que enunciar problemas y sugerir posibles respuestas. En parte porque resulta aconsejable un conocimiento

[12]_ La excepción en este sentido es Pedro Mártir, en quien —dada su condición de humanista y su sólida cultura clásica— pesan bastante menos factores como los señalados. Y esto incluye al último de ellos, pues —como hemos visto— no solo el escritor milanés comienza rechazando el mito para terminar casi aceptándolo, sino que en el momento en que escribe sus últimas *Décadas*, cuando se inclina a aceptar el motivo de la fuente salutífera, es también el momento en que parece estar más lejos de los españoles y más cerca de los indios, el momento en que —cosa rara en él— critica los excesos de los conquistadores de las Antillas, habla con simpatía de los indígenas; y, como si quisiera diferenciarse de esos excesos, recalca su condición de extranjero que vive en la corte de España.

de las culturas indígenas de la costa este de los Estados Unidos y del golfo de México que no creemos poseer, el cual sería muy útil para rastrear algunas posibles supervivencias recogidas siglos más tarde por antropólogos y por estudiosos de mitología indígena relativas a cultos del agua o de las fuentes en la zona. Pero también por algo que nos parece aún más importante: porque de las culturas y mitos de los indígenas del Caribe (y en este caso de los de la Española, Cuba, Puerto Rico o las Lucayas) es poco lo que logró sobrevivir, dada la magnitud y rapidez del genocidio de que fueron víctimas sus pobladores a raíz de la Conquista. Y justamente, casi todo lo que sobrevive se ha conservado a través de los propios españoles, cronistas o misioneros, lo que hace difícil hallar indicios distintos a los conocidos, ya recogidos hace siglos en las crónicas e historias americanas que hablan de las Antillas. Y estas crónicas e historias son pobres al respecto.

De todos modos, sabemos ciertas cosas acerca de un posible culto de las aguas entre los indios de la región. Ciertamente que nada comparable al tema de la fuente de la juventud se encuentra en el folclore de los indios norteamericanos, de acuerdo a los especialistas que se han ocupado del tema¹³. Ciertamente que, como señalan algunos autores, Olschki entre

[13]_ Como por ejemplo Daniel. G. Brinton, *The myths of the New World: a treatise on the symbolism and mythology of the red race of America*, Nueva York, 1868, que, aunque viejo, contiene algunas todavía útiles apreciaciones al respecto. Brinton encuentra aquí y allá algunas manifestaciones de culto indígena del agua: de ríos, lagos y fuentes, lo que es frecuente en culturas primitivas. No hay nada acerca de fuentes de juventud entre los indios norteamericanos, pero refiere (p. 129) la historia de un seminola que antes de mediados del siglo XIX escapó de un fuerte en el que lo tenían prisionero los blancos gracias a la fuerza moral que le proporcionó una visión en la que su hermana, muerta años atrás, se le apareció, mostrándole una copa llena de agua pura procedente «de la fuente del Gran Espíritu» y capaz de hacerlo regresar a ella y de vivir con ella para siempre. Aunque aquí el agua parece más de vida eterna, esto es, de otra vida, que de juventud o rejuvenecimiento, y aunque es difícil que una historia tan tardía como

ellos, la idea de un mito como el de la fuente de la juventud o el de la fuente de la vida supone de algún modo una organización social más compleja que la que caracterizaba a los poco evolucionados indios de las Antillas y de la costa este de los Estados Unidos. Pero esto no clausura el tema. Los indicios de culto de las aguas entre esos mismos indígenas son abundantes, como ocurre en muchas otras sociedades poco estratificadas. En su temprana relación, Ramón Pané no da ninguna pista que nos conduzca hacia un posible culto acuático por parte de los indios de la Española¹⁴, pero carecemos de un texto equivalente sobre Cuba o sobre Puerto Rico, donde sí parece haber existido algo, pues de allí le llegó a Ponce de León la información acerca de la fuente.

esta no esté contaminada de cristianismo, el hecho es interesante porque muestra al menos la persistencia entre los seminolas, indios de la Florida y de Carolina del Sur, de elementos folclóricos y religiosos que no es descabellado suponer pudieran remontar a la época anterior a la conquista o contemporánea de ella. Pero es que no solo en las Antillas y la costa oriental de Norteamérica se encuentran indicios del culto rendido por los indígenas a las aguas de fuentes y de ríos, algunas de las cuales podrían haber sido tenidas por salutíferas, sino que también en otras regiones de Sudamérica, y dentro de grupos culturales más o menos comparables con los indios caribeños, como es el caso de los caribes isleños o de Tierra Firme, o de los tupí-guaraníes de Brasil y Paraguay, se encuentran pruebas de este culto a las fuentes y de esta creencia en sus propiedades mágicas. Algunos de esos viejos cultos y creencias, asociados en este caso a la presencia de míticos o remotos héroes civilizadores, sirvieron sin duda de base a la ulterior y fabulosa idea —reformulada y enriquecida en términos cristianos por los misioneros europeos— de la venida de apóstoles a América antes de que llegaran a ella los españoles y portugueses. Sobre el culto de las aguas entre los tupí-guaraníes y entre otras tribus indígenas sudamericanas, puede consultarse la notable obra de Alfred Métraux, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi Guarani*, Librairie Ernest Leroux, París, 1928, en especial pp. 221-224.

[14]_ Se trata de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, breve tratado compuesto alrededor de 1497-1498 relativo a la cultura y los mitos de los indígenas de la Española. Es el primer trabajo etnográfico que se ocupa de los indios americanos, fue elaborado a iniciativa de Colón, y su hijo Hernando lo incluyó completo en la biografía que escribió sobre su padre. Para referencias, ver Bibliografía.

Lo esencial en este caso es la insistencia de todos los cronistas en que se trataba de un culto indígena, de algo que los indios le contaron a Ponce de León. Por la *Séptima década* de Pedro Mártir nos enteramos ya de que la famosa fuente rejuvenecedora se hallaba en la Florida y de que los indios, como el viejo Andrés el Barbado, acudían a ella en romería para tratar de rejuvenecerse. Y aún hay algo más. En sus famosas *Décadas*, publicadas en los primeros años del siglo XVII, el cronista Antonio de Herrera, recreando la historia de Ponce de León, retoma el tema de la fuente y habla de que los indios de las islas vecinas, esto es, de las Lucayas, Cuba y Puerto Rico, la consideraban sagrada y acudían a ella con veneración. Añade incluso que la fuente era parte de un río, al que evita de todas formas confundir con el bautizado como Jordán por los exploradores de Chicora.

Es cosa cierta –dice– que además del principal propósito de Juan Ponce de León para la navegación que hizo, (...) que fué descubrir nuevas tierras (...) fue a buscar la fuente de Bimini, y en la Florida un río, dando en esto crédito a los indios de Cuba y a otros de la Española, que decían que bañándose en él o en la fuente, los hombres viejos se volvían mozos; y fué verdad que muchos indios de Cuba, teniendo por cierto que había este río, pasaron no muchos años antes que los castellanos descubriesen aquella isla a las tierras de la Florida en busca de él, y allí se quedaron y poblaron un pueblo, y hasta hoy dura aquella generación de los de Cuba. Esta fama de la causa que movió a éstos para entrar en la Florida movió también a todos los Reyes y caciques de aquellas comarcas para tomar muy a pechos el saber qué río podía ser aquél que tan buena obra hacía de tornar los viejos en mozos; y no quedó río ni arroyo en toda la Florida, hasta las lagunas y pantanos, adonde no se bañasen; y hasta hoy porfían algunos en buscar este misterio; el cual vanamente algunos piensan que es el río que ahora llaman Jordán, en la punta de Santa Elena, sin considerar que fueron castellanos los que le

dieron el nombre el año de veinte, cuando se descubrió la tierra de Chicora¹⁵.

Es cierto que el relato de Herrera parece un tanto exagerado y fantástico, que no tiene fuentes directas conocidas (los indios antillanos habían sido exterminados mucho antes), y que la composición de su obra es bastante tardía, pero subsiste empero el hecho de que se trata de un autor cuidadoso cuya obra, texto oficial por lo demás, fue elaborada con mucha seriedad y rigor documental.

En verdad nada de esto prueba nada. Salvo una cosa: que el tema de la existencia de un agua salutífera en Bimini o en Florida –fuese o no fuese fuente de juventud– es de procedencia indígena y le llegó a Ponce de León en Puerto Rico a través de informantes indios. Y es aquí donde cabe una hipótesis explicativa que nos parece bastante plausible: ¿no pudo acaso tratarse de un tema indígena nada elaborado, apenas de una fuente de aguas sanas o saludables, sin nada que ver con Gilgamesh, con Alejandro o con el Preste Juan, que Ponce de León leyó en clave europea y cristiana, como una suerte de prueba de la existencia de la fuente de la juventud de que se hablaba en tantas obras literarias medievales y que podía incluso ser vinculada a temas cristianos como el Paraíso Terrenal, el árbol de la vida o los ríos que de aquel nacen? No sabemos, como dijimos, qué referencias literarias de la fuente podía haber tenido Ponce de León, hombre no precisamente letrado o interesado en libros. Pero debemos al menos suponer que no carecía de formación religiosa cristiana y de informaciones acerca de la cosmografía entonces vigente, según la cual la recién encontrada América era un extremo oriental del Asia en que se hallaba, o en que se había hallado alguna vez, el Paraíso.

[15]_ Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar océano*, mejor conocida como *Décadas: Década primera*, Libro IX, capítulo 12. En la edición de la Academia de la Historia, Madrid, 1934-1948, en 8 tomos, corresponde al tomo III, pp. 327-328.

Y en el peor de los casos, aun si suponemos una ignorancia total de su parte acerca de todo el mito de la fuente de la juventud tal como se había popularizado en la literatura cristiana occidental de su época, aun si pensamos que solo buscó la fuente por lo que ella en sí misma representaba al margen de sus connotaciones literarias, esto es, como un agua salutífera capaz de rejuvenecerlo, cabe pensar que la lectura en clave mítica europea (aunque esta es imprecisa y carece de alusiones literarias concretas) hubiese sido luego hecha por los cortesanos e intelectuales españoles a los que relató su experiencia al llegar a España en 1513, luego de su infructuosa expedición a la Florida. De todos modos, cualquiera haya sido la importancia que tuvo para Ponce de León y para algunos otros, el mito de la fuente rejuvenecedora se esfuma prontamente. Menos de dos décadas después, puede decirse que está olvidado por completo y ningún episodio ulterior de la Conquista será capaz de hacerlo revivir. Aun cuando, si no desdeñamos del todo lo dicho por Herrera, es posible que por mucho más tiempo haya sido posible ver todavía en los ríos, lagunas y pantanos que tanto abundan en la verde tierra de Florida a algunas gentes, sobre todo viejos, bañándose en unos y otros con escondidas esperanzas de rejuvenecer¹⁶.

El pueblo de las amazonas

A diferencia del mito acerca de la fuente rejuvenecedora, fugaz e imposible de localizar, el de las amazonas, ubicuo y duradero, resulta mucho

[16]_ Es decir, una imagen muy parecida a la que muestra el famoso cuadro de Lucas Cranach, pintado hacia mediados del siglo XVI. Solo que en este domina el contenido erótico y pagano: los viejos y tullidos de ambos sexos entran al agua a un lado de la fuente, suerte de enorme estanque situado en medio de un paisaje paradisíaco, y luego de nadar y jugar desnudos, salen del otro lado convertidos en ágiles parejas juveniles, y, contentos de su hermosa desnudez, marchan entrelazados a probar su vigor en el interior de ricos pabellones ubicados a pocos pasos de la fuente.

más importante. En efecto, si la fuente de la juventud no aparece por ningún lado, las Amazonas en cambio están en todas partes. Si aquella es borrosa y se olvida pronto, estas, por el contrario, son casi siempre muy concretas y la creencia en su existencia se mantiene viva hasta ya bien entrado el siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, cuando seguir pensando en fuentes de vida o juventud habría resultado francamente inconcebible.

Las razones de la riqueza y persistencia de este mito, venido de la Antigüedad grecorromana y reverdecido en tierras de América a raíz de la llegada de los conquistadores españoles, son muchas y variadas, y algunas no son del todo claras. Las iremos revisando en lo que sigue, pero no está de más dar ahora una rápida idea de ellas. Como principal causa plausible se ha apuntado usualmente el que el mito pudo tener algunas bases reales, tanto en la Antigüedad como en el mundo americano, representadas en uno y otro caso por la presencia de mujeres guerreras o que luchaban con valor al lado de los hombres. También se ha hecho mención de la popularidad y persistencia del mito antiguo, renovado en los siglos medievales por el conocimiento de la tradición clásica dentro de la que había tenido tanta significación. Se ha apuntado igualmente el hecho de la presencia del mito amazónico en España, también durante los siglos medievales, gracias a autores como Pablo Orosio, Isidoro de Sevilla o el rey Alfonso el Sabio, lo mismo que a la existencia de textos literarios y crónicas en que se habla de Amazonas. Los relatos de viajes al Oriente, donde solía ubicárselas, han debido jugar papel fundamental, pues el motivo de las Amazonas aparece en obras populares como la *Descripción del mundo* del veneciano Marco Polo, los *Viajes* del inglés Mandeville y las *Andanzas* del español Pero Tafur.

Se ha apuntado igualmente la presencia de estas mujeres guerreras en los libros de caballerías, cuyo auge se da en España desde principios del siglo XVI (comenzando por *Amadís de Gaula* y *Las sergas de Esplandián*), y la incidencia que la lectura o el conocimiento de estos libros y de sus

temas maravillosos tuvo en la idea que pudo poseer del mundo y de la realidad la mayor parte de los conquistadores, tanto los jefes como los soldados. Pero probablemente hayan tenido igual peso otras razones, también señaladas a veces, aunque con menos insistencia, tales como la asociación indisoluble de las amazonas con el oro, revelada por su casi sistemática aparición en el mito de El Dorado, o el ansia del explorador perdido por meses o años en las impenetrables espesuras selváticas del Nuevo Continente, y afrontando todo tipo de riesgos, por encontrar, al lado de las soñadas riquezas, mujeres bellas y valientes, dignas de él y capaces de satisfacerle.

1. El mito clásico de las amazonas en el imaginario medieval

Es de todos sabido que el de las amazonas es un antiguo mito clásico, cuyas primeras referencias remontan a los griegos, razón por la que no vale la pena ahora detenerse mucho en esto¹⁷. De todos modos, conviene recordar ciertas cosas esenciales, dado que muchas de ellas reaparecen en las descripciones de los conquistadores y cronistas españoles; dado también que su conocimiento es importante para apreciar en estos últimos ese constante conflicto entre lo que sus mentes saben —o suponen que saben— y lo que ven sus ojos, entre el relato que probablemente escuchan en cada caso de los indios y lo que —debido a la idea fija que tienen de las cosas— creen entender de esos relatos o quieren derivar de ellos.

[17]_ Las amazonas son mencionadas o estudiadas por Homero, Heródoto, Pausanias, Diodoro Sículo, Apolodoro, Justino y Trogo Pompeyo, entre otros; y aparecen en los mitos de Heracles, de Aquiles y de Teseo. Cualquier buen tratado o diccionario de mitología griega y romana contiene información sistematizada al respecto. Un estudio interesante acerca de las amazonas clásicas (y que estudia también la presencia del tema en Fernández de Oviedo) se encuentra en el libro de Carlos Alonso del Real, *Realidad y leyenda de las Amazonas*, Madrid, 1967. La falla principal del libro es su casi absoluta ignorancia sobre las amazonas en la Edad Media, ignorancia que el autor achaca también a Martín de Riquer, conocido estudioso español de la literatura medieval. La parte sobre las amazonas americanas es en cambio muy buena.

Los relatos clásicos acerca de las amazonas difieren en gran medida, tanto a la hora de ubicarlas geográficamente como a la de definir sus usos y costumbres. Lo esencial en todo caso es que los autores antiguos las imaginaban viviendo en las regiones periféricas del mundo griego, a veces en el Cáucaso, a veces en Tracia, a veces –y esto es lo más usual– en el país de los escitas, aunque otros hay incluso que las ubican en tierras africanas. Se trata siempre de mujeres de gran belleza, grandes y fuertes, como corresponde a guerreras consuetudinarias. Suelen tener una reina, y los relatos griegos hablan de Hipólita y de Pentesilea como las más famosas de sus soberanas. Se enfrentan usualmente a los grandes héroes griegos, una de cuyas hazañas es siempre vencerlas; aunque no siempre con facilidad, ya que se trata de experimentadas luchadoras que unen al arrojo y a la pericia que las caracteriza su belleza a menudo irresistible. Así Heracles somete con reticencia a Hipólita, y Aquiles debe matar a Pentesilea, de la que se prende al verla agonizante. Así también, Teseo, el héroe ateniense, tras raptar a la bella amazona Antíope, debe afrontar, según el mito, el ataque de las compañeras de esta contra Atenas.

En cuanto a sus costumbres, las amazonas son descritas a menudo –aunque no siempre– como guerreras que se mutilan o queman un seno para poder usar mejor el arco y disparar las flechas en forma más certera. No aceptan hombres en su reino, aunque a veces se dice que los mutilan y los usan para las labores serviles mientras ellas se ocupan de la guerra y la política. No obstante, muy cerca de su reino, descrito muchas veces como una isla o tierra remota situada a orillas de un gran río, habitan tribus de hombres que a veces son también guerreros y que son aceptados en su reino femenino para acoplarse con ellas en una determinada época del año, mediante una especie de matrimonio de visita. Los hijos nacidos de esas uniones corren suertes diversas. Al destetarlos, a los varones se les mata, o se les mutila para que sirvan como criados; o mejor, de acuerdo a versiones menos crueles y más inteligentes, se les

devuelve a sus padres para que estos se ocupen de completar la crianza, y a fin de que haya también hombres adultos disponibles para la venidera generación de amazonas. A las hembras, en cambio, se las conserva y educa como guerreras, para que contribuyan a mantener y a defender el reino. Este, por lo demás, suele ser enormemente rico, pues casi siempre se afirma que en tierra de amazonas no hay hierro ni ningún metal, que solo abunda el oro, y que, por ello, tanto las vistosas y bellas armas con que atacan o se protegen como los otros objetos necesarios a la subsistencia, están forzosamente hechos de oro.

Reelaborado por los autores helenísticos y romanos, el mito pasa a la Edad Media y se conserva a través de los enciclopedistas cristianos como Isidoro, Rabano Mauro, Honorio de Autun, Vicente de Beauvais y Tomás de Cantimpré. Esto es también sabido y no vale la pena comentarlo. Pero sí es necesario detenerse en dos aspectos importantes y no siempre señalados. Quizá las dos cosas que más hayan contribuido a mantener vivo el mito de las amazonas durante la Edad Media y a difundirlo, tanto entre autores clericales como en el mundo laico, hayan sido, de un lado, la fácil identificación de las amazonas con vírgenes guerreras, y del otro, la popularidad alcanzada por la *Carta del Preste Juan* y por la leyenda y los romances de Alejandro.

Las amazonas, en efecto, fueron vistas por los escritores religiosos del apogeo de la Edad Media como uno de los pocos pueblos periféricos que además de no ser exactamente monstruoso (salvo quizá por aquella poco estética idea de mutilarse un seno)¹⁸ reunía algunas cualidades meritorias para una óptica feudal cristiana, siendo la principal de ellas

[18]_ La imagen es en verdad tan poco atractiva que resulta excepcional la representación gráfica de alguna amazona con un seno quemado o mutilado, como puede apreciarse en la figura 10. Generalmente se las representa desnudas o semidesnudas (en la Edad Media se las solía cubrir de largas y discretas túnicas), y exhibiendo sus bellos cuerpos, siempre dotados de un par de generosos senos.

su condición virginal aunada a su calidad de guerreras, pues los clérigos medievales, poco amigos de matrimonios de visita, tendieron a ver a veces a las amazonas como un pueblo de mujeres aisladas por completo de los hombres, como suerte de ascetas femeninas no muy distantes de las órdenes religioso–militares tan de moda a raíz de las Cruzadas. Pero lo que más contribuyó a mantener vivo el mito fue su presencia en obras literarias de amplia popularidad, a partir de la inclusión de las amazonas como uno de los pueblos asociados al fabuloso reino del Preste Juan, y más aún, su papel en poemas y romances medievales que narran la leyenda de Alejandro, el cual, como los viejos héroes griegos, se enfrenta a ellas, aunque sin llegar al terreno bélico; y mantiene con las mujeres guerreras un interesante y simpático intercambio epistolar.

2. Las amazonas en España. No solo libros de caballerías

Lo más importante de todo esto, visto desde una perspectiva española asociada al contexto del Descubrimiento y la Conquista, es que, a diferencia de lo ocurrido con otros mitos medievales, este sí fue popular en España en los siglos finales del Medioevo. En efecto, el *Libro de Alexandre*, tan parco –como hemos dicho– en maravillas, relata en cambio con lujo de detalles la historia del encuentro del conquistador macedón con las amazonas y su trato con la reina Talestris; todo ello derivado del escritor romano Quinto Curcio, biógrafo antiguo de Alejandro. Y en cuando a la *Carta del Preste Juan*, si bien la versión original y temprana de esta no tuvo incidencia sobre España, sí la tuvo en cambio una versión tardía, del siglo XV, que también habla de las amazonas, y junto con ella también circularon desde fines de ese siglo obras como los famosos *Viajes del infante don Pedro de Portugal* (que reproduce por cierto la *Carta*, además de narrar la propia experiencia del protagonista en tierra de amazonas) o como las *Andanzas e viajes* de Pero Tafur, quien no deja por su parte también de mencionarlas.

A ello habría que sumar la obra de Marco Polo, conocida de Colón¹⁹ y popular en la España del siglo XVI, la cual –sin hablar propiamente de amazonas– difunde el tema de las islas Macho y Hembra, que luego asimilan algunos viajeros españoles, y también los *Viajes* de Mandeville, traducidos y publicados al fin en España –como ya apuntáramos– en 1521, cuando apenas comenzaba a difundirse el mito de la existencia de amazonas en tierra americana.

Pero sobre todo hay que tomar en cuenta la incidencia de las novelas de caballería, hecho bien señalado por Irving Leonard y por Ida Rodríguez Prampolini²⁰. Estas obras, que recrean con retardo en España la novela cortesana medieval pero apoyándose en la recién inventada imprenta, alcanzan grandísimos tirajes, llegan a amplias capas populares gracias a la lectura individual o colectiva, y logran mucha credibilidad –no obstante su, en general, mala calidad y sus muchas fantasías– debido a que suelen presentarse como emparentadas con crónicas históricas y con viejos e inexistentes manuscritos. Algunas de esas populares e inverosímiles novelas difunden el tema de las amazonas entre sus innumerables lectores españoles.

La más importante de todas, desde esta perspectiva, es la que se titula *Las sergas de Esplandián*, continuación del *Amadís de Gaula*, publicada

[19]_ Pero solo después de su segundo viaje, cuando Colón, acosado por las críticas, debió dedicarse a examinar de manera directa las fuentes de sus opiniones geográficas hasta entonces reducidas a Pierre d'Ailly y a Toscanelli, quienes sí eran tributarios directos del veneciano. Uno de los tantos mitos asociados a Colón, y algo que repiten con gran ligereza muchos comentaristas del llamado Descubrimiento de América, es que el genovés conocía directamente a Marco Polo para el momento del primer viaje, y que llevaba un ejemplar de su libro en ese viaje. Puede consultarse al respecto con provecho *El Libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón. El Libro de Marco Polo de Rodrigo de Santaella*, edición a cargo de Juan Gil, Madrid, 1987, en especial pp. VII-XI.

[20]_ El primero en su importante obra, ya mencionada, *Los libros del conquistador*. La segunda en su trabajo *Amadises de América. La hazaña de Indias como empresa caballeresca*, publicada originalmente en México en 1948. Para referencias, ver Bibliografía.

por primera vez en 1511 en Sevilla. En ella se muestra a Esplandián, hijo del gran Amadís, enfrentando, en compañía de su padre, a un poderoso y prácticamente invencible ejército de amazonas que apoyan a los turcos en su lucha para capturar Constantinopla; que vienen de un reino maravilloso situado en el Asia, hacia su extremo oriental, una isla riquísima llamada California, y que están comandadas por una hermosa reina llamada Calafia, que al cabo termina enamorada de Esplandián y aceptando, con su pueblo femenino, el cristianismo. En otros libros ulteriores, como *Lisuarte de Grecia*, publicado en 1514, reaparece el tema de las amazonas, y las diversas reimpressiones de *Las sergas de Esplandián* se habrían encargado de asegurar la enorme y creciente popularidad del renovado mito, tan influyente sobre los soldados españoles, grandes lectores o escuchas de relatos de este tipo.

Esta versión usual de la importancia de los libros de caballerías, difundida por Leonard, nos parece en general correcta, pero creemos que es necesario matizarla en cierta forma, como él mismo a veces hace. En verdad esta incidencia es parte de un proceso, aparte de que no puede explicar todo. Además, nos parece que libros y experiencias (y no pensamos solo en libros de caballerías) se alimentan unos a otras y al contrario, hecho este último que a veces pareciera olvidarse. Y sin perder de vista tampoco que el comienzo del mito en tierra americana es anterior a todo libro de caballerías, pues aparece con el mismo primer viaje de Colón, quien, al margen de lo que escuchara contar en él a los indios, solo pudo tomarlo de la tradición medieval relativa al mito clásico a través de autores que le eran entonces conocidos, esto es, de Pierre d'Ailly, o de sus informaciones de segunda mano acerca de Marco Polo y de sus famosas islas Macho y Hembra.

En sus orígenes caribeños, además, el mito es más sencillo y carece de la sofisticación que adquiere luego, con la influencia de autores que conocen el mundo clásico y con la incidencia de las novelas de

caballerías y de lecturas como los *Viajes* de Mandeville o los del infante de Portugal. Todo parece indicar, además, que la primera difusión del mito en España por Colón, en sus dos primeros viajes, esto es, el hecho de que este hablara de la presencia de presuntas amazonas en las islas recién descubiertas, entonces consideradas como parte del Asia, influyó sobre Garci Rodríguez de Montalvo, autor de *Amadís* y de *Las sergas de Esplandián*, y le llevó probablemente a incluir el motivo de las amazonas en su obra²¹. La presencia del tema en una obra tan popular como fue esta, lo mismo que las discusiones generadas por el descubrimiento de Colón y la publicación en España en esos años de textos como Marco Polo y más tarde Mandeville, lo mismo que los fantásticos *Viajes del infante de Portugal*, tienen que haber contribuido a hacer definitivamente popular el mito, poniéndolo no solo de moda, sino también prácticamente al alcance de cualquier español medianamente informado o interesado en viajes y relatos de prodigios, como era el caso con buena parte de los que querían pasar a América.

Es a partir de entonces que el mito se va sofisticando, que asume rasgos más y más europeos, que se parece cada vez más a los relatos clásicos, y que va dejando huella en cuanto territorio es recorrido por exploradores o conquistadores españoles. Es a partir de entonces que, más que de indias, se habla de mujeres que parecen europeas, esto es, muy grandes y muy blancas (no obstante que las amazonas de *Las sergas de Esplandián* eran negras y no blancas), y que estas últimas son descritas como ricas y con costumbres como mutilarse un seno y matar a los hijos varones —además, por supuesto, de practicar el matrimonio de visita, tal como se señaló desde un principio, en las Antillas. Esas descripciones, a su vez, incidieron también sobre búsquedas y exploraciones, como las de mediados del siglo XVI, cuando el mito alcanza su plenitud, o al menos

[21]_ Es lo que piensa precisamente Leonard, op. cit., pp. 54-55.

sobre los rasgos atribuidos a las mujeres entrevistadas o imaginadas en ellas. Y ocurre además que también las descripciones de estas expediciones incidieron sobre nuevas lecturas y relatos, de peso innegable sobre futuras búsquedas y especulaciones. El mito, pues, parece alimentarse –por lo menos en parte– de sí mismo, de exploraciones que producen textos, relaciones o relatos, sin olvidar la difusión oral, y de textos, relaciones o informaciones orales, que estimulan nuevas exploraciones y aventuras.

3. El mito americano de las Amazonas. Las mujeres guerreras parecen estar en todas partes

Veamos, pues, ahora, en forma breve, el proceso de génesis y expansión del mito en tierra americana.

En las Antillas

Todo comienza de nuevo con Colón, con el tema de los caníbales, con el primero y el segundo viajes. Al principio es un relato muy sencillo, en el que se combinan Amazonas y caníbales. Los indios pacíficos de la Española y Cuba le han hablado a Colón de otros indios, los «caniba», comedores de carne humana que provienen de islas no muy distantes situadas hacia el este o el sureste. Cuando emprende el regreso, ya en enero de 1493, tras haber tenido por primera vez visión de esos caníbales, pasa no lejos de una isla, llamada según él Matinínó, muy rica en oro, y en la que –de acuerdo a sus informantes indios– habitan solamente mujeres, a las que visitan en cierta época del año los caníbales. Pero Colón completa el relato, añadiendo a lo dicho por los indios (o a lo que creyó entender de lo que estos decían) detalles que solo podían derivar de su conocimiento acerca del mito clásico de las Amazonas, y en este caso indirectamente de Marco Polo. Dice en efecto Colón que no lejos de la isla de Matinínó, habitada por mujeres, existía otra, habitada por hombres, por caníbales; y que de esta pasaban los hombres a la de las mujeres para ayuntarse con ellas en cierta época del año. De los hijos

habidos de esas uniones, las mujeres se quedaban con las hembras y devolvían a los hombres los varones²².

El motivo de las amazonas está ya aquí presente, acompañado por cierto del oro, y solo falta atribuirle a las mujeres la forzosa condición de guerreras. La información se precisa pronto, al regreso, en el segundo viaje, cuando Colón se acerca con su gran flota a las Antillas. Pasa frente a la supuesta isla de Matinínó, aunque sin poder desembarcar en ella a causa de los vientos; y los indios que regresan con él a la Española le explican que en la isla viven solamente mujeres, que éstas suelen ayuntarse en una época del año con los caníbales vecinos, y que cuando estos últimos pretenden abordar la isla fuera del tiempo previsto, las mujeres se esconden en cuevas y los rechazan a flechazos. Y Pedro Mártir, que comenta luego el viaje de Colón, en su *Primera década*, no duda ya en calificarlas de amazonas, aun cuando relata lo que ha oído sin comprometerse con ello. Al decir que los caribes visitan la isla de las mujeres, a la que llama Madanina, recuerda la forma en que los antiguos tracios iban a la isla de Lesbos, habitada de amazonas. Y al hablar de lo que ocurre con los hijos destetados, la comparación con las clásicas mujeres guerreras le viene enseguida a la mente. Las mujeres, por lo demás, son indudablemente guerreras, pues desde los subterráneos en que se esconden cuando aparecen los caribes a destiempo, les hieren con sus flechas, defendiéndose bien de esta manera²³.

Pero hay todavía algo más y no conviene olvidarlo porque es muy importante, aunque ningún estudioso moderno parece haberse dado cuenta de ello. Las mujeres, y las mujeres separadas de los hombres, parecen haber tenido un papel no desdeñable en la mitología de los indígenas de la Española. Vale la pena al respecto recordar lo que dice

[22]_ Colón, *Diario del primer viaje*, domingo 13 a miércoles 16 de enero de 1493. Cf. *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*, ed. cit., pp 115-119.

[23]_ *De Orbe Novo, década segunda*, capítulo II, ed. cit., p. 25.

en su pequeño tratado el ermitaño Ramón Pané, temprano recolector de informaciones acerca de la mitología y la religión de aquellos. En la mitología de los indios de la Española se conservaba para el momento de la llegada de los españoles un relato que pareciera dar al mito de las amazonas, igual que al de la fuente de la juventud, un cierto sustrato americano, a partir del cual los europeos elaboraron su mito, identificándolo de una buena vez con él.

Dice Pané que los indios creían que en una época remota los hombres habían sido separados de las mujeres; y que después de algún tiempo, tuvieron, con suerte y artificio, que hacer nuevas mujeres²⁴. Un tal Guahayona, en efecto, convenció un día a todas las mujeres de la isla para que se marcharan con él, llevando todas una hierba extraña llamada güeyo. Así, los hombres de la Española se quedaron de pronto sin mujeres, porque Guahayona se las llevó a todas a otra isla. Lo interesante de todo esto es que la isla es precisamente Matininó, la que de acuerdo a lo que le habían dicho antes los indios a Colón, era una isla de mujeres solas, a las que el genovés identificó de inmediato con las clásicas amazonas del mundo griego y medieval. Desesperados por la ausencia de mujeres, los hombres de la Española ven aparecer un día en la playa, desprendidos de los árboles, unos seres parecidos a mujeres²⁵. Al capturarlos, mediante un hombre especial, de manos ásperas,

[24]_ En su *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, capítulos II-VIII. En la edición del FCE (1947) de la *Vida del Almirante don Cristóbal Colón escrita por su hijo don Hernando*, pp. 187-190; en la edición independiente a cargo de José Juan Arrom (Siglo XXI, México, 1974), pp. 23-28.

[25]_ Aunque no viene al caso ahora, esto no puede menos que recordarnos el prodigioso tema del Wak Wak, o árbol de frutos humanos de los autores árabes medievales, aunque evidentemente no tiene ninguna relación con él. De todos modos, no deja de llamarnos la atención esto, así como el hecho de que un motivo similar, aunque bastante más preciso, aparezca también en la literatura maya: en el *Popol Vuh*, en la historia de Hun-Camé, Vucub-Camé y Hun-Hunahpú.

descubren que no tienen sexo. Entonces, buscando un pájaro de largo pico, una suerte de picamaderos, lo utilizan para taladrar a los extraños seres entre las piernas, abriéndoles así la hendidura necesaria para transformarlos en mujeres.

Es cierto que en el curioso relato de Pané las mujeres que se quedan en Matinínó (y cuyo destino ulterior no se explica, aunque de acuerdo a lo que le es dicho a Colón por los indios, debían seguir viviendo allí), no son guerreras, sino mujeres corrientes. Ciertamente también que los hombres, aunque se quedan solos en su isla (suerte de isla Macho frente a una isla Hembra), no acuden a buscarlas, no se sabe si por ser Matinínó tierra de caribes o porque en realidad la isla, a la que se suele identificar con la Martinica gracias a la similitud de nombres entre ambas, es en realidad una isla mítica y no real. Pero de cualquier modo, es interesante lo recogido por Pané. Y nos parece que a partir de ello no es descabellado pensar que había también aquí en germen un mito simple, capaz de sugerir en la afiebrada mente de un explorador europeo de fines del siglo XV, una inevitable lectura en términos de mito clásico, capaz de hacer de las mujeres amazonas, de convertir a los caribes de las islas vecinas en consortes suyos sujetos al matrimonio de visita, y de dotarlas de otros rasgos indispensables para hacer de ellas verdaderas hembras guerreras.

En México

Después de un corto paréntesis, y probablemente gracias a la incidencia de obras como *Las sergas de Esplandián*, *Lisuarte de Grecia* o los *Viajes de Mandeville*, el tema reaparece. Las amazonas comienzan a ser buscadas desde entonces por todas partes, desde México hasta Chile y la Argentina, marcando un poco el camino de la Conquista, cada vez más identificadas con mujeres guerreras, muy ricas y muy blancas; cada vez más asociadas a la búsqueda del oro y al mito de El Dorado en casi todas sus variantes. Sobre esto se ha escrito mucho, se han señalado todas las

referencias existentes, y se ha mostrado con lujo de detalles la incidencia del mito sobre la exploración americana y su estrecha vinculación con la búsqueda de El Dorado. No queremos por ello detenernos demasiado en el examen de todas y cada una de las pretendidas apariciones de amazonas o de las infructuosas búsquedas de estas de que puede hacerse mención en el proceso de conquista y exploración de América a lo largo del siglo XVI y aun del XVII. Nos limitaremos, pues, a dar unas ideas generales, al tiempo que señalamos los ejemplos que nos parecen principales, y a plantear luego algunas interrogantes finales sobre el mito.

Las amazonas están asociadas a la conquista de México, desde las primeras exploraciones de Grijalva hasta las últimas de Cortés. En 1517, el gobernador de Cuba, Diego Velásquez, envía a uno de sus lugartenientes, Juan de Grijalva, a explorar las tierras situadas al oeste, en las que se sospechaba la existencia de riquezas y la presencia de ciudades importantes. Grijalva explora las costas del actual Yucatán, aunque no se atreve a desembarcar, y trae, además de la referencia a ciudades ricas, templos extraños e indios ricamente adornados, la sospecha de que existen amazonas en esas tierras. En la crónica de su viaje, narrada por el clérigo Juan Díaz, capellán de la armada, se dice que cerca de la costa de «la isla de Yucatán» encontraron una torre hermosa, de la que se decía que era habitada por mujeres que vivían sin hombres, y que ellos creían eran de la raza de las amazonas²⁶. Cuando al año siguiente Velásquez envía a otro de sus lugartenientes, Hernán Cortés, a explorar las tierras avistadas por Grijalva, en las instrucciones que le da, le dice que se ocupe de constatar si es cierto que en esas tierras existen algunos pueblos

[26]_ El *Itinerario* de Grijalva está publicado en el volumen I, pp. 281-308, de la *Colección de documentos para la historia de México*, de García Icazbalceta. La mención de las amazonas se halla en la página 288. Pero puede leerse más fácilmente en *Crónicas de la conquista de México*, edición a cargo de Agustín Yáñez, Unam, México, 1950, pp. 1-25 (referencia a las amazonas en p. 10). Ver Bibliografía.

de monstruos, y de averiguar dónde se encuentran las amazonas de que hablan los indios (y de cuya existencia, dado el texto de la carta, no parece dudar en absoluto)²⁷.

Cortés mismo parece no haber dudado tampoco de la existencia de estas mujeres guerreras, de las que daban noticias frecuentes tanto los indios como los españoles. Una vez concluida la conquista de México, cuando la tarea principal, al lado de asegurar su dominio sobre el vencido imperio mexicano, era la de explorar nuevas tierras y ensanchar las fronteras de la Nueva España, al conquistador de México le quedó al fin tiempo para buscar informaciones acerca de las amazonas, a las que conocía seguramente bien por sus lecturas. En la cuarta de sus cinco *Cartas de relación de la conquista de México*, fechada a 15 de octubre de 1524 y dirigida como las otras a Carlos V, dice Cortés que habiendo enviado a varios de sus lugartenientes en busca de riquezas y tesoros que se suponía existían en tierras aún no exploradas de la Nueva España, uno de ellos (al que no menciona por su nombre, pero que es Gonzalo de Sandoval, o, según otros, Cristóbal de Olid), entró en la región de Colima, no lejos de Ciguatán, tierra «muy rica de perlas y oro», y allí oyó hablar de una isla de amazonas.

Y entre la relación que de aquellas provincias hizo –dice Cortés– trujo nueva de un muy buen puerto que en aquella costa se había hallado, de que holgué mucho, porque hay pocos; y asimismo me trujo relación de los señores de la provincia de Ciguatán, que se afirman mucho haber una isla toda poblada de mujeres, sin varón ninguno, y que en ciertos tiempos van de la

[27]_ Las *Instrucciones* de Velázquez a Cortés se encuentran en el tomo I, pp. 385-406 de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, de Martín Fernández de Navarrete, Miguel Salvá y Pedro Sáinz de Baranda, Madrid, 1842-1895, 112 tomos, en el tomo I, pp. 385-406. La referencia a posibles monstruos a hallar por Cortés, como orejudos, cinocéfalos y amazonas, se encuentra en la página 403 del mismo tomo I.

tierra firme hombres, con los cuales han aceso, y las que quedan preñadas, si paren mujeres las guardan, y si hombres los echan de su compañía; y que esta isla está diez jornadas desta provincia, y que muchos dellos han ido allá y la han visto²⁸.

No deja de llamar la atención que un hombre como Cortés, conquistador experimentado, pragmático y realista, y uno de los pocos conquistadores del que se puede decir que era hombre culto, demuestre claramente –y ante su emperador, quien por lo demás era un empedernido lector de libros de caballerías– su firme creencia en la existencia de Amazonas. Su única reserva en este caso, muy moderada por cierto, es que –como añade de inmediato– dice que tratará de saber la verdad para hacer de ello larga relación al soberano.

Producto de esta decisión es que poco después Cortés envía a Francisco Cortés, familiar suyo, a Colima y Ciguatán a averiguar acerca de la isla de las mujeres solas. La expedición no tuvo mucho éxito: lo más parecido a Amazonas que logró hallar Francisco Cortés fue una tribu regentada por una mujer, madre de un cacique adolescente, no lejos del actual estado de Jalisco.

Hubo una última expedición en México para tratar de hallar las huidizas Amazonas, esta vez a cargo de un enemigo de Cortés, el conquistador Nuño de Guzmán, famoso por su crueldad y trato brutal hacia los indios. Guzmán buscó las Amazonas en tierras de Ciguatán, como los otros, y aunque solo llegó a ver en un pueblo muchas mujeres elegantes, orgullosas y muy bien vestidas, rodeadas de unos pocos hombres, logrando capturar a algunas de ellas, los indios que le acompañaban le hablaron de que estas eran Amazonas, aprovechando para describirle sus supuestas costumbres, calcadas todas del mito griego, y evidentemente

[28]_ Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México*, Colección Austral, Espasa-Calpe, México, tercera edición, 1957, p. 218.

imaginadas por los españoles. Las mujeres, al parecer, habían venido desde el mar, no aceptaban maridos sino en ciertos períodos, pues entonces venían algunos comarcanos a yacer con ellas, y lo usual entre ellas, hasta poco tiempo antes, era matar los hijos varones, aunque a partir de entonces decidieron criarlos hasta la edad de diez años y luego devolverlos a los hombres²⁹. Resulta por lo demás tan poco serio como significativo que Guzmán, después de dar tantas precisiones acerca de las amazonas, diga que no se pudo saber demasiado del asunto debido a que los intérpretes, esto es, los que le daban las informaciones, no eran precisamente muy expertos. Pero esto no debe extrañar mucho si tomamos en cuenta que Guzmán, años más tarde, en España, le confió a Oviedo que todo era una patraña, que el pueblo al que habían llegado parecía de amazonas solo porque los hombres se hallaban fuera, y que tiempo después, al volver de nuevo al mismo, encontró a todas las supuestas amazonas casadas, en compañía de sus maridos³⁰.

En Sudamérica

No obstante, el mito de las amazonas alcanza su plenitud años después, en Sudamérica, que es donde se recogen los principales y más persistentes testimonios y leyendas acerca de la presencia de mujeres guerreras. El tema es de una gran riqueza, y por razones de espacio nos limitaremos a señalar solo lo más llamativo e importante.

A lo largo de los años treinta, esto es, apenas unos años después de las experiencias de Nuño de Guzmán en el noroeste de México, empieza a hablarse de amazonas en la parte sur del continente, a comenzar por

[29]_ Ambos documentos: las *Instrucciones* de Cortés a su pariente y la *Tercera relación* de Nuño de Guzmán se encuentran en García Icazbalceta, *Colección de documentos*, ed. cit., volumen II, pp. 464-469 (isla de amazonas en p. 466) y pp. 439-460 (amazonas de Ciguatán en pp. 451-452).

[30]_ G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, Libro VI, Capítulo XXXIII.

la Nueva Granada, actual Colombia, cuya conquista es emprendida entonces. En las cercanías del río Meta, en 1532, Jerónimo de Ortal, procedente de Venezuela, descubre incluso una suerte de señorío de amazonas, gobernado por una reina llamada Orocomay, la cual –como dice Oviedo– establece buenas relaciones con los cristianos. Dominaba una amplia zona, se rodeaba exclusivamente de mujeres, y los hombres solo aparecían cuando se los llamaba para ejecutar algunos servicios o para hacer la guerra. Dos españoles, San Martín y Lebrija, integrantes de la expedición exploratoria del interior de la Nueva Granada llevada a cabo entre 1536 y 1539 por Gonzalo Jiménez de Quesada, tienen noticia de amazonas en la región cercana a Bogotá, ciudad que Quesada funda en 1538. El propio Quesada, quien es –como Cortés– un conquistador de cierta cultura, emprende años después, junto con la búsqueda de ciudades de oro, la de las amazonas. Lo mismo hace su hermano, por instrucciones suyas, y ambos confrontan grandes penalidades en sus búsquedas, sin hallar indicios claros de las ansiadas amazonas³¹.

Pero la gran aventura, la que proyecta el mito hasta su plenitud, es la expedición de Francisco de Orellana; aventura que lleva al mencionado conquistador español, desde la densa selva ecuatoriana, a recorrer hasta su desembocadura el más grande río de América, el cual es llamado desde entonces «río de las Amazonas», gracias a que los expedicionarios hallaron en el camino, en la parte final de su recorrido, lo que consideraron como indicios claros de la existencia de mujeres guerreras, grandes, hermosas y muy ricas, comparables a las descritas en el mundo clásico y a las que ya formaban parte de su propio imaginario.

[31]_ Las referencias se hallan en Oviedo. Este habla de Ortal y las amazonas en el Libro VI, Cap. XXXII, y en el Libro XXIV, Cap. X. En el Libro XXIV, Cap. XI, incluye la relación de San Martín y Lebrija. Y de la búsqueda de las amazonas por Jiménez de Quesada y por su hermano Hernán Pérez de Quesada trata en el Libro XXVI, Cap. XXIX.

No vamos ahora a examinar la expedición de Orellana, que forma parte de la búsqueda del mítico país de la canela emprendida por Gonzalo Pizarro en 1542, poco después de la conquista del Perú que encabezara su hermano Francisco. Solo nos interesa referirnos a la forma como en ella se hacen presentes las Amazonas y a la manera —típica de situaciones similares— en que los españoles captan y leen en su clave propia las imprecisas e incontrolables informaciones que reciben de los indios.

En el relato del viaje, que nos transmitiera el dominico Gaspar de Carvajal, cronista de la expedición, se evidencia que al lado de la ilusión pronto abandonada de hallar el país de la canela y las consabidas riquezas en oro, estaba presente desde el comienzo en la mente de los exploradores la idea de entrar en contacto con mujeres guerreras como las clásicas Amazonas. Pero las posibilidades de hallarlas solo parecieron precisarse durante la fase final del viaje, cuando las dificultades habían terminado por hacerse insoportables, cuando la soledad de aquel mar infinito de agua dulce rodeado de espesura impenetrable solo era interrumpida periódicamente por la fugaz aparición de indios desnudos y agresivos, cuando la presión del hambre dominaba por sobre todas las cosas y había logrado transformar lo que era en un principio una expedición militar en busca de oro y especias en una desesperada operación de supervivencia —a menudo mediante la rapiña, otras veces a partir de intercambios con los indígenas— de un grupo de desarrapados que necesitaban alimentarse como fuera.

A todo lo largo de la expedición habían tenido Orellana y sus hombres indicios de la existencia de Amazonas, como en el «señorío» indígena de Aparia, donde un indio viejo les dijo haber estado en su tierra y que tenían mucho oro, y donde otros indios les dijeron que se las llamaba «coñapuyara», es decir, grandes señoras, y que eran temibles guerreras; o como algo más allá de la tierra de Paguana, donde encontraron un poblado con muros y torres y una plaza, y un indio que les

dijo que sus gentes eran tributarias de las amazonas. Pero las amazonas aparecen al fin, no lejos del río Negro, el día de san Juan Bautista, en medio de un combate encarnizado en que los indios se defienden con energía frente al intento de los españoles por quitarles su comida, y en que una flecha casi mata al padre Carvajal. La causa del extraordinario valor de los indios es descubierta pronto por el dominico:

Quiero que sepan cuál fue la causa por donde estos indios se defendían de tal manera. Han de saber que ellos son sujetos y tributarios de las amazonas y, sabida nuestra venida, vanles a pedir socorro y vinieron hasta diez o doce, que éstas vimos nosotros, que andaban peleando delante de todos los indios, como por capitanes, y peleaban ellas tan animosamente que los indios no osaban volver las espaldas, y al que las volvía, delante de nosotros le mataban a palos, y ésta es la causa por donde los indios se defendían tanto. Estas mujeres son muy altas y blancas y tienen el cabello muy largo y entranzado y revuelto a la cabeza: son muy membrudas, andaban desnudas en cueros y atapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios, y en verdad que hobo muchas de éstas que metieron un palmo de flecha por uno de los bergantines y otras menos, que parecían nuestros bergantines puerco espín³².

Poco después, tras una nueva refriega en la que otro flechazo deja tuerto al pobre Carvajal, los españoles capturan a un indio; y, gracias a una suerte de vocabulario que había ido elaborando, el propio Orellana lo interroga. El interrogatorio es una verdadera obra maestra de la incomunicación, típica de la Conquista, en la que no se sabe qué parte corresponde a las mentiras que dice el indio –por miedo a los españoles, por satisfacerlos o por quitárselos de encima– y qué parte a lo que

[32]_ Fray Gaspar de Carvajal, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas*, edición a cargo de Jorge Hernández Millares, FCE, México, 1955, pp. 97-98. Para las referencias anteriores, pp. 55, 60, y 86-87.

imaginan Orellana y los suyos, ansiosos de derivar de las respuestas mal comprendidas del indio lo que ellos quieren escuchar.

El resultado es una serie de nuevos detalles sobre las amazonas. El indio, descrito por supuesto como «hombre de mucha razón», va explicando a los expedicionarios que le preguntaban acerca de las mujeres a las que se habían enfrentado poco antes, que estas tenían un rico señorío a varias jornadas de la costa del río, que no se casaban ni tenían marido, que eran muchas, unos sesenta pueblos, que las ciudades no eran de paja sino de piedra, y que había en ellas murallas y puestos de peaje para los indios tributarios de los alrededores. El indio, que afirmaba según Carvajal haber estado en tierra de amazonas, como súbdito que era de ellas, añadió que las mujeres sí parían, debido a que se ayuntaban en ciertas épocas del año con indios vecinos, súbditos de un gran señor, los cuales eran todos blancos, aunque sin barbas. Como las amazonas clásicas, estas a los hijos varones los mataban o entregaban a sus padres, en tanto que a las hembras las guardaban y criaban. Eran ricas en oro, y en el señorío amazónico las mujeres principales usaban solo vasijas e implementos de este metal, dejando a las plebeyas el uso de artefactos de barro o de madera. Su reina se llamaba Conori o Coñori. En las ciudades había templos, cuyos techos estaban cubiertos de plumas de guacamayas. Se vestían de ropas de lana, porque en sus tierras, que no eran muy calientes, había «ovejas de las del Perú», es decir, llamas y alpacas; y andaban todas recubiertas de oro³³.

Cargado todo de reminiscencias peruanas asociadas a los elementos centrales del mito clásico, la descripción de las amazonas que nos transmite el relato de Carvajal resulta la mejor de todas, la más expresiva de la magnitud alcanzada por el viejo y renovado mito entre los exploradores y aventureros españoles del siglo XVI.

[33]_ *Ibíd.*, pp. 103-107.

Hay empero otras descripciones contemporáneas y ulteriores, que son compañeras de la exploración y conquista de otras comarcas sudamericanas. No vale la pena intentar comentarlas, ya que varios estudios sobre las amazonas en América se ocupan de ellas en detalle³⁴. Baste indicar que en la exploración del Paraná y el Paraguay, conquistadores como el español Hernando de Ribera, compañero de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, y como Ulrico Schmidl, aventurero alemán que anduvo con ellos por esas peligrosas regiones, dejaron referencias a las amazonas, aun sin llegar a contactarlas. Schmidl, por cierto, es de los pocos que asegura que también se queman una teta como las amazonas helenísticas, lo cual no obstante su experiencia, le da un carácter particularmente libresco a su descripción, compuesta muchos años después de su aventura por tierras sudamericanas. Baste recordar que en la exploración de Chile, de acuerdo a lo relatado por el cronista Agustín de Zárate, se hablaba de otra reina amazona, en este caso llamada Gaboimilla, nombre que significaría «cielo de oro», vecina de un rey indio llamado Leuchengorma. Solo que en este caso las ricas mujeres guerreras no parecen haber sido tan indómitas, pues se hallaban sometidas al citado Leuchengorma y le pagaban regularmente tributo. Baste recordar, por último, que a mediados del siglo XVI los jesuitas brasileños, grandes perseguidores de mitos, hablaron también de amazonas en tierras del Brasil, como el

[34]_ Puede consultarse a este respecto: Constantino Bayle, *El Dorado fantasma*, cap. VIII, e Irving Leonard, op. cit., capítulos IV y V. También Carlos Alonso Del Real, op. cit. especialmente cap. XI y XII, y Roberto Levillier, *El Paititi, El Dorado y las Amazonas*, Buenos Aires, 1976, passim., pero en especial cap. II y IV. El libro de Enrique de Gandía, *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*, Juan Roldán y Compañía editores, Madrid, 1929 (que es un estudio muy rico y sobre todo muy bien documentado de los mitos que acompañan el proceso de Conquista, pero hecho desde una perspectiva demasiado racionalista y a veces con cierto simplismo contundente que empaña la comprensión de los matices propios de muchos de esos delicados temas) trata también de las amazonas, a las que dedica el capítulo VI.

destacado padre Nóbrega, quien asegura que solo aceptaban ayuntarse con los más valerosos de los guerreros que capturaban en sus guerras, y que el famoso explorador inglés Walter Raleigh, en sus andanzas a fines de ese siglo por tierras de la actual Guayana venezolana, combinó –como otros antes que él– la búsqueda de El Dorado con la de hermosas y valientes amazonas³⁵.

En los cronistas y en los exploradores ulteriores

A diferencia del poco interés que muestran por la fuente de la juventud, los cronistas del siglo XVI se ocupan bastante de amazonas. Ya vimos que Pedro Mártir es el primero en hablar de ellas, y de paso en dudar de su existencia. No obstante, igual que le ocurriera en el caso de la fuente salúfiera, el milanés al cabo termina aceptando el mito. En este caso señala, en la misma *Década séptima*, la publicada en 1526, que todo indica que debe aceptarse lo referente a las amazonas, esto es, a la isla de mujeres y al ayuntamiento entre caribes y estas³⁶. Pero es Oviedo el gran defensor del mito, aunque por supuesto con matices. Muchos capítulos de su monumental *Historia* están dedicados a tratar de las descripciones y hallazgos presuntos o probables de mujeres guerreras. En estos últimos casos, siguiendo la etimología propuesta por autores clásicos como Justino y Trogo Pompeyo, Oviedo acepta en general los diversos rasgos

[35]_ Para la *Relación de Hernando de Ribera*, ver Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y comentarios*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, pp. 258-259. El autor hace por cierto a las amazonas vecinas de varios pueblos de gentes de piel oscura, como moros o negros. Para Schmidl, ver Ulrico Schmidl, *Derrotero y viaje a España y las Indias*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, pp. 86-87. Para las amazonas chilenas, ver Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, libro 3, cap. 11, en *Historiadores primitivos de Indias*, tomo II, BAE, Madrid, volumen 26, 1947, p. 485. Para las amazonas del padre Nóbrega, ver P. Serafim Leite, S.J., *Novas cartas jesuíticas*, Saõ Paulo, 1940, p. 42. Para Raleigh, ver su *Descubrimiento del vasto, rico y hermoso Imperio de la Guyana*, capítulo cuarto. Para referencias más precisas, ver Bibliografía.

[36]_ *De Orbe Novo, década séptima*, capítulo IX, ed. cit., p. 641.

que les son atribuidos por los conquistadores a las mujeres encontradas en sus expediciones; y apenas pone en duda el nombre que les dan, pues en su opinión nada indica que estas guerreras se mutilen uno de sus senos³⁷. Los otros son menos crédulos o tienen otras preocupaciones: Las Casas no se ocupa de esos temas, aparte de que no trata de Orellana; Gómara, por su parte, condena semejantes fantasías. A propósito del descubridor del Amazonas dice con gran sensatez:

... entre los disparates que dijo, fue afirmar que había en este río amazonas, con quien (*sic*) él y sus compañeros pelearon. Que las mujeres anden allí con armas y peleen, no es mucho decir, pues en Paria, que no está muy lejos, y en otras partes de Indias así acostumbraban; ni creo que ninguna mujer se corte y queme el pecho derecho para tirar al arco, pues con él lo tiran muy bien, ni creo que maten o destierren a sus propios hijos, ni que vivan sin maridos, siendo lujuriosísimas. Otros, además de Orellana, han levantado semejante hablilla de amazonas después de descubrirse las Indias, y nunca tal cosa se ha visto ni se verá tampoco en este río³⁸.

Empero, esta opinión discordante no marcó en absoluto el fin del mito de las amazonas, pues autores como Zárate hablaban justamente entonces de ellas en Chile y –como ya indicamos– medio siglo después, aún las buscaba Raleigh en tierras guayanesas. Y todavía hay más, pues los jesuitas del Ecuador, ya entrado incluso el siglo XVII, se ocupan de mantener vivo el mito y emprenden expediciones de cuyos objetivos no está ausente la búsqueda de las fabulosas mujeres. En 1639, un jesuita, el padre Cristóbal de Acuña, acompaña una expedición científica que, encabezada por el capitán Pedro Texeira, recorre, aunque con menos

[37]_ Las referencias son muchas: *Historia*, Libro II, cap. VIII; Libro VI, cap. XXXIII; Libro XVII, cap. XXIV; Libro XXIV, cap. X; Libro XXV, cap. XIV; Libro XXVI, cap. XXIX; Libro XXIX, cap. XXXVI; Libro XXXIII, cap. XXXVI y Libro L, cap. XXIV.

[38]_ Gómara, *Historia*, ed. cit., tomo I, p. 151.

dificultades, la ruta de Orellana, y desde los afluentes ecuatorianos del Amazonas llega al río, y lo sigue y explora hasta la desembocadura. El padre Acuña combina de manera interesante el estudio científico con la creencia en varios mitos, como la existencia de pueblos de monstruos y sobre todo de las Amazonas, de las que tiene noticia por indios supuestamente vecinos de ellas y a las que describe en términos clásicos³⁹.

Pero aún en el siglo XVIII se mantiene vivo el mito. Otro jesuita, el famoso padre Velasco, autor de una gran *Historia del Reino de Quito*, comenta con gran credulidad el ya viejo tema de las Amazonas de la selva brasileña y defiende la veracidad de la historia de Orellana narrada por el padre Carvajal⁴⁰, y unas cuatro décadas antes de la publicación de la obra de Velasco, un autor de acentrado espíritu racionalista como el francés La Condamine, que visita en 1745 el Ecuador, haciendo mediciones relativas a la línea equinoccial y emprendiendo luego el recorrido del Amazonas, busca también a lo largo de él noticia de las mujeres guerreras. La Condamine muestra referencias indígenas, en su opinión confiables, que hablan a favor de la antigua existencia de estas, es decir, de la veracidad de la historia de Orellana y de las indicaciones que proporciona el padre Acuña. De acuerdo a la información manejada por La Condamine, las mujeres guerreras se habrían retirado hacia el norte, a lo largo del río Negro o de otro tributario vecino del Amazonas. La Condamine piensa incluso que quizá existan aún algunas de ellas, como remanente de esa vieja república femenina, aunque en tierras escondidas de no fácil acceso⁴¹.

[39]_ Cristóbal de Acuña, *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*, capítulos LXXI y LXXII.

[40]_ Juan de Velasco, *Historia del Reino de Quito*, Tomo I y Parte I, que contiene la *Historia natural*. Edición de Quito, Imprenta del Gobierno, 1844, pp. 166-175. Velasco cita por supuesto a favor de su tesis las opiniones de La Condamine.

[41]_ Carlos María de La Condamine, *Viaje a la América Meridional*, en Colección Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, pp. 62-65.

Resulta indispensable una corta reflexión final, básicamente en forma de una serie de interrogantes, pues llama la atención el contraste entre la fugacidad del mito del agua salúfera y la persistencia del de las amazonas. Las preguntas que surgen casi en forma espontánea son: ¿qué pudo haber de verdad en ese viejo mito, concretamente en su contorno americano?, ¿tuvo el mito alguna base real, más allá de los confusos indicios que así parecen señalarlo?, ¿por qué, más allá de los lentes clásicos de los conquistadores y cronistas, de su dependencia de libros de caballerías y de relatos de viajes cargados de imaginario, el mito aparece casi por todos lados y la mayor parte de los que exploran el continente o escriben sobre él dan fe de su existencia, al menos en un porcentaje importante de los casos?

Igual que en otras partes, no cabe duda de que había entre algunas tribus indígenas americanas, tanto agrícolas como recolectoras, mujeres capaces de combatir al lado de los hombres, más allá de poco significativos casos de valor individual aislado o de desesperación colectiva frente a agresiones inesperadas. Pero, ¿es que puede hablarse también de mujeres guerreras, al menos en algunos casos?, ¿es que entre algunas tribus o grupos étnicos tenían peso especial o dominaban en verdad ciertos rasgos ginecocráticos?, ¿es que existía en esos casos separación –así fuese temporal– de sexos, e instituciones como el llamado matrimonio de visita, tan asociado al mito clásico de las amazonas?

Entrar a discutir o a responder estas preguntas, o al menos algunas de ellas, podría llevarnos lejos, sin contar con que en determinados casos ello no sería fácil, ya sea por falta de datos, ya sea por necesidad de acudir a opiniones altamente profesionales y especializadas. Pero lo cierto es que el mito de las amazonas se revela como un tema persistente y difundido, y que constituye uno de los más ricos e interesantes mitos que acompañaron el proceso de Conquista, ajustando a la nueva realidad los viejos temas clásicos y enriqueciendo de este modo el imaginario más propiamente americano.

Capítulo IV

Mitos del oro y búsqueda de ciudades prodigiosas: El Dorado, Manoa, el Paitíti, la Ciudad de los Césares, Cíbola y Quivira

Dentro de ese imaginario americano asociado al proceso de Conquista —y en especial en el curso del siglo XVI— no hay nada más importante, más persistente y más variado que el conjunto de mitos asociados a la búsqueda de oro y de ciudades prodigiosas a todo lo largo del Nuevo Continente. De esos mitos del oro, a su vez, el principal, el más elaborado y duradero, el más obsesivo de todos, es el de El Dorado, sueño perseguido durante buena parte del mencionado siglo —y aún más allá, hasta comienzos del siglo XVII— por los exploradores españoles del vasto territorio sudamericano, a lo largo de altas montañas, de espesas selvas e infranqueables ríos, presuntas sedes de culturas indígenas poderosas y ricas, de reyes indios recubiertos de oro, de ocultas lagunas y templos, repletos de oro y de riquezas, de grandes y prodigiosas ciudades, tan misteriosas como inaccesibles.

El mito de El Dorado

No obstante esa persistencia, esa variedad y esa riqueza, el mito de El Dorado resulta para nosotros, es decir, para quienes pretendemos estudiarlo hoy, algo casi tan vaporoso e inaccesible como lo fuera seguramente para los que intentaron buscarlo durante el siglo XVI. Y no hablamos por supuesto de la posible o fabulosa existencia de algo como

un cacique recubierto de oro en polvo o como una ciudad rica y maravillosa perdida en medio de la selva ecuatorial de Sudamérica; hablamos del mito en cuanto tal, del imaginario asociado a la creencia en tales caciques o ciudades, de lo que motorizó a tantos y tantos conquistadores a buscar con insistencia –y no obstante todos los fracasos– lo mismo estas ciudades de ensueño que aquellos indios relucientes de oro.

1. Dificultades de aprehensión. El mito devorado por la historia

A nuestro modo de ver, las razones centrales de esa curiosa paradoja no están lejos ni son muy diferentes de las que señalábamos al estudiar el mito de la fuente de la juventud. Claro que, a diferencia de este último, el de El Dorado es, como ya hemos anotado, un mito de una gran riqueza, con muchos matices y variantes y una durabilidad obsesiva casi tan sólida como la que caracterizara a la leyenda relativa a las Amazonas sudamericanas, tan asociadas por cierto a él en casi todos los casos. Pero lo cierto es que, cualesquiera sean su riqueza y sus matices, y dejando de lado por ahora la sobriedad de los primeros cronistas generales al respecto, a la mayoría de autores modernos y contemporáneos que de él se ocupan, el mito se les esfuma entre las manos en medio de la descripción a menudo detallada que hacen en sus obras de cada una de las expediciones emprendidas por conquistadores españoles o exploradores de otras nacionalidades para buscar el cacique dorado o la ciudad y la laguna de oro escondidas en las montañas o en medio de la selva.

De la lectura de casi todas esas obras es mucho lo que terminamos sabiendo acerca de expediciones y expedicionarios, acerca de exploraciones de la selva sudamericana, de heroicidades presuntas o reales de los españoles, de masacres y sometimiento de indígenas por estos, de tesoros obtenidos o soñados en sus búsquedas, de territorios conquistados a la selva, de rebeldías y de matanzas entre los propios aventureros españoles. De todo, en fin, menos de El Dorado. Sobre todo si lo que

queremos es conocer la formación del mito, sus matices y etapas, sus diferencias de una a otra versión; esto es, si lo que intentamos es ir un poco más allá del mil veces reiterado relato acerca del cacique neogranadino que se zambullía periódicamente en las aguas de la laguna de Guatavita, o de la descripción, igualmente narrada hasta el cansancio, de la búsqueda –infructuosa pero bastante bien publicitada– de la fabulosa ciudad de Manoa y de sus doradas colinas por parte del famoso aventurero Walter Raleigh en tierras de la actual Guayana venezolana.

Igual que en el caso de la fuente salutífera y en el de otros mitos americanos, el problema es que se comienza siempre en busca del mito y se termina de manera inevitable en el terreno de la historia, es decir que se parte –o se intenta partir– de lo imaginario, pero pronto nos encontramos perdidos entre fechas, documentos y exploración de archivos.

Como apuntábamos al estudiar el fugaz mito de la fuente de la juventud en la Florida, este parece ser el drama de casi todos los mitos americanos y, más particularmente, el de su estudio. No obstante las ricas manifestaciones del imaginario y de la fantasía de que es testigo el proceso de conquista americana del siglo XVI, lo cierto es que el terreno propicio para la siembra de mitos se había venido quebrantando entre los europeos occidentales cultos ya desde antes del fin de la Edad Media, y que ese espacio termina en buena parte de quebrarse con el proceso de integración del Nuevo Continente al mundo europeo a lo largo de los siglos XVI y XVII. La exploración del territorio americano, rico, ignorado, pleno de maravillas y peligros, es sin duda ocasión favorable para que revivan viejos mitos o para que se forjen –a menudo a partir de ellos– nuevas y ricas fantasías. Los conquistadores y sus huestes, en su gran mayoría ignorantes, impregnados de cultura medieval tradicional y abiertos a una fantasía que no resulta en nada incompatible con su crueldad y pragmatismo ni con sus ansias de gloria y de riquezas, son los grandes forjadores y difusores de esos mitos. En ello los apoyan y

superan los frailes y misioneros de esos mismos siglos, imbuidos de una cultura libresca medieval y clásica que se niegan a abandonar y que por el contrario pretenden comprobar y ratificar en buena parte gracias a su experiencia americana.

Pero al lado de unos y otros, y sin excluir que monjes y conquistadores compartan a veces similares posiciones críticas, está el avance de concepciones modernas del hombre y del mundo que van surgiendo en esos siglos bastante más abiertos a la experimentación, al racionalismo y al espíritu laico que las centurias correspondientes al apogeo de la Edad Media. Esas nuevas concepciones, destructoras de todo ambiente favorable a lecturas demasiado imaginarias de la realidad, o por lo menos racionalizadoras de mitos y leyendas, se imponen en corto tiempo en el mundo europeo culto, incluida en él una España que comienza a atrasarse a pesar de su prosperidad y fuerza político-militar a lo largo de ese siglo XVI que para los españoles es el Siglo de Oro, su siglo de mayor poder.

A ello viene a sumarse el hecho de que la Conquista española es una empresa burocrática, estatal, centralizada por la Corona. Por una Corona cuidadosa además de sus prerrogativas reales ante un desfile inagotable de conquistadores, adelantados o capitanes, forzados a contratar con ella las condiciones de expediciones de conquista de las tierras recientemente descubiertas o de descubrimiento y conquista de las que con aquellas lindan. Y este proceso de conquista contratada legalmente en cada caso y casi en cada etapa con el soberano español o con su delegado para estas cosas, el luego llamado Consejo de Indias, hace que prácticamente de casi cada expedición exploradora o de conquista, de casi cada paso dado por los conquistadores españoles del siglo XVI exista algún documento o algún conjunto de documentos burocráticos: capitulaciones, probanzas, cuestionarios, actas notariales, textos relativos

a pleitos de todo tipo, solicitudes a la Corona, al Consejo de Indias o a las audiencias, cartas y relaciones oficiales de diversa índole.

De este modo, lo que de imaginario o de fantástico había o podía haber en estas expediciones hacia el peligro, hacia lo desconocido, no se encuentra ya más, como solía ocurrir en cambio con los héroes o viajeros de la Antigüedad o de la Edad Media, conservado en relatos orales luego escritos, en tradiciones o leyendas recogidas por medio de narraciones épicas, romances o poemas desprovistos de casi toda posibilidad de ser controlados mediante documentos históricos o revisión de archivos; ni tampoco en relaciones de viajes referentes a países remotos a los que solo iban (o se suponía que iban, pues algunos son francamente imaginarios) unos pocos viajeros, y en los que ni siquiera los críticos más exigentes podían controlar tantas informaciones fabulosas, la mayor parte de ellas arraigadas desde mucho tiempo atrás en las mentes europeas.

El imaginario de los conquistadores españoles, por el contrario, resultaba desde el comienzo fácilmente controlable, fácilmente desmitificable. Ante todo porque se trataba en este caso de viajes masivos, casi al alcance de todo el mundo, y no de viajes de algunos elegidos (piénsese en Marco Polo o en los misioneros franciscanos del siglo XIII) que traían de regreso de sus viajes a países exóticos e inaccesibles algunos relatos imposibles de controlar. Aunque algunos perduran, en general los mitos duran poco en medio de esa suerte de primera masificación de la aventura que fue la Conquista de América, en medio de ese acceso de miles y miles de personas a un mundo hasta entonces casi secreto como era el de los viajes al confín del mundo. Pero también porque la necesidad de recogerlo todo en documentos a menudo burocráticos no podía menos que llevarse en las astas cualquier mito, cualquier posible fantasía.

Estos últimos podían existir o seguir existiendo por un tiempo, no obstante los fracasos; pero cada vez más, al menos en los detalles que más podrían interesarnos, era probable que quedaran al margen de los documentos. De hecho, tanto los destinatarios como la estructura misma de esos documentos hacían que en un contexto cada vez más racionalista y moderno como el ya existente, y de lo cual son buen ejemplo los cronistas generales de la Conquista (Oviedo, Gómara, Las Casas), resultara difícil incluir en ellos aspectos que, aun si existían, se prefería dejar fuera. Signo indudable de los nuevos tiempos, incluso a los conquistadores que estaban convencidos de la existencia de las Amazonas o de El Dorado en cualquiera de sus versiones, debía resultarles harto difícil solicitar autorizaciones del rey o del adusto Consejo de Indias para ir a perseguir mujeres guerreras o indios espolvoreados de oro que se zambullían en lagunas. El mito de la fuente de la juventud es una buena prueba de esto. A pesar de que sabemos por Pedro Mártir que Ponce de León difundió en la corte española la idea de la existencia en la costa de Florida de una fuente rejuvenecedora, ni una palabra de ello se desliza en la capitulación que le autoriza a explorar y conquistar la zona. Igual sucede en otros casos, y los conquistadores que quieren derechos sobre las tierras en que ellos mismos suponen se halla El Dorado, suelen solicitar esos derechos a la Corona sin hablar de otra cosa que de oro y de posibles beneficios y riquezas.

Así, pues, aunque a la mayor parte de los estudiosos contemporáneos de los mitos americanos les resulta difícil evitarlo por la abundancia del dato histórico y por carecer las más de las veces de otros testimonios, lo cierto es que tiene escaso sentido centrar el estudio de mitos en precisiones obtenidas de documentos de archivo que, dada su estructura burocrática, muy pocas cosas pueden decirnos al respecto. Desde el punto de vista de un estudio del mito como fenómeno perteneciente a la historia de las mentalidades, ¿qué sentido tendría —si las

hubiese— buscar precisiones históricas, como fechas, barcos, soldados o itinerarios, relativas al viaje de san Brandán o al de Alejandro para ir en busca del Paraíso Terrenal a fin de explicar ambos periplos?¹. ¿Es que las fuentes no son en estos y otros casos semejantes, fuentes literarias, creativas, esto es, viejas y reiteradas leyendas y tradiciones, enriquecidas de un siglo a otro y convertidas en poemas, romances o relatos de viajes de escaso valor documental? ¿No es por esto que hay en esos casos mito? ¿Por qué el estudio del mito de El Dorado debe reducirse siempre al análisis de las rutas y expediciones de Ordás, de Orellana, de Lope de Aguirre, de Berrío o de Walter Raleigh? Si nos limitamos solo a esto, ¿dónde —y en qué— queda en realidad el mito?

Lo que ocurre con el mito de El Dorado, igual que con muchos otros mitos americanos, es que, cuando no se pasa rápidamente a su lado —como en las historias de la Conquista— considerándolo como una de esas molestas fábulas que entorpecen la secuencia racional y coherente de los procesos históricos, se lo intenta estudiar entonces desde una perspectiva puramente histórica centrada en la importancia del documento y de una lectura por completo racional, no desde una perspectiva cultural, antropológica, o literaria, esto es, que tome en cuenta la

[1]_ Ello no significa en modo alguno que no deba hacerse. Por el contrario, creemos que este tipo de investigaciones de archivos y esta búsqueda de documentos son esenciales en la medida en que enriquecen nuestro conocimiento del contexto concreto de cada mito y de los detalles referentes a las expediciones o problemas asociados con ellos, y también porque no se puede descartar *a priori* que tales búsquedas de archivo arrojen en muchos casos resultados capaces de enriquecer nuestras perspectivas de análisis o de llevarnos a cambiarlas. Pero lo que nos parece absurdo es que estas investigaciones documentales y estas descripciones ricamente documentadas de las expediciones de los buscadores de El Dorado o de las amazonas vengan a reemplazar el estudio de los mitos, de sus formas y variantes, de sus adaptaciones —como en el caso de las amazonas o la fuente de la juventud— al contexto americano, de su posible surgimiento en ciertos casos a partir de la realidad del Nuevo Continente, del papel desempeñado, en fin, por cada uno de ellos dentro del rico imaginario americano.

incidencia real del imaginario sobre la vida de las sociedades y en particular sobre los procesos propiamente históricos asociados a los viajes y a la exploración geográfica.

Esto, por supuesto, no es exclusivo de los mitos americanos. Los viejos mitos europeos y asiáticos fueron también estudiados y mutilados de este modo al examinárselos, durante los siglos XVIII y XIX, e incluso durante buena parte del mismo siglo XX, desde una perspectiva en verdad positivista, esto es, en términos puramente racionalistas y sistematizadores, tan cargados de desprecio por ellos como de incapacidad para comprenderlos y situarlos, histórica y culturalmente hablando. En el caso de los que ahora nos ocupan, los vinculados a la exploración y a los viajes, se intentó casi exclusivamente buscar en ellos su trasfondo real, histórico o geográfico, con abandono casi absoluto de sus dimensiones fundamentales: las literarias, las propias del imaginario. Así, para no citar más que un ejemplo, se vio en el *Viaje de san Brandán* simplemente una navegación a las Canarias o a las costas centroamericanas, y en los *Viajes de Sindbad el Marino* una exploración sistemática de islas y mares del océano Índico, tratando de identificar, por confusas e imaginativas descripciones de los textos respectivos, los sitios visitados o explorados por ambos viajeros semimíticos. Pero estos y otros viejos relatos, profundamente arraigados a culturas ricas en imaginario y entroncados con temas literarios y motivos míticos de mayor alcance y remota antigüedad, difícilmente podían ser a la larga ahogados por esas lecturas limitantes y estrechamente racionalistas.

No sucedió en cambio lo mismo con los mitos y el imaginario americano asociado a la Conquista. Todo por las razones ya varias veces señaladas: por su carácter más bien reciente, sea que se tratase de nuevos mitos, sea que fuesen por el contrario mitos viejos actualizados al contacto con el proceso de Conquista y de dominio espiritual cristiano; por

su surgimiento en medio de un mundo cada vez más abierto al racionalismo y cada vez menos propenso a la lectura de realidades en términos míticos, lo cual prácticamente les impidió cuajar en textos literarios y en leyendas perdurables aceptadas como reales por buena parte de la población, y por la abundancia de huellas documentales de los viajes y exploraciones asociados a la formulación o recreación de casi todos esos mitos. Así, el rico, pero endeble imaginario americano podía ser de esta manera ahogado, esta vez sí, en medio de lecturas racionales y estudios históricos de viajes, apoyados unos y otros en crónicas modernas y en todo tipo de documentos, publicados o existentes en archivos.

El mito de El Dorado existe, pues, y todo indica que en sus orígenes o en sus primeras versiones ha debido ser muy rico. No obstante, aparte de que parece haber pesado más en narraciones orales variadas, circulantes entre conquistadores y soldados pero de poca durabilidad y aceptación, que en documentos llamados a perdurar, en los que por desgracia poco se lo menciona –o se lo hace prescindiendo de detalles– ocurre con él que los que lo estudian desde el primer momento, como es el caso de algunos cronistas generales del siglo XVI, ya lo consideran como mito, esto es, como relato fantasioso digno de poca o ninguna confianza. Y los que siguen, esto es, los cronistas y estudiosos ulteriores, con más razón lo estiman como fábula, como relato fantasioso, por lo demás ya muerto y enterrado. Esos cronistas y estudiosos, los de los siglos XVII y XVIII, parten, pues, como sus predecesores, de una perspectiva casi siempre crítica y la profundizan aún más, aunque aportando numerosos detalles –no siempre confiables, por supuesto– acerca del origen regional del relato. Lo que queda y lo que cuenta entonces del mito, tanto en el caso de los primeros cronistas como de los que siguen, y luego de los estudiosos modernos, es el relato de las expediciones de búsqueda del cacique dorado o de la ciudad perdida, y los intentos de racionalizar la

historia misma de la génesis del mito. Este desaparece así prácticamente entre esas reconstrucciones tardías, entre documentos, cartas, relaciones, capitulaciones probanzas y actas notariales. Dicho en pocas palabras, la crítica racionalista y la historia de las expediciones se lo tragan².

[2]_ Sin tomar en cuenta las obras que se ocupan tangencialmente del tema, los libros consagrados al estudio del mito de El Dorado a lo largo de este siglo formarían una pequeña biblioteca, aun cuando casi todos se centran en las exploraciones y descuidan el mito propiamente dicho. De ellos creemos que los más importantes son tres: *El Dorado fantasma*, del padre Constantino Bayle, editado en Madrid en 1930 y reimpresso en 1943 por el Consejo de la Hispanidad; *El mito del Dorado, su génesis y proceso*, del historiador español Demetrio Ramos Pérez, publicado por la Academia Venezolana de la Historia, en Caracas, en 1973, y el reciente trabajo del también historiador español Juan Gil, *El Dorado*, tomo tercero de su extensa obra titulada *Mitos y utopías del Descubrimiento*, publicado por Alianza Editorial, en Madrid, en 1989. El libro de Juan Gil, como los tomos anteriores de su obra, es una minuciosa investigación, rica en detalles, en apoyo documental directo y en observaciones inteligentes y acuciosas; pero en nuestra opinión el estudio del mito queda ahogado en medio de esa enorme masa documental y esa impresionante acumulación de detalles; interesantes, sí, desde una perspectiva rigurosamente histórica, pero innecesarios en gran parte para lo que debía ser un estudio centrado en el mito propiamente dicho, esto es, en el imaginario y su contexto, y no en el examen documental de las expediciones partidas tras su huella. Más cercanos a esta meta nos parecen las dos obras anteriores. La de Ramos Pérez, empero, es también víctima de la rigurosidad histórica y del culto excesivo al documento. Aunque el autor deja bastante espacio al estudio del mito propiamente dicho, a su posible génesis, a lo que dicen los cronistas, a sus contradicciones y a las probables manipulaciones en que incurrían, todo lo cual resulta de una importancia innegable, su visión demasiado historicista lo lleva a exageraciones como querer «fechar» casi al día la aparición del mito, olvidando así lo contradictorio que es tal objetivo con lo que ha buscado demostrar a lo largo de su obra: el carácter complejo del mito y el rico proceso del que deriva como producto del imaginario, al igual que cualquier mito o que cualquier leyenda. Aparte de ello, la rigurosidad documental y cierta tendencia a la repetición ahogan en gran medida esta búsqueda y hacen un tanto pesado el texto. Todo esto sin olvidar su pretensión final de asociar el mito de El Dorado al mito clásico del vellocino de oro, lo que en nuestro criterio carece del necesario fundamento. La vieja obra del padre Bayle pareciera en nuestro criterio más cerca del objetivo de recrear el mundo de fantasía y de imaginario presente en la Conquista y de ponderar la riqueza de un mito de El Dorado que parece surgir por todas partes. La documentación que

2. Los cronistas de Indias y el mito de El Dorado

Las referencias originarias acerca del mito de El Dorado hay que buscarlas por fuerza en los cronistas y exploradores españoles del siglo XVI. Principalmente en los primeros, ya que los conquistadores dejaron muy pocos testimonios precisos acerca del confuso mito cuya huella con tanta persistencia buscaron. Pero los cronistas del siglo XVI suelen también ser parcos o mudos al respecto. Algunos simplemente ignoran el tema, como Gómara o Las Casas. Otros, como Oviedo, se detienen, sí, a examinarlo con interés, pero sin parecer muy convencidos de su existencia y olvidándose de él una vez que lo mencionan.

Oviedo: escéptica descripción del indio dorado

El texto de Oviedo es, empero, la primera descripción que tenemos de El Dorado, obtenida según su autor de buscadores del mismo a los que trató en Santo Domingo, y asociada en este caso con el indio espolvoreado de oro, no con la región en la que el oro y las ciudades perdidas abundaban. Dice al respecto el cronista que luego que Sebastián de Belalcázar, sin autorización de su jefe, el conquistador del Perú Francisco Pizarro, abandonó la gobernación de Quito para emprender viaje hacia la Nueva Granada, donde se cruzó con Jiménez de Quesada

se maneja es también grande y la prosa muy fresca y agradable. Pero el libro presenta muchas fallas y puntos discutibles. Su visión es excesivamente apologética de la heroicidad española, a veces ingenuamente racista; su manejo documental, aunque rico, es a menudo acrítico; y aunque está lleno de observaciones agudas e inteligentes, el autor no parece capaz de sistematizar la rica información que maneja, quedándose casi siempre en un plano absolutamente descriptivo, aunque quizá eso mismo sea el origen de su fuerza y su frescura. En conclusión, y sin subestimar en absoluto la importancia de la investigación de Gil y menos aún los grandes aportes de Ramos Pérez a la interpretación y estudio de la génesis del mito, nos parece que éste se pierde un tanto en medio de la documentación empleada por el primero, o de la excesiva sistematización que quiere lograr este último, y, en fin, que un poco de la vieja frescura y del desorden del padre Bayle no le habría hecho ningún mal a las obras de uno y otro.

y con Federman, Pizarro decidió enviar a su hermano menor, Gonzalo, para que asumiese la gobernación quiteña. Gonzalo, continúa diciendo Oviedo, «determinó de ir a buscar la canela e a un grand príncipe que llaman el Dorado, de la riqueza del cual hay mucha fama en aquellas partes». Y de inmediato añade:

Preguntando yo por qué causa llaman aquel príncipe el cacique o rey Dorado, dicen los españoles que en Quito han estado, e aquí a Sancto Domingo han venido (e al presente hay en esta cibdad más de diez de ellos), que lo que de esto se ha entendido de los indios, es que aquel grand señor o príncipe continuamente anda cubierto de oro molido e tan menudo como sal molida; porque le paresce a él que traer otro cualquier atavío, es menos hermoso, e que ponerse piezas o armas de oro labradas de martillo o estampadas o por otra manera, es grosería e cosa común, e que otros señores e príncipes ricos las traen cuando quieren; pero que polvorizarse con oro es cosa peregrina, inusitada e nueva e más costosa, pues que lo que se pone un día por la mañana, se lo quita e lava en la noche, e se echa e pierde por tierra; e esto hace todos los días del mundo. E es hábito que andando como anda de tal forma vestido o cubierto, no le da estorbo ni empacho, ni se encubre ni ofende la linda proporción de su persona e disposición (*sic*) general, de que él mucho se precia, sin se poner encima otro vestido ni ropa alguna. Yo querría más la escobilla de la cámara de este príncipe, que no la de las fundiciones grandes que de oro ha habido en el Perú o que puede haber en ninguna parte del mundo. Así que, este cacique o rey dicen los indios que es muy riquísimo e grand señor, e con cierta goma o licor que huele muy bien, se unta cada mañana, e sobre aquella unción asienta o se pega el oro molido o tan menudo como conviene para lo que es dicho, e queda toda su persona cubierta de oro desde la planta del pie hasta la cabeza, e tan resplandeciente como suele quedar una pieza de oro labrada de mano de un gran artífice. Y creo yo que si ese cacique aqueso usa, que debe tener muy ricas minas de

semejante calidad de oro, porque yo he visto harto en la Tierra Firme, que los españoles llamamos volador, y tan menudo, que con facilidad se podría hacer lo que es dicho³.

Después de esta minuciosa descripción del «príncipe Dorado», Oviedo no se ocupa más de él, y los capítulos que siguen están consagrados a hablar de la expedición de Gonzalo Pizarro en busca del País de la Canela, y a mencionar a las amazonas de Orellana, y a la gran señora de estas, la reina llamada Conori.

Lo que se deriva del texto no es gran cosa. Oviedo relata lo que supuestamente le contaron, y aunque a veces parece creer en el relato que le han hecho, hay como una cierta neutralidad o desconfianza de su parte en lo referente a la historia del indio espolvoreado de oro. No en cuanto a la existencia del metal precioso ni a la posibilidad de que existan ricas minas en la zona, pues acerca de esto no parece dudar, pero sí en cuanto al cacique dorado. La historia es atribuida a indios, lo que no es precisamente argumento a favor de la confianza que merezca, y la descripción misma resulta al mismo tiempo demasiado incompleta y demasiado elaborada y racional como para poder llevarnos a aceptar que corresponda a un mito indígena no contaminado en vez de corresponder a una lectura o elaboración de parte de los españoles. Eso es al menos lo que revela el supuesto razonamiento del cacique acerca de la originalidad de su atuendo: vestirse de polvo de oro y no de objetos de oro. No hay aquí nada parecido a un ritual indígena o a una laguna sagrada, como los que según otros cronistas aparecen ligados con el mito, y todo se reduce a la simple pretensión de un cacique engréido de superar a otros tan ricos como él gracias a su original manera de vestirse. Y esta misma, por lo demás, resulta un poco absurda, pues si la idea era

[3]_ Oviedo, *Historia*, Libro XLIX, cap. II. El texto acerca de El Dorado puede leerse en la página 236 del tomo V de la edición de la BAE, Madrid, 1959.

cambiar de ropas de oro cada día, tanto habría dado sacudirse el polvo cotidianamente como tirar o regalar a diario una armadura de oro. La riqueza, por último, no estaría en modo alguno en el polvo de oro con que se cubre el supuesto dorado, pues como acertadamente afirma un estudioso contemporáneo, tal costumbre no habría arruinado a ningún cacique de mediano ingreso⁴; la riqueza habría que imaginarla como asociada a la existencia de minas en la región, como muy bien sugiere el propio Oviedo, convencido de la existencia de las mismas.

Castellanos: primera mención del ritual de la laguna

Por fortuna tenemos otro texto del siglo XVI, compuesto unas décadas más tarde, en el último cuarto del siglo, que no solo nos habla de El Dorado, sino que también viene a ser la principal de las fuentes existentes acerca del mito, tanto por su importancia como por los detalles que la caracterizan.

Se trata de las *Elegías de varones ilustres de Indias*, del soldado-clérigo Juan de Castellanos, dadas a la luz en Madrid en 1589, suerte de inmensa crónica rimada en la que se cantan las hazañas de los conquistadores de Tierra Firme y de la Nueva Granada, y hasta de algunos exploradores del Perú, y en cuya tercera parte, la elegía consagrada a Sebastián de Belalcázar, relata el presunto origen del mito del cacique dorado y los rasgos más típicos de este. Los ripiosos versos del clérigo de Tunja resumen lo que desde entonces ha sido fuente principal de todo relato acerca de El Dorado, su oro y su laguna. Hablando de la época inmediatamente ulterior a la fundación de Quito por Belalcázar y de la estancia en la gobernación quiteña del conquistador del Ecuador (esto es, de 1534), dice de esta manera Castellanos:

Después que con aquella gente vino
Añasco, Benancázar inquiría

[4]_ Constantino Bayle, *El Dorado fantasma*, segunda edición, Madrid, 1943, página 27.

Un indio forastero peregrino
Que en la ciudad de Quito residía,
Y de Bogotá dijo ser vecino,
Allí venido no sé por qué vía;
El cual habló con él y certifica
Ser tierra de esmeraldas y oro rica.

Y entre las cosas que les encamina
Dijo de cierto rey, que sin vestido,
En balsas iba por una piscina,
A hacer oblación según él vido,
Ungido todo bien de trementina,
Y encima cantidad de oro molido,
Desde los bajos pies hasta la frente,
Como rayo de sol resplandeciente.

Dijo más las venidas ser continas
Allí para hacer ofrecimientos
De joyas de oro y esmeraldas finas
Con otras piezas de sus ornamentos,
Y afirmando ser cosas fidedinas:
Los soldados, alegres y contentos,
Entonces le pusieron El Dorado,
Por infinitas vías derramado.

Más él dentro de Bogotá lo puso,
O término que el nuevo reino boja,
Pero ya no lo pintan tan incluso
En él que su distancia lo recoja,
Antes por vanidad de nuestro uso
Lo finge cada cual do se le antoja,

Y en cuanto se descubre, corre y anda,
Se lleva del Dorado la demanda⁵.

Aunque causante de algunos problemas de difícil solución, el principal de los cuales es explicar por qué Belalcázar solo partió en pos de tanta riqueza cuatro años después, en 1538, corriendo el riesgo de que se le adelantaran, como en efecto sucedió, el texto de Castellanos nos describe el mito de El Dorado tal como le es familiar aún hoy a la mayor parte de la gente, habiendo pasado su descripción, a través de cronistas e historiadores más recientes —que la enriquecieron o modificaron en algún detalle—, a convertirse prácticamente en una suerte de versión oficial del viejo mito.

Hay en la versión de Castellanos algunos datos interesantes.

A diferencia de Oviedo, que asocia el origen del mito con la expedición de Gonzalo Pizarro al País de la Canela, es decir, a una fecha seis años más tardía, y que al respecto solo habla de la región de Quito sin ubicar al cacique ni mencionar rituales o lagunas, en Castellanos, El Dorado aparece ya ubicado en tierras bogotanas, siendo asociado además a la laguna, a la balsa y al ritual mediante el cual diversos ornamentos, joyas y piedras preciosas son arrojados a las aguas sagradas. De nuevo el mito es atribuido a los indios, pero aquí se añade el detalle de corte novelesco que es la presencia de un «indio peregrino», venido a Quito nadie sabe cómo, y que relata la historia de El Dorado a Belalcázar. Por último, Castellanos, que escribe en el tercio final del siglo, ya sin duda un poco curado de historias de caciques espolvoreados en oro que no aparecen por ninguna parte, no parece tampoco comprometerse con el

[5]_ Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*, parte III, Elegía a Belalcázar, canto II, estrofas 37-39. En la edición de la BAE, Madrid, 1874, en un tomo, las mencionadas estrofas se hallan en la página 453. En la reciente edición colombiana de Gerardo Rivas Moreno, Bogotá, 1997, en un grueso tomo, excelente edición por lo demás, las estrofas que cito pueden leerse en las páginas 860-861. Referencias en la Bibliografía.

mito, esto es, con la existencia del cacique, y destaca sobre todo la forma en que los conquistadores y exploradores posteriores se han dedicado de manera ilusa a perseguir sus huellas por doquier.

Cieza y Aguado: nada de importancia

Esto es, pues, todo lo que encontramos al respecto en los cronistas españoles del siglo XVI, si exceptuamos una breve e insignificante alusión que acerca de El Dorado hace en la cuarta parte de su *Crónica del Perú* el conquistador y cronista Pedro Cieza de León, explorador de la Nueva Granada, Ecuador y Perú⁶, y si tomamos en cuenta lo poco que encontramos en el primero de los cronistas franciscanos neogranadinos, el fraile Pedro de Aguado, cuyas *Noticias históricas*, concluidas hacia 1580, esto es, más o menos contemporáneas de las *Elegías* de Castellanos, describen las principales expediciones en busca del oro de El Dorado, pero sin darnos ninguna referencia acerca del cacique o la laguna. En realidad, Aguado no nos dice nada útil acerca de El Dorado, y en cuanto a las expediciones en su busca más bien confunde las cosas, pues atribuye a los Welser, que buscaban oro desde Venezuela en los primeros años treinta del siglo XVI, una persecución del país de El Dorado en los llanos y montañas neogranadinas que carece de sentido, pues aún no se conformaba propiamente el mito, el cual en realidad está asociado en su origen, ya sea a la expedición de Belalcázar, ya sea a una época inmediatamente ulterior, la de la búsqueda del País de la Canela por Gonzalo Pizarro y Orellana⁷.

[6]_ Pedro Cieza de León, *La guerra de Chupas*, capítulo XVIII, donde trata del viaje de Gonzalo Pizarro al País de la Canela. Para referencias, ver Bibliografía.

[7]_ La obra del padre Aguado está publicada en cuatro volúmenes por la Real Academia Española de la Historia, en edición a cargo de Jerónimo Becker: los dos primeros relativos a la *Conquista y población de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*, los otros dos relativos al *Descubrimiento y fundación de la Gobernación y Provincia de Venezuela*. Existe una edición colombiana, también completa y más reciente, la de

Lo más que puede añadirse a estos escasos datos son los muchos referentes a la busca de oro y de reinos o cacicazgos ricos, en tierras como Paria, el Orinoco y el Meta, los llanos y las sierras colombianas, las tierras paraguayas o las estribaciones de la cordillera peruana del lado del Paititi, de Mojos, de Chunchos o Chiquitos. Pero esto es otra cosa. Como veremos luego, no siempre es El Dorado, aunque sí el oro, y además no trasciende a los cronistas generales o regionales del siglo XVI, que son los que ahora examinamos.

Herrera: nuevos detalles sobre el indio informante

Hay sin embargo un último detalle interesante en relación con los grandes cronistas generales. Se trata de lo añadido en una de sus *Décadas* por el cronista mayor de Indias, Antonio de Herrera, a la génesis del mito de El Dorado. Herrera no es, hablando con precisión, un cronista del siglo XVI, pues su obra, vasta síntesis oficial de todo el proceso de Descubrimiento y Conquista, se publica a comienzos del siglo XVII. Pero estos pocos años carecen de importancia para lo que nos interesa, pues buena parte de las informaciones con las que trabajara el cronista fueron recopiladas por él en las últimas décadas del siglo XVI. Lo importante es que Herrera, a caballo entre el siglo XVI y el XVII, se ocupa también del mito de El Dorado, y que, igual que Castellanos, nos habla de la forma como llegó a oídos de los españoles la leyenda de la riqueza del cacique neogranadino recubierto de oro en polvo. Herrera hace unos cortos añadidos a la historia, que son muy importantes porque la versión usual de la génesis del mito tenderá a ser desde entonces la resultante del relato de Castellanos con las modificaciones que nacieron de

Juan Friede, bajo el título de *Recopilación historial*, Ediciones de la Presidencia de Colombia, Bogotá, 1956, igualmente en cuatro volúmenes. La Academia Venezolana de la Historia prefirió mutilar la obra y editar solo la parte tocante a Venezuela. Ver al respecto la nota 9. Para estas y otras referencias, ver Bibliografía.

su pluma. No conocemos en este caso bien sus fuentes, pero el famoso cronista asegura que el indio que aportó la historia a los españoles de Belalcázar en Quito era un embajador indígena (ya no, pues, un indio peregrino), procedente de la meseta neogranadina, y que había acudido a Quito en busca de ayuda del imperio inca para resolver las luchas intestinas que conmovían entonces su reino o cacicazgo, ignorando que el mundo peruano acababa de derrumbarse bajo el ataque de Pizarro. El indio, que usaba por cierto unas chagualas doradas altamente llamativas, habría sido capturado por Luis Daza, un capitán de Belalcázar, y de este modo la información acerca de El Dorado y de su reino pudo llegar a conocimiento del conquistador de Quito⁸.

El motivo de El Dorado reaparece con lujo de detalles, pero descrito ya como un mito muerto, de corta duración, y asociado a un pasado que se aleja, en los cronistas regionales del siglo XVII que tratan de la conquista de la Tierra Firme, esto es, de Venezuela y de la Nueva Granada, regiones en las que –como veremos luego– se concentrara el mito y por cuyos territorios se habían sucedido las expediciones que buscaban al indio dorado y las lagunas y ciudades perdidas a lo largo de buena parte del siglo XVI. Pero, al menos en lo que compete a El Dorado, estos autores son aún más escépticos que los del siglo anterior, lo que equivale a decir que, aunque a veces aportan de manera crédula una serie de detalles al relato o supuesta tradición indígena que le sirve de base, en cuanto a El Dorado mismo y a su búsqueda, todo les parece un mito, por lo demás altamente costoso para los españoles que anduvieron tras sus huellas. Son de algún modo –al menos en este campo– también más racionalizadores y más tentados por la síntesis, lo que significa que en el terreno de las expediciones de búsqueda del cacique y la ciudad del oro tratan también de llenar vacíos informativos o de limar contradicciones

[8]_ Antonio de Herrera, *Historia general (Décadas)*, Década V, Libro VII, cap. XIV.

heredadas de relatos anteriores. Y a ello debe sumarse que su visión de las cosas es siempre regional, no solo porque lo son también las historias que escriben, sino también porque su visión de otros aspectos de la Conquista emparentados con las expediciones que narran o con los mitos de los que tratan es nula o excesivamente limitada.

Dicho de otra manera, que al menos para lo que ahora nos incumbe, el mito del Dorado y las expediciones organizadas para hallar al cacique y el oro, su mundo es absolutamente grancolombiano, y la mayoría de las veces apenas colombo-venezolano, cosa que les impide tener una perspectiva continental del mito y de su búsqueda, y hasta de la temática del oro, tan necesarias para precisar las cosas y para comprender muchas de ellas⁹.

[9]_ En esto revelan, empero, una amplitud de miras mayor que la de nuestra Academia de la Historia, la cual mutila sin razón a cronistas como estos partiendo de un anacrónico concepto de nacionalidad que no podía tener la menor cabida en la obra de esos autores. Cronistas como Aguado o Simón, para no citar a otros, escribían desde una perspectiva española, según la cual la Tierra Firme venezolana y la Nueva Granada (y a veces hasta Quito) constituían una sola y gran región, al menos desde el punto de vista del proceso de Conquista y colonización. En efecto, navegantes, conquistadores y expedicionarios españoles del siglo XVI, recorrían esas tierras, ríos y mares, sin detenerse en fronteras nacionales que entonces ni soñaban en existir: Ojeda recorre las costas de Venezuela y Colombia; Ordás y Dortal entran por la Guayana venezolana y salen a los llanos colombianos, junto al Meta; los Welser bajan trabajosamente pero sin necesidad de pasaporte desde Maracaibo o Coro hasta las cercanías de Popayán o hasta la meseta de Cundinamarca, cruzando por los llanos; Berrío desciende desde Cundinamarca hasta la Guayana venezolana en busca de El Dorado. Resulta por ello absurdo que nuestra Academia de la Historia, al publicar su rica *Colección de fuentes coloniales*, decida editar a estos autores mutilándolos, haciendo de ellos ediciones «nacionales» a las que solo les falta cortar los relatos de las expediciones de Ordás, de los Welser o de Berrío en el momento en que cruzan la actual frontera colombo-venezolana en una u otra dirección. Arbitrariedades absurdas como esta, que perjudican seriamente a los investigadores, obligan a acudir a las ediciones colombianas de los mismos autores, pues afortunadamente, con mucho mayor sentido histórico, tanto la Academia de la Historia de Colombia como algunas

Simón: orígenes y riqueza del ritual de la balsa y la laguna

En el terreno del mito de El Dorado el más interesante de estos cronistas es el también franciscano Pedro Simón, continuador y casi plaguario de fray Pedro de Aguado, en cuya obra se basa parcialmente, pero extendiendo su crónica hasta una fecha más reciente. En sus *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, publicadas en parte en Cuenca en 1627, nos da una detallada e interesante descripción del origen indígena del mito de El Dorado. Por desgracia, es demasiado larga para citarla toda, pero al menos resumiremos lo esencial.

Simón comienza señalando los desastres a que ha conducido la búsqueda del oro que primero se ubicó en la llamada provincia de El Dorado, esto es, en la Nueva Granada, y que más tarde diversos conquistadores buscaron por doquier, quedando muchos a consecuencia de ello no solo «desdorados» sino incluso sin casas, sin haciendas y sin vidas. En cuanto a la génesis del mito, repite, enriqueciéndola en ciertos detalles, la historia ya versificada por Castellanos. Según el franciscano, Belalcázar, en Quito, en 1534, tuvo conocimiento de la existencia del cacique dorado, gracias a un indio forastero al que Simón hace súbdito del cacique Bogotá y procedente de una tierra llamada Muequetá, sita en la Nueva Granada, si no es que se trata de su propio nombre y no del de su tierra¹⁰. El indio habría hablado de la riqueza de esta en oro y en

instituciones colombianas, tales como el Banco Popular o el Banco de la República, publican en cambio a Aguado, a Simón o a Castellanos, completos, sin mutilarlos. Lamentablemente, nuestra Academia de la Historia parecería haber olvidado en este campo la visión de historiadores venezolanos como Caracciolo Parra León, quien en 1930 hizo publicar, completos, a Castellanos y al cronista neogranadino fray Alonso de Zamora, en lugar de editar solo los capítulos de la obra de este que se ocupan de Mérida, de La Grita, de Maracaibo o de la Virgen de Chiquinquirá.

[10]_ El texto es un tanto ambiguo, en realidad: «Y preguntándole por su tierra, dijo “que se llamaba Muequetá y su cacique, Bogotá”; que es, como hemos dicho, este Nuevo Reino de Granada que los españoles llamaron Bogotá». Al indio le habrían

esmeraldas, a las que –también según Simón– llamaba «piedras verdes», y sobre todo habría narrado con precisión el ritual del oro en polvo, la balsa y la laguna, en la que el cacique, embadurnado de trementina pegajosa y recubierto de metal dorado, arrojaba como ofrenda grandes cantidades de piezas de oro y de esmeraldas.

Pero el cronista franciscano va más lejos e intenta dilucidar el origen de la historia. Insiste por supuesto en que era costumbre de los indios neogranadinos rendir culto a las aguas, en particular a las lagunas y las fuentes, y que la principal de esas lagunas sagradas era la de Guatavita, la más hermosa y mejor ubicada, a la que los indios del mismo nombre, esto es, los asociados al mito de El Dorado, rendían culto, siendo la costumbre la de que su cacique, también llamado Guatavita, embadurnado en polvo de oro, arrojase en efecto a ella adornos de oro y esmeraldas desde la balsa que lo llevaba al centro de las aguas. No contento con esto, Simón agrega una serie de detalles y condimenta el relato con una extraña historia en la que se combinan amor adulterino y falsa religión.

Dice Simón que a estas ofrendas solía el demonio responder a los indios y que a veces se les aparecía bajo la forma de un dragoncillo o culebra grande de las aguas, razón por la que era usual que en las orillas de la laguna se mantuvieran con carácter permanente algunos hechiceros o mojanos encargados del ceremonial. Un día ocurrió que la más hermosa de las mujeres del harén del rico cacique Guatavita comenzó a engañarlo con uno de los «caballeros de la corte». Al descubrir la traición, el enfurecido cacique, como en una vieja historia caballeresca de celos y venganza, hace matar a su rival (empalándolo, por cierto) y luego

preguntado por su tierra, no por su nombre. Pero como luego da el nombre de su cacique, también podría pensarse que dio primero el suyo personal y no el de su tierra. Cf. Fray Pedro Simón, *Noticias históricas*, Biblioteca del Banco Popular, 5 tomos, Bogotá, 1981, tomo III, Tercera Noticia Historial, capítulo I, p. 320.

obliga a su infiel esposa a comerse guisados los genitales de su amante¹¹. Sometida además a un permanente y cruel hostigamiento, pues aunque el cacique deseaba castigarla, en realidad la amaba y no quería matarla, la desesperada mujer decide quitarse la vida arrojándose una noche a la laguna con su hija de corta edad entre los brazos.

Enterado el cacique, quiso que los hechiceros sacaran ambos cuerpos del fondo de las aguas. Uno de los brujos se zambulló entonces y regresó poco después diciendo que la esposa del cacique estaba viva con su hija en una suerte de hermoso mundo submarino situado en el fondo de la laguna. Mas como el cacique insistía en recuperar al menos a su hija, el mentiroso hechicero se arrojó otra vez a la laguna, logrando luego salir a flote con la niña muerta, a la que algún pez había ya sacado los dos ojos. Diciéndole ahora que el dragón que habitaba en el fondo de las aguas le había sacado los ojos a la niña para que no siendo ya útil en la tierra su padre la devolviera a la felicidad eterna en la profundidad de la laguna, al lado de él y de la madre, el hechicero presentó la niña ante el cacique, quien decidió de inmediato se la arrojase de nuevo a la laguna.

Con ello creció más, y en corto tiempo, la fama ya grande de la laguna entre los indios. También aumentaron las ceremonias religiosas, las ofrendas y los sacrificios humanos en sus aguas. Poco después, el diablo mismo se hizo ver de los indios, asumiendo ahora los rasgos de la ahogada esposa del cacique. El ritual se tornó a partir de entonces más complejo y más frecuente; y fue cada vez mayor la masa de riquezas arrojada a la laguna, habiendo incluso contribuido a ello el hecho de que, algo más tarde, las primeras noticias de la llegada de los españoles condujeran a los indios a tratar de esconder buena parte de sus enormes tesoros en oro y esmeraldas en la profundidad de la laguna. De estos tesoros

[11]_ El relato recuerda de algún modo el motivo medieval del corazón comido, aunque aquí no se trate precisamente del corazón, sino de los órganos sexuales.

y de este ritual habría hablado en Quito el indio viajero a Belalcázar. El franciscano concluye su largo e interesante relato hablando de dos cosas: de la expedición de Belalcázar en busca de El Dorado y de los primeros intentos de drenar la laguna de Guatavita.

En cuanto a estos, realizados poco después de la conquista, en realidad no dieron grandes resultados, ni el del capitán Fonte ni el más sistemático de Antonio de Sepúlveda. En cuanto a Belalcázar, Simón lo hace partir hacia Cundinamarca en busca del cacique, sin explicar por qué tardó cuatro años en hacerlo, y luego nos relata el tenso y bien conocido encuentro de los tres conquistadores: Quesada, Federman y Belalcázar, en la meseta colombiana, a comienzos de 1539¹².

El tema de El Dorado se elabora un poco más en autores contemporáneos o apenas posteriores, como Rodríguez Freyle o Piedrahita, quienes, ya sea en lo relativo al cacique y al ritual de la laguna, ya sea en lo concerniente a las expediciones de búsqueda del oro, modifican, añaden o reducen ciertas cosas y hacen algunas interpretaciones o ajustes a veces novedosos. Piedrahita, por ejemplo, que es el más tardío de los dos, repite la historia de que Luis Daza, el capitán de Belalcázar, capturó a un indio bogotano enviado como embajador ante el rey inca de Quito, y que ese indio hizo a los españoles la descripción de las riquezas de su tierra, hablándoles de El Dorado, de la laguna y las ofrendas de oro. Pero su descripción es parca, y luego hace partir de inmediato a Belalcázar en dirección de Bogotá¹³.

[12]_ El relato de Simón acerca de El Dorado se encuentra en sus *Noticias históricas, tercera noticia historial*, capítulos I-III (tomo III, pp. 319-330 de la edición citada). Lo relativo a la expedición de Belalcázar y su encuentro con Quesada y Federman, en los capítulos siguientes: IV-VIII (ed. cit., III, pp. 331-349).

[13]_ Lucas Fernández Piedrahita, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*, Primera Parte, Libro Cuarto, capítulo I, primera edición, Amberes, Juan Baptista Verdussen, 1688, p. 109.

Rodríguez Freyle: otra versión del ritual de la laguna

Mucho más interesante y original es el relato de Rodríguez Freyle, quien en su *Conquista y Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*, mejor conocido bajo el curioso nombre de *El carnero*, describe con lujo de detalles el ritual de la laguna, modificando su sentido y asegurando que se apoyara para su descripción en testimonios de primera mano.

Dice el cronista neogranadino que su fuente es un cacique de Guatavita, un tal Juan, sobrino y heredero de aquel que gobernaba al llegar los españoles. Según Rodríguez Freyle, la ceremonia de la balsa y la laguna solo tenía lugar en el momento de la entronización de un nuevo soberano. Este, normalmente el sobrino del anterior, ya que la herencia se hacía entre los de Guatavita por línea materna y no paterna, luego de una rigurosa preparación y un severísimo ayuno de seis años, al ser designado nuevo cacique debía propiciar «al demonio que tenían por su dios y señor» en medio de la sagrada laguna de Guatavita. Para ello preparaban previamente la balsa, una gran almadía de juncos, ricamente adornada, con braseros encendidos y perfumes. A él lo desnudaban entonces,

y lo untaban con una tierra pegajosa y espolvoriaban con oro en polvo y molido, de tal manera que iba cubierto todo de este metal. Metíanlo en la balsa, en la cual iba parado, y a los pies le ponían un gran montón de oro y esmeraldas para que ofreciese a su dios. Entraban con él en la balsa cuatro caciques, los más principales, sus sujetos, muy aderezados de plumería, coronas de oro, brazales y chagualas y orejeras de oro, también desnudos, y cada cual llevaba su ofrecimiento. En partiendo la balsa de tierra, comenzaban los instrumentos, cornetas, fotutos y otros instrumentos, y con esto una gran vocería que atronaban montes y valles, y duraba hasta que la balsa llegaba al medio de la laguna, de donde con una bandera se hacía señal para el silencio. Hacía el indio dorado su ofrecimiento echando todo el oro,

que llevaba a los pies, en el medio de la laguna, y los demás caciques que iban con él y le acompañaban, hacían lo propio, lo cual acabado abatían la bandera, que en todo el tiempo que gastaban en el ofrecimiento la tenían levantada, y partiendo la balsa a tierra comenzaba la grita, gaitas y fotutos, con muy largos corros de bailes y danzas a su modo; con la cual ceremonia recibían al nuevo electo y quedaba reconocido por señor y príncipe¹⁴.

Dos cosas resaltan de esta descripción. La primera de ellas es la manera brusca en que desaparece en este caso –en un tiempo asombrosamente breve, pues Simón y Rodríguez Freyle son contemporáneos y también lo son sus obras, separadas por un intervalo de unos pocos años– la versión del franciscano, que asocia la leyenda de la laguna a rituales ordinarios y a la historia de la cacica adúltera, para ser remplazada por la de un ritual más bien poco frecuente, asociado al acceso al poder de cada nuevo cacique y sin que se diga una palabra más acerca de la cacica ahogada y de las apariciones del demonio en forma de dragón o de mujer¹⁵. La otra es que a través de la lectura del texto de Rodríguez Freyle, culminación de un proceso de elaboración del mito, puede apreciarse la popularidad y la importancia de este, al menos como leyenda muerta o como posible motivo literario, entre los habitantes del Nuevo Reino, y más particularmente entre los bogotanos.

En realidad, es este el rasgo que domina. Cualquier creencia en la existencia de El Dorado ha desaparecido para entonces, para el siglo XVII, al menos en la Nueva Granada, supuesta sede originaria de la leyenda

[14]_ Juan Rodríguez Freyle, *El carnero*, capítulo II. Utilizo la excelente edición de la Biblioteca Ayacucho, a cargo de Darío Achury Valenzuela, Caracas, 1979. La cita corresponde a la página 18 de la misma.

[15]_ Las *Noticias historiales* de Simón fueron publicadas en 1627, en Cuenca, aunque solo la Primera Parte, pues las otras apenas fueron editadas a fines del siglo XIX. *El carnero*, por su parte, fue terminado de componer en 1638, aunque lamentablemente no llegó a ser publicado hasta el siglo XIX, igual que el total de la obra de Simón.

del cacique y la laguna. Descartadas ya las costosas expediciones de búsqueda de un reino de oro que algunos ubican todavía en otras partes de América, pero que ya nadie pretende buscar en tierras bogotanas, hay una suerte de cultivo del mito, de búsqueda de sus orígenes, de pruebas de uno u otro tipo acerca de su existencia en otros tiempos. Pero más nada. Es decir que los cronistas y los historiadores neogranadinos del siglo XVII se han convertido ya para ese entonces en investigadores, cada vez más racionales y distantes, de un viejo mito que suscita su curiosidad histórica y al que describen ya como un recuerdo del pasado, como la única referencia real que sirvió alguna vez de base a esa asombrosa y loca aventura que fue buscar por toda Sudamérica un reino de lagunas y caciques espolvoreados de oro que solo existió alguna vez en tierras de Cundinamarca, que no dejó gran cosa en cuanto riqueza oculta en la laguna, y que por lo demás había desaparecido unos pocos años antes de que llegasen a la meseta bogotana los ansiosos conquistadores españoles procedentes de Santa Marta, de Quito o Venezuela.

No es nuestra intención, por supuesto, historiar el mito de El Dorado ni tratar de todos los autores que de él se han ocupado. Bástenos con decir que en general los autores ulteriores siguieron ese camino, ya prácticamente definido en los cronistas neogranadinos del siglo XVII, a los que habría que agregar quizás a Alonso de Zamora. La descripción del ritual de la laguna quedó fijada de este modo, con algunas variantes, lo mismo que el relato de su llegada a oídos de los españoles, siempre a través de un informante indio, venido de Cundinamarca, el cual habría comunicado la existencia de El Dorado y el ritual de Guatavita, en Quito, a Belalcázar.

Así queda subestimada, de manera franca o encubierta, la importancia del mito propiamente dicho, esto es, de la interacción creativa entre leyenda indígena bogotana y motivaciones y búsquedas de los españoles, que por cierto la rebasan ampliamente, pues pronto entran en juego otros relatos o creencias de distinto origen, estimulantes de nuevas

búsquedas más allá del marco propiamente neogranadino. Y todo ello resulta alimentado por un contexto que se hace más racionalista y cultor del hecho histórico a lo largo del siglo XIX y aún del siglo XX, con lo que el tema de El Dorado deriva cada vez más hacia el relato de su búsqueda, hacia la descripción de las expediciones que, siguiendo ese fantasma inalcanzable e inexistente, llevaron a cabo los conquistadores españoles durante buena parte del siglo XVI; relatos que se hacen cada vez más detallados y precisos a medida que la investigación de archivos permite dilucidar cada problema o abrir camino a serias discusiones acerca del proceso mismo de Conquista.

Dentro de este cuadro regido por el estudio histórico y documental, la nota dominante (suerte de intento consciente de gestación de un nuevo mito) parecería ser —o al menos haber sido durante mucho tiempo— la del canto a la gesta cumplida por los conquistadores en la búsqueda del inexistente Dorado, la de la descripción de sus heroicidades en el difícil proceso constituido por la exploración que de buena parte de la geografía americana llevaron a cabo esos buscadores de oro y ciudades misteriosas, siguiendo los rumores obsesivos relacionados con ese mito inalcanzable, supuesto dispensador de oro y de riquezas.

Origen, evolución y variantes del mito del oro y de la búsqueda de El Dorado.

Formulaciones sucesivas. Motivos comparables

Examinado el mito en los cronistas, veamos ahora el mito operando en el terreno. De esto debemos tratar inevitablemente: de las expediciones que buscan ciudades ricas en oro, desde Ordás hasta Raleigh; de las formas que para los españoles y otros buscadores europeos asume el rico mito de El Dorado, y de las diversas variantes emparentadas de algún modo con él o con obsesiones o mitos similares relativos al oro o a ciudades perdidas y llenas de riquezas. Hasta donde nos sea posible,

intentaremos tratar esto del modo más sintético, centrándonos mucho más en la forma y evolución del mito y sus posibles variantes, tal como —de acuerdo a lo que sugieren las fuentes— podrían apreciarlo entonces los diversos buscadores europeos, y mucho menos en los detalles históricos acerca de las expediciones. No solo porque el estudio de estas ocuparía un espacio del que no disponemos, sino también porque entrar en la descripción de las mismas sería caer justamente en lo que con razón criticamos a la mayor parte de los autores doradistas, pues los detalles de las susodichas expediciones nos alejan del mito, ya que en verdad forman más parte del proceso de exploración de América y del estudio de la aventura española a través de montes, praderas, ríos y selvas del Nuevo Mundo que del imaginario propiamente americano.

Una cuestión debe ser recordada previamente. Lo que nos interesa no es el mito del oro, sino el mito del oro asociado a la búsqueda de rituales indígenas o de ciudades ricas y perdidas. El primero es componente permanente e inseparable de todo el proceso de Conquista; el segundo corresponde a etapas más precisas y asume formas más elaboradas.

La búsqueda del oro, búsqueda obsesiva capaz de conducir en forma rápida a los primeros atropellos contra los indios, se inicia con el primer amanecer de la Conquista, con la llegada misma a Guanahaní. Ya hablamos de la obsesión de Colón y sus primeros seguidores por el metal dorado, convencidos todos en un primer momento de haber llegado a los límites del Asia, no lejos de islas riquísimas como Cipango y Taprobana, no lejos de las fuentes auríferas de la riqueza del Gran Khan y de otros grandes soberanos asiáticos. Esta ilusión se ve frustrada en un principio porque, a diferencia de lo que se esperaba, no hay oro a recoger a paletadas en la Española, Cuba o Puerto Rico, y después de acumular unas cuantas narigueras y pepitas, junto con las primeras indicaciones de los indios de que «hay oro en abundancia más allá», lo que se halla en la isla son unas pocas minas, que deben ser trabajadas

explotando y esclavizando a los indígenas, y luego a los negros importados para suplir a aquellos, víctimas del trabajo, de las enfermedades y del creciente genocidio.

Pero luego renace, con cada avance del proceso de Conquista, con cada exploración de nuevas tierras, primero insulares, pronto continentales, en cada una de las cuales parece haber renovadas promesas de oro, a partir de nuevas narigueras y pepitas y a partir de nuevas señales de los indios de que «hay oro en abundancia más allá». El oro es así soñado y buscado en Paria, en toda la costa de Tierra Firme, en Centroamérica, en Santa Marta, en el Sinú, donde los indicios hallados son al fin más precisos, donde empiezan a recibirse muestras del rico trabajo artesanal de las culturas indígenas neogranadinas.

El oro aparece al fin, alrededor de 1520, en México, en medio de una riquísima cultura, en medio de una impresionante civilización indígena, llena de templos, de ciudades, de ritos crueles y extraños, de rutas comerciales, de riquezas y productos de todo tipo, y hasta de la primera laguna, la de Tenochtitlán, laguna real y no dudosa o mítica, en la que indios americanos, a raíz de la caída del imperio azteca en manos de Cortés y de Alvarado, se dice entonces que arrojan un tesoro de oro y piedras preciosas, de artefactos y piezas labradas de valor, para evitar así que caigan en poder de los ansiosos invasores españoles. El oro sigue siendo buscado, esta vez sin éxito y a costos elevados, en tierras venezolanas, entrando por el Orinoco, como hace Ordás, o por Coro y el Lago de Maracaibo, como hacen los Welser, arrendatarios alemanes de Venezuela, siempre para converger hacia los llanos colombo-venezolanos y bordear los elevados Andes de Colombia.

De nuevo aparece el oro, unos trece años más tarde, en 1533; y esta vez en cantidades inimaginables, en la parte sur del Nuevo Continente, en el Perú, centro de la cultura y del imperio incaico, asaltado, saqueado y destruido por la horda de aventureros que encabezan Pizarro y

Almagro. El famoso rescate de Atahualpa, los tesoros del Cuzco, el increíble botín que los saqueadores europeos obtienen como culminación de su audaz aventura, llevan el tema del oro a su pináculo; y convierten Perú en nombre tan sugestivo para las mentes del Viejo Continente que apenas las miserias del presente han podido al fin disociarlo de la idea de riqueza y abundancia de oro y plata.

Desde el mundo peruano las expediciones en busca de oro, y hasta de nuevas versiones de México o Perú, se ramifican en todas direcciones: hacia el norte, hacia Quito, centro importante de la cultura incaica, a donde acude Belalcázar, y de allí hacia los Andes colombianos, rumbo a los cuales suben también expediciones autónomas a partir de Santa Marta, como la de Jiménez de Quesada, que funda a Bogotá; hacia las estribaciones orientales de los Andes peruanos, rumbo al País de la Canela, rumbo al Paititi, a Chiquitos, a Mojos, en busca de más oro y de ciudades incaicas escondidas en los montes o en la selva central de Sudamérica, región hacia la que ascienden desde Argentina y Paraguay, desde el Río de la Plata y el Paraná, expediciones como la de Cabeza de Vaca y Hernando de Ribera, que buscan igualmente un oro del que han tenido noticia y que sin duda está asociado al mundo incaico, los ecos de cuya riqueza han llegado a sus oídos. El ansia de oro sigue incidiendo sobre diversas expediciones e intentos de conquista a todo lo largo del siglo XVI: en el Brasil, en la Guayana venezolana, en Chile, en Centroamérica, en el norte de México, en las praderas norteamericanas (...).

Lo que nos interesa, sin embargo, no es el recuento interminable y hasta fastidioso de las expediciones españolas de conquista en cuanto buscadoras de oro por montañas y selvas del norte, centro o sur del continente americano. Nos interesa en cambio la forma en que esa búsqueda de oro se convierte en mito descriptor de ciudades riquísimas perdidas, de caciques dorados y lagunas, esto es, de qué manera y bajo qué formas se pasa en muchos casos, y a todo lo largo de un

período, de la simple persecución del oro a la de este mito, el de El Dorado, en el que –como en otros casos, y como hemos ya podido ver en parte– se integra un fondo indígena, confuso y enriquecido por nuevas capas míticas, con una interesada y ansiosa lectura de parte de los conquistadores españoles.

1. La génesis. Exploraciones azarosas, reminiscencias mexicanas y creencia en el oro de la equinoccial

Los primeros elementos de este proceso que lleva en pocos años de la simple busca de oro al mito de El Dorado son perceptibles en la exploración del interior de Venezuela, en los comienzos de los años treinta, con la expedición de Diego de Ordás y con las *razzias* de los Welser.

Ordás, antiguo compañero de Cortés, testigo de la riqueza mexicana, es el primero de los exploradores del interior de Tierra Firme en buscar y en recoger indicios de la existencia de posibles pueblos de indios, dueños de gran riqueza en oro, situados hacia la Guayana venezolana, hacia los llanos que se desparraman entre Venezuela y Colombia o hacia los Andes colombianos. Ordás emprende desde España, en 1531, una expedición que le lleva primero a perder barcos y tripulantes en una zona no bien definida que sus contemporáneos situaron en las bocas del Maraón, actual Amazonas, pero que parece más bien corresponder a las del Esequibo o a las del Orinoco, y que le conduce luego desde Paria a penetrar por este último río, conocido también como Uyapari. En medio de grandes dificultades, la aventura le lleva con sus hombres cerca de la confluencia del Orinoco con el Meta, hacia los llanos de Colombia, donde obtiene noticias de un pueblo rico y de su cacique tuerto, debiendo sin embargo regresar a Paria sin continuar la búsqueda.

Tras la misteriosa muerte de Ordás, su lugarteniente, Jerónimo de Ortal, emprende al año siguiente un viaje parecido, cruzando por la

ruta del Meta hasta las estribaciones de los Andes orientales colombianos, y dando noticias, no de ciudades de oro, pero sí de una reina de amazonas, la Conori de que nos habla luego Oviedo.

Por esos mismos años, pero partiendo del occidente venezolano, esto es, de Coro y del Lago de Maracaibo, los factores de los Welser, banqueros alemanes a los que Carlos V ha arrendado el territorio de Venezuela a fin de que lo saqueen sin la menor piedad para cobrarse deudas imperiales, exploran –en busca de especias, de una posible salida al mar del Sur, y por supuesto de oro– las tierras occidentales de Venezuela. En sus expediciones, expoliadoras y masacradoras de indios, brutales hasta el punto de escandalizar a los propios españoles, los representantes de los Welser, Ambrosio Alfinger, Jorge Spira, Nicolás Federman y Felipe Utre, llevan a cabo exploraciones sucesivas que los conducen de Maracaibo al Valle de Upar en Colombia y sobre todo de Coro hasta los llanos venezolanos, y de allí, por el Meta y los llanos colombianos, hasta la cordillera de Popayán, en el sur de Colombia, no lejos del actual Ecuador. Los Welser persiguen fantasmas que no se dejan ver. No hallan especias ni paso al mar del Sur, pero al menos obtienen cierto oro y algunos indicios de existencia de pueblos y caciques más afortunados que los pobres indios a los que acosan para extraerles el oro, y a los que de poco o nada sirve la rebeldía que a veces manifiestan frente a la brutalidad de los extraños invasores¹⁶.

[16]_ Por supuesto que había una buena dosis de interés en la crítica que hacían los españoles de la brutalidad de los alemanes, pero las pruebas documentales de esta política permanente de tierra arrasada y de masacre indiscriminada de indios resultan abundantes e indiscutibles. En cuanto a los nombres de los Welser, llamados generalmente Belsares o Belzares por los españoles, damos la versión que pasó a la historia americana, la castellana; bastante modificada, por cierto, ya que los españoles jamás pudieron pronunciar bien esos extraños nombres: Ehinger o Talfinger, Hohermuth von Speyer, Federman mismo, al que usualmente llaman Fedreman, y sobre todo von Hutten, al que llaman indistintamente Uten, Uter y Utre.

Pero, no obstante lo que algunos pretenden¹⁷, no hay todavía en estas expediciones ninguna búsqueda de El Dorado propiamente dicho, pues salvo la tardía excepción de Federman, no hay acceso de Ordás ni de ningún alemán a la meseta bogotana, sede de la leyenda indígena, ni indicio demostrable de que algún eco de su existencia hubiese llegado a quienes buscaban oro y riquezas por el Meta. En efecto, en los Welser no hay ninguna búsqueda de ciudades de oro, y en Ordás, que sin duda tenía alguna idea al respecto, lo que parece presente son dos cosas: un eco de la conquista mexicana, y la convicción –expresada por Ortal, su sucesor– de que en el área equinoccial abundaba el oro y debían por eso hallarse en ella minas del dorado metal.

El eco de la conquista mexicana tiene interés porque Ordás parece sospechar –o al menos desear– la existencia posible de ciudades o imperios ricos, como los hallados por Cortés y por él mismo en México una década antes. Más importante es el otro punto, bien resaltado por Ramos Pérez, quien atribuye por ello al mito orígenes racionales. Al menos debe admitirse que la idea del oro de la equinoccial, presente en documentos relacionados con Ortal, el seguidor de Ordás, y también con Oviedo, con otros cronistas y con diversos geógrafos renacentistas, era una idea arraigada en la mentalidad de estudiosos y viajeros de ese siglo, como intento científico de corte clásico dirigido a fundamentar

[17]_ Como por ejemplo Juan Friede, en su importante obra *Los Welser en la conquista de Venezuela*, Edime, Caracas-Madrid, 1961, en la que además de asociar –no se sabe a cuenta de qué– la idea de El Dorado con la del Paraíso Terrenal cristiano, habla de versiones del mito de El Dorado (una chibcha, otra antillana y otra goahiba), todas ellas supuestamente conocidas de los exploradores españoles y alemanes, como Alfínger, Ordás y Dortal, antes de la llegada de Federman en 1539 a la meseta bogotana, donde ya se hallaban Quesada y Belalcázar. Op. cit., Parte II, cap. X, pp. 99-106. Lo mismo hace Roberto Levillier en su interesante libro *El Paititi, el Dorado y las Amazonas*, Emecé, Buenos Aires, 1976, al simplificar demasiado lo relativo a El Dorado y poner a Ordás, a Alfínger y a Federman a buscarlo al comenzar los años treinta. Op. cit., II, Intentos de jornadas al Dorado desde el Caribe, en especial pp. 53-59.

la validez de la búsqueda de oro en tierras cercanas a la línea ecuatorial, como las tierras sudamericanas, porque en ellas debían por fuerza encontrarse minas del rico mineral.

2. El mito de El Dorado propiamente dicho. Lagunas y polvo de oro. El indio reluciente de la laguna de Guatavita

Sea lo que sea de todo ello, el mito parece al fin cobrar forma y empezar a difundirse, a partir del encuentro en la meseta bogotana de las expediciones de Quesada, Belalcázar y Federman a comienzos de 1539. En todo caso es allí, en el área de Cundinamarca, asociado a la rica cultura de los chibchas, tierra de oro, de artesanos y esmeraldas, donde se encuentra su principal trasfondo indígena: la historia del polvo de oro con que se viste un cacique y de la laguna en que se ejecutan los rituales asociados al metal dorado.

La cosa, sin embargo, no es tan clara. La versión usual, la que vimos recogida en Castellanos y luego ampliada por Herrera, Simón o Piedrahita, es la de que a Quito llegó noticia (en 1534) del cacique de Guatavita y del curioso ritual de la laguna, gracias a un indio bogotano, peregrino o capturado luego de haber sido enviado como embajador ante los incas ecuatorianos, el cual se cubría por cierto con una chaguala o pectoral dorado, y de que cuatro años después (lo que no deja de suscitar dudas adicionales a la veracidad posible de la historia), Belalcázar partió en busca del cacique y su laguna de oro, encontrándose al llegar a Cundinamarca con que se le había adelantado Quesada y que tras él arribó casi en seguida Federman. Mientras los tres conquistadores decidían qué hacer con el problema de derechos territoriales y prioridades en que se hallaban envueltos, los soldados de Belalcázar habrían narrado a los de los otros expedicionarios la extraña historia traída desde Quito, la cual muy pronto se difundió por todas partes y dio origen a una indetenible búsqueda de El Dorado y su laguna repleta de tesoros.

Pero esta dudosa historia, repetida por tantos cronistas de Indias y por tantos estudiosos posteriores, tiene todas las probabilidades de ser un mito ella misma, tan grandes son las contradicciones que la envuelven. Ramos Pérez ha puesto en evidencia algunas de ellas, como el carácter poco serio del cuento acerca de la nacionalidad bogotana del indio residente en Quito, embajador o peregrino, o lo que fuese; como la inexplicable tardanza de Belalcázar, quien se entera de la historia y apenas parte tras El Dorado cuatro años más tarde; como los serios indicios, en fin, de que el conocimiento de la misma por los españoles, siempre a partir de Quito, hubiese sido más tardío, lo que es sugerido por el hecho de que Oviedo, en 1545, debe informarse de quién es ese Dorado y por qué le dan tan curioso nombre. Por ello estima el autor que el primero en partir a buscarlo debió haber sido Gonzalo Pizarro en 1541, asociando su búsqueda a la del mítico País de la Canela, en la misma expedición que dio poco más tarde origen a la aventura amazónica de su lugarteniente Francisco de Orellana.

No obstante, hay algo más que Ramos Pérez no parece haber tomado en cuenta. Y es que, aparte de la insólita desinformación del indio, pues el ritual de Guatavita –si lo hubo– se había extinguido unas cuantas décadas antes de la llegada de los españoles a Colombia¹⁸, resulta por

[18]_ Este detalle llama en verdad la atención, pues existe en el Archivo de Indias una probanza de Luis Daza, publicada por Ramos Pérez, en la que el propio Daza y una serie de testigos confirman la captura por el capitán de Belalcázar, en tierras ecuatorianas, del tal «yndio dorado» que andaba con Lumynabi (es decir, Rumiñauí, uno de los capitanes de Atahualpa). Aquí se trataría, sin duda, del indio de la chaguala de oro, que andaba con Rumiñauí, y que, según otras fuentes, una vez capturado, habría hablado a Belalcázar del ritual de Guatavita, cerca de Bogotá, acompañando a las tropas enviadas por este de inmediato a la exploración de Popayán y muriendo «de pena» porque estas cambiaron de rumbo y no tomaron muy en cuenta sus indicaciones. Tiene poco sentido pensar que este «yndio dorado» que andaba con los incas tuviese algo que ver con el distante mundo chibcha; y menos aún que pretendiera venderle

demás curioso que hubiese sido Belalcázar, procedente de Quito, quien informase a los hombres de Quesada, que estaban desde hacía más de un año saqueando Cundinamarca en busca de oro y esmeraldas, acerca de la existencia de un cacique espolvoreado de oro que se encontraba en la zona, a dos pasos de ellos, y de cuya existencia aún no habían tenido noticia. Resulta más curioso aún que tal informe no suscitase intentos inmediatos de buscar el oro, la laguna y el cacique, y que las tales búsquedas tuvieran lugar mucho después y en otras partes, casi todas bien distantes por cierto de la meseta bogotana. El cacique de Guatavita y el ritual de la laguna son evidentemente conocidos, poco antes o poco después, por los conquistadores bogotanos, pues estos no ignoraban que el mencionado ritual había tenido su fin poco antes de la conquista; y como señala el padre Simón, es inmediatamente después de esta que uno de los capitanes de Quesada hace dragar la laguna, sin mucho éxito por cierto, como igualmente ocurrió con el tal Sepúlveda, que intentó repetir el proceso, en forma más sistemática, en 1572.

como real a los españoles, que lo tenían prisionero y a los cuales debió acompañar para comprobar la veracidad de sus informaciones, una historia de caciques, rituales y lagunas que en caso de haberla conocido debía también saber que había desaparecido tiempo atrás. Lo que parece desprenderse de todo ello es que este «yndio dorado» nada tiene que ver con Guatavita, que solo por una contaminación ulterior con el mito de la laguna, luego que este fue conocido por los españoles años después, se le atribuyó al indio, que también era «dorado» gracias a su chaguala o armadura de oro, haber informado acerca de él y contribuido incluso a buscarlo con los españoles, cuando en realidad, si es que en verdad habló de algún oro, debe haber mencionado el de los vecinos quimbayas, no lejos de Popayán, sin mención de rituales ni lagunas que solo pudieron ser añadidas luego cuando se difundió desde Cundinamarca la idea de la existencia de Guatavita y el cacique espolvoreado en oro. Por lo demás, esto podría explicar que Belalcázar, informado por el «yndio dorado» de la existencia de oro en el sur de Colombia, emprendiera de inmediato, a través de uno de sus capitanes, la exploración del área, mientras que la expedición hacia Cundinamarca, que nada tuvo que ver con Dorados, se llevó a cabo cuatro años después y por razones de otra índole.

Por ello creemos que en lugar de ponerse a tratar de determinar el «momento» mismo en que aparece el mito, si fue al regresar los soldados de Belalcázar a Quito o al salir de él Gonzalo Pizarro unos dos años más tarde hacia la selva ecuatoriana, parece mucho más sensato y realista partir de la idea de que en verdad la formación del mito y su lectura por los españoles se nos escapa en el detalle, como es usual con mitos que no sean contemporáneos; esto es, que se trata de un proceso difícil de definir más allá de ciertos límites; proceso que abarca encuentros, informaciones y rumores de diversa procedencia, lo mismo que interesadas lecturas españolas de los mismos; proceso que toma igualmente algunos años para conformarse y asumir formas concretas; proceso en el que se integraron en forma relativamente rápida las informaciones y fantasías procedentes del Perú recién conquistado (tesoros escondidos, ciudades perdidas, incas o caciques escapados con riquezas, casas del sol, hembras guerreras, lagunas sagradas en las que se cumplían rituales relacionados con el oro, etc.) con las derivadas de las anteriores exploraciones de Venezuela y Nueva Granada, y en el que sin duda, en un momento difícil de ubicar, pero correspondiente a esos mismos años, se fueron añadiendo los relatos referentes a Guatavita, a su cacique dorado y su laguna, relatos que recogieron años más tarde los cronistas de la conquista colombiana y que, ubicados ya fuera del área neogranadina, tanta incidencia tuvieron sobre etapas posteriores de la propia evolución del mito.

Estos son, a partir de entonces, los dos temas o puntos claves del mito: de un lado, las ciudades perdidas o secretas de los incas; del otro, la recreación del motivo de la laguna y el cacique espolvoreado de oro, pero lejos de Cundinamarca y Guatavita. Ambos temas tienden a fundirse, y a potenciar de este modo, con su enorme carga imaginaria –basada empero en posibilidades y en algunos hechos reales– las nuevas búsquedas de El Dorado, que ahora alcanzan su plenitud en esa segunda mitad del siglo XVI. La primera de esas vertientes conduce sobre todo al Marañón

y al Paititi; la segunda, cada vez más asociada a la anterior y enriquecida por ella, lleva en cambio a Manoa y al Dorado de Guayana.

3. Versiones peruanas de El Dorado y la ciudad perdida El Marañón y los Omaguas. El Paititi. Los Césares de la Patagonia

La conquista del Perú, a partir de 1535, fue decisiva para el mito de El Dorado, para su enriquecimiento temático y su expansión a toda Sudamérica. Vencido el rico imperio incaico, saqueados sus tesoros, sometidos sus habitantes, pronto surgieron en el área conquistada relatos acerca de tierras vecinas, situadas hacia la selva, del otro lado de la cordillera, ricas en oro y en ciudades prodigiosas, casi siempre construidas sobre lagunas y pobladas siempre por ricos y poderosos habitantes. Se habló a partir de entonces de incas transandinos y/o de pueblos indígenas que habían logrado escapar a la dominación de aquellos, y cuyo destino debía ser también el de terminar conquistados por los invencibles e infatigables españoles con solo que estos se lo propusieran.

Igual que en otras ocasiones, aquí se cruzaron desde temprano informaciones verídicas con arraigadas fantasías, y confusos relatos indígenas con nuevas ansias hispánicas de gloria y de riqueza. Relatos en circulación entonces y confirmados luego hablaban ya en el Perú, antes de mediados del siglo XVI, de pueblos indígenas civilizados y ricos, como los chancas, situados en dirección de lo que pronto se llamó Paititi, un área montañosa y luego llana ubicada del otro lado de los Andes, en dirección del Chaco o de la selva. El líder de estos chancas, como ya escuchó decir Cieza de León, habría sido un tal Ancoallo, valiente capitán que se enfrentó a las tentativas conquistadoras de Tupac Yupanqui, uno de los grandes incas prehispánicos, logrando derrotarlo y conservar intacto su poder y las riquezas de su pueblo¹⁹. También llegó después a hablarse

[19]_ Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú*, capítulo XC.

de otros pueblos supuestamente cultos y muy ricos, como los mojos o los chunchos, todos ellos a la vez guerreros, todos ellos vecinos del Paititi, esa suerte de cerro o cordillera indefinida, el significado de cuyo nombre no está claro y cuya sola mención se convirtió muy pronto en sinónimo de Dorado: de oro, de templos, de lagunas, de ricas ciudades perdidas en la selva o en el llano.

Pero también se habló —y en estos casos con mayor fundamento— de que algunos de esos intentos frustrados de conquista inca habían terminado por generar nuevos puestos avanzados de la cultura peruana en medio de los montes o la selva, como el que se atribuía al sobrino de Manco Cápac II, y también de incas prófugos de la conquista española o emigrados con todos sus tesoros en dirección de las sierras del Paititi, o incluso de la selva situada más allá, donde habrían construido ciudades repletas de riquezas²⁰. Se habló, pues, mucho en esos años, de tesoros escondidos que se habían salvado del saqueo español y de la posibilidad de repetir la hazaña saqueadora de Pizarro con solo descubrir las nuevas y más ricas versiones del Perú o de México que ocultaban las sierras peruanas o que se hallaban en medio de la selva y cerca de los ríos que descendían de la montaña.

El mito ganó así mucho, tanto en variedad como en riqueza temática. No solo por todo lo que significaban en sí mismos el oro y la riqueza material hallados en el Perú (grandes ciudades de piedra, templos riquísimos, lagos rituales, ídolos de oro, ropas tejidas, adornos y artefactos de todo tipo, entierros, momias, vírgenes y casas del sol, llamas, etc.), sino también porque a partir de entonces todas las búsquedas selváticas relativas a El Dorado o a cualquiera de sus variantes comenzaron a hacerse a partir de esos elaborados patrones de cultura material y de riqueza

[20]_ Las principales fuentes al respecto son el padre Diego Felipe de Alcaya y el cronista Pedro Sarmiento de Gamboa. Para referencias, ver Bibliografía.

que había sembrado en la afiebrada mente de los buscadores de mitos el dramático encuentro con la soberbia civilización de los peruanos.

De igual manera, las búsquedas se diversifican. Las más famosas se dirigen hacia el norte, hacia el Marañón. La primera de ellas es la frustrada expedición de Gonzalo Pizarro al País de la Canela, en 1541, que termina recorriendo el gran río que hoy llamamos Amazonas en la persona de Orellana y describiendo mujeres guerreras en las cercanías de sus riberas, así como indicios del buscado Dorado en tierra omagua, vecina del atisbado reino de las amazonas. La otra, la más famosa, es la aún más desastrosa expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre al Marañón, en 1560, que lleva al asesinato de Ursúa y a la rebelión de Aguirre, el tirano, el cual, en medio de una desenfrenada orgía de sangre y crímenes, tras recorrer el río hasta su desembocadura, subir a Margarita y luego entrar a la Tierra Firme venezolana, termina sus días violentamente, unos meses después, en 1561, acosado en las cercanías de Barquisimeto, y fracasado en su loca tentativa de regresar por tierra a tomar el poder en el Perú.

La impresionante aventura de Aguirre, que suele ser el plato fuerte de todos los relatos relativos a El Dorado, nada tiene que ver en realidad con este último, y el propio Aguirre, en la carta en que justifica su rebeldía ante el rey, le dice a Felipe II que no siga permitiendo que se envíen expediciones a buscar el tal Dorado, pues este no es más que una patraña. Pero en cambio sí está relacionada con el mito la etapa inicial de la expedición, la correspondiente a Ursúa, pues aunque esta tuvo mucho de intento del virrey peruano Cañete para deshacerse de buena parte de los inadaptados y turbulentos soldados españoles que hacían imposible la paz en el Perú, poniéndolos a correr tras el mito de El Dorado, también hay que tomar en cuenta, como hacen los cronistas de la expedición, lo que hizo por darle de nuevo fuerza y actualidad al tema doradista la aparición de los brasiles y el extraño relato de sus aventuras en la selva.

La historia de los brasiles es una suerte de versión corregida y aumentada del relato del indio informante de Belalcázar. En 1549 aparecieron en Chachapoyas, en las estribaciones norteñas de la sierra peruana, unos trescientos indios guerreros procedentes del Brasil, a los que pronto se les puso el nombre de brasiles. Los tales indios revelaron venir del otro lado del continente, de las cercanías de la desembocadura del Marañón (esto es, del Amazonas), y haber decidido unos doce años antes emprender la fuga en masa desde esas tierras en dirección hacia el oeste, según algunos cronistas para escapar de la explotación portuguesa, según otros (los más, probablemente tributarios de lo asegurado por encomenderos que querían esclavizarlos), para comerse a los otros indios que encontraran en su ruta. Dirigidos por un valeroso cacique llamado Viarazu, al que ayudaban dos portugueses prófugos, los brasiles, originariamente un pueblo de varios miles de indios, comenzaron a remontar el Marañón. En un sitio no definido, pero que se suponía cercano a la tierra de los omaguas, chocaron con un pueblo de indios de la selva, que los derrotó en forma aplastante, no obstante su elevado número. Se trataba, según ellos, de un pueblo muy rico, poderoso y bien armado, suerte de nueva versión de El Dorado, pues su rica ciudad se hallaba en una laguna, tenían objetos de oro en abundancia y artesanos especializados en labrar el oro, y disponían de un ejército de miles de soldados, desnudos pero armados y eficientes²¹.

El cacique Viarazu fue llevado poco después a presencia del propio virrey Cañete y le refirió personalmente la historia de ese Dorado situado en la selva brasileña, junto a uno de los más grandes tributarios

[21]_ La fuente principal acerca de los brasiles es el autor portugués Pero de Magalhães Gandavo, en su *Historia da Provincia Sancta Cruz*, que citamos más adelante. También relata en detalle la historia Toribio de Ortiguera, cronista de la expedición de Aguirre. Cf. *Crónica*, cap II. Todos los textos relativos a la expedición de Lope de Aguirre están publicados en *Lope de Aguirre, Crónicas, 1559-1561*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1981. Cieza de León, op. cit., cap. LXXVIII, les dedica por su parte un corto párrafo.

del Marañón. Y como en el caso de Belalcázar en Quito, fue este relato indígena el que encendió de nuevo, pero ahora en Lima, el ansia de oro y el deseo de abalanzarse sobre la selva ecuatorial peruano-brasileña en busca de esas riquezas escondidas. Solo que aquí también, y de la misma sospechosa manera, hay un importante intervalo entre el resurgir del mito y la expedición de búsqueda. En este caso aún mayor, pues Ursúa solo sale a buscar El Dorado brasileño en 1560, esto es, más de una década después de la llegada de los misteriosos brasileños a tierras del Perú, aunque es cierto que hubo antes dos expediciones menores influidas por los relatos de los indios brasileños.

Las búsquedas más numerosas y persistentes de El Dorado peruano, sin embargo, no fueron las que se orientaron hacia el Marañón, sino las que se dirigieron en busca de los incas transandinos o de otras versiones doradistas a través del Paititi, de Mojos, de los Chunchos, de Chiquitos o la llamada Tierra Rica. Son demasiado numerosas y parecidas como para detenernos ahora en ellas. Baste con una idea. Una de las primeras fue la de Pedro de Candía, quien salió del Cuzco en 1537 en busca de una ciudad inca rica en oro y solo consiguió perder la cabeza como consecuencia de sospechas de que traicionaba a los Pizarro para apoyar a los Almagro. Otra, la de Gómez de Carabantes, encomendero de Jauja, quien hacia 1565 trajo informes de que del otro lado del valle de Jauja se hallaban unas ciudades indias muy ricas y una laguna de la que los habitantes sacaban mucho oro. Una tercera, en fin, la de Juan Álvarez Maldonado, quien salió del Cuzco tres años después, al frente de una expedición en busca de oro y ciudades perdidas, llegando al río Madre de Dios, trayendo informes de prodigios y curiosidades, pero sin encontrar ni rastro de oro, de lagunas o de ciudades en su difícil recorrido.

De las exploraciones de los Chunchos y Mojos, partidas casi siempre de Santa Cruz de la Sierra y prolongadas a todo lo largo del siglo XVII, no vale la pena mencionar ninguna; y solo traeremos a cuento un texto

nada importante pero revelador del alcance geográfico de los relatos relativos a ese Dorado procedente del Perú. Se trata de las informaciones emanadas de un tal Cristóbal Hernández de Coimbra, encomendero de Santiago del Estero, quien en 1587 escribía al gobernador de la provincia que sus indios le habían hablado de la existencia, no lejos de allí, de una ciudad bastante rica, situada junto a una laguna, en la que abundaban el oro y la plata, en la que había «ovejas del Perú», esto es, llamas, y en la que gobernaba un príncipe que tenía un gran séquito y usaba una corona de oro.

En realidad, los ecos del mito habían llegado desde mucho antes al área del norte argentino, pero sobre todo del otro lado: del de los grandes ríos, del Plata-Paraná y el Paraguay. Desde la prematura exploración del portugués Alejo García, uno de los soldados que exploró las costas del río de la Plata con Juan de Solís en 1516, perdiéndose hacia el norte y llegando no lejos de las estribaciones de la cordillera peruano-boliviana, se tuvo indicio de que hacia ese norte había ciudades ricas y abundaba el oro. Los indicios y los relatos de los indios cobraron más y más forma con las exploraciones ulteriores y con la fundación de Asunción del Paraguay, llegando a hablarse de una sierra de plata y de un rey blanco. Durante la cuarta década del siglo XVI, las aventuras de Martínez de Irala, de Álvar Núñez, de Ulrico Schmidl, de Francisco y Hernando de Ribera, y sobre todo de Ñufflo Chávez avivaron la idea de la existencia de amazonas, de indios cubiertos de oro y de ciudades ricas en dirección de la distante e inalcanzable cordillera, más allá de las selvas, pantanos y llanuras que forman el corazón de Sudamérica. Son ecos de El Dorado que no llegan a cuajar sin embargo en una leyenda de contornos definidos, que no pasan de un confuso rumor acerca de ciudades de oro y abundancia de riquezas²².

[22]_ Sobre todas estas expediciones, ver las relaciones de Cabeza de Vaca, Ribera y Schmidl citadas anteriormente. También Levillier, op. cit., cap. V: En busca del

Un tanto más precisos son los perfiles de la persistente leyenda acerca de la Ciudad o Tierra de los Césares, de la Ciudad Encantada de la Patagonia o de otras ciudades parecidas, referentes casi siempre a españoles indianizados perdidos en la selva. A veces se habla de españoles secuestrados en medio de remotos poblados indios repletos de tesoros, pero incapacitados para huir de nuevo hacia la civilización. Otras veces, por el contrario, se asegura que ellos mismos se han convertido en reyes o gobernantes de ciudades e imperios indígenas muy ricos en los que, transformados en auténticos orejones, se visten como indios, se perforan las orejas y los labios, se adornan con plumas y con tintes, y utilizan sandalias, narigueras y chagualas, todas de oro.

Una vez más se combinan en estos casos la dura realidad y la insistente fantasía. Desde temprano hubo españoles capturados por los indios, algunos de los cuales se integraron al mundo indígena, llegando otros incluso, gracias a sus aptitudes personales, al número, o al respeto que inspiraban, a asumir posiciones de liderazgo en las comunidades que los habían apresado. Los casos abundan, y aparte de Cabeza de Vaca, algunos son bien conocidos, como los de Alejo García, Jerónimo de Aguilar o Francisco Martín. También están los famosos naufragos de Ordás, perdidos en la expedición de 1531 cerca de las bocas del Esequibo o del Orinoco, y buscados por los sucesivos exploradores del Amazonas, como Orellana y otros, quienes siempre creyeron oír hablar de ellos o de sus descendientes como de un grupo humano rodeado por los indios y viviendo en medio de la selva amazónica, o como los líderes respetados de uno de esos pueblos indígenas, omaguas u otros, asociados al mito de El Dorado o al de las amazonas.

Dorado entre los trópicos del Paraguay, 1543-1580, pp. 161-259, aunque al autor también los contornos del ya impreciso mito paraguayo se le pierden entre el rico detalle y el acucioso análisis de las expediciones de Irala, Cabeza de Vaca, Ribera y Nufflo Chávez.

Pero no cabe duda de que el más famoso de todos fue el soldado español Francisco César, de larga trayectoria en la conquista sudamericana, quien comenzó su obra de conquistador en tierras sureñas para terminar, años más tarde, como uno de los exploradores de Colombia, y cuyo nombre se ha perpetuado en el norte de Sudamérica en el departamento colombiano del César y en el sur del continente en la leyenda de la ciudad o provincia perdida llamada de los Césares de la Patagonia. La Ciudad de los Césares, denominada así porque se decía que Francisco César, soldado de Caboto en la expedición de 1526 como Alejo García lo fuera de la de Solís diez años antes, la había descubierto y vivido en ella, era una imaginaria ciudad inca ubicada generalmente entre Tucumán y Córdoba, en el norte argentino, pero a veces también en otras partes, como en la Patagonia, de la que se decía que se hallaba construida sobre un lago, como Tenochtitlán o como la Manoa de Guayana, y que estaba habitada por indios orejones, esto es, por incas del Perú, los cuales eran siempre descritos como muy ricos y de los que los testimonios coincidían en afirmar que se servían en vajillas y piezas de oro y plata.

Creando las noticias que tuvo entonces acerca de la existencia de ricos reinos de indios hacia el norte, procedentes de dos sobrevivientes de la expedición de Solís a los que encontró en una isla cercana a la desembocadura del río de la Plata y que habían escuchado el testimonio de Alejo García, Caboto habría enviado a César al frente de un grupo a explorar en esa dirección, en busca de una remota cordillera, vago indicio del Perú y de los incas. Según Ruy Díaz de Guzmán, que escribe casi un siglo más tarde y que mezcla en su crónica verdad y fantasía, los viajeros hallaron pronto indios amistosos, y tras cruzar una cordillera que entronca con la peruana y la chilena, encontraron valles poblados por indios ricos y amigables. Llegaron así hasta las tierras de un señor aun más rico y poderoso, jefe de todos los anteriores, en cuyo

reino permanecieron algún tiempo. Decididos a regresar, el gran señor indio los autorizó a hacerlo y los cargó de todo tipo de riquezas. Al regresar, empero, César y los suyos hallaron que los españoles habían sido exterminados y que los sobrevivientes de la expedición de Caboto habían huido. Esto los obligó a reemprender el viaje hacia la cordillera, al parecer por otra ruta, debiendo contactar diversos pueblos de indios, recorriendo cordilleras elevadas e inhóspitas y saliendo al desierto chileno de Atacama, de donde se dirigieron luego hacia el Perú. Siguieron hacia Cuzco y allí llegaron, casi diez años después de su primera partida, cuando Pizarro y los suyos saqueaban el rico reino inca.

La idea de la existencia de estas ciudades ricas de indios vinculadas al mundo peruano, sobrevivió largo tiempo y la conquista y saqueo del Perú contribuyeron, igual que en el norte, a incrementar la confianza en la veracidad del relato de Francisco César, repetido y enriquecido sin duda desde entonces, pues Díaz de Guzmán dice haberlo recogido él mismo en el Cuzco, muchos años más tarde, de un testigo. Así, este espejismo, remoto eco de El Dorado, del que más arriba vimos hablar en 1587 al encomendero portugués Hernández de Coimbra, alimentó, como tantas otras variantes o derivaciones de El Dorado, las búsquedas y exploraciones españolas por el norte argentino y chileno durante buena parte del siglo XVI²³.

[23]_ La aventura de Francisco César está relatada en *La Argentina*, de Ruy Díaz de Guzmán, Primera Parte, capítulo IX. Hay estudios modernos sobre el tema: E. Lachtman, *La leyenda de los Césares*, Ciro Bayo, *Los Césares de la Patagonia*, Ernesto Morales, *La ciudad encantada de la Patagonia*. y Patricio Estellé y Ricardo Couyoumdjian, *La Ciudad de los Césares, origen y evolución de una leyenda*. En *El Pacífico*, segundo tomo de su obra *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Madrid, 1989, Juan Gil dedica un documentado capítulo al asunto, pp. 258-314. Para referencias a los otros textos, ver Bibliografía.

4. El nuevo Dorado en la Guayana venezolana.

Manoa, la Ciudad de El Dorado, y su búsqueda infructuosa

Enriquecido de este modo y revestido de ricos ropajes peruanos, el mito de El Dorado se desplaza en el último tercio del siglo XVI hacia la Guayana venezolana, de donde había partido precisamente en 1531 la expedición de Ordás, y de donde se habían comenzado a perfilar desde entonces los primeros indicios conducentes a su estructuración como mito por parte de los españoles.

Ahora se hace el camino de regreso. Otra vez se vuelven los ojos y los pasos hacia el Meta y desde allí se buscan el Orinoco y la Guayana venezolana. Y otra vez aparece Jiménez de Quesada, el ya viejo fundador de Bogotá, ahora convertido en mariscal, pero a quien la vejez parece haber más bien obsesionado con la persecución del indio dorado, su laguna y su tesoro. Quesada emprende una expedición de busca de El Dorado, apuntando ya hacia el Orinoco y la Guayana aunque sin llegar a pasar de los llanos del Meta. La aventura, iniciada en 1568, termina en un desastre: extravíos, pérdidas de hombres y ganado, hambre y miseria, disgusto, rebeliones, ajusticiamientos, regreso casi solo en medio del fracaso y de la pesadumbre. Pero el anciano mariscal prepara pronto una segunda entrada y únicamente la oposición del presidente de la Audiencia bogotana logra hacer abortar sus propósitos. Sin embargo, decidido a continuar de algún modo involucrado en la exploración de los llanos del Orinoco y las selvas de Guayana, en las que debe hallarse el ansiado Dorado, Quesada, que muere poco después, en 1577, hace testamento en favor del capitán Antonio de Berrío, esposo de su sobrina y heredera María de Oruña, a condición, al parecer, de que aquel regrese de España, donde se encuentra, y emprenda la conquista de Guayana y de El Dorado.

En todo caso, es esto lo que intenta poco después Berrío. En 1583 parte hacia el Meta y de allí remonta el Orinoco. Entra en la tierra guayanesa y escucha hablar de El Dorado y de su ciudad, a la que los

indígenas designan como Manoa, lo que parece significar «agua grande», «agua salada» o «gran laguna». La larga y accidentada expedición debió durar dos o tres años y todo lo que obtuvo Berrío fueron insistentes noticias procedentes de los indios acerca de que del otro lado de los montes de Guayana se hallaba un imperio poderoso y rico, en que el oro abundaba y cuya capital era esa insistentemente mencionada Manoa, la gran ciudad de la laguna. Una segunda expedición, emprendida pocos años después, no logra avanzar nada en cuanto al hallazgo de Manoa, pero al menos le conduce a fundar dos pueblos: uno en Guayana, llamado San Tomé; el otro en Trinidad, llamado San José de Oruña.

En 1594, Berrío envía a España a su lugarteniente, un vasco llamado Domingo de Vera, a que consiga al menos unos doscientos hombres decididos para emprender al fin la búsqueda y conquista de Manoa. Pero Vera provoca una auténtica conmoción en España con sus exageradas noticias acerca del Dorado y de Manoa, y con sus relatos acerca de ciudades llenas de oro y de esmeraldas. Regresa con más de dos mil acompañantes, entre hombres y mujeres, algunas de estas con sus niños, que apenas desembarcados en Trinidad y pasados luego parcialmente a Guayana, descubren la terrible realidad que les espera: hambre, escasez, calores espantosos, enfermedades y alimañas, y sobre todo la agresividad de los caribes, que los atacan, causando entre ellos una terrible mortandad y una invencible desmoralización. Los pocos sobrevivientes regresan o se ahogan, algo después aparece en las costas orientales de Venezuela Walter Raleigh, que viene en busca de Manoa y deseoso de conocer las riquezas de Guayana; Berrío es capturado por el corsario inglés y –liberado por este a su regreso– muere algo más tarde en San Tomé.

La historia de El Dorado de Guayana concluye así con Raleigh que, en una audaz expedición, en 1596, recorre las bocas del Orinoco y penetra en aguas del Caroní, explorando las feraces tierras guayanesas y persiguiendo las huellas de Manoa y de su príncipe dorado. La

expedición de Raleigh es particularmente importante dentro de la historia de la búsqueda de El Dorado no solo porque es una curiosa mezcla de exploración francamente capitalista en busca de riquezas minerales y perspectivas de colonización con viaje medieval perseguidor de mitos y fantasías geográficas, sino también porque, a diferencia de las exploraciones españolas, que escasamente dejan huellas escritas de la búsqueda de mitos y fantasmas, Raleigh habla de todo ello en forma clara en el relato de su aventura guayanesa: una obra que más allá de su presentación interesada de los hechos y del uso mutilador, equivocado o parcializado de las fuentes que utiliza, resulta un interesante y rico documento, capaz de combinar de modo inteligente imaginario y realidad.

El solo título de la obra de Raleigh, el *Discovery*²⁴, esto es, *El Descubrimiento del vasto, rico y hermoso Imperio de la Guayana, con un relato de la poderosa y dorada Ciudad de Manoa (que los españoles llaman El Dorado) y de las provincias de Emeria, Arromaia, Amapaia y otros países y ríos limítrofes*, es ya todo un programa de aventura fabulosa, que nada tiene que ver con las a menudo áridas probanzas, capitulaciones o relaciones en las que hay que ir a buscar casi siempre los pocos indicios escritos del rico imaginario perseguido por los conquistadores españoles; y en el que se captan con facilidad reminiscencias de Marco Polo o Mandeville.

Dejando de lado su descripción de las riquezas de Guayana y las ventajas de su posible colonización por los ingleses para neutralizar el poder del rey de España, esto es, lo que corresponde a esa dimensión propiamente moderna, colonial y fríamente capitalista del relato; dejando de lado también sus referencias –de corte medieval esta vez– a monstruos como descabezados y amazonas, de los que ya tratamos o trataremos

[24]_ Existen varias versiones españolas del *Discovery* de Raleigh, pero sin duda alguna la mejor es la de Betty Moore, publicada como Apéndice en la citada obra de Ramos Pérez, *El mito del Dorado*, y enriquecida por unas abundantes y excelentes notas de este último. Para otras referencias acerca de Raleigh y el *Discovery*, ver Bibliografía.

luego, nos interesa revisar en forma rápida la descripción que da el viajero inglés acerca del dorado guayanés y de Manoa, y acerca de sus orígenes incaicos.

Para Raleigh, que mezcla, combina y mutila con facilidad las historias que conoce sobre el tema, el dorado de Guayana es un príncipe incaico, descendiente de los incas que huyeron del Perú a raíz de la conquista española, dispuestos a reconstruir su rica civilización de montaña en las selvas de Guayana. Este príncipe dorado, que reina sobre la rica y extensísima ciudad de Manoa, situada junto a una inmensa laguna y rodeada toda de colinas de oro, es soberano de un inmenso imperio, más rico que el Perú, dueño de minas de metal dorado, de las que suelen abundar sobre la línea equinoccial. El rey dorado mantiene relaciones de dominio sobre los pueblos indígenas vecinos, algunos de los cuales informan a Raleigh sobre los dorados y su fastuoso reino, y entre quienes el uso de chagalas y otras piezas de oro es signo probatorio de esos vínculos, y de la existencia de un imperio al que no logra llegar debido a que se halla demasiado lejos, pero del que acepta sin duda su existencia.

Para poner tal cosa en evidencia, el corsario inglés acude a los informes de Berrío, su prisionero, a documentos recientes secuestrados por corsarios ingleses a los españoles, y a los viejos informes de un personaje en el que combina los rasgos y los relatos de un soldado de Ordás con los de un sobreviviente de la expedición de Malaver de Silva, otro de los perseguidores españoles del mítico Dorado²⁵.

Podemos ver así, en esta elaborada y tardía historia, una lectura final del mito en la que se entrecruzan casi todos los motivos integrantes de versiones anteriores del mismo: ricos caciques, lagunas rituales, grandes ciudades, templos y estatuas de oro, colinas doradas, ropas de lana,

[25]_ Ver a este respecto las esclarecedoras notas de Ramos Pérez, op. cit., notas 53, 55, 60, 64 y 65, pp. 535, 536, 538 y 540-541 de la edición citada.

ovejas del Perú, ricos imperios extendidos a toda la región central de Sudamérica, entre ríos y selvas y montañas; imperios y riquezas acerca de cuya existencia no se duda, pero que están siempre escondidos, que se revelan siempre inaccesibles.

5. Mitos norteños sobre oro y ciudades prodigiosas: la búsqueda de Cibola y Quivira

Los mitos de corte doradista no se circunscriben solo al área sudamericana. Como era de esperarse, la exploración española del norte de México y del sur y centro de los actuales Estados Unidos, consecutiva a la conquista del rico imperio azteca, no podía menos que suscitar, como ocurriera en el sur del continente en esos mismos años con los incas, esperanzas de hallar otras civilizaciones tan ricas como la mexicana y con ella, ciudades perdidas, grandes tesoros y todo tipo de riquezas.

No se trata en este caso, por supuesto, de El Dorado. Es, sin duda, otro mito, previo o más bien contemporáneo a él en sus comienzos, esto es, desarrollado alrededor de la cuarta década del siglo XVI. Eso sí, es un mito asociado, como aquel, tanto al oro y a la pedrería como a la existencia de ciudades y culturas prodigiosas, emparentadas esta vez con el mundo azteca, y con alguna incidencia, aunque confusa e indirecta, del viejo imaginario medieval. Se trata de un espejismo de ciudades ricas, que son empero ciudades del desierto o la pradera, no de la cordillera o de la selva, como en Sudamérica, y cuya base, a más de la obsesión de encontrar otro imperio azteca más al norte, estuvo constituida por la cultura de los indios de los actuales estados norteamericanos de Colorado y Nuevo México, indios a los que se conoció pronto como «indios pueblos», ante todo los zuñis y otros grupos situados más al norte, o como los indios, bastante menos evolucionados materialmente, de la pradera central de Norteamérica. Pero, en forma sorpresiva, el mito de estas ciudades ricas del desierto se asoció desde temprano con una vieja leyenda marítima cristiana de origen medieval, la de las

Siete Ciudades de Cíbola, aunque las relaciones entre ambos mitos y la manera misma de producirse esta curiosa asociación de uno con otro no nos parecen hasta ahora haber sido suficientemente bien explicadas.

El mito de las Siete Ciudades de Cíbola, como indicamos al hablar de los mapas medievales y de las islas situadas en medio del Atlántico, es un relato del imaginario cristiano medieval según el cual siete obispos portugueses habrían huido de Lisboa al producirse la invasión musulmana de la península ibérica y, a la cabeza de una flota, llevando consigo a sus feligreses y sus pertenencias, habrían cruzado el Atlántico llegando luego a una gran isla en la que se instalaron, fundaron siete ricas ciudades y viviendo desde entonces en ellas, protegidos por el aislamiento más secreto, con la mayor felicidad, rodeados de grandes riquezas y practicando, sin embargo, una vida pacífica y cristiana. Así pues, pese a que todos los autores modernos que se ocupan del tema repiten en forma mecánica que uno de los mitos de la conquista americana fue la búsqueda en el territorio sudoccidental de los actuales Estados Unidos de las Siete Ciudades de Cíbola del imaginario medieval, a nosotros tal afirmación nos resulta bastante inconsistente y nos llama la atención el hecho por demás curioso de que este relato medieval, cristiano y marítimo, y por lo demás portugués, no español, pudiera haber llegado a tener alguna relación real con la búsqueda española de unas ciudades que ante todo eran absolutamente continentales, esto es, que nada tenían que ver con islas ni con mares, y que eran además indias y no cristianas, y en las que para nada se habló nunca de habitantes que no fueran autóctonos y en las que nadie buscó jamás indicio alguno de cristianismo previo.

Aunque Nuño de Guzmán, el primer buscador de las Siete Ciudades desde el norte de México, era gallego, esto es, vecino de Portugal, y pudo por ello tener del mito de los siete obispos navegantes un conocimiento más preciso que el que tenía el común de los conquistadores españoles y que probablemente no pasaba de haber escuchado solo el

nombre, lo cierto es que ninguna de las fuentes que relatan los viajes emprendidos para buscar esas ricas ciudades norteñas hace la menor referencia al mito medieval o a alguno de sus contenidos, y ni una palabra al respecto hay en la relación de fray Marcos de Niza, ni en las instrucciones y cartas del virrey Mendoza, ni en las cartas de Vázquez de Coronado, ni en la relación de Castañeda de Nájera, ni en ninguno de los otros documentos relacionados con las exploraciones del territorio señalado anteriormente²⁶.

En nuestro criterio, la similitud es puramente exterior y circunstancial. Los indios informantes de Nuño de Guzmán —y luego de los otros perseguidores de mitos que siguieron su huella— hablaron siempre de siete ciudades, todas muy ricas en oro y sobre todo en turquesas, al parecer porque eran efectivamente siete, o porque el número siete tenía para ellos algún significado particular, ya que, por ejemplo, es bien sabido que uno de los mitos etiológicos de los indios del norte mexicano describe a sus antepasados como surgidos de siete cuevas no muy distintas de lo que resultaron ser realmente las ciudades de Cíbola: unas ciudades de casas sombrías adosadas a la roca y con habitaciones ceremoniales subterráneas. No es por ello difícil de imaginar que los españoles, conocedores sin duda del mito de las Siete Ciudades, pero probablemente no de sus detalles, al escuchar hablar de siete ciudades ricas perdidas en la distancia pensaran de inmediato en Cíbola, nombre cargado para ellos de connotaciones evocadoras de prodigios, y las llamaran así a partir de entonces, aunque también escriben a veces Cibola, y hasta Sébola.

[26]_ Aunque Ramusio publicó en el propio siglo XVI, en sus famosas *Navigazioni*, la relación de fray Marcos de Niza, las otras fuentes acerca de la búsqueda de Cíbola y Quivira se mantuvieron inéditas hasta el siglo XIX. Fue entonces cuando el conocido hispanista francés Henri Ternaux-Compans las reunió todas en un volumen de su valiosa colección de fuentes sobre el descubrimiento de América: *Relation du voyage de Cibola, entrepris en 1540*, París, 1838. Es la obra que hemos utilizado. Para otras referencias, ver Bibliografía.

Sea lo que sea de todo esto, lo cierto es que la primera mención de las Siete Ciudades –a las que parece que aún no se designaba como Cíbola– surge en 1530, cuando un indio norteño informa al presidente de la Nueva España, Nuño de Guzmán, a cuyo servicio estaba, de la existencia de siete ricas ciudades norteñas, «tan grandes que se las podía comparar a la ciudad de México con sus arrabales», y en las cuales había «calles enteras habitadas por orfebres». Quedaban a cuarenta días de marcha a través de un desierto de hierbas cortas y el indio aseguraba haberlas visitado en su infancia, en compañía de su padre, que era mercader.²⁷ Guzmán salió en seguida a buscarlas al frente de una expedición, pero esta tropezó con grandes dificultades, no logrando avanzar mucho, y el enfrentamiento que mantenía entonces con Cortés, su enemigo, le forzó a desistir y a permanecer en Culiacán.

Es solo unos años después que reaparece el tema y que empieza a hablarse propiamente de Cíbola o Cibola. La causa más directa parece haber sido la aparición en México, en 1536, de Álvar Núñez Cabeza de Vaca y de sus tres acompañantes, luego de su dramática odisea de ocho años por tierras norteamericanas. La terrible aventura de Cabeza de Vaca, desembarcado en las costas de Florida en 1528 con la desastrosa expedición de Pánfilo de Narváez, es uno de los hechos más resaltantes de toda la literatura de viajes y constituye un momento excepcional de la conquista americana, en el que en lugar de un conquistador prepotente y brutal que encabeza una expedición de conquista, masacradora de indios y destructora de culturas indígenas, nos encontramos con un hombre indefenso, acompañado de un pequeño grupo de camaradas, perdidos todos en la inmensidad de las tierras norteamericanas del golfo de México, capturados y a veces maltratados por los indios, viviendo

[27]_ *Relation du Voyage de Cibola, par Pedro Castañeda de Nájera*, Première Partie, chapitre premier, ed. cit., pp. 1-2.

como esclavos, desnudos o desarrapados, comiendo hierbas y raíces, soportando crudos inviernos y grandes hambrunas, arriesgando la vida a cada paso, alcanzando al cabo posiciones de prestigio entre las últimas tribus con las que conviven, y tratando a toda costa de sobrevivir a lo largo de un viaje de ocho años y de un recorrido de miles de leguas que los lleva a cubrir a pie la enorme distancia que separa el sur de Texas de los desiertos del norte mexicano²⁸.

No es, sin embargo, la aventura de Cabeza de Vaca lo que nos interesa ahora, sino el hecho de que a su regreso, cuando es trasladado a presencia del virrey Mendoza para narrarle su insólita experiencia, el sobreviviente de la expedición de Narváez le transmite al virrey mexicano noticias acerca de ciudades ricas en oro situadas al noroeste, aunque asegurando que solo repetía lo oído, pues, con la excepción de algunas comunidades de agricultores sedentarios halladas por él y sus tres camaradas al fin de su peregrinaje, entre las tribus con las que habían convivido lo que dominaba por doquier era la vida más rudimentaria, la escasez o la miseria.

Pero al parecer esas escuetas noticias bastan para reanimar la creencia en la existencia de esas siete ciudades de que hablaban los indios y a las que ahora todos llaman Cíbola. El virrey Mendoza designa al gobernador de Nueva Galicia, Francisco Vázquez de Coronado, para partir en busca de ellas, pero decide que primero salga hacia Cíbola, como una suerte de avanzada, una curiosa expedición encabezada por un fraile franciscano que antes estuvo en el Perú, llamado Marcos de Niza, y al cual acompaña, como verdadero líder de la expedición, uno de los sobrevivientes de la odisea de Cabeza de Vaca, un moro llamado Estebanico, ex esclavo de uno de sus camaradas, pero liberado en el

[28]_ El impresionante relato de la aventura norteamericana de Cabeza de Vaca puede leerse en Álar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufraios y comentarios*, Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, *Naufraios*, pp. 15-109.

curso de la dramática expedición, al calor de tantas luchas e infortunios compartidos. Estebanico es todo un personaje: autosuficiente, audaz, con gran facilidad para comunicarse por señas con los indios, amante de trajes llamativos, de cascabeles y de plumas, y sobre todo de las mujeres indias, con las que tiene un notable éxito que a no todos los indios parece agradar mucho.

La expedición parte de Culiacán hacia el norte, en busca de Cíbola, en 1539, y en medio de interesantes peripecias y detalles de los que no podemos ocuparnos, el moro llega a Cíbola, esto es, a las ciudades de los indios zuñis en el desierto, y allí lo capturan y matan los indígenas, recelosos de su conducta, de su atuendo, de que venga a robarles las mujeres y, sobre todo, poco dispuestos a creer que el mensajero de los blancos pudiera ser un negro. No está muy clara la conducta de fray Marcos, que lo seguía a cierta distancia, al enterarse de la muerte de Estebanico. Según él mismo, avanzó hasta las cercanías de Cíbola para verla con sus propios ojos, y luego regresó. Según los otros, como Castañeda de Nájera, muerto de susto, emprendió el regreso a México sin ver nada, a repetir allí los cuentos de los indios. Lo cierto es que llegó contando las maravillas de Cíbola, asegurando que eran siete ciudades imponentes, de casas de varios pisos; que el conjunto urbano, el más grande de todo el norte, era mayor que la ciudad de México, y que por doquier se hallaban turquesas y otras piedras preciosas, en particular las primeras, que formaban parte del atuendo de los indios y que servían de adorno a las puertas y entradas de sus casas²⁹.

Acicateada por estos informes, se puso en marcha poco después la expedición de Vásquez de Coronado, en la que el pobre fray Marcos

[29]_ La relación de fray Marcos de Niza figura como apéndice a la *Relation du voyage de Cibola*, ed. cit., pp 256-284. Referencias a la muerte de Estebanico y la visión de Cíbola, pp. 274-280.

debió regresar a comprobar la veracidad de sus relatos. La expedición fue sin duda una impresionante marcha exploratoria que, salida de Culiacán en 1540, llegó pronto hasta Cíbola, y luego se internó por centenares de leguas en las praderas norteamericanas buscando otra ciudad prodigiosa llamada Quivira y alcanzando las cercanías de lo que hoy es la ciudad de Kansas City antes de emprender el largo y difícil regreso. Pero en conjunto fue un fracaso, no solo porque no tuvo continuación alguna por parte de los españoles de México, sino también porque los mitos que perseguía con tanta fe se vinieron todos abajo en forma estrepitosa. Las dificultades y la dura realidad muy pronto sembraron la desconfianza. Las usuales brutalidades, requisiciones, pillajes, atropellos y traiciones tan propios del trato prepotente de los conquistadores con los indios amigos introdujeron la desconfianza y la rebeldía entre estos, sin contar con que algunos, como los zuñis, se opusieron de entrada, con las armas en la mano, a la penetración de los extranjeros en sus ciudades y en sus tierras³⁰.

La llegada a Cíbola fue una profunda decepción y puso en entredicho los informes de Estebanico y de fray Marcos: casas de tierra adosadas a un risco, algunas de dos pisos; graneros y escaleras, y ningún indicio de oro ni de las tan mentadas turquesas. Los indios se resistieron al requerimiento, hubo un violento combate y la conquista de la ciudad, aunque les permitió abastecerse de maíz y de aves de corral, no les reportó ninguna ganancia en materia de riquezas. Como dice Gómara, aunque con cierta exageración, hablando de «las famosas siete ciudades de fray Marcos de Niza», «las riquezas de su reino es no tener qué comer ni qué vestir, durando la nieve siete meses»³¹.

[30]_ Para el relato de la expedición de Coronado, hecho por Pedro Castañeda de Nájera, ver *Relation du voyage de Cibola*, ed. cit., pp. 1-246.

[31]_ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, ed. cit, I, p. 358.

Pero muerto el mito de Cíbola, nació casi inmediatamente el de Quivira. Continuando su expedición y dispuestos a no regresar a México con las manos vacías, esto es, decididos a creer cualquier cosa que tuviese que ver con oro y con ciudades ricas, los españoles de Vázquez de Coronado, tras apoderarse de varios otros pueblos de los zuñis, llegan a uno llamado Tiguex, situado a orillas de un gran río, probablemente el río Grande. Allí tienen noticias de Quivira, «donde decían que había un rey llamado por nombre Tatarrax, barbudo, canoso y rico, que ceñía un bracamarte, que rezaba cada ciertas horas, y que adoraba una cruz de oro y una imagen de mujer, señora del cielo»³². La noticia, que los alegra enormemente, tiene confusos orígenes y parecía destinada, como en otros casos, a llevarlos lejos de allí y a hacerlos perderse y morir en la pradera. Quien los engolosina con la idea de Quivira es un indio al que han capturado y al que luego estrangulan en castigo, que dice proceder de ella, y al que por su aspecto llaman los españoles «el Turco», así como han llamado antes «Bigotes», debido a su insólito mostacho, a un jefe indio que colabora con ellos y que procede del pueblo de Pecos, entonces llamado Cicuyé.

Es la persecución del mito de Quivira, esa suerte de tosca versión de El Dorado, lo que les lleva a adentrarse por la pradera que comienza. En ella descubren unos enormes rebaños de grandes y extraños animales que, pasado el asombro inicial ante su fea presencia, van a permitirles no morir de inanición en su aventura por esas tierras ya frías, poco habitadas y hostiles, aunque hermosas. Se trata de los bisontes americanos, a los que los españoles llaman por mucho tiempo «las vacas corcovadas de Quivira». La pradera es inmensa, sin límites, toda llena de hierbas altas en las que resulta fácil perderse, lo que les obliga a construir altos mojones de bosta de bisonte para poder encontrar el camino de regreso.

[32]_ Íd., íd., p. 358.

Al fin se acercan a Quivira. Y aquí la decepción es aún mayor que la experimentada al descubrir la demasiado sobria realidad de Cíbola. Si esta era al menos una importante aglomeración urbana, Quivira en cambio no es sino un pueblo miserable sin el menor indicio de oro. Y Tatarrax está a la altura. Lo único cierto acerca de él es que es canoso y viejo, y en realidad resulta una suerte de mendigo gobernante. Como bien dice otra vez Gómara: «Llegaron al fin a Quivira, y hallaron al Tatarrax que buscaban, hombre ya canoso, desnudo, y con una joya de bronce al cuello, que era toda su riqueza»³³.

Los expedicionarios regresan en medio de un ambiente de fracaso, y tras ese brutal enfrentamiento con la realidad no es de extrañar que el mito de Cíbola y Quivira se apagase pronto y que los españoles no intentasen de nuevo explorar el vasto territorio de la pradera norteamericana; pese a que aún en 1632 el capitán y terciario franciscano Tomás de Cardona mencionaba a Quivira como una ciudad rica³⁴.

Componentes del mito del oro y de El Dorado. Dudosa o nula influencia del imaginario antiguo y medieval

Quisiéramos concluir este capítulo inevitablemente largo sobre El Dorado y los mitos del oro americanos con una suerte de corto balance acerca de los componentes que –luego de lo visto– creemos posible descubrir en ellos.

Vale la pena comenzar diciendo que no encontramos en este caso ningún componente realmente preciso que pertenezca al imaginario medieval. No hay ninguna leyenda o fábula medieval, ni ninguna leyenda antigua medievalizada, a la que pueda atribuírsele el haber servido de base a la obsesión española del oro o de El Dorado, o del Paititi o de

[33]_ Íd, íd, p. 359.

[34]_ Cf. Juan Gil, *Mitos y utopías*, 2. *El Pacífico*, p. 153.

Manoa. Las fuentes globales del mito doradista son mucho menos literarias que reales, que socioeconómicas. Además, tanto en su forma como en su contenido esencial, el mito de El Dorado es ya propiamente un mito americano, un mito que poco debe a la Edad Media, un mito que se forma en el contexto del ansia de oro que caracteriza a la Conquista y cuyas formas y variantes están siempre asociadas a relatos indígenas o a imágenes fabulosas que los españoles derivan de ellas, tanto induciéndolas de interrogatorios mal comprendidos de indios, como proyectándolas en su propia imaginación a partir de los ecos de conquistas anteriores. Como la de México y sobre todo como la del Perú, ambas cargadas de imágenes imborrables y de realidades contundentes de indios ricos, de enormes ciudades, de templos imponentes, de estatuas y piezas de oro, de riquezas inmensas, de rituales extraños, de lagunas sagradas y tesoros escondidos, de dificultades enormes para alcanzarlos, pero también del botín y la gloria que esperaban al que lograra superarlas.

No hay ningún mito parecido al del Dorado en la cultura cristiana medieval; y es absurdo relacionarlo, como hace Friede, con la idea del Paraíso Terrestre, pues si bien es verdad que en este son descritas siempre grandes riquezas como oro, piedras preciosas, especias, lo que domina en él es una dimensión espiritual y religiosa, incluso de la misma riqueza material descrita, dimensión que está por completo ausente del laico y materialista motivo de El Dorado. Ningún cristiano creyente —y los conquistadores españoles lo eran, no obstante su brutalidad, sus crímenes y su ansia de oro— se habría atrevido a entrar a saco en el Paraíso Terrenal, como hicieron los españoles en Tenochtitlán y el Cuzco, o como soñaban hacer en el Paititi o en Manoa.

Apelar a mitos clásicos o paganos, como el del vellocino de oro, sobre el que intenta llamar la atención Ramos Pérez para explicar el origen del mito de El Dorado, tampoco sirve de nada. Podrían haber sido quizá para algunos referencias confusas y remotas, pero no más allá

de vagas generalidades, sin ninguna incidencia real sobre conquistadores a menudo analfabetos y por supuesto desconocedores de la cultura griega. Conscientes además de estar no en la Cólquide asiática, sino en América, entre indígenas a los que se podía someter con una espada en la mano y una cruz en la otra. Las pocas similitudes carecen, además, de valor: el oro está en otra parte, en ornamentos o estatuas, no en ovejas, que aquí son vulgares y corrientes, y ni siquiera son en verdad ovejas sino llamas, a las que solo por necesaria analogía se designa como «ovejas del Perú». Y ni hablar, por supuesto, de dragones o de mares de argonautas. De poco sirve pensar que las sucesivas ediciones renacentistas de *La argonautica* de Valerio Flaco a que hace referencia Ramos Pérez pudieran haber tenido sobre los conquistadores o cronistas españoles una incidencia comparable a la que tuvieron sobre algunos de ellos determinados libros de caballerías, la cual es de cualquier modo insuficiente, incluso en casos demostrados como estos, para explicar la mayor parte de las cosas.

Lo que sí hay en la cultura medieval, sobre todo tardía, es un interés creciente y desmesurado por la búsqueda de oro, africano y sobre todo asiático; búsqueda propia de una civilización pobre como era la europea —al menos hasta el siglo XII-XIII y aún después— si se la compara con las ricas civilizaciones asiáticas, como la chino-mongola, la persa y varias otras. Esa búsqueda de oro y de ciudades ricas provistas de todo tipo de riquezas está presente en los viajeros de los siglos XIII, XIV y XV, que van al mundo asiático: a Mongolia, a la China, a las costas meridionales del Asia, a la India, a Ceilán o a Indonesia. Y tiene lugar destacado en los relatos fabulosos o semifabulosos de viajes populares de los siglos XIV, XV y XVI, lo mismo que en las novelas de caballerías. Llena capítulos enteros de los libros de Marco Polo y Mandeville, los más famosos, pero también ocupa espacio en las narraciones de Nicolò de Conti o de Pero Tafur, en el fabuloso relato de los viajes del infante

don Pedro de Portugal, en *Amadís*, en *Esplandián*, y en tantos otros relatos caballerescos. La importancia del oro y de las ciudades ricas es esencial en Marco Polo y también en Mandeville, que tuvieron innegable peso en las fantasías y en las búsquedas de los viajeros y conquistadores españoles del siglo XVI. Aunque, por supuesto, se trata de oro asiático y de ciudades chinas, y a mediados del siglo XVI ya se sabe bien que América es otro continente. Además, de lo que se habla en esas obras es siempre de grandes culturas urbanas y no de ciudades fantasmas perdidas y aisladas en la selva.

La búsqueda del oro, tanto en esos tardíos relatos medievales como en la exploración renacentista de la recién descubierta tierra americana, tiene una clara dimensión capitalista, mercantilista, vale decir, moderna, no medieval, y aunque no cabe duda de que tiene también casi siempre, como en el mito de El Dorado, un revestimiento de corte asimilable –al menos en términos generales– a lo medieval, por esa fantástica búsqueda de ciudades fabulosas y lagunas llenas de oro, es decir, por esa rica carga imaginaria, no debe olvidarse que lo que priva en esos relatos fabulosos es la dimensión propiamente americana, pues todos ellos se encuentran arraigados de algún modo en realidades o fantasías cuyo origen es indudablemente americano, como el ritual del indio y la laguna, o como las reminiscencias de la conquista mexicana o peruana que se le van incorporando años más tarde hasta concluir en el Dorado de Guayana.

Como influencia tardomedieval, más importancia tuvo probablemente la idea de que el oro debía abundar en las regiones equinocciales, aunque en este caso no se trata de ningún mito, sino de una hipótesis considerada para entonces como rigurosamente científica. Esta idea, de origen antiguo, pero revivida al calor de la búsqueda de oro que domina en Europa desde fines del Medioevo, pesaba mucho en el Renacimiento y desempeñó un gran papel en la fundamentación no del mito de El

Dorado, pero sí de que en esas áreas equinocciales americanas debía abundar el oro, de que en ellas debía haber seguramente ricas minas y posiblemente grandes ciudades y culturas. Lo que fue confirmado por la existencia de la cultura incaica, y pudo de seguidas alimentar la idea de que, hacia el centro mismo de Sudamérica, hacia la espesa selva equinoccial peruana, ecuatoriana, colombiana, brasileña o venezolana, debían existir ricas minas de oro, y culturas indias asociadas a ellas y a su explotación, por lo demás derivadas de los incas o emparentadas de alguna forma con ellos.

El componente central del mito de El Dorado fue la sed de oro y riqueza de los conquistadores españoles, que en el contexto geográfico y cultural de un mundo inexplorado lleno de peligros, pero también de culturas riquísimas escondidas en las cordilleras y en las selvas, como la mexicana o la peruana, era difícil que no los llevara a soñar con encontrar cada vez en esas montañas, ríos o selvas, nuevas y quizá más ricas culturas, como las ya descubiertas y saqueadas. La posibilidad, para conquistadores sedientos de riquezas y de gloria, de reeditar las hazañas de Cortés o de Pizarro, de hallar otro México u otro Perú, fue constante acicate de las búsquedas y facilitó la creencia en toda información, rumor o leyenda que pudiera dar indicios favorables a las mismas, sin que las dificultades, previstas o reales, para llegar a esas ciudades o culturas escondidas, fuesen vistas como otra cosa que como la prueba de que – igual que ocurre con los héroes de todas las épocas y países– había que pagar un precio por el éxito, y de que este estaba reservado únicamente a los que perseveraran hasta el fin.

Estas posibilidades, por lo demás, de hallar civilizaciones o ciudades ricas de indios perdidas en la selva o tras las cordilleras, no eran del todo ficticias, sobre todo al principio, cuando quedaba mucho que explorar. Cortés había seguido tempranamente indicios de oro y de ciudades ricas que pronto le condujeron hasta la maravillosa civilización de los

mexicas y hasta una ciudad inimaginable en tamaño, en riquezas y en belleza como México-Tenochtitlán. Pizarro había seguido rastros de oro y relatos acerca de ciudades escondidas en lo alto de las sierras peruanas y había dado con el mundo inca, lo que le permitió saquearlo y apoderarse de un tesoro incomparable. ¿Por qué no podía haber ciudades y reinos similares o más ricos en la inmensa geografía de Sudamérica?, ¿estaba tan equivocado Ordás buscando indicios de otro México en el Meta?, ¿no estaban más allá los ricos chibchas?, ¿no estaba, aún más allá, un Perú, todavía no alcanzado por Pizarro? Y después de conquistado el Perú ¿carecía acaso de sentido pensar en la existencia de civilizaciones similares del otro lado de la cordillera?, ¿cómo no dar crédito a los relatos de los indios?, ¿cómo no forzarlos incluso a decir lo que tanto se deseaba escuchar, para confirmar los argumentos capaces de animar cualquier expedición al fin de la cual debía encontrarse la gloria y la riqueza?

El otro gran componente, empero, es la dimensión india del mito, pues –como hemos visto bien– este no es obra solo de las ansias y de la fantasía españolas. Pero como en los otros casos vistos, los españoles bordan siempre sobre una trama indígena, seguramente tosca e imprecisa, pero sin la cual no era posible llegar a construir las ricas fantasías que elaboraron a lo largo de sus búsquedas. Estrictamente hablando, en efecto, y de acuerdo a todo lo que sabemos al respecto, los indios no poseían mitos del oro, en ninguna parte del continente, ni en el norte ni el centro ni en el sur. El oro era importante para ellos, sobre todo para las grandes civilizaciones de montaña, pero únicamente como adorno o como objeto ritual, no como fuente de enriquecimiento y de poder. Cuando llegaron a tener moneda, como los aztecas, esta fue siempre el cacao o las pieles de jaguar, jamás el oro. No hay pues en el mundo indígena mitos de busca de oro o de ciudades cuyo oro pudiese ser saqueado, al menos para beneficio personal. El único mito de comprobado origen indio asociado directamente con el oro, el de la laguna de

Guatavita, es un ritual de corte religioso en el que se hacen ofrendas periódicas de objetos de oro y de piedras preciosas al dios de una laguna u ofrendas excepcionales dirigidas por la tribu y sus sacerdotes a asegurar un gobierno feliz al nuevo cacique que debe gobernarlos.

De todos modos, este solo mito basta, pues está visto que fue a partir de él y de sus sucesivas lecturas españolas en toda Sudamérica, a la luz del hecho incaico y de las leyendas de indios prófugos y ricos asociadas a la conquista peruana, que se forjó en toda su enorme complejidad el mito de El Dorado. En los otros casos, o al menos en la mayoría de ellos, lo que parece haber habido es una dinámica combinación de informaciones posiblemente verídicas de los indios acerca de oro y de otras culturas indígenas vecinas o distantes con el deseo constante de alejar de sus predios a los incómodos invasores, diciéndoles que había oro «más allá», una vez descubierta por ellos la insaciable debilidad de estos por el metal dorado. De parte de los indios, pues, resulta muy importante este deseo de alejar lo más pronto posible y con el menor de los costos a los peligrosos españoles, como no dejaron de notar desde la época misma de la Conquista los propios conquistadores y algunos cronistas de esta última. Como bien decía ya Oviedo para mostrar lo mentirosos que eran los indios, al descubrir que los cristianos querían oro y más oro, los indios les prometían que habrían de encontrarlo un poco más adelante, tras la próxima lomita, solo por echarlos de su tierra y enviarlos a donde los mataran o se perdieran.

Pero no puede por ello descartarse por completo que hubiese algo de verdad en lo que contaban o trataban de informar los indios, al menos en algunos casos, ya hablasen de indicios conocidos por ellos acerca de la existencia de culturas indígenas más o menos distantes en las que podían hallarse objetos de oro y pedrería, ya se tratase de informaciones más precisas, pues no en todos los casos los indios se comportaban como enemigos, abiertos o taimados, de los españoles, y —aunque

tenían derecho a hacerlo como forma de defensa frente a un enemigo más poderoso que invadía sus tierras, que los esclavizaba y que les arrancaba sus riquezas— no es cierto que fuesen todos tan mentirosos como pretende interesadamente Oviedo.

Un último problema surge aquí, a estas alturas históricas completamente imposible de aclarar, y que no es descartable que haya sido un tercer gran componente del mito de El Dorado: el de la incomunicación no solo cultural sino más estrictamente lingüística entre los indios y los españoles durante la primera fase, la más conflictiva y sangrienta, de la Conquista. ¿Qué decían en verdad los indios?, ¿decían siempre mentiras para alejar a los españoles y para enviarlos a la muerte?, ¿qué tipo de mentiras?, ¿no dieron acaso algunas veces informaciones que los otros jamás pudieron entender? Y de otra parte, ¿qué preguntaban y cómo preguntaban los españoles, más allá del uso de toscos vocabularios y del empleo de improvisadas «lenguas», es decir de intérpretes?, ¿qué entendían realmente y qué querían oír en cada caso, más allá de ideas generales a menudo señaladas?, ¿no se encuentra acaso aquí, en este mundo de incomunicaciones y de posibles engaños o lecturas interesadas, una gran parte del misterio del oro y del mito casi siempre borroso de El Dorado?

Capítulo V

El imaginario geográfico medieval y la idea de América: Antilia. Ofir y Tarsis. El Áureo Quersoneso. Las Hespérides y el mito de la Atlántida

Si la búsqueda del mítico Dorado y la persecución de oro y ricas ciudades escondidas en los montes o en las selvas llenan la mayor parte del proceso de exploración de América a lo largo de varias décadas del siglo XVI, hay otra dimensión del imaginario geográfico que acompaña en forma permanente a esta incesante exploración del Nuevo Continente, sirviéndole además como una suerte de marco global móvil: la relativa a la definición del nuevo mundo recientemente descubierto y cuya exploración y conquista tienen lugar en esas dramáticas décadas de sangre, explotación, genocidio, inicio de «conquista espiritual» y mestizaje.

Porque el hecho real es que si algunos, sin mucha reflexión, se lanzan a explorar y conquistar las nuevas tierras «descubiertas» por Colón en 1492, y las que van apareciendo en las décadas siguientes, otros, a comenzar por el propio Colón, al que sigue luego una larga lista de marinos, exploradores, conquistadores, geógrafos, cosmógrafos y cronistas, comienzan a preguntarse por el ser de esas nuevas tierras a las que han llegado los primeros en sus exploraciones y conquistas. Todos ellos se van viendo obligados de este modo a confrontar –mediante un proceso intelectual de asombrosa riqueza y rapidez, en el que hipótesis y experiencias se suceden en forma vertiginosa, sobre todo al principio– el imaginario geográfico antiguo y medieval que puebla sus mentes y que

sirve de nutriente a su visión del mundo con la cada vez más compleja realidad de las islas y tierras a que han llegado, esto es, con una realidad extraña e imprevista que termina por no encontrar cabida ni en ese imaginario ni en lo que le sirve de sustento geográfico real; que quebranta al cabo por completo esos viejos y endurecidos moldes culturales, y que dejando de lado intentos sucesivos de explicarla, exige una individualidad propia, y, de paso, una nueva visión del mundo, acerca de cuyos alcances y repercusiones intelectuales ninguno de sus presuntos descubridores o exploradores iniciales pudo tener una idea, ni siquiera aproximada¹.

[1]_ Para evitar cualquier malentendido, nos parece importante distinguir aquí de una vez por todas entre lo que corresponde al proceso individualizador de la idea de América en su dimensión propiamente geográfica, el cual es rápido y se define en unas cuatro o cinco décadas, de tal modo que ya mucho antes de mediados del siglo XVI está absolutamente claro para todos que se trata de un nuevo continente, y el proceso de asimilación de lo que la aparición de ese nuevo continente representa para la cultura europea, el cual es en cambio muy lento y muy difícil, estando marcado además por resistencias intelectuales de todo tipo que duran varios siglos. Una cosa era en efecto reconocer la existencia de lo innegable, esto es, que América no era el Asia sino un nuevo e insospechado continente al que hubo que poner hasta nombre, y otra muy diferente y mucho más difícil poder dar razón de la existencia de ese otro mundo del que no habían hablado ni los antiguos ni las *Sagradas Escrituras*; poder adaptar a esa realidad –hasta donde fuese posible– el saber científico y la ideología religiosa constitutivos de la esencia de la cultura europea; poder, pues, en su conjunto, comprender y asimilar la dimensión del Otro presente en esa nueva realidad: climas distintos, paisajes insospechados, nuevas tierras, ríos y mares; pueblos desconocidos cuya humanidad debía ser explicada una vez que se hizo imposible seguir negándola; culturas increíbles capaces de asombrar a sus mismos ignorantes saqueadores; costumbres y rituales extraños que no bastaba con condenar en nombre de un cristianismo y de un nuevo «derecho de gentes» que debían convertirse en algo más que en arma para justificar genocidios y destrucciones culturales; animales insólitos, en fin, que no eran monstruos, sino simplemente distintos a los europeos. Posturas como estas solo podían abrirse paso entre los europeos a través de un proceso cultural y mental lento y difícil, de siglos, capaz de revolucionar a fondo una arraigada visión de la naturaleza y del hombre como era la resultante de la fusión del mundo clásico con el cristianismo,

De esto quisiéramos, pues, tratar ahora: de los mitos y del imaginario geográfico que acompañan el proceso de «Descubrimiento» y Conquista americanos; pero sobre todo de los que se recrean en el proceso de definición del ser de América, y aun después, en la segunda mitad del siglo XVI, cuando ya se ha terminado por aceptar de modo definitivo que América es otro continente, un continente insospechado hasta entonces por los europeos y que nada tiene que ver –geográficamente hablando– con el Asia, pero al que sin embargo se sigue pretendiendo atribuirle orígenes geográficos y poblacionales asimilables por la cultura europea, clásica y medieval, y por sus patrones religiosos judeocristianos.

América, ¿descubrimiento o invención?

El problema clave en este campo, el que nos permite comprender todo ese imaginario geográfico asociado a la exploración americana, es el de la invención o, mejor aún, del deslinde del concepto de América en ese corto, pero decisivo período que va desde la llegada de Colón a las Antillas en 1492 hasta las primeras décadas del siglo XVI. Una digresión al respecto resulta necesaria y pertinente, pues es solo a partir de ella que podemos captar en todas sus múltiples dimensiones este imaginario geográfico al que queremos referirnos, inseparable por completo del proceso que conduce en unas décadas a deslindar el ser de América y a tratar poco más tarde de explicarlo.

En efecto, aun para los europeos mismos que se consideran sus descubridores, América es mucho más una invención o deslinde conceptual que un descubrimiento propiamente dicho.

y de asumir sus a menudo difíciles o inaceptables consecuencias. Nosotros, por nuestra parte, nos ocuparemos en este capítulo exclusivamente de lo primero, aunque más tarde, y de alguna manera, a lo largo de los capítulos que siguen, tocaremos también algunos aspectos importantes de lo segundo.

Estrictamente hablando, el concepto de descubrimiento, aplicado a la llegada de los españoles a América, tiene escaso sentido, aun cuando un uso consagrado a lo largo de más de cinco siglos hace prácticamente imposible desprenderse de él. Ante todo, porque cuando se trata de encuentros (que generalmente son conflictivos) entre sociedades o culturas, evolucionadas hasta ese momento por caminos totalmente independientes, nadie descubre en realidad a nadie; o en todo caso, lo que podría llamarse descubrimiento sería siempre recíproco, y no —como se pretende en este caso— exclusivo de una sola de las partes en contacto. Si se trata de prioridad en cuanto a contemplar al otro, perspectiva por demás ridícula, suerte de «yo te vi a ti antes que tú me vieras a mí», parece bastante más probable que los indios hayan sido los primeros en descubrir a los españoles, a quienes estaban esperando ya en la playa y de los que seguramente se habían apercebido antes de que estos últimos empezaran a divisar las islas. Y si se trata de llegar a la tierra de alguien que vive allí desde tiempo inmemorial para clavar en ella una cruz o una señal cualquiera y pretender por tal motivo que los naturales han sido «descubiertos», habiéndose adquirido por tanto derechos sobre ellos y sobre sus propiedades, esto carece por completo de sentido, y solo puede cobrarlo por la fuerza, en nombre de un discutible derecho de conquista, fundamentado en ese tan arbitrario cuan inconsistente «descubrimiento».

Pero, visto desde otra perspectiva, también carece de sentido porque solo es posible descubrir lo que ya existe, no lo que aun está desprovisto de concepto propio, de definición, incluso desde el punto de vista mismo de quienes lo descubren. Y en el caso de América, continente insospechado, del que los europeos que llegan a sus costas en 1492 carecen por completo de idea al respecto, al que confunden por un tiempo con el Asia y del que solo con dificultad van dando luego razón como entidad distinta a todo lo que se creyó de ella en esos años inmediatamente

ulteriores al primer contacto, difícilmente puede hablarse de descubrimiento. Lo que hay en este caso es un progresivo, aunque rápido deslinde conceptual –en cierto modo una invención, como bien señalara hace algún tiempo Edmundo O’Gorman²–, es decir, un proceso al mismo tiempo reflexivo y experimental mediante el cual se deslinda como nuevo un concepto, el de América, sacándolo del cuestionamiento de una confusa realidad geográfica anterior, en la que no tenía cabida alguna. Concepto, pues, que no es en absoluto previo, sino ulterior al llamado descubrimiento, y que además se delimita –se crea– a partir de otros conceptos que sí son en cambio anteriores, y que se hallan todos ellos asociados a la idea que los descubridores tenían del Asia y al rico imaginario medieval que envolvía a la mayor parte de sus nociones geográficas y cosmológicas. Las mismas, por cierto, que los condujeron a la exploración del océano Atlántico y al encuentro inesperado con eso que luego terminó por ser América.

En el caso de nuestro continente, justamente, lo que da sentido y vigencia a la idea de Descubrimiento es su consecuencia inmediata: la Conquista, pues esta sí no deja la menor duda en cuanto a su realidad y a sus efectos desde el primer momento del contacto mutuo.

En efecto, para que la idea de descubrimiento adquiriera sentido, para que pudiera incluso ser celebrada y conmemorada luego como punto de

[2]_ Edmundo O’Gorman, historiador y filósofo mexicano, es autor de un excelente ensayo titulado *La invención de América*, publicado en México en 1958 por el Fondo de Cultura Económica, en el que se expone con brillo la idea que da título al ensayo, esto es que América no es un descubrimiento sino una invención europea, producto de un proceso de definición conceptual que separa su idea de la de que las tierras a las que habían llegado los españoles pertenecían al Asia. Eso que O’Gorman llama la «invención geográfica» es, a mi modo de ver, lo mejor del ensayo y lo que más me interesa para mi exposición del asunto, dependiente en parte de la suya. La otra dimensión, a la que el autor llama «invención histórica», y de la que no nos ocuparemos, parece en cambio un poco artificial y resulta a menudo discutible.

partida mismo de nuestra historia, se requería su correlato: la conquista, esto es, la destrucción y/o asimilación por los conquistadores de las culturas indígenas americanas a través de un largo proceso de «conquista espiritual» y, en este caso también, de mestizaje. Con él se estableció el cristianismo, se forjó un nuevo tipo de sociedad y se impusieron como dominantes los valores de la cultura europea, la misma que había llevado a cabo la conquista, apenas efectuado el «descubrimiento». Marco Polo también «descubrió» China en el último cuarto del siglo XIII, y los monjes franciscanos que le precedieron y que le sucedieron, enviados por el papado a evangelizar ese lejano mundo, intentaron igualmente una «conquista espiritual» que fracasó en dar bases más sólidas a ese otro «descubrimiento». Y la razón es que no hubo conquista, porque la China, demasiado distante, y dueña de una civilización bastante más rica y poderosa que la de la Europa cristiana de esos siglos, no fue conquistada, no se les impuso entonces militarmente el poderío europeo, porque aun no era posible. Y ni siquiera pudieron hacerlo los europeos siglos después, ya en plena expansión capitalista, con las Guerras del Opio del siglo pasado, o con los sucesivos intentos de desmembrar su decadente pero arraigado imperio; como tampoco lograron los occidentales conquistar al Japón, forzado a cañonazos por un comodoro norteamericano a abrir sus puertos al comercio con Occidente a mediados del mismo siglo XIX.

Por eso los americanos celebramos la llegada de Colón, y con ello la invasión europea de fines del siglo XV, mientras que a los chinos jamás les pasaría por la cabeza convertir en día festivo, en suerte de fecha iniciadora de su historia, el día de la llegada a sus tierras de Marco Polo, o de los frailes franciscanos; ni a los japoneses se les ocurriría tampoco conmemorar como feriado nacional el día en que el comodoro Perry cañoneó sus puertos para llamarlos a incorporarse al

mundo y al comercio occidentales, esto es, para tratar de someterlos a un dominio colonial y a una disolución de su cultura³.

Lo fundamental de todo esto, al menos desde la perspectiva del imaginario que venimos estudiando, es lo que implica este preferir al apologista concepto de descubrimiento el de invención o deslinde de la idea de América. La consecuencia es una sola, pero es fundamental. Básicamente se trata de que esta perspectiva es la única que nos permite comprender en verdad todo el rico imaginario geográfico que acompaña al llamado descubrimiento (esto es, al proceso de deslinde de la idea de América); la única que nos hace capaces de apreciar ese imaginario como parte estructural del proceso mismo de la exploración continental, inseparable de él e iluminador de sus formas y de sus dimensiones, y no verlo como usualmente se lo ve, esto es, como si fuese un simple conjunto de detalles curiosos y divertidos carentes de importancia.

Esencial es, pues, que más allá de matices y diferencias, entre los navegantes europeos que llegan a explorar América entre 1492 y las primeras décadas del siglo XVI y entre los estudiosos que intentan dar razón científica de las exploraciones efectuadas, domina una visión geográfica del mundo, del océano Atlántico, de las islas y del Asia, que depende

[3]_ Entiéndase que no intento entrar –pues no viene ahora al caso– en una valoración de los hechos, esto es, en polemizar con quienes defienden la Conquista, con quienes la justifican celebrando ese proceso de mestizaje y «conquista espiritual» del que surgió nuestro mundo iberoamericano (ya que el angloamericano se hizo masacrando también indios como el español, y hasta en forma más brutal, pero sin mestizaje, a través de trasplantes colonizadores metropolitanos, opuestos a toda mezcla con la despreciada población autóctona). Lo que intento es apuntar un hecho: que aparte de la dudosa consistencia del concepto de «descubrimiento», este solo adquirió sentido y vigencia por haber sido seguido de un proceso de conquista, la cual, ya fuese con destrucción exclusiva de culturas indígenas, ya fuese con destrucción de estas combinada con mestizaje y asimilación, logró recrear como dominante en el mundo conquistado, ya sea una civilización trasplantada por completo de Europa, ya sea una civilización mestiza, pero dominada por los patrones culturales y religiosos de los conquistadores europeos.

estrechamente del saber antiguo conservado y adaptado a lo largo de los siglos medievales. Esa visión cosmográfica está toda ella llena también de imaginario, de mitos y de fábulas, indisociables de los viajes y de la exploración del mundo. No hay en ella cabida para la idea de América, aunque más tarde será de rigor citar algunos textos de Séneca, Plutarco, Esdras o san Jerónimo, supuestamente reveladores de que la existencia de aquella habría sido imaginada o adivinada por algunas preclaras mentes antiguas: paganas, judías, o cristianas. Pero es de esa visión del mundo, de su confrontación cada vez más conflictiva con la realidad revelada por la llegada de Colón y sus continuadores a esas islas y Tierra Firme del océano que en un principio se supuso pertenecían al Asia, de donde va a desprenderse en unas pocas décadas el ser de América, un continente nuevo y no previsto al que no es ya posible seguir confundiendo con el Asia.

Con todo, esa idea de América nace, ella también, cargada de imaginario. No solo porque antes de que se acepte al fin la especificidad del igualmente llamado Nuevo Mundo se lo ha identificado con diversas islas o tierras míticas asociadas al Océano o al Asia, sino porque incluso después de definido aquel como un cuarto continente se lo sigue asociando a tierras fabulosas, y se sigue intentando explicar su origen y su población a partir de antiguos mitos que hacen menos indigerible para los europeos cristianos la necesaria ruptura con viejos y arraigados patrones culturales y religiosos de los que resulta demasiado difícil desprenderse. Hechas pues, estas indispensables precisiones, volvamos a lo que ahora más nos interesa, pues es de ese imaginario y de esos mitos geográficos de lo que queremos ocuparnos.

Cosmografía e imaginario medievales y deslinde de la idea de América

Ya en el capítulo primero intentábamos dar una idea del imaginario asociado a la visión cosmográfica medieval de los primeros exploradores

españoles de América, particularmente de Colón. Vale la pena ahora tratar de precisar mejor algunas cosas al respecto.

Los europeos del siglo XV tenían, como todos los autores medievales cristianos y como la mayor parte de los geógrafos y cosmógrafos antiguos que los habían precedido, una visión del mundo centrada en la idea de ecúmene y en la división tripartita de las tierras del planeta. Aunque los avances del conocimiento geográfico a fines de la Antigüedad y durante la etapa final de la Edad Media habían modificado un tanto esto, ensanchando las dimensiones de los continentes y reduciendo las del océano septentrional, el punto central en este campo seguía siendo el de que la esfera terrestre estaba constituida casi toda por agua y que de ella solo una pequeña parte estaba formada por tierra, tierra por cierto habitable y habitada: el ecúmene, esto es, los tres continentes clásicos, Asia, África y Europa, integrados de algún modo en una sola masa única, como ya vimos al hablar de los mapas medievales de tipo T-O.

La base de este sistema era la vieja y arraigada concepción aristotélica acerca de la distribución de los cuatro elementos en el cosmos: tierra, agua, aire y fuego, constituidos en inmensas capas concéntricas según su densidad y su pureza, esto es, en el centro una esfera de tierra, en torno a ella una de agua, luego una de aire y, finalmente, una exterior de fuego. De acuerdo a este sistema cósmico, en nuestro mundo –centro del universo todo, a cuyo alrededor giraban el sol, la luna y los planetas– el agua debía recubrir toda la tierra, visto que esta era más densa que aquella. Alrededor de ambas se hallaba la atmósfera, esto es, la capa concéntrica de aire en la que se encontraban suspendidos girando los cuerpos planetarios, incluidos el sol y la luna, no concebidos como otras tierras, sino como esferas de mayor pureza y de menor densidad que la nuestra. Y en el espacio exterior, en el área de máxima pureza, asociada por el cristianismo a la idea del empíreo y de la divinidad, se encontraba esa esfera de fuego o de luz pura en la que Dante ubicaba

el paraíso celestial, y en cuya cima o circunferencia suprema se hallaba el propio Dios.

Lo que nos interesa ahora es la forma en que tanto los antiguos como los cristianos lograron resolver el problema principal planteado por esa concepción, pues de acuerdo a la admitida distribución concéntrica de los elementos según su densidad, la tierra debía siempre estar cubierta por las aguas, es decir, los mares debían envolver toda la tierra haciendo prácticamente imposible la vida en el planeta. La solución que se halló, cuyos detalles ahora no vienen al caso, fue la de concebir que tierra y agua formaran en realidad solo una esfera, la cual, pese a estar dominada por la clara tendencia del agua a recubrir la tierra por todas partes, dejaba sin embargo –gracias a la atracción del sol, de la luna y los planetas– algún espacio, aunque muy poco, para que esta lograra sobresalir en algunas partes del globo terráqueo, formando así una serie de islas y tres grandes continentes asociados entre sí, concebidos estos como una sola gran masa terrestre y, por supuesto, como mucho más pequeños de lo que son en realidad⁴. Si se tiene en cuenta además que, de acuerdo también a la concepción climatológica ya dominante entre los geógrafos y astrónomos antiguos y medievales, la tierra estaba dividida en climas, con una zona tórrida inhabitable a causa del extremo calor y dos zonas polares inhabitables a causa del extremo frío, solo quedaban disponibles para la presencia de tierras habitables, las dos franjas templadas del planeta, ubicadas una al norte y otra al sur de la hirviente zona tórrida.

[4]_ El asunto ocupó largamente a muchos autores cristianos de la Edad Media, pues fue uno de los temas centrales de la ciencia astronómica y teológica de ese entonces. Puede resultar interesante revisar a este respecto el poco conocido texto de Dante *Disputa sobre el agua y la tierra*, que hace un examen detallado de los principales argumentos y contraargumentos al respecto, tal como podían ser concebidos y discutidos por un científico medieval. Cf. Dante, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1980, pp. 777-790.

El resultado de todo ello, para quienes habitaban desde tiempo inmemorial en el centro del llamado Viejo Mundo –Asia, África o Europa– y más particularmente en el área templada más o menos situada alrededor del mar Mediterráneo, fue imaginar que la sola parte en que la tierra sobresalía a las aguas era justamente la que ellos mismos habitaban, correspondiente por lo demás a una de las dos regiones habitables de la esfera terrestre, en este caso la ubicada dentro del hemisferio norte. Esta región fue así definida como ecúmene, como «isla del mundo», como sola tierra habitada, y casi con toda seguridad como sola tierra habitable. Por eso, las representaciones geográficas antiguas y medievales se refieren siempre de modo exclusivo a este ecúmene, que constituye solo un fragmento pequeño del planeta, ubicado en una suerte de cuadrante de la zona templada situada al norte del tórrido e infranqueable ecuador. El resto del planeta se halla todo formado por agua. O casi todo, pues a menudo se supone que puede haber tierras o islas desconocidas en esa enorme masa oceánica; y a veces se imagina la existencia de un cuarto continente, indefinido por completo, o de una especie de *terra australis incognita* que viene a compensar, en el sur, en una suerte de búsqueda de necesaria simetría, el peso de la tierra que sobresale al agua del lado del hemisferio norte.

Para los antiguos, esa tierra hipotética podía incluso estar habitada, ya que se hallaba en la zona templada meridional; pero para los cristianos medievales, como vimos, tal cosa no era admisible más que a medias, ya que aunque podía aceptarse que hubiese otras tierras del otro lado del mundo, más allá del ecuador, era en cambio imposible admitir que estuviesen habitadas, dado que según el cristianismo todos los hombres descendían de Adán (o mejor aun, de Noé) y que no solo nada decían las *Sagradas escrituras* acerca de que descendientes de alguno de los dos hubiesen podido llegar hasta allá, sino que esto mismo habría sido imposible, dado que la zona tórrida no podía ser franqueada debido a sus

calores y a la condición hirviente de sus aguas. Al cristianismo le convenía además mucho mejor esa condición tripartita del ecúmene, asociada por él a la Trinidad cristiana, lo que hacía del mundo no solo obra indudable de Dios, sino también imagen misma de su principal misterio, y reforzada además por la asignación que la propia Biblia había hecho de cada uno de los continentes a uno de los hijos de Noé, al concluir el Diluvio Universal que destruyera a la stirpe adamita original.

De todos modos, los avances del conocimiento geográfico y de la exploración marítima y terrestre en la etapa final de la Antigüedad habían al menos ampliado bastante el espacio del ecúmene: las dimensiones de Europa y del África crecieron, y sobre todo lo hicieron las del Asia, extendida desde Alejandro y los romanos hasta la India y hasta la aún más remota China, aunque de esta solo se tuvieron referencias indirectas. La extensión de la tierra habitada y habitable se amplió así grandemente, sobre todo a lo largo, dada la gran longitud que se atribuía al Asia, res-tándole de este modo espacio al océano; pero también creció hacia el norte, con la mayor amplitud dada a Europa, y en dirección del Ecuador, en la medida en que se adquiría una noción más precisa del continente africano. Es esta, como vimos, la noción que se conserva en los mapas cristianos medievales y que es desarrollada incluso luego en los diversos mapamundi del Medioevo tardío, a la luz de las exploraciones y viajes de los franciscanos y dominicos, o de Marco Polo, que recorren la estepa asiática, la inmensa China mongola y las extensas costas tropicales de la India, y también de lo aportado por diversos navegantes, como los venecianos y genoveses por un lado, como los portugueses por el otro, que exploran el Atlántico trayendo noticias o testimonios de diversas islas, o que definen el litoral africano hacia el sur, en dirección del ecuador o más allá, mostrando de este modo que se puede recorrer la zona tórrida, y que si se continúa hacia el sur es posible incluso contornear la punta meridional del África para torcer en dirección de la India y sus especias.

Tales nuevos conocimientos conducen de esta manera, para el curso del siglo XV, a que algunos enciclopedistas y cosmógrafos, entre los que se cuenta Pierre d'Ailly, piensen incluso, apoyándose para ello en autores tan disímiles como Aristóteles y Esdras, que es mayor el espacio ocupado por la tierra con relación al que ocupan en el planeta las aguas; de lo que podía derivarse claramente que el Asia estaba más cerca de Europa de lo que algunos geógrafos antiguos creyeran, y que las dimensiones del océano interpuesto entre ambos continentes fueran bastante menores de lo que usualmente se pensaba⁵.

El campo abierto al imaginario, a la ciencia geográfica, a la experiencia y a la discusión se ubica dentro de estos límites. Los problemas centrales en este terreno, los que tienen que ver de manera más directa con el imaginario asociado al proceso de «descubrimiento» y a la ulterior idea de América, son los relativos al tamaño de ese ecúmene, particularmente a la extensión del Asia, y también los referentes a las dimensiones del océano, a la navegabilidad de la zona tórrida, a la presencia de islas y de posibles continentes, y sobre todo al perfil que Colón y los otros atribuyen a ese extremo oriental asiático al que pretenden llegar desde occidente.

Sabido es que Colón era uno de los que concebían al Asia como mucho más larga hacia el oriente no solo de lo que es en realidad, sino incluso de lo que suponía ya con bastante exageración la mayoría de sus contemporáneos, y que tenía por consiguiente una idea bastante reducida de las dimensiones del océano occidental, el Atlántico, a veces también entonces llamado «mar etiópico», idea que solo resultó acertada porque en el medio del mismo se le atravesó de manera imprevista la

[5]_ Pueden consultarse al respecto los interesantes capítulos 6, 7, 8, 11, 12 y 49 de la *Ymago Mundi* de Pierre d'Ailly en la edición Buron. Vale la pena igualmente revisar los capítulos que Las Casas, en su *Historia de las Indias*, consagra al tema. Op. cit., cap. VI, VII y XI (en la edición de la BAE, Madrid, 1957, tomo I, pp. 28-36 y pp. 43-45).

masa insular y continental americana⁶. Sus opiniones, basadas de manera indirecta, por intermedio de Toscanelli, en Ptolomeo y en Pierre d'Ailly, opiniones según las cuales la Tierra misma era concebida como más pequeña de lo que es, fueron discutidas por geógrafos y cosmógrafos tanto portugueses como castellanos, los cuales pusieron obstáculos a sus proyectos y, en el caso de estos últimos, contribuyeron a retardar la decisión, al cabo favorable, de los reyes españoles. En el esquema mental de Colón no había el menor espacio para una idea como la de la existencia de América, y a lo más que podía llegar el gran genovés era a suponer que algunas de las tierras descubiertas por él en su primero y segundo viajes formaran parte de las islas del océano cercanas al Asia, aun cuando para él no cabía duda de que se trataba de las islas del extremo oriental de esta, como Cipango, es decir, Japón, e incluso de las costas de la China.

[6]_ Dicho en otras palabras, que para el pensamiento geográfico antiguo y medieval existía solo un océano entre el occidente de Europa y el oriente del Asia, al cual se llamaba usualmente Atlántico, pero que al acercarse a la India debía confundir sus aguas con las del océano Índico. Al no tener idea de la existencia de América y de que ese enorme océano en realidad quedaba gracias a ello dividido en dos –pues del otro lado de América comenzaba otro océano, el que luego fue llamado océano Pacífico, que era el que llegaba hasta las costas asiáticas–, las dimensiones de ese inmenso piélagos eran consideradas con razón como demasiado largas para que fuese posible cruzarlo con facilidad con los recursos náuticos de entonces, no obstante la existencia prevista o conocida de algunas islas en la ruta. En cambio, para Colón, que tampoco tenía idea de la existencia de América, pero que partía de creer en una extensión del Asia bastante mayor que la aceptada entonces y en consecuencia de una menor dimensión del océano que se suponía separaba Asia de Europa, el Atlántico tenía por supuesto un tamaño bastante más reducido que el que otros le atribuían y resultaba por ello más fácilmente atravesable. De acuerdo a sus cálculos, que eran en realidad los de Toscanelli, las costas extremo-orientales del Asia debían hallarse más o menos donde resultó que estaba América. De allí también que Colón insistiera con tanta terquedad en haber llegado al Asia.

Vale la pena tener en cuenta al respecto que esta parte oriental del Asia, tanto la India como la China y el litoral que las rodea o las islas que no lejos de él se ubican, son concebidos entonces de manera bastante imprecisa y fantasiosa, con base en confusas representaciones derivadas de geógrafos antiguos como Ptolomeo o de relatos como los de Marco Polo, Mandeville o los viajeros franciscanos, pasados todos ellos a los mapamundi medievales o recogidos en tratados cosmográficos del fin del Medioevo.

Lo más importante para nuestros propósitos quizá sea recordar que esa parte oriental del Asia, sobre todo la conformada por el litoral meridional y por el extremo este, se suponía constituida de la siguiente manera: ante todo por una enorme India (por tres Indias, en verdad), que estaba toda fragmentada en islas y cerca de la cual, en plena línea equinoccial, dominaba una enorme isla, la famosa Taprobana, identificada usualmente con Ceilán, pero a veces también con Java o con Sumatra; en el extremo oriental, por una China mal delineada que en su parte norte era llamada Catay y en su región sureña Mangi; y un poco más allá por un Japón situado no lejos de Catay o de Mangi y al que se daba el nombre de Cipango, popularizado en Europa gracias al libro de Marco Polo. Entre ambas, por una o dos penínsulas que se prolongaban hacia el sur, hacia la línea equinoccial o aún más abajo, y a las que los geógrafos antiguos y medievales conocían como Cattigara y el Quersoneso de Oro, la primera de ellas correspondiente más o menos a la actual Indochina, aunque bastante mal ubicada, la segunda identificable con Malaca y Singapur.

Tener aunque sea una idea aproximada de toda esta mal delineada geografía del extremo oriental del Asia resulta fundamental para entender las fantasías que rodearon los primeros tiempos de la exploración de América y el deslinde ulterior que se hizo del nuevo continente, porque es a ese extremo del Asia al que el terco Colón pretenderá siempre

haber llegado: primero, en su primer viaje, a islas como Cipango y a la costa oriental de la China del sur, y luego, en el último, a una de las penínsulas que prolongaban el Asia hacia la zona ecuatorial y que bloqueaban por tanto el paso hacia la India propiamente dicha y hacia la rica Taprobana.

Igualmente resulta importante no olvidar lo relativo a las islas oceánicas de que hablábamos ya en el capítulo primero y algunos de los temas clásicos, judíos o cristianos con ellas asociados. Porque es igualmente cierto que en un principio las islas americanas del Caribe, al mismo tiempo que son identificadas por Colón con las costas de Mangi o de Cipango, con tierras cercanas al mundo del Gran Khan de Marco Polo y Mandeville, también son confundidas por otros con algunas de las tradicionales islas situadas en medio del Atlántico: con las Gorgonas o Hespérides, con Antilia y hasta con la mítica Atlántida platónica, resucitada en el Renacimiento luego de un largo sueño multiseccular.

Y no solo es necesario tener en cuenta lo referente a las islas del Atlántico, sino también lo relativo a tierras o islas fabulosas o de confuso origen histórico, situadas en este caso del lado del Asia, y asociadas a veces con la Biblia, a veces con los clásicos, a veces con los viajeros medievales como Marco Polo o Mandeville. Para el imaginario medieval cristiano los mares asiáticos orientales estaban también poblados de islas y comarcas ricas, además de Cipango o Taprobana, y de este modo comienzan pronto a sonar de nuevo los nombres bíblicos de Ofir y Tarsis o los clásicos de Crisos y Argiros, y hasta el del Quersoneso de Oro, como asociados todos ellos a la hasta entonces imprecisa geografía de las tierras recientemente descubiertas. Colón termina identificando con Ofir a su Española, a la que en un principio tuvo por Cipango; otros comienzan a buscar luego de él las míticas islas de Oro y de Plata, y junto con Ofir, y siempre indisociable de su nombre, también revive el mito de Tarsis, que algunos piensan que es simplemente el mar rico

del Oriente, pero que otros más imaginativos, como el propio Colón, prefieren pensar que es Centroamérica, identificada más tarde por él con el riquísimo Quersoneso de Oro.

Lo que evidencian todas estas lecturas geográficas y todos estos nombres insólitos es que la exploración americana de los primeros tiempos está cargada por completo de dudas y preguntas, pues el Asia a la que asegura Colón haber llegado no da indicios suficientes de sí misma ni aparecen por ningún lado su fauna, sus gentes blancas y bien vestidas ni mucho menos sus ciudades ricas y sus poderosos imperios abiertos al comercio. El Asia que Colón describe ante los reyes españoles y de la que dan testimonio más franco viajeros menos comprometidos que él con una idea previa e inmodificable del descubrimiento, poco tiene que ver con la descrita por Marco Polo y por otros viajeros occidentales: bohíos y canoas en lugar de ciudades de oro y de barcos repletos de pasajeros y mercaderías; indios salvajes y desnudos en lugar de ricos y cultos ciudadanos chinos; selvas tropicales en lugar de imperios urbanizados; y unos pocos productos y promesas de oro en lugar de las riquezas en metal y pedrería que se pensaba hallar por todas partes.

Las preguntas son muchas y se hacen más acuciantes a medida que aumenta el costo de las expediciones y que se retarda la llegada de verdaderos beneficios. Las islas descubiertas en los dos primeros viajes colombinos y la Tierra Firme tocada a partir del tercero ¿son en verdad parte del Asia?, ¿todas? Y si lo son ¿a qué parte corresponden?, ¿a una suerte de extremo distante y pobre, poco vinculado a las rutas marítimas y comerciales por las que circulan el oro y las riquezas? La Española ¿es Cipango, como aseguró en un principio Colón?, ¿o es la Ofir salomónica, también identificada con el extremo oriental del Asia, como empezó a afirmar poco después el Almirante? Pero entonces, ¿por qué no aparecen las riquezas mencionadas en la Biblia? Y si la Española es Cipango u Ofir, ¿qué se opone entonces para continuar viaje hacia la

rica Taprobana, o hacia las islas de las especias, si en verdad, como se supone, el mar está abierto hacia el Occidente que ya se toca con Oriente? ¿O es que las islas recién descubiertas no son aun el Asia y hay que identificarlas con Antilia, como hizo tempranamente Pedro Mártir, o con alguna de las otras islas oceánicas del lado de Occidente antes del Asia?

El problema se torna aún más complejo con las primeras exploraciones de la Tierra Firme en los años iniciales del siglo XVI, tanto hacia el sur, entre Paria y el Brasil, en donde desembocan ríos enormes que solo pueden proceder de un vasto continente, como hacia el norte, esto es, en dirección de Centroamérica, explorada por el propio Colón en su dramático y accidentado cuarto viaje. Si Cuba era tierra firme y parte extremo-oriental de Mangi o China del Sur, como hizo Colón jurar en un momento a sus marinos, y si se continuaba con la costa de la actual Centroamérica, recorrida en su parte meridional por Colón años después, ¿no era esta la prueba de que se había llegado efectivamente al Asia y de que esa masa continental situada al norte del ecuador era parte de ella, siendo América Central una de las penínsulas que la prolongaban hacia la equinoccial, en este caso el Quersoneso de Oro, aunque debió pensarse más bien en Cattigara?

Pero ¿qué pasaba con esa otra Tierra Firme descubierta al sur, también por el propio Colón, en su tercer viaje, y que Yañez Pinzón y luego Vesputio exploraron poco más tarde en dirección oriental y sobre todo meridional, llegando este último a comprobar en su viaje de 1503 que se prolongaba hasta el sur casi a la altura del clima polar?, ¿no era acaso otro continente, una suerte de continente austral enorme y no previsto, especie de serio indicio de que las tierras descubiertas no eran el Asia, sino otra cosa muy distinta?, ¿no pensó acaso el propio Colón, al descubrir esa mal ubicada Tierra Firme, que había llegado a las cercanías del Paraíso Terrenal? Y si la Tierra Firme nórdica era asiática y no lo era en cambio la meridional, ¿no debía existir entre ellas una suerte

de estrecho que permitiera continuar la exploración marítima en dirección de la India, de las islas de las especias, o de la rica Taprobana, aun cuando buena parte de estas correspondían ya por derecho a los portugueses en razón de la partición del mundo entre estos y los españoles hecha unos años antes por el papa y modificada parcialmente por los propios interesados?

Y si las dos masas continentales eran en realidad continuas, no habiendo ningún paso o estrecho entre ellas, como mostró prácticamente la exploración colombina desde Honduras a Darién, en Panamá, hecha en el cuarto viaje, esto es, si lo que había desde Cuba y el norte hasta las costas meridionales del Brasil era una sola barrera continental, ¿qué pensar entonces?, ¿que en realidad el Asia oriental, a través de su península más larga (que no era otra cosa que América, como se muestra en el tosco mapa de Bartolomé Colón, hecho en 1507), se prolongaba hacia el sur mucho más allá de la línea equinoccial, hasta la zona templada o fría, y que el fulano estrecho o paso había que buscarlo entonces a ese nivel, como hizo una década y media más tarde Magallanes?, ¿o no había que pensar más bien que no se trataba de ninguna península asiática, sino de un continente distinto y enorme del que no se había tenido nunca antes noticia y que lo que se había hallado no era en modo alguno el Asia, sino una enorme barrera continental que cerraba el acceso a ella, al menos hasta que se encontrase el paso o el estrecho, del otro lado del cual debía entonces hallarse igualmente un gran océano también desconocido?

Fue esto justamente lo que presintió ya Vespucio luego de su exploración de la costa meridional del Brasil, y lo que le llevó a sugerir por primera vez que se trataba de un nuevo y enorme continente, todo ello en una carta que, gracias a la pronta difusión que alcanzó en Europa, tuvo consecuencias inesperadas, como la de hacer que por obra de la academia vosgiana de Saint-Dié se le diera al Nuevo Mundo su nombre

y no el de Colón, quien seguía aun obsesionado con que había llegado al Asia. Fue también esto lo que confirmaron claramente, primero la llegada de Balboa ante la costa panameña del océano Pacífico en 1513, y unos cuantos años más tarde el viaje de circunnavegación del mundo cumplido por Magallanes y Elcano entre 1519 y 1522, en el que descubrieron primero el estrecho o paso situado al sur de América, pudiendo luego, tras cruzar el inmenso Océano Pacífico, regresar otra vez, cumplidos casi tres años, a Sevilla (los pocos que lograron hacerlo, entre los que no estaba ya, como es sabido, Magallanes), maltrechos, pero orgullosos de su hazaña.

Es de aquí que surge la idea de América, de todo este rico proceso de dudas, exploraciones y respuestas que llena la última década del siglo XV y las primeras del siglo XVI. Definitivamente no se ha llegado al Asia, el Asia queda mucho más allá, en un todavía distante Oriente que solo puede ser alcanzado tras cruzar esta barrera inesperada que ha surgido en el camino. Porque, en efecto, eso es en un principio América: no solo un continente insospechado, sino también un estorbo, una imprevista barrera continental que impide a los españoles alcanzar el Asia y que dificulta su viaje hacia la tierra de las especias, del oro, de las riquezas seguras, de las grandes culturas urbanas y el comercio.

Frente a la suerte de Portugal, que aparte de tener derecho a una punta de América como era el Brasil, logra el acceso pleno al riquísimo mundo del Oriente (en 1498 Vasco da Gama llega a la India por la ruta tradicional, la única cierta, y en 1511 Albuquerque sienta en las costas índicas las bases del imperio colonial lusitano), España puede sentirse hasta cierto punto decepcionada, embarcada como se encuentra entonces en una costosa y difícil empresa de conquista que hasta comienzos del siglo XVI parece prometer muy pocos beneficios, y deseosa de lanzarse pronto a la exploración del Pacífico, a objeto de llegar al límite de esa mitad del mundo que le toca de acuerdo a la división

papal y al Tratado de Tordesillas, para disputarle a Portugal al menos una parte de su suerte.

El panorama cambia pronto, sin embargo. El viaje de Magallanes, que define la extensión meridional de América y que revela la enorme distancia que separa al Nuevo Continente del Asia y de la India, coincide con la conquista de México por Cortés, con la que se le muestran también a España, y con ella a toda Europa, las enormes riquezas que esconde el Nuevo Mundo y la presencia en él de grandes culturas, de ciudades y comercio. La exploración del sur, que pone en claro en poco tiempo las gigantescas dimensiones de Sudamérica y las no menos grandes dificultades de su exploración, permite también a Pizarro llegar al asombroso mundo inca y saquear sus indescriptibles riquezas; y poco después a Jiménez de Quesada descubrir los tesoros del mundo chibcha, igualmente saqueado por él y sus soldados. De una barrera estorbosa atravesada en la ruta hacia el Asia, América pasa a ser desde entonces un fin en sí misma, un rico y enorme continente ya plenamente individualizado, en el que se centra la obra española de conquista, y que exige al mismo tiempo nuevas explicaciones geográficas y antropológicas, esto es, nuevas respuestas —en las que se cuela mucho del viejo imaginario antiguo y medieval— acerca de su origen, y acerca de la procedencia de sus gentes.

Los mitos principales del imaginario geográfico americano

Es tiempo ya, sin embargo, de retornar al imaginario geográfico que envuelve todo el proceso de toma de conciencia española acerca del ser de América. Es decir, de ocuparnos con más detenimiento de lo referente a mitos oceánicos medievales como el de Antilia, a mitos bíblicos salomónicos como los de Ofir y Tarsis, y a motivos derivados de la cosmografía clásica como el del Quersoneso de Oro, todos ellos emparentados

estrechamente con la primitiva geografía de América. Y de ocuparnos también, para concluir con el tema, de la manera en que se asocia luego con América, ya definida esta como una nueva tierra, el mito platónico de la Atlántida y el conocido proceso de su hundimiento catastrófico en las aguas del océano.

1. Antilia. Ofir y Tarsis. El Áureo Quersoneso

Las primeras lecturas fabulosas de la geografía de América, que son también las más importantes y más ricas, tienen todas que ver por supuesto con la primera fase de la exploración del Nuevo Continente, cuando aun nadie imagina la existencia de este; es decir, con la exploración de las islas del Caribe llamadas pronto Antillas, en una etapa en la que todavía se supone que las naves españolas han llegado al Asia o a las islas cercanas situadas en el océano, no lejos de sus costas orientales.

De nuevo, todo comienza con Colón, con su obsesión de haber llegado al extremo oriental del continente asiático y con los problemas que suscita su conducta y la lectura de sus textos. Como en muchos otros casos, también aquí la actitud de Colón es contradictoria y confusa, pues por un lado asegura estar descubriendo nuevas tierras e islas y por el otro reconoce que esas tierras e islas son ya conocidas y por tanto que no pueden ser descubiertas por nadie, dado que tienen nombre, habitantes y hasta un soberano, nada menos que el poderoso Gran Khan de los mongoles. Supone estar llegando a las costas de la China y al Japón, y sin embargo da otros nombres a esas tierras, como si no los tuvieran. Sabe o supone que tienen soberano, pues aunque no llega a ver las fuerzas del Gran Khan, a cada nombre que escucha de boca de los indios intuye su presencia, no por lejana menos real; y sin embargo, sabiendo que hay un derecho de posesión válido y previo a su llegada y sin tener siquiera a su favor razones de tipo militar, pues los naturales de esas islas y tierras lo han acogido de la forma más amistosa que sea dable

imaginar, toma no obstante posesión de todas ellas y de sus amables habitantes en nombre de sus señores, los reyes españoles⁷.

[7]_ No podemos ocuparnos de este complicado asunto ni tenemos respuestas claras al respecto, pero lo cierto es que la conducta de Colón (y la de los que le siguen: los Reyes Católicos, los cosmógrafos, los monjes, los juristas) resulta muy difícil de entender y de explicar, aún dentro de los parámetros de la época y del esquema mental de sus protagonistas. Todo demuestra que Colón estaba convencido de haber llegado a tierras asiáticas que tenían nombre y dueño; y sin embargo lo vemos desde el primer viaje bautizándolas y tomando posesión de ellas para los reyes de España, aun antes de que el papa hubiese arbitrariamente acordado a estos algún derecho sobre las mismas. Algunos han supuesto que solo tomaba posesión de costas y playas, a la manera de lo que hacían los portugueses cuando fundaban factorías en el litoral africano. Pero esto no tiene ninguna base, pues en realidad Colón tomaba posesión plena de las islas y tierras que hallaba; y planeaba ocuparlas y explotar sus riquezas, esclavizando de paso a sus habitantes. El segundo viaje es, además, sin la menor discusión, una expedición de conquista; y desde entonces no queda duda, si es que la había antes, de que lo que se pretende es apoderarse de todas las islas y tierras halladas, sujetando a sus habitantes y explotando sus riquezas, para lo que se obtiene pronto la autorización del papado. ¿Cómo entender entonces que se siga pretendiendo, como si nada, que se trata de Cipango, o de Ofir y Tarsis o del Quersoneso de Oro, cuando se suponía que todas estas tierras tenían dueño?, ¿cómo aceptar además como asiática —y no nos referimos solo a Colón— una realidad que nada tenía en verdad de ella, de acuerdo a todo lo que se sabía entonces acerca del Asia? Si no se creía en verdad que se trataba del Asia ¿no era más fácil, ante la evidencia de que eran comarcas selváticas, poco habitadas y distantes de toda ruta comercial previa, esto es, tierras sin dueño digno de respeto, descartar incómodas referencias al Asia y a países ricos, que no podían sino suscitar dudas y complicaciones y así poder asumir abiertamente, sin problemas legales y sin muchos cargos de conciencia, la conquista de las mismas? Y si se creía en cambio, como todo indica, que se había llegado al Asia, ¿cómo explicar entonces la conducta de Colón, su programa de conquista y su atropello al derecho de gentes vigente en la Europa cristiana hasta ese entonces?, ¿Cómo entender que llevaran las carabelas llenas de bisutería barata si habían salido a comerciar con asiáticos civilizados y no con salvajes desnudos y fácilmente engatusables?, ¿sabía Colón, y con él los reyes, que se trataba de islas y tierras distintas del Asia, como Antilia?, ¿cómo explicar la conducta de los Reyes Católicos, que aceptan que Colón ha llegado al Asia y sin embargo deciden que los indios, esto es, los vasallos del Gran Khan o del rey de Cipango, son sus súbditos y empiezan a tratarlos como tales? ¿Cómo explicar ese reparto del mundo con los

Lo que nos interesa ahora no es empero esto, sino la forma en que Colón va haciendo una lectura asiática de las Antillas y el rico imaginario que se asocia a ella. Para Colón, el litoral de Cuba, que recorre después de «descubrir» las primeras islas con las que ha tropezado en octubre de 1492, es parte de la China. De la China del sur, llamada entonces Mangi, según la terminología de Marco Polo. Lo infiere de la gran longitud de la isla, pues tras la corta exploración que lleva a cabo en su segundo viaje, en junio de 1494, para aclarar el punto, decide de la manera más arbitraria que no puede haber islas tan grandes y que sin duda se trata de un continente. Hace incluso jurar a sus hombres, so pena de severos castigos, que Cuba es Tierra Firme y no una isla, esto es, que constituye la parte más meridional del litoral de Mangi⁸. Y cuando llega a la punta más oriental de Cuba, el actual cabo Maicí, tras el cual la costa se devuelve hacia occidente, lo llama cabo de Alfa y O (esto es, de Alfa y Omega), queriendo con ello significar que ha tocado la punta más oriental del continente asiático, comienzo del Oriente y final del Occidente; o lo contrario, de acuerdo a como se lo vea.

Igual lectura hace a continuación de la Española, particularmente de lo que corresponde a su lado oriental: la actual República Dominicana. Escucha de los amables indios el nombre que le dan, Cibao, y entiende por supuesto Cipango. La Española es entonces el Japón, lo que robustece su convicción de que Cuba es Mangi, el sur de China. No hay por ninguna parte más que indios desnudos, selvas espesas y unas

portugueses a través del papa? ¿No parece a veces haber detrás de todo este pretendido descubrimiento un gran engaño, una fantástica comedia de equivocaciones, misterios, ardidés, complicidades y mentiras? ¿Cómo comprender, en verdad, esta complicadísima y a veces insostenible trama de imaginario y realidad, de sueños y atropellos, de declaraciones y de hechos que no cuadran?

[8]_ El insólito juramento está notariado en un documento fechado el 12 de junio de 1494. Juan Gil lo reproduce en *Cartas de particulares a Colón y Relaciones coetáneas*, ed. cit., pp. 217-223.

pocas chozas o bohíos. Ningún indicio de oro ni de grandes ciudades, ni de ejércitos feudales ni de palacios con piso y techo de oro. Pero no importa. De todos modos, la Española es Cipango, el fabuloso Japón de Marco Polo y de los cosmógrafos del fin del Medioevo. El Gran Khan no puede estar muy lejos. Y cuando escucha por primera vez hablar a los indios de otros indios antropófagos a los que llaman «caniba» o «caníbales», que los capturan para devorarlos, Colón entiende todo a su manera: los «caniba» son sin duda los hombres del Gran Khan; y hasta la antropofagia es entendida por él en un primer momento como una suerte de fantasía, pues seguramente lo que le han querido decir los indios de Cipango es que los «caniba» secuestran periódicamente a algunos de ellos para utilizarlos como criados al servicio del Gran Khan; y como no regresan más, los otros creen que se los han llevado para comérselos. Lo mismo le sucede al escuchar el nombre de uno de los principales caciques de la Española, que luego les hace resistencia, Caonabo (o Caonabó); pues ese nombre, según lo que nos dice luego Pedro Mártir, significaba «Casa de Oro», y tal cosa no podía menos que hacer pensar al codicioso Almirante en el mundo insular de palacios dorados que era el Cipango de Marco Polo descrito en los mapas medievales.

No obstante, la terminología que se impone es pronto otra, y el propio Colón, después del segundo viaje, no solo deja de hablar de Mangi y de Catay, olvidando sus devaneos de hace poco acerca del Gran Khan, sino que tampoco insiste mucho más en el nombre de Cipango atribuido por él a la Española; o en todo caso no se sirve ya de él de manera exclusiva o excluyente. En forma un tanto inesperada, las islas caribeñas van a ser poco después conocidas como Antillas, y Colón, sin abandonar la idea de que la Española sea Cipango, comienza pronto por su parte a identificarla al mismo tiempo con Ofir, la igualmente riquísima tierra del oro del *Libro de los Reyes*, asociada al esplendor de la antigua gloria salomónica.

La temprana identificación de la Española con Antilia, confundida ella misma a veces con la isla de las Siete Ciudades, parece deberse a Pedro Mártir, quien en su *Primera década*, compuesta originalmente en 1493, pero publicada en realidad en 1511, identifica a las islas descubiertas por Colón con la fabulosa Antilia de la cosmografía medieval⁹. No sabemos bien en detalle cómo se impuso el nombre, sin descartar por supuesto la influencia de Pedro Mártir y sus cartas; pero lo cierto es que pronto comenzó a difundirse en Europa la idea de que Colón había llegado a Antilia. Y paralelamente a las disputas que tienen lugar entonces en España acerca del verdadero carácter de las tierras e islas a que ha llegado el Almirante, no son raros los textos que, en las décadas siguientes, atribuyen tal denominación al mundo insular recién descubierto por este. Con todo, esta no se impone definitivamente sino en forma tardía, desde comienzos del siglo XVII; y al parecer algunas cartas geográficas de fines del siglo XVI, como la del famoso geógrafo Abraham Ortelius, que llama Antillas a las islas caribeñas, incidieron en forma apreciable en este resultado¹⁰. En el campo de esas disputas, parece que los adversarios de la cosmografía colombina, empeñados en demostrar que Colón no podía haber llegado al Asia ni a la India ni a Cipango, insistieron en la idea de que las islas recién descubiertas en sus viajes no eran otra cosa que las islas del océano situadas aún del lado occidental, lejos del Asia, y más probablemente Antilia. Uno de esos adversarios, franco enemigo de Colón, es el maestre Rodrigo Fernández de Santaella, autor de la primera

[9]_ *De Orbe Novo, Décade Première*, chap. I: «El (Colón, VA) tomó, pues, la dirección del oeste y puso proa a la isla que creyó que era Ofir. No obstante, si se examinan con cuidado los tratados cosmográficos, podrá apreciarse que no se trata de Ofir sino de las Antillas y otros archipiélagos vecinos. Colón dio a esta isla el nombre de Hispaniola». Ed. Gaffarel, pp. 9-10. Traducción mía, VA.

[10]_ Esto es al menos lo que piensa Gaffarel. Cf. «L' île des Sept Cités et l' île Antilia», *Actas de la Cuarta Reunión del Congreso Internacional de Americanistas*, Madrid, 1881, Fortanet, Madrid, 1882, tomo I, p. 209.

versión castellana del libro de Marco Polo, editada en 1503, quien, en la introducción cosmográfica que hace a esta edición, trata de ridiculizar las pretensiones de Colón –aunque sin nombrarlo directamente– y de dejar en claro de una vez por todas que la isla descubierta por el genovés no puede ser otra que Antilia, careciendo por tanto de todo fundamento sus pretensiones de identificarla con Cipango, o con Ofir y Tarsis. Para Santaella, Antilia parece incluso ser una corrupción de Antindia, esto es, que su nombre significaría en realidad «contra India», del mismo modo que Anticristo significa «contra Cristo»¹¹.

Para Colón, sin embargo, la Española no puede ser Antilia. De hecho, para él, sin dejar de ser identificable con Cipango, pasa a convertirse casi de inmediato en Ofir, con lo que el Almirante abandona prontamente en este caso la geografía medieval de los cartógrafos y de Marco Polo, para acudir al mundo bíblico, al *Antiguo Testamento*, resucitando de este modo el viejo relato acerca de las ciudades o comarcas asiáticas, ricas y distantes, de las que Salomón hacía traer, por la flota fenicia, oro, madera y piedras preciosas, destinados a la construcción del Templo de Jerusalén, gloria del antiguo reino judío. Dicho en otras palabras, el Cipango de Marco Polo resulta ser el viejo Ofir del *Libro de los Reyes*, asociado al poder de Salomón y fuente principal de la que aquél obtenía el oro, un oro que era aun considerado por los autores medievales, cristianos y judíos, como el más puro y fino que existiera alguna vez en toda la Tierra.

Como ha sido anotado algunas veces, la identificación que hace Colón de la Española con Ofir, y a la que se aferra con terquedad

[11]_ Cf. *El Libro de Marco Polo de Rodrigo de Santaella*, en edición reciente de Juan Gil: *El Libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón. El Libro de Marco Polo de Rodrigo de Santaella*, Alianza, Madrid, 1987, p. 175. Hay una edición anterior, modernizada, del solo *Libro de Marco Polo* vertido por Santaella: *Libro de las Cosas Maravillosas de Marco Polo*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1947.

hasta su muerte, está ligada de manera estrecha a su misticismo y a su religiosidad judeocristiana. Y, más aún, a sus orígenes conversos, a su condición de cristiano nuevo que no se desliga de un rico y poderoso imaginario judío, creciente en él a medida que aumentan, con la injusticia que siente crecer a su alrededor, con sus dificultades y fracasos, su misticismo, su visión profética de la labor descubridora que ha llevado a cabo, y el milenarismo que se asocia a todo ello. La identificación de la Española con Ofir es ante todo la ilusión del oro, que se incrementa cuando a raíz del segundo viaje y de la instalación colonial hispánica en la isla se descubren las minas de Cibao y se imagina que las suertes de socavones hallados son restos de las antiguas minas salomónicas. Pero es también la ilusión mesiánica o milenarista. Se piensa incluso en la existencia de grifos que protegen esas minas, como en el imaginario antiguo y medieval; y el cada vez más místico Colón confía más y más en que el oro finísimo que de ellas habrá pronto de extraerse permitirá a los Reyes Católicos reconquistar Jerusalén, reconstruir el Templo de Salomón, y dar culminación de este modo a una ilusión milenarista en la que se funden de manera bastante confusa viejos sueños cristianos de conquista con ilusiones mesiánicas judías aun más antiguas.

Inseparable de Ofir es el tema de Tarsis, también presente en el imaginario colombino, también retomado por cronistas y exploradores ulteriores. Tarsis es a veces lo mismo que Ofir, y ambos son lo mismo que Cipango, como afirma en algunos casos el propio Colón. Así, en su carta al papa Alejandro VI le escribe al pontífice, hablando de sus descubrimientos y a propósito de la Española: «Esta isla es Tharsis, es Cethia, es Ofir y Ophaz e Çipanga, y nos le havemos llamado Española»¹².

[12]_ Colón, Carta al papa Alejandro VI, en Consuelo Varela, editora, *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*, ed. cit., p. 311.

Pero Tarsis, además de dependiente de Ofir, resulta un tanto ubicua y de definición contradictoria. A veces es nada más que el mar, con lo que las naves que según la Biblia enviaba Salomón a Tarsis eran simplemente enviadas por él al mar océano, al Oriente, en dirección de las Indias, para llegar a Ofir. Es esto lo que piensa la mayoría de los autores. Empero, Colón identifica en una ocasión a Tarsis con el Quersoneso de Oro, esa península mencionada por todos los geógrafos antiguos y medievales, que corresponde a la actual Malaca y Singapur, y que con ese redundante pero sonoro y atractivo nombre alimentó las ilusiones de oro y de riqueza de los viajeros del fin de la Edad Media y del Renacimiento¹³. Cuando Colón, en el curso de su último viaje, buscando la península extrema del Asia oriental y un posible estrecho para continuar hacia la India, llega a las costas de Veragua, en Panamá, y los indios con los que trata le revelan indicios no solo de oro, sino también de la existencia de un estrecho o de un mar del otro lado (el océano Pacífico, descubierto casi una década más tarde por Balboa), piensa inmediatamente que se halla sobre el Quersoneso de Oro; y dentro de la lectura bíblica que viene haciendo de la geografía clásica, lo identifica entonces con Tarsis, así como ha identificado antes a la Española-Cipango con Ofir¹⁴.

[13]_ En griego Quersoneso significa ya «isla, o península, de oro» (de *crisos*, oro, y *nesos*, isla, o península). Pero los geógrafos latinos le añadieron pronto el «áureo» con que lo conocieron luego los autores medievales. Así, Quersoneso se transformó en nombre propio para autores que usualmente ignoraban el griego, aunque asociaban ese nombre con oro y con riquezas; y el adjetivo «áureo», o «de oro», vino a indicar esa presencia metálica que no se suponía ya contenida en el propio nombre.

[14]_ Es bastante probable que la fuente de esta idea colombina de identificar el Quersoneso de Oro con Tarsis haya sido Flavio Josefo, el gran historiador judío, pues este llama Áurea Salomónica al Áureo Quersoneso. Y aunque el Áurea Salomónica de Josefo no es Tarsis sino Ofir, la identidad se hacía probable dada la frecuente confusión de ambas comarcas bíblicas. Y ya vimos a Colón decirle al papa que la Española era al mismo tiempo Ofir y Tarsis y Cipango.

Como tantas ideas de Colón, esta tampoco prospera; y la mayor parte de los autores y viajeros prefieren seguir identificando a Tarsis con Ofir o con el mar del Oriente, sobre todo después de que se impone para las islas del Caribe la denominación de Antillas y que va quedando cada vez más claro que América no es Asia, que esta se encuentra más allá, del otro lado del Pacífico. Hubo varias excepciones a esto, pues los portugueses se inclinaron a situar a Tarsis en el norte de África, más o menos identificada con Cartago. Otra excepción, curiosa por cierto, es el flamenco Juan Goropio Becano, autor de mediados del siglo XVI, quien elaboró una entonces controvertida hipótesis lingüística según la cual el flamenco y no el hebreo había sido la primera lengua hablada por los hombres, actualizando de paso la idea, cara al patriotismo español, de que Tarsis era Tartesos, el antiguo puesto colonial fenicio, y de que se encontraba por tanto en las costas mediterráneas de España. De allí, de esta primera escala, habrían partido entonces las flotas de Salomón en dirección de Ofir, no obstante lo difícil que era a esas alturas del conocimiento cosmográfico hacer tragar a cualquier geógrafo que se respetase la idea de que los barcos fenicios al servicio del rey judío dieran la vuelta al mundo hacia Occidente llegando a algún Ofir americano (para Goropio, Ofir era el Perú), sobre todo si se tenía en cuenta que de acuerdo a lo afirmado por el texto bíblico las flotas salían siempre de Asiongaber, un puerto del mar Rojo situado frente al océano Índico, y que lo hacían en dirección de Oriente, de la India.

El mito más importante sigue de todos modos siendo Ofir, pues justamente en esa segunda mitad del siglo XVI, cuando ya no queda espacio alguno para continuar imaginando que las flotas salomónicas pudieran haber llegado alguna vez a las Antillas, se empieza a identificar a Ofir con el Perú, que no solo era una tierra rica en oro, como había demostrado la conquista realizada poco antes por Pizarro, sino también una tierra cuyas costas se encuentran frente al Pacífico, esto es, del lado

del Asia, y a la que sí podrían haber llegado las flotas salomónicas partidas hacia el Este, sobre todo si se tomaba en cuenta que el texto bíblico hablaba de un viaje de ida y vuelta de tres años para ir a buscar el oro, las maderas aromáticas, la pedrería y los marfiles o colmillos de elefante.

Para justificar esta identificación, defendida por autores de reconocida seriedad y prestigio como Benito Arias Montano, Genebrardo, Francisco Forerio y tantos otros, y asociada además con la idea –que luego estudiaremos– de hacer de los indios los descendientes de las Tribus Perdidas de Israel, se apeló a uno de esos recursos etimológicos a que tan dados fueron los pensadores medievales, pero que no deja de sorprender un tanto en mentalidades más modernas como el propio Arias Montano, creador del recurso. Se descubrió que Ofir, escrito en realidad Ophir, no era otra cosa que Perú al revés, escrito en realidad Pirú. Y a partir de ello empezaron a construirse las más forzadas argumentaciones para hacer aceptable que las flotas salomónicas pudiesen haber llegado a tierra americana a apoderarse del oro de sus minas.

La insólita idea prosperó pronto; pero también fue rápidamente rechazada, contándose entre sus opositores el conocido geógrafo Abraham Ortelius, el padre Tomás de Maluenda y algunos otros. Uno de los que se opone a la identificación de Ofir con el Perú es el famoso sacerdote jesuita Joseph de Acosta, quien en su *Historia natural y moral de las Indias*, publicada en Sevilla en 1590, expone las razones que contradicen tan peregrina confusión. No podemos entrar en detalles al respecto, pero lo esencial de la argumentación de Acosta es que, de acuerdo a las rutas sugeridas en la Biblia y a los productos que de Ofir se llevaba a Palestina, no cabe pensar sino en la ubicación de la comarca bíblica en tierras de la India y no de América. Por lo demás en el Perú no existen maderas aromáticas ni piedras preciosas ni elefantes; y aun cuando abunda el oro, esto no puede ser razón suficiente para pretender que ambas comarcas sean la misma. A ello debe añadirse, según el gran

historiador jesuita, que carece de todo fundamento atribuir a las flotas salomónicas la posibilidad de hacer semejante trayecto transoceánico, dado el estado de la ciencia náutica de entonces, y que ni siquiera el nombre de Perú era general a la tierra luego conocida por ese nombre antes de que los españoles lo hicieran popular; todo ello sin dejar de lado el que la absurda identificación lingüística solo podría ser válida para quienes admitiesen la identificación, también absurda en su opinión, de los indios americanos con los fenicios o cartagineses, o con las Tribus Perdidas de Israel¹⁵.

La idea de que Ofir fuese el Perú se fue extinguiendo lentamente. Aun cuando perdió progresivamente fuerza, de hecho por largo tiempo se vio también alimentada por la difundida creencia de que los indios eran los descendientes de los cartagineses o de alguna de las tribus israelitas perdidas. Así, menos de dos décadas después de publicada la *Historia* de Acosta, el padre dominico Gregorio García, en una obra de mucha repercusión titulada *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, dada a la luz en 1607 y de la que más adelante volveremos a ocuparnos, trató, entre otras muchas cosas, de refutar los argumentos usuales (de hecho, los de Acosta) que se oponían entonces a la idea de que el Perú fuese el antiguo Ofir.

En la exposición por completo escolástica de García, que en cada uno de los polémicos temas que trata suele exponer de ordinario los argumentos a favor y en contra y la refutación de algunas de las refutaciones, se trata de poner en evidencia la debilidad de las refutaciones a la idea de la identidad Ofir-Perú expuestas por Acosta y otros. Según García, no solo fue posible que las flotas fenicias al servicio de Salomón llegasen al Perú, sino que de hecho sobrevivían aun indicios en América de esta antigua presencia, todo ello sin olvidar las similitudes físicas,

[15]_ Joseph de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Libro Primero, capítulos 13, 14 y 23. En la edición del FCE., México, 2a edición, 1962, a cargo de Edmundo O’Gorman, pp. 40-43 y 60-62.

culturales y religiosas entre indios y hebreos, y la posibilidad de que, de los productos llevados por las naves al regreso, aquellos que no existían en América, como el marfil, fuesen adquiridos por los marinos en otra etapa de su largo recorrido.

De acuerdo a algunas autoridades que cita en su apoyo, la relación Ofir-Pirú le parece perfectamente viable a García, dada la tendencia de los judíos a hacer estos juegos lingüísticos. Y cosas como el hecho de que el nombre Perú no estuviese muy difundido entre los indios antes de llegar los españoles, o que se hubiese generado, como señalara el Inca Garcilaso, por la confusión de un indio al que los primeros exploradores españoles le preguntaron el nombre de un río y que les contestó dándoles por error el suyo propio, le parecen de escasa importancia, pues existe otra etimología aún más contundente a favor de la identificación de Ofir con el Perú. En efecto, otro libro bíblico, el de los *Paralipómenos*, viene a completar lo afirmado en el *Libro de los Reyes*; y allí, para que no quede duda alguna, de acuerdo a la versión latina de san Jerónimo, se llama a las láminas de oro del templo de Salomón, procedentes de Ofir, «aurum paruaím», lo que no puede significar otra cosa sino «oro del Perú»¹⁶.

La búsqueda de Ofir, de Tarsis y del oro insular de Salomón no fue simplemente —en ese siglo XVI y en parte del siglo XVII— un problema escolástico a ser discutido por historiadores y eclesiásticos en base a citas bíblicas y autoridades de toda procedencia. En realidad, al lado de estos debates, se llevó a cabo entre los marinos y descubridores españoles un permanente movimiento de búsqueda de esas y otras islas de oro y plata, generalmente asociadas al mito de Ofir y a las minas de oro del rey Salomón (y hasta de los Reyes Magos, a veces asociados con

[16]_ Gregorio García, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, Libro Primero, capítulo I, § II-V y Libro Cuarto, capítulos I-VII. En la edición del FCE., México, 1981, a cargo de Franklin Pease, pp. 15-20, 41-128 y 129-141.

Tarsis, con Ofir y con el oro). No vamos a ocuparnos de esa interesante oleada de viajes exploratorios, no solo por falta de espacio, sino también porque en realidad, aunque ligados a la idea de América y partidos de tierra americana, todos esos viajes tienen lugar en aguas del Pacífico, en dirección del Asia y de Oceanía. De todos modos vale la pena mencionar la insistente búsqueda española de las islas Rica de Oro y Rica de Plata, versión remozada y españolizada de las islas Crisos y Argiros de la geografía clásica y medieval; y la persecución de Ofir y Tarsis entre las islas del Pacífico central, lo que llevó a expedicionarios como Álvaro de Mendaña y Fernández de Quirós a descubrir las islas Salomón, a bordear las costas de Australia y a tratar de organizar incluso –como hizo este último– una mística Nueva Jerusalén en tierras de las hoy llamadas Nuevas Hébridas¹⁷.

2. América y las Hespérides o la breve manipulación de un viejo mito

Hubo otra lectura fabulosa de América, particularmente de las islas caribeñas, en la primera mitad del siglo XVI. Pero en este caso se trató de una lectura demasiado poco consistente incluso para los que imaginaban identificaciones fantasiosas de las nuevas islas y tierras descubiertas por Colón. Por ello duró poco y fue muy pronto refutada. Las islas de América, como Cuba y la Española, fueron tomadas por las Hespérides, las famosas islas de la mitología griega, asociadas a los trabajos de Heracles y a las manzanas doradas de vida eterna.

El mito es demasiado conocido para tener que exponerlo aquí. Recordemos solo que los antiguos, tanto griegos como romanos, situaban en el extremo occidente, en las tierras del atardecer (hespero, en griego), unas islas llamadas Hespérides que, como las Afortunadas

[17]_ Un buen estudio de estas exploraciones y del imaginario ligado a ellas se encuentra en Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, volumen 2: *El Pacífico*, Alianza, Madrid, 1989, especialmente cap. I-II y IV-VIII, pp. 13-68 y 83-257.

o Canarias, estaban asociadas a los bienaventurados y a la vida eterna. Imaginadas en medio del océano, pero no muy lejos de las costas tropicales africanas, las Hespérides correspondían probablemente a las Azores, o a las islas de Cabo Verde, aunque en este terreno la demasiado imprecisa geografía es devorada por el imaginario. En esas islas había un jardín fabuloso, cuidado por un terrible dragón. Y en el interior del jardín, las hijas o sobrinas del gigante Atlas (pues a veces se las decía más bien hijas de Hespero, su hermano) disfrutaban de una permanente felicidad gracias a las doradas manzanas de un árbol que daban a quien las probara vida eterna. A las Hespérides debió acudir Heracles, para cumplir uno de los doce trabajos que le fueran impuestos por Euristeo, a someter, con ayuda de Atlas, al dragón guardián del jardín y las manzanas, y a tomar de este modo algunas de ellas para llevarlas a Euristeo.

Como es igualmente bien sabido, el autor de la identificación de las Hespérides con América, con Cuba y la Española, es nada menos que Gonzalo Fernández de Oviedo, primer cronista general del Nuevo Mundo, quien expone su insólita concepción en uno de los primeros capítulos de su *Historia general y natural de las Indias*¹⁸. Es necesario señalar sin embargo que Oviedo no se refiere para nada a Heracles ni al dragón guardián ni a las míticas manzanas, lo que habría sido sin duda demasiado ridículo. Su referencia son las Hespérides no como objeto mítico, sino como parte de la geografía antigua y medieval, esto es, las islas oceánicas mal definidas, pero mencionadas por todos los autores clásicos y cristianos, situadas hacia occidente, mucho más allá (para nosotros, por supuesto, más acá) de las Columnas de Hércules, y a las que a partir de varios argumentos de corte legendario combinados con referencias a geógrafos antiguos, era posible —o al menos eso creía él— identificar con las islas del Caribe.

[18]_ Oviedo, *Historia*, Libro II, cap. III, ed. BAE, 1959, pp. 17-20.

En realidad, Oviedo expone simultáneamente dos lecturas de América que no solo son fabulosas cada una por separado sino que, vistas de cerca, resultan además incompatibles, como ya puso en evidencia uno de los más francos adversarios de sus tesis, Hernando Colón, hijo del Almirante.

La primera argumentación de Oviedo, en la que el cronista apenas se detiene, consiste en identificar las islas caribeñas y quizá la propia Tierra Firme con una isla de la que se hablaba en un texto presuntamente aristotélico bien conocido entonces y a la cual habrían llegado unos mercaderes cartagineses en una expedición náutica, debido a una tormenta que los arrastró con fuerza hacia el oeste, haciéndoles cambiar de rumbo. Salidos por el estrecho de Gibraltar al Atlántico, los cartagineses en cuestión, arrastrados por la fuerte tormenta, habrían ido a parar a una isla grande y desconocida, silvestre, llena de árboles y de anchos ríos, habitada solo por grandes bestias salvajes, fértil, de clima agradable, y muy apropiada para asentamientos humanos y cultivos. Como al regreso los marinos promocionaran la tierra hallada hacia occidente y muchos partieran a poblarla, el Senado de Cartago, preocupado por evitar la despoblación de su ciudad y al mismo tiempo intentando evitar que la isla pudiese caer en manos de enemigos de esta, hizo matar a todos los primeros navegantes y prohibió para siempre mentarla o tratar de ir a habitarla, perdiéndose de esta manera el recuerdo mismo de su descubrimiento. Para Oviedo, esa isla descubierta por los cartagineses y perdida voluntariamente por ellos podría muy bien ser la Española o Cuba, más tarde redescubiertas por Colón.

Su segunda argumentación es empero la central, la que asocia a la Española y Cuba con las Hespérides del mito griego y de la geografía clásica y medieval. Dice Oviedo que en la más remota Antigüedad estas islas, esto es, las Antillas americanas, pertenecieron a España, pues fue uno de sus primeros reyes, Hespero, el decimosegundo rey de la lista conservada por los autores antiguos, el que no solo las conquistó, sino

también el que les dio su nombre. La artificiosa exposición es larga y apenas podemos resumirla: Hespero, rey de España, que vivió no mucho después del Diluvio, habría sido hermano de Atlas o Atlante, el padre o tío de las Hespérides de la mitología griega, el cual, por cierto, tras una dura lucha le arrebató su trono. Antes de perderlo, sin embargo, Hespero habría conquistado las islas situadas en dirección del extremo occidente, partiendo probablemente de las costas africanas sobre las que también ejercía soberanía. El basamento central de Oviedo a este respecto no son –como podría esperarse– los detalles pseudohistóricos o legendarios acerca de la supuesta expedición, sino el tonto argumento de autoridad, sacado de la Biblia, según el cual en esas épocas remotas consecutivas al Diluvio Universal las tierras tomaban el nombre de sus reyes. Por donde se infiere, sin necesidad de mayor demostración, que, si hubo un rey Hespero en la antigua España, y hay también más allá, en medio del océano, unas islas llamadas Hespérides, es obvio que estas tomaron su nombre de aquel, y que por tanto estuvieron alguna vez a él sometidas¹⁹.

Oviedo, empero, trata de apoyarse también en argumentos más serios, esta vez de corte geográfico. Cita para ello a autores antiguos, como Estacio Seboso y Solino, particularmente a este último, el cual asegura, en su famoso *Polyhistor*²⁰, que las Hespérides, según Seboso, se encuentran más allá de las islas Gorgonas, a cuarenta días de navegación por lo profundo del océano. Partiendo entonces de que las Górgadas o Gorgonas son las islas de Cabo Verde, situadas hacia el ecuador, frente al África, infiere Oviedo que esta navegación de aproximadamente

[19]_ Así, según el cómputo de Beroso seguido fielmente por Oviedo, el segundo rey de España, Híbero, habría dado nombre al Ebro, el noveno, Hispalo, a Sevilla, la Hispalis de los antiguos, y el décimo, llamado Hispán, a toda España. Cf. Oviedo, *Historia*, Libro II, cap. III, ed. cit., tomo I, pp. 17-18.

[20]_ El texto se encuentra efectivamente en Solino, *Collectanea rerum memorabilium*, cap. LXIX. En la edición Golding (*reprint* facsimilar 1955, ver Bibliografía), es la penúltima página.

cuarenta días hacia lo profundo del océano debe entenderse en dirección de occidente, y que por tanto no queda otro camino que admitir que las Hespérides son, de acuerdo a la autoridad de Solino, las islas americanas del Caribe: la Española, Cuba y las otras Antillas.

La argumentación de Oviedo nos parece importante por dos razones. Ante todo por la forma en que muestra el peso que podía tener sobre un autor como él, no obstante su revestimiento científico y renacentista, una mentalidad que podríamos considerar «medieval», dado el valor que en ella se atribuye tanto a los mitos clásicos y a la geografía fabulosa antigua como al decisivo argumento de autoridad, sea bíblica o pagana. Pero también porque en medio de su aparente ingenuidad, el recurso al viejo mito tiene aquí claros motivos políticos, propios de quien –como él– era un fiel servidor de la Corona Española. En efecto, dispuesto a demostrar los derechos antiquísimos de los reyes de España sobre las tierras e islas recién descubiertas por Colón, y que tantos otros pretendían disputarles (no olvidemos que ingleses y franceses intentaban también implantarse en tierras americanas y que se atribuía a Francisco I, el rey francés, al conocer la bula papal que dividía el mundo entre españoles y portugueses, haber exigido se le mostrase la cláusula del testamento de Adán que daba pie a tan arbitrario reparto), Oviedo no parece haber encontrado mejor argumento para apuntalar el derecho ancestral de los reyes españoles a este Nuevo Mundo que esta absurda identificación de América con las Hespérides y esta insólita atribución de soberanía sobre aquélla a los reyes míticos de la antigua España, patraña que solo consiguió ponerlo en ridículo y que no logró por supuesto convencer a nadie.

Los dos principales contradictores de Oviedo en este campo fueron el hijo de Colón, Hernando, y el padre Las Casas. El primero porque veía atropellados, tras la torpe argumentación de Oviedo, los bien ganados derechos de su padre, descubridor de las Indias, en este caso real y no

mítico; el segundo, porque su enemistad declarada con el cronista de Indias le brindaba la oportunidad de aplastarlo a fuerza de razonamientos combinados con argumentos de autoridad. En la biografía de su padre, dedicada a exaltar la figura del Almirante, Hernando Colón reacciona indignado contra las tesis de Oviedo. Refuta en detalle la hipótesis de la isla supuestamente hallada por los cartagineses, que Oviedo habría escuchado de segunda mano y en versión por completo deformada; y muestra la contradicción implícita en exponerla al lado de la hipótesis relativa a las Hespérides, pues de tratarse de la misma isla la teoría se derrumbaba por completo, ya que Hespero debió ser muy anterior a los cartagineses, lo que significaba que, de haber estos encontrado una isla desierta y nunca explorada, se derivaba de allí que nunca pudo aquél conquistarla e instalarse en ella. Por lo demás, de acuerdo al estudio hecho por Hernando Colón del texto exacto atribuido a Aristóteles, no cabía posibilidad alguna de que la isla descrita se pareciese a Cuba o la Española; todo ello sin contar las contradicciones mismas del poco confiable relato²¹.

Lo más contundente, sin embargo, de la refutación es lo que se refiere al propio rey Hespero y a los remotos derechos españoles sobre América. En esto, Las Casas, en su *Historia de las Indias*, es quien hace acopio de argumentos²². La catarata de citas contra Oviedo es en verdad aplastante. Pero lo principal son los argumentos de corte histórico y empírico, pues también el ilustre dominico sabe acumular todo tipo de autoridades probatorias a la manera medieval con argumentos

[21]_ Todo el capítulo X de su *Vida del Almirante don Cristóbal Colón* está dedicado a refutar los argumentos de Oviedo. Cf. edición del FCE., México, 1947, a cargo de Ramón Iglesia, pp. 56-63.

[22]_ Las Casas consagra a esta refutación dos largos capítulos del Libro Primero de la *Historia*: el XV y el XVI. En la edición citada de la BAE corresponden a las páginas 52-64 del primer tomo.

derivados de la experiencia o del razonamiento propio. No solo es absurdo —dice— derivar en todos los casos los nombres geográficos de los de los antiguos reyes y suponer que en tiempos tan remotos pudiesen realizarse expediciones transoceánicas, sino también que el nombre mismo de Hespero parece encubrir a varios personajes y las Hespérides haber tomado nombre de otra forma, a partir de una ciudad del litoral africano, como asegura san Isidoro. Más grave aún es que la hipótesis geográfica de Oviedo carece de sustento, pues Las Casas intenta demostrar que la exposición de Solino, en la que se basa su argumento de que las Hespérides son la Española y Cuba, proviene de una mala lectura del texto de aquel por el cronista, debido a su ignorancia del latín. Las Gorgonas no serían en absoluto las islas de Cabo Verde sino unas islas situadas al sur del África no lejos del cabo de Buena Esperanza, de donde debía inferirse que cuando Solino situaba las Hespérides a cuarenta días de navegación de aquellas no estaba pensando en el oeste sino en el norte, ya que venía describiendo las costas africanas desde el lado del mar Rojo hasta el estrecho de Gibraltar, y que por ello las Hespérides debían ser las Azores, que se hallan a unas cuarenta jornadas náuticas de las Gorgonas en dirección al norte y no al oeste.

De esta manera, y gracias a ambas refutaciones, la apelación interesada de Oviedo al mito de las Hespérides para explicar desde una perspectiva clásica, europea, el ser de América, pareció disolverse tan rápidamente como había surgido; aunque el padre García, decidido como estaba a no dejar de lado ningún mito ni ninguna hipótesis, recogió todavía, en 1607, en su *Origen de los Indios*, la deteriorada argumentación de Oviedo para insistir en que las Hespérides eran las islas de Barlovento, esto es, la cadena de pequeñas islas americanas que forman una suerte de barrera en el Atlántico entre la Tierra Firme venezolana y las grandes Antillas como Puerto Rico, la Española y Cuba. Sin olvidar que incluso

a fines de ese mismo siglo XVII el erudito Diego Andrés Rocha, en su pequeño tratado sobre el origen de los indios recreó de algún modo la vieja tesis del cronista para apuntalar su teoría de que los aborígenes americanos eran en primera instancia los descendientes y herederos de los españoles primitivos²³.

3. *La Atlántida o una lectura platónica de América*

Mucho más importante que el mito de las Hespérides resucitado torpemente por Oviedo es el mito platónico de la Atlántida, pues este viene a ser pronto el centro del gran intento llevado a cabo en el curso del siglo XVI por algunos de los cronistas y geógrafos españoles más representativos para explicar el ser geográfico de América, una vez que había quedado al fin claro que se trataba de un nuevo continente, ignorado—más allá de ambiguas y cortas menciones— por los autores clásicos y cristianos. En nuestro criterio, semejante recurso al mito de la Atlántida como explicativo del ser geográfico de América fue una suerte de interesante intento (no demasiado coherente ni compartido por todos) de explicar la incómoda e ineludible realidad americana dentro de parámetros todavía asimilables para la tradición cultural europea, demasiado sujeta aun a la Biblia y a los clásicos. Aunque no aceptada como real sino por unos pocos, lo mismo entonces que en los tiempos antiguos,

[23]_ Referencias: Gregorio García, op. cit., Libro Cuarto, cap. XVIII. Ed. cit., pp. 165-173; Diego Andrés Rocha, *Tratado único y singular del origen de los indios del Perú, México, Santa Fe y Chile*, capítulo II, § 1-5, en Colección de libros raros o curiosos que tratan de América, tomos 3 y 4, Madrid, 1891, tomo 3, pp. 47-152. En realidad, Rocha combina su idea del poblamiento americano por los antiguos españoles de Tubal, Osiris o Hespero con la aceptación de la existencia de la Atlántida, por donde estos habrían pasado, con las navegaciones de los fenicios, y con el paso ulterior a América, en este caso desde el Asia, de las Tribus Perdidas de Israel y de sucesivas invasiones de tártaros, a los que el autor considera, por lo demás, como descendientes de los perdidos israelitas.

la creencia en la existencia de la Atlántida y su asociación estrecha con la geografía de América, combinadas con el aprovechamiento de todos los resquicios que dejaba una lectura de ese tipo para introducir en esos resquicios remiendos cristianos o remiendos clásicos menos discutibles, permitía de algún modo seguir explicando el ser de América sin tener que quebrantar demasiado los arraigados supuestos de la ciencia occidental y de la religión cristiana.

Todos conocen de algún modo el mito de la Atlántida, popularizado por una literatura pseudocientífica muy de moda en estos tiempos, razón por la que nos parece inútil entrar ahora a analizarlo. Baste para nuestro propósito con recordar que el tema es tratado por Platón en dos de sus diálogos: *Timeo* y *Critias*, con diferencias apreciables entre ambos relatos sobre la gran isla.

En efecto, en el *Critias* hay una minuciosa descripción –toda ella de corte fabuloso– de la isla, de su origen, de sus reyes de descendencia olímpica, de sus riquezas, de su poderosa civilización, y de su ulterior decadencia moral, que la conduce hacia un fin catastrófico, aunque el texto, inconcluso, no llega a describirlo. En el *Timeo*, en cambio, la catástrofe es descrita de modo detallado como un terrible terremoto de un día y una noche, que hunde a la isla con todas sus riquezas y habitantes en medio del océano (llamado gracias a ella Atlántico), dejándolo además anegado y todo fangoso durante muchos siglos, y dificultando de este modo la navegación por sus aguas. Aun cuando muy probablemente de carácter mítico, la descripción del *Timeo* tiene también más fuerza y puede parecer auténtica, o por lo menos más relacionada con posibles hechos reales recubiertos confusamente por muchas capas seculares de imaginario y tradición.

Es este en esencia el texto que interesa ahora. Dicho en pocas palabras, habla Platón allí, por boca de Critias, de una isla enorme que en tiempos muy remotos llenaba una gran parte del espacio del

Atlántico. La isla era tan grande como Asia y África juntas, y su litoral oriental se hallaba frente a las Columnas de Hércules, esto es, que dejaba apenas entre ella, de un lado, y las costas de España y África del otro, un corto espacio marítimo fácilmente vadeable. Del otro lado de la enorme isla, suerte de cuarto continente rico y poblado, se hallaban muchas islas, que comparadas con ella eran pequeñas; y más allá de estas, aún más en dirección de occidente, pero no demasiado lejos, se hallaba un continente mucho más grande que la propia Atlántida, suerte de verdadera Tierra Firme ubicada entre las islas postatlánticas y el Asia. Y luego de esta, un océano enorme, al que, dado su tamaño, podía considerarse como el verdadero mar²⁴.

Así pues, de la exposición platónica, una vez que la Atlántida desaparece en medio de la cósmica catástrofe mencionada en el *Timeo*, y que el océano en que se hunde —en particular su parte central— se transforma en un pantano, suerte de mar de los Sargazos, puede inferirse que es posible no solo que algunas de las actuales islas del Atlántico que de ella recibió su nombre no sean más que restos del hundido continente-isla, sino también que las islas situadas más allá de él sean las Antillas, que el continente o Tierra Firme situado luego de estas sea el continente americano, y que el enorme mar situado del otro lado de ese continente sea el Pacífico, océano de respetables dimensiones.

Como puede apreciarse claramente de lo dicho, la hundida Atlántida, conocida vagamente de los autores medievales, pero en realidad resucitada en el siglo XVI en medio de la popularidad alcanzada por la obra toda de Platón, traducida y comentada por Marsilio Ficino, podía servir de puente para muchas cosas a quienes querían entonces explicar el ser de América: puente geográfico, pues América podía ser la parte

[24]_ Para las referencias a la Atlántida en el *Timeo* y el *Critias* puede consultarse la edición de las *Obras Completas* de Platón, Aguilar, Madrid, 1972, traducidas por varios autores. *Timeo*, pp. 1128-1132; *Critias*, pp. 1191-1201.

no hundida de la isla platónica, o las islas y el continente situados más allá de ella; puente poblacional, pues los indios podían haber sido los sobrevivientes de la catástrofe que acabó con la civilización de los atlantes, habiendo pasado en principio desde África y Europa a la Atlántida y a las islas y luego desde estas al continente propiamente americano; puente ideológico, en fin, pues por su intermedio el Nuevo Mundo podía seguir siendo explicado de algún modo por el Viejo sin tener que apelar a rupturas muy profundas.

Entre los que se sirven del mito de la Atlántida para explicar el origen geográfico de América se encuentran varios de los cronistas más importantes del siglo XVI. Oviedo mismo podría ser considerado el primero de ellos, cronológicamente hablando, pues su recurso a la isla descubierta por los marinos cartagineses a que hace referencia el ya citado texto atribuido a Aristóteles podría de alguna manera ser asimilable a un empleo del tema atlántico, aun cuando de forma muy confusa. Pero esto quizá sea forzar un poco las cosas. En realidad, los grandes cronistas del siglo XVI que defienden la identidad de América, de sus islas y de su Tierra Firme con la Atlántida platónica, con sus restos, o con el continente vecino a ella son Gómara, que escribe en 1552; Zárate, que lo hace en 1555, y Las Casas, que escribe antes que ellos, pero cuya obra no se publica sino tres siglos más tarde.

Para Gómara no puede haber ninguna duda acerca de la relación de América con la Atlántida y sus islas y tierras occidentales vecinas. Y un claro indicio de ello es que en México se llame al agua «atl», vocablo que estima claramente emparentado con el nombre de la isla platónica.

Pero el texto del cronista no es muy claro. De un lado, porque admite al mismo tiempo que la isla hallada por los marinos cartagineses (de que habla el texto atribuido a Aristóteles que ya citamos a propósito de Oviedo y las Hespérides) pudo haber existido y pudo corresponder a la Española o Cuba, lo que por cierto no ensambla muy bien con la

asociación que propugna entre la América y la Atlántida, aunque él no parece darse cuenta de la dificultad. Del otro lado, porque afirma de manera tajante que las Indias, es decir, América, «son la isla y tierra firme de Platón, y no las Hespérides, ni Ofir y Tarsis, como muchos modernos dicen». Para Gómara, en efecto, las Hespérides son las islas de Cabo Verde y las Gorgonas, y Ofir y Tarsis «no se sabe dónde están ni cuáles son», aun cuando san Jerónimo afirma que Tarsis es simplemente el mar, y todo indica que Ofir se hallaba hacia el oriente del mar Rojo, de donde salían las flotas de Salomón²⁵.

Esto último no plantea problemas, pero en cambio no es muy clara la frase «la isla y la tierra firme de Platón», pues descartado que «la isla» sea la propia Atlántida, hundida y desaparecida, debe pensarse entonces no en isla sino en islas, que es de lo que habla el ateniense. Estas serían entonces las Antillas. Y en cuanto a la tierra firme platónica, no parece haber duda de que se piensa en el continente americano propiamente dicho.

Es esta en todo caso la opinión que comparte Agustín de Zárate, quien en la suerte de Declaración que precede a su *Historia del Perú*, no solo defiende la autenticidad del relato platónico acerca de la Atlántida, sino que también afirma que las islas y la tierra firme americanas son las islas y el continente descritos por Platón como situados del otro lado de la Atlántida: «Las islas (...) parece claro que serían la Española, Cuba y San Juan y Jamaica, y las demás (...). La tierra firme que se dice estar frontero destas islas, consta por razón que era la misma Tierra-Firme que agora se llama así, y todas las provincias con quien es continente (...)»²⁶. Zárate es, por cierto, el primero en sortear el escollo principal

[25]_ Gómara, *Historia*, ed. cit., tomo I, p. 369.

[26]_ Agustín de Zárate, *Historia del Perú*, Declaración de la dificultad que algunos tienen en averiguar por dónde pudieron pasar al Perú las gentes que primeramente le poblaron. Cf. *Historiadores primitivos de Indias*, tomo segundo, BAE, Madrid, 1947, pp. 460-462. Nuestra cita corresponde a la página 461.

que dificultaba cualquier aceptación cristiana del mito atlántico, pues es sabido que en el relato del *Timeo* la Atlántida se hunde en el mar nueve mil años antes de la época de Platón; y el cristianismo no podía aceptar como válidas fechas que fuesen anteriores a la creación del mundo, la cual, según el cómputo aceptado por la Iglesia, habría tenido lugar unos 3.760 años antes del nacimiento de Cristo, esto es, unos 5.315 años antes de la fecha de edición del libro de Zárate. Los años platónicos son reducidos en este caso a años lunares, con lo que nueve mil años se convierten en nueve mil meses, es decir, en apenas setecientos cincuenta años. Así la fecha de la catástrofe resultaba perfectamente digerible para el dogma cristiano²⁷.

Pero en cambio Zárate se estrella sin darse cuenta contra el otro gran escollo, pues no solo admite de manera acrítica el tamaño que Platón asigna a su isla atlántica, sino que piensa que siendo de ese enorme tamaño hubiese podido caber de todos modos en el actual océano Atlántico. En efecto, como vimos, Platón dice que la Atlántida era más grande que el Asia y el África reunidas, lo que evidentemente correspondía al Asia y al África conocidas en su tiempo, esto es, a un espacio apenas más grande que el de Europa, y no en modo alguno al de los continentes reales, conocidos ya en casi toda su enorme magnitud por los europeos de mediados del siglo XVI. Para caber en el Atlántico, la isla platónica habría debido ser necesariamente muchísimo menor que lo que piensa en modo absurdo Zárate, atribuyéndole el tamaño del Asia y el África reunidas, y olvidando además que Platón afirma que luego de la Atlántida estaban las islas, después el continente, esto es, una tierra mucho más grande que ella, y finalmente el mar, el mar enorme, el «verdadero mar». A Zárate, pues, no se le ocurre que tales

[27]_ Conviene tener en cuenta que no había un cómputo oficial, y que los cálculos variaban, pero apenas en unos pocos siglos, de unas autoridades cristianas o bíblicas a otras.

dimensiones rebasan la capacidad del planeta, y que la única solución para el problema era reducir el tamaño de la Atlántida a las reales proporciones platónicas, para que las islas y el continente que venían a continuación pudiesen así adquirir dimensiones aceptables y ser en verdad identificables con América.

El texto de Las Casas acerca de la relación de Atlántida con América es en cambio bastante más confuso; y además de acrítico resulta poco importante, en todo caso mucho menos que los de Gómara y Zárate. A Las Casas solo le interesa la referencia a la Atlántida para mostrar dos cosas: que los antiguos pudieron tener idea de América y haber dejado indicios de ello; y que Colón pudo tener conocimiento de algunos de esos indicios antes de su primer viaje. El proceso mental por el que manifiesta haberse convencido de la realidad del relato platónico no puede menos que llamar la atención por su carácter a un tiempo dogmático y contradictorio. Dice que en un principio el texto del *Timeo* le pareció fabuloso, pero que el hecho de que Ficino defendiera su carácter real le convenció, lo mismo que el criterio favorable que encontró al respecto en estudiosos de las obras de Platón, apoyados en palabras del propio filósofo. Cita entonces Las Casas a Plinio, a Séneca, a Filón y sobre todo a san Anselmo, todos los cuales aceptan la autoridad platónica y el relato de la Atlántida.

Aspecto interesante del texto de Las Casas es que al admitir este el hundimiento de la isla y que el océano Atlántico hubiese quedado innavegable frente a Europa en la época grecorromana, estime también que debieron quedar algunos restos del hundido continente, entre los que incluye a las islas llamadas Anegadas y sobre todo a las Canarias. Interesante también es que al atribuir a Colón algún conocimiento –así fuese indirecto– del texto platónico, supone que el Almirante debió de pensar en la posible supervivencia de las islas que se hallaban del otro lado, esto es, de las Antillas, y de la Tierra Firme situada a continuación,

es decir, del propio continente americano. Así pues, aunque no llega a decirlo en forma clara, para Las Casas parece aceptable que esta hipótesis sea la buena; y que, por tanto –igual que para Gómara y para Zárate– las islas y la tierra firme platónica sean las islas y la tierra firme de las Indias²⁸.

El gran defensor del relato platónico y de su asociación con la geografía americana no es, empero, ninguno de los autores citados. Es un autor apenas ulterior y bastante menos conocido e importante. Pero es él quien en verdad convierte el mito platónico de la Atlántida en motivo central explicativo del ser geográfico de América. Se trata de Pedro Sarmiento de Gamboa, cosmógrafo, navegante y escritor español que vivió en el Perú entre 1557 y 1586, que fue piloto de la expedición de Mendaña, salida en busca de las islas Salomón en el Pacífico, que exploró el estrecho de Magallanes, y que estando al servicio del virrey del Perú Francisco de Toledo escribió una *Historia de los Incas*, terminada alrededor de 1572 en el Cuzco, pero que se perdió, no siendo publicada hasta 1906, cuando en una biblioteca alemana se encontró el conocido, pero extraviado manuscrito. No habiendo sido publicada en su momento, la obra de Sarmiento de Gamboa –de la que ahora nos importa solo lo relativo a la Atlántida– tiene escasa significación, pero de todos modos es importante no solo por lo que plantea en ella acerca del relato platónico y su asociación con América, sino también porque sus ideas han debido tener entonces alguna difusión y cierta incidencia sobre quienes pudieron conocer el manuscrito de su *Historia*²⁹.

[28]_ Las Casas, *Historia de las Indias*, Libro I, capítulo VIII, ed. cit., tomo I, pp. 36-39.

[29]_ Utilizo la reciente edición española hecha por Ediciones Miraguano-Ediciones Polifemo, Madrid, 1988, Biblioteca de Viajeros Hispánicos, número 4. Sarmiento dedica el segundo capítulo de su libro a la antigua división de la Tierra, y los capítulos III, IV y V a describir la isla atlántica, a discriminar sus antiguos pobladores en

Sarmiento de Gamboa es un convencido de la realidad del relato platónico. Para él, en el mundo existían antiguamente cinco continentes: Asia, África, Europa, Catigara (península a la que independiza en forma curiosa del Asia) y la Atlántida. Sarmiento admite como Zárate que la Atlántida era mayor que Asia y África reunidas. Pero va más allá que él y trata de probar la afirmación platónica. Como a Zárate, a Sarmiento no se le ocurre pensar que el Asia y el África de Platón eran infinitamente más pequeñas que los continentes reales, pero de todos modos da las medidas de ambas masas continentales, tal como eran conocidas en su época, y trata de inferir de ellas el tamaño de la Atlántida. El resultado de la suma –dice– deben ser 2.300 leguas, dado que el Asia mide de largo unas 1.500 leguas y el África, medida en forma horizontal, también de oeste a este, alcanza a unas 900. Medida a su vez la distancia que va del estrecho de Gibraltar hacia el oeste, las 2.300 leguas abarcan toda la extensión del Atlántico y por añadidura el espacio ocupado por América, desde el Brasil hasta las costas del Perú.

La conclusión es clara: América era parte de la Atlántida. Para Sarmiento, en efecto, la catástrofe que hundió al continente platónico no destruyó toda la enorme isla. Sobrevivieron algunos pequeños restos del lado europeo, y él mismo asegura haber visto vestigios de ello en las cercanías de Cádiz. Pero sobre todo sobrevivió la parte oriental, la que actualmente constituye América, y algunos trozos, convertidos en islas, que corresponden a las actuales Antillas. La fecha del desastre, por lo demás, es medida –como en Zárate– en años lunares, lo que la hace asimilable a una lectura cristiana³⁰; y afirma, para concluir, que parte

relación con los descendientes de Noé, y a estudiar a los atlantes y la manera en que algunos de ellos (además de griegos y judíos) pudieron habitar las ulteriores Indias. Ed. cit., pp. 27-39.

[30]_ Sarmiento hace incluso un cálculo al respecto, relacionando la cronología platónica con la bíblica. El hundimiento de la Atlántida habría tenido así lugar «en el

de los pobladores de la Atlántida debió de pasar a América, por donde queda claro que al menos una parte de los indios, en concreto los del Perú, derivan de los antiquísimos atlantes, los cuales a su vez eran indiscutibles descendientes de Noé.

Por interesante que parezca, es claro que la explicación de Sarmiento conduce a un gran absurdo, derivado de su error en querer cuadrar las dimensiones platónicas de la masa continental de África y Asia con sus dimensiones reales, y atribuir las a la Atlántida. Porque las preguntas imposibles de responder que surgen de manera inevitable son: ¿dónde quedan entonces las islas que Platón situaba al occidente de la Atlántida?, ¿a qué corresponden?, ¿a las islas del Pacífico?, ¿y dónde queda el enorme continente que debía estar más allá de las islas?, ¿de qué continente se trata?, ¿qué tamaño tenía entonces, si ya la América es un continente gigantesco?, ¿y qué tamaño debía tener el enorme océano que, también según Platón, quedaba aun más allá?, ¿en qué gigantesco planeta habría que ubicar semejantes monstruosidades cosmográficas? Quizá haya sido por ello que el propio Sarmiento se vio de alguna manera forzado a modificar o a mutilar la estructura del relato platónico, pues en verdad en su texto lo reduce de manera exclusiva a la Atlántida, esto es, a la gran isla oceánica más grande que Asia y África reunidas, y no dice una sola palabra acerca de esas islas occidentales y de ese continente aun más grande que debían existir del otro lado, más allá de lo que según él era la tierra americana, ese enorme pedazo sobreviviente de la destruida Atlántida.

De esta utilización del mito de la Atlántida por algunos cronistas y estudiosos para explicar el ser geográfico de América no debe empero deducirse que fuese esta la explicación usual, aunque sin duda

tiempo que Aod gobernaba el pueblo de Israel, 1.320 años antes de Cristo, y de la creación 2.162 años, según Hebreos». Op. cit., cap. V (Ed. cit., p. 37).

fue importante. En este terreno reina durante todo el siglo XVI, y aun durante parte del siguiente, una apreciable confusión, pues las hipótesis son muchas y las contradicciones entre ellas grandes, lo mismo que las dudas que suscitan y los interrogantes que no logran responder. Quisiéramos, para concluir el capítulo, mencionar dos últimos autores, los dos muy importantes, que se involucran en el tema, el uno para refutar la existencia de la Atlántida y toda relación de la misma con las Indias, el otro para defender la plena validez del argumento como una de las tantas explicaciones parciales de la geografía y el poblamiento americano. El primero de ellos es el ya mencionado jesuita Joseph de Acosta, que edita su importantísima *Historia natural y moral de las Indias* en 1590; el otro, el también mencionado dominico Gregorio García, cuyo escolástico *Origen de los Indios del Nuevo Mundo* se publicó algo más tarde, en 1607. Acosta, uno de los más importantes autores que se ocupan de la historia y la naturaleza americanas durante del siglo XVI, es un pensador denso, original y sistemático, poco dado a aceptar mitos y fábulas. Para él las Indias, esto es, América, son otra cosa, un mundo nuevo, distinto de Europa, capaz de revelar a esta con su sola existencia una serie muy rica de fenómenos insospechados de orden cósmico, geográfico, climático, vegetal, animal e incluso humano, esto es, social e histórico; un mundo del que los antiguos, paganos o cristianos, prácticamente no tuvieron idea. Mal puede entonces tener cabida en su análisis el relato platónico ni la identificación de América con restos de la Atlántida, con sus islas, o con el continente situado luego de ella. Acosta rechaza por completo la historia de la Atlántida y considera lo narrado en los dos diálogos platónicos como un cuento de viejas o de niños, como una fábula de Ovidio. Frente a tantos autores respetados que manifiestan su admiración ciega por Platón, Acosta se confiesa poco dado a reverenciar a este, y tras tratar de poner en evidencia el carácter ficticio de la parte más fabulosa del mito, la relativa a Neptuno

y a sus diez hijos, los reyes de la Atlántida, termina de forma lapidaria preguntándose a propósito del hundimiento de la isla-continente:

¿qué piélagos pudo bastar a tragarse tanta infinidad de tierra, que eran más que toda la Asia y África juntas, y que llegaba hasta las Indias, y tragársela tan del todo que ni aun rastro no haya quedado?, pues es notorio que en aquel mar donde dicen había la dicha isla, no hallan fondo hoy día los marineros, por más brazas de sonda que den. Mas es inconsideración querer disputar de cosas que, o se contaron por pasatiempo o ya que se tenga la cuenta que es razón con la gravedad de Platón, puramente se dijeron, para significar como en pintura la prosperidad de una ciudad y su perdición tras ella. El argumento que hacen para probar que realmente hubo isla Atlántica, de que aquel mar hoy día se nombra el mar Atlántico, es de poca importancia, pues sabemos que en la última Mauritania está el monte Atlante, del cual siente Plinio que se le puso al mar el nombre de Atlántico. Y sin esto el mismo Plinio refiere que frontero del dicho monte está una isla llamada Atlántida, la cual dice ser muy pequeña y muy ruin³¹.

Dada la importancia y repercusión del libro de Acosta, reimpresso muchas veces y pronto traducido a las principales lenguas europeas, podría pensarse que la abierta toma de posición del destacado jesuita en contra del mito platónico hubiese clausurado en cierta medida el asunto, forzando a los estudiosos a nuevas lecturas del ser geográfico y poblacional de América en términos más modernos y científicos. No hay duda de que en buena parte fue así³², pero el proceso fue muy lento. Todo ello, por supuesto, sin olvidar lo que también sabemos, esto

[31]_ Acosta, *Historia*, Libro Primero, capítulo 22. Ed. cit., p. 60.

[32]_ En efecto, los escritores del siglo XVII que tratan de América se muestran poco inclinados a aceptar el mito platónico. Así sucede con el cronista Antonio de Herrera, con el padre Lizárraga, con Juan de Torquemada y con Juan Solórzano Pereira.

es que la polémica acerca de la Atlántica no ha cesado desde entonces. Uno de los que reaniman la discusión, sistematizando todos los principales argumentos en pro y en contra, pero tomando en este caso posición a favor y añadiendo algunas cosas de su propia cosecha, es el padre García, en su *Origen de los Indios*.

García polemiza abiertamente con Acosta y trata de refutar sus argumentos. Llega hasta a acusarlo de haber malinterpretado el texto del filósofo, leyéndolo en un caso al revés de lo debido. Defiende incluso las partes más fabulosas de la narración del *Critias*, como la sucesión de partos múltiples que tuvo Clito, la esposa de Neptuno, para dar vida en cinco partos de gemelos a los diez hijos del dios marino que fueron reyes de la isla. Entre las pruebas que cita a favor de estos partos múltiples está el caso de una famosa condesa de Heneberg llamada Margarita, de la que hablan varios autores, la cual habría parido de una sola vez 395 hijos, los cuales, como añade enseguida, todos «fueron bautizados»³³. Pero al lado de ingenuidades como esta, García hace señalamientos de mayor valor, como cuando insiste en que no debe negarse la posibilidad de la existencia de la Atlántida en razón de su descomunal tamaño, pues el dominico advierte inteligentemente que el Asia y el África platónicas eran bastante más pequeñas de lo que son en realidad, cosa esta que –hasta donde sepamos– es el primero en hacer notar. Cita, como Las Casas y otros antes de él, otros diluvios, inundaciones y terremotos aceptados por todos, para probar que no puede negarse a priori el de la

[33]_ De este tipo de fenómenos hablan ciertamente algunos autores del siglo XVI, recopiladores de maravillas y curiosidades a la manera de Solino. Uno de ellos es Antonio de Torquemada, quien en su tratado de maravillas menciona el caso de esta famosa condesa, junto con otros parecidos. Torquemada es algo menos exagerado, y reduce el parto de Margarita, a la que llama «de Irlanda», a solo 366 niños, todos vivos, y pequeños como ratones. Cf. Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, Tratado Primero, edición de la Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1943, pp. 20. Hay edición más reciente, Castalia, Madrid, 1982. Ver Bibliografía.

Atlántida. Insiste en que el mar grande de que hablaba Platón es indudablemente el océano Pacífico; y concluye revelando su convicción de que la historia es verdadera y de que no hay por qué dudar de que las Indias sean la islas y la tierra firme situadas, según el relato platónico, del otro lado de la hundida isla³⁴.

García reabre, pues, con su libro la discusión americana acerca de la Atlántida. Y aunque la tendencia de los autores que le siguen no parece ser muy favorable a explicar el ser geográfico de América a partir del viejo mito, el tema reaparece luego, ensanchándose incluso y llegando de algún modo a nuestros días³⁵. Pero esta es otra historia. De la que no podemos ocuparnos, ya que se aleja cada vez más del imaginario americano que es nuestro centro de interés actual. Entraremos en cambio ahora a estudiar todo lo relativo a los hombres y animales prodigiosos buscados y supuestamente hallados en América, lo que sí constituye otra interesante dimensión del imaginario antiguo y medieval asociado a la Conquista.

[34]_ García, *Origen*, Libro IV, capítulos VIII-XVI. Ed. cit., pp. 141-163.

[35]_ La lista es larga e interesante. Incluye autores de los siglos XVIII y XIX como el conde Carli, el padre Juan de Velasco, Bory de Saint-Vincent, Brasseur de Bourbourg, Ameghino, y Gaffarel. Y del siglo XX, como el famoso coronel Braghine, y el hasta hace poco de moda Charles Berlitz.

Capítulo VI

El imaginario humano y animal.

Monstruos humanos y animales extraños

Al lado del imaginario que domina las lecturas geográficas del Nuevo Mundo hechas por los españoles a lo largo del primer siglo de dominación europea de América, puede apreciarse también en ella, durante ese período, y aún después, la presencia de un rico imaginario humano y animal, esto es, de una reiterada lectura del hombre americano y de la fauna del Nuevo Continente en la que, no obstante el peso de la realidad o la manipulación de la misma por obra de la Conquista, no deja de contar de todos modos la visión fantástica del mundo aportada a la exploración de América por los conquistadores y asociada en gran medida a su cultura medieval.

Solo que, si en lo relativo al mundo animal el deslinde entre lo real y lo imaginario, tras un temprano intento de clasificación de la fauna americana como el hecho por Oviedo¹, resultó más bien lento, y la lectura del mismo en inevitables términos europeos fue más espontánea y estuvo menos directamente colocada al servicio de la dominación del Nuevo Mundo, en cambio en lo relativo al hombre americano esa

[1]_ Tanto el *Sumario de la Historia natural de las Indias* como la *Historia general y natural de las Indias* describen en detalle los animales, árboles y frutos americanos. Quizá la palabra clasificación no sea muy acertada, pues se trata más bien de descripción; y esta misma es bastante asistemática, dada la novedad de lo estudiado, pero en todo caso lo importante es señalar el hecho de que antes de mediados del siglo XVI se había intentado ya reunir toda la información disponible sobre la naturaleza americana desde una perspectiva que intentaba ser científica.

visión inicial dio pronto paso a lecturas bastante menos imaginarias y más interesadas, las cuales fueron impuestas no solo por la misma realidad, que rápidamente llevó a descartar la idea de que el mundo periférico estuviese poblado por monstruos humanos, como quería la geografía medieval, sino también por el empleo de los patrones culturales y religiosos de los conquistadores en interés de la propia Conquista, ya fuese esta material o «espiritual».

Descartada la monstruosidad física de los indígenas, ese interés conquistador, que no podía prescindir –para afianzarse– de atribuir a las poblaciones de las tierras recién descubiertas, con o sin base, necesarios rasgos de monstruosidad humana justificadores de su sometimiento al europeo cristiano, halló pronto en esas diversas poblaciones una forma de monstruosidad aun más condenable: la monstruosidad moral, sin dejar de seguir apelando por ello en algunos casos menores también a la física. De esto derivó una lectura bastante más pragmática y moderna del indígena americano, lectura que era fácilmente asimilable por sus autores españoles y europeos, ya que se hallaba asociada a sus propios patrones religiosos y culturales; lectura apta además para serle aplicada a cualquier indio, con razón o sin ella, por ligereza, ignorancia o interés, y bastante más útil por eso tanto para el codicioso conquistador que intentaba sojuzgarlo como para el misionero a menudo honesto que quería cristianizarlo.

Proceso y crisis del imaginario antropológico medieval en América.

Imaginario y realidad

Examinemos, pues, en lo que sigue, tanto la presencia como las formas y la evolución de ese imaginario medieval, antropológico y zoológico, en América, comenzando por una suerte de panorámica al respecto. Igual que en otros casos, el punto de partida es aquí la idea del mundo que traían los conquistadores y de la que ya tratamos al hablar de la

visión etnológica presente en los europeos de fines de la Edad Media acerca de los pueblos periféricos, posibles habitantes de la zona tórrida o del confín del mundo.

Es la existencia de ese otro mundo, periférico y distante, habitado de manera predominante por pueblos de monstruos y animales prodigiosos, la que va a ser puesta a prueba con la llegada de Colón a las islas del Caribe y con las sucesivas expediciones de españoles y de otros europeos a tierras americanas a partir de 1492. En un principio, el imaginario medieval parece ceder bruscamente ante la presencia de una realidad insospechada. La sorpresa de Colón, expresada en el diario del primer viaje conservado por Las Casas, parece ser grande al no tropezar con los pueblos de monstruos y con los animales terribles que debían –según sus cálculos– encontrarse entre los habitantes de esa zona tropical a la que había llegado, en medio de mares distantes y vecina del confín extremo-oriental del Asia prodigiosa. Ya vimos con anterioridad su asombrada complacencia en describir la condición humana, las proporciones y la belleza misma de los indios antillanos, acompañada por la sorpresa paralela que le produjo el no encontrar por ningún lado bestias fieras ni grandes cuadrúpedos, como los que se suponía debía haber en esas remotas latitudes.

Pero en verdad la sospecha acerca de la presencia de monstruos, humanos y animales, se mantiene entonces viva. De la difícil comunicación lingüística intentada con los indígenas y de la firme convicción de los españoles acerca de la existencia de prodigios resurge pronto la idea de que los monstruos están cerca. Colón deriva de esos confusos diálogos y de la rápida exploración que hace de las islas los primeros indicios –más imaginarios que otra cosa, pero absolutamente reales para él– de la existencia de monstruos en esos parajes o en las cercanías de ellos: cíclopes, cinocéfalos, antropófagos y amazonas, y poco más tarde hombres con rabo. En los siguientes viajes colombinos y en los de otros exploradores tempranos se confirma la existencia de amazonas y sobre

todo de antropófagos, rápidamente designados con el nombre de caníbales. Las amazonas son, empero, invisibles por lo pronto, y los caníbales —a los que jamás se logra ver en acción— son físicamente humanos, de belleza y proporciones comparables a las de los otros indios, esto es, a los pacíficos habitantes de Cuba o la Española, y apenas distinguibles físicamente de ellos en detalles menores, como el adorno personal o el armamento. Se habla también de gigantes, pero igualmente se los describe como de buenas proporciones; y, luego, de más y más caníbales, en la Tierra Firme, todos feroces y agresivos, rebeldes a cualquier intento de someterlos, armados de mortíferas flechas envenenadas, pero sin nada en ellos que les reste rasgos humanos o que los provea de clásico aspecto de monstruos medievales.

Los verdaderos monstruos no aparecen, aunque se los sigue buscando de modo colateral a lo largo de las décadas siguientes. Definitivamente la monstruosidad parece ser moral, hallarse en el comportamiento y no en el físico. Con el canibalismo, del que se encuentran pronto pruebas dudosas transformadas en indiscutibles dada la convicción española de que se trata de antropófagos, se descubre también entre los indios la presencia de la sodomía, horrible vicio capaz de llenar de horror y de enardecer de indignación a hombres como los conquistadores o monjes españoles, formados en un ambiente como el cristiano medieval, cargado al mismo tiempo de represión sexual e hipocresía.

Horrorizados e indignados frente a estos vicios, los reyes españoles, que han decidido desde 1495, luego de los intentos de Colón por vender indios en España como esclavos, que los indígenas americanos son súbditos de la Corona y no esclavos, autorizan que se esclavice solo a rebeldes reiterados, a sodomitas y a caníbales, y que se los someta a trabajos forzados para tratar de corregirlos. A poco comienza a descubrirse que todos o casi todos los indios son sodomitas y caníbales, y al mismo tiempo rebeldes inveterados que se resisten con vigor a someterse. Todo

en uno. Ninguna decisión pudo haber contribuido con más fuerza y rapidez a difundir entre los indios la sodomía y el canibalismo. El genocidio que iban llevando a cabo entonces los conquistadores en las Antillas y las tempranas expediciones lanzadas sobre Tierra Firme por sanguinarios aventureros como Hojeda, Nicuesa y otros, a fin de esclavizar en forma indiscriminada a los indígenas, encontraron en esta moderadora decisión de los Reyes Católicos uno de sus principales puntos de apoyo, legal en este caso, ya que nadie podía demostrar en verdad, ni estaba interesado en hacerlo, que los indios capturados no eran caníbales, sodomitas o rebeldes, o mejor aun, todas las tres cosas juntas.

Pronto se descubre que existe entre los indios de Tierra Firme otra monstruosidad moral, aun mayor, y esta vez real sin duda alguna: la presencia del sacrificio humano sistemático y del canibalismo ritual, tratándose en este caso de pueblos indígenas más ricos y evolucionados, como son los habitantes de México: tlaxcaltecas, totonacas, mayas y sobre todo aztecas o mexicas. Los crímenes de Cortés y de otros conquistadores que siguen sus pasos (como Alvarado o Nuño de Guzmán) encuentran justificación en esta denuncia de unas crueles costumbres que aún habiendo horrorizado sinceramente y con razón a los españoles, fueron a menudo exageradas, o toleradas de modo interesado por ellos (como en el caso de Cortés y los suyos con sus aliados tlaxcaltecas), y que les permitieron no solo encubrir sus propios asesinatos y crueldades y la masacre de miles de indígenas, sino también rebajar la sofisticada cultura mexicana al nivel del salvajismo más repugnante y condenable, haciendo de los aztecas el auténtico símbolo de la barbarie moral americana vencida por la obra civilizadora y humanista que habría sido de este modo la conquista². En el Perú, conquistado y sometido poco

[2]_ Que este tipo de simplismo, privado de todo tipo de matices y de toda capacidad de comprensión del Otro, hubiese sido asumido como posición por algunos de los cronistas del siglo XVI, o por apologistas de la conquista española comprometidos a

después, apenas se encontraron algunas pruebas de sacrificio humano y ninguna de canibalismo ritual, pero también se habló mucho de ello, lo mismo que de otras «monstruosidades» de los incas y otros pueblos peruanos, calificados con razón o sin ella de caníbales, para justificar una conquista como la dirigida por Pizarro y sus hermanos, capaz, debido a la barbarie con que fue llevada a cabo, de hacer pasar la sanguinaria expedición de pillaje de Cortés contra los mexicanos por auténtica obra pacífica y civilizadora.

Lo imaginario antropológico no desaparece por ello del panorama de la conquista, aun cuando queda reducido a dimensiones menores y a formas del todo marginales. La excepción son quizá las amazonas, de las que ya tratamos, las cuales no son empero, hablando estrictamente, un pueblo de monstruos, sin olvidar que –como en los pragmatizados

fondo con ella y con todos sus excesos, como Sepúlveda, no puede resultar extraño. Lo que resulta francamente asombroso es que autores del siglo XX y más o menos latinoamericanos, historiadores bastante rigurosos por lo demás, como es el caso de Enrique de Gandía, puedan sin inmutarse escribir cosas como estas: «El drama, horrendo y único de Lope de Aguirre, no puede ser tomado como ejemplo en ningún instante de lo que fue la conquista ni de lo que fueron los conquistadores. *La conquista fue una ola de amor que se extendió sobre el Nuevo Mundo.* (Subrayado mío, VA) Dio fin a las borracheras de sangre que se hacían en México, a los ritos religiosos de arrancar cientos de corazones y ofrecerlos palpitantes a su dios; terminó con los infanticidios religiosos que se practicaban en el Perú en homenaje al Sol; suspendió las guerras civiles y las tiranías terribles de los jefes indígenas sobre sus súbditos aterrorizados; la antropofagia disminuyó en gran parte, y los hábitos cristianos europeos, dulces y cultos (¡¡!!), se fueron imponiendo en las aldeas donde antes se danzaba en torno a los prisioneros, para devorarlos en ceremonias infernales, en las tierras donde se libraban combates espantosos y en los desiertos donde vagaban las tribus errantes, miserables, desnudas y cercanas, en su primitivismo, a las bestias, cuya sangre bebían cuando las lluvias faltaban. Las encomiendas hicieron el milagro de civilizar a los naturales, de enseñarles a vivir como españoles, a hablar, a pensar, a leer y escribir, usar medicinas, comerciar, tener su hogar civilizado y llegar a alcaldes, a gobernadores y a virreyes (...). Enrique de Gandía, Prólogo a *Jornada de Omagua y Dorado*, de Francisco Vázquez, Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, pp. 10-11.

casos anteriores, de sodomía, canibalismo y sacrificio humano— se mezclaba en su búsqueda y en su descripción lo imaginario con lo real en grado no siempre fácil de determinar.

Hay, pues, en toda expedición española de conquista emprendida a lo largo del siglo XVI un margen variable, pero siempre presente para el imaginario y para la fantasía, a menudo asociados a lecturas o tradiciones medievales. A veces el descubrimiento de pueblos en verdad curiosos anima la capacidad de fabulación de los conquistadores o de los misioneros algo más cultos que los acompañan. A veces son relatos de los indios, mal comprendidos por los españoles, lo que lleva a estos últimos a recrear esas imágenes de pueblos o animales fabulosos, siempre cercanos, pero siempre inalcanzables o escondidos. Se sigue hablando de caníbales, casi por todas partes: en Venezuela y Nueva Granada, en Centroamérica, en Ecuador y Perú, en Chile, en Argentina, en el centro de Sudamérica, en Paraguay, en el Chaco, en las vastas comarcas y costas del Brasil. El mito de los gigantes se mantiene, e incluso se enriquece con la exploración de Tierra Firme, no solo de las regiones australes, sino también de las costas del Ecuador y del norte del Perú. Y se llega incluso a continuar, aunque siempre de forma marginal y como complemento fantasioso de objetivos más realistas y materiales, la búsqueda de pueblos en verdad extraños, bastante más cercanos a los descritos en los relatos fabulosos medievales. En lo que resta del siglo XVI se buscan de este modo pueblos de pigmeos, de *panotis* u orejones, de hombres de patas de avestruz en el norte argentino, o de descabezados en tierras de Guayana.

Pero estas búsquedas son cada vez más pintorescas y marginales. El territorio americano está ya casi todo explorado para fines del siglo XVI, gracias a una incansable y a menudo audaz acción exploratoria española y portuguesa que ha superado todo tipo de tropiezos. Los monstruos que a veces son buscados a partir de entonces, o de los que se oye hablar todavía con interés, son en realidad simples detalles curiosos de cada

vez menor significado. Salidos de los libros y enciclopedias medievales, los diversos pueblos de monstruos buscados en la geografía americana al comenzar el proceso de conquista, parecen luego, al iniciarse el siglo XVII, volver a refugiarse en los viejos libros y enciclopedias de los que habían salido, asociados desde entonces a descripciones librescas de América o, cuando más, a búsquedas y exploraciones tardías y carentes de importancia.

Es sobre todo en los libros que tratan de América de modo sistemático, que hacen el recuento de la conquista y los primeros balances globales del mundo y la naturaleza americanos, donde los viejos monstruos clásicos encuentran un espacio, siempre asociados al recuerdo de relatos difundidos por conquistadores o misioneros de los primeros tiempos, o a esperanzas nunca del todo marchitas que hacen pensar en la posible confirmación de lo afirmado por autores antiguos y medievales de tanta respetabilidad como Aristóteles, Plinio, Estrabón, san Agustín, san Isidoro o Vicente de Beauvais. Cuenta aquí mucho, en efecto, ese respeto por la tradición y la autoridad combinado con el comprensible deseo de no tener que abandonar materia como la de los monstruos y prodigios, tan asociada al gusto por lo maravilloso y por la fábula que parece acompañar en cualquier época a la imaginativa mente humana.

En efecto, los misioneros que escriben estas crónicas y descripciones de la riquísima geografía y naturaleza americanas, conocidas en lo general para su época, pero aun no exploradas hasta el detalle, son casi siempre autores religiosos formados dentro del escolasticismo imperante en la España postridentina del siglo XVII, platónico-agustinianos o aristotélicos, respetuosos del saber clásico y de la autoridad cristiana, todo lo cual les lleva a dar fe de la ciencia de los viejos autores que les sirven de base, y a tratar de leer los datos brindados por la realidad americana a la luz de esa vieja ciencia cristiana, renovada a lo más por el despertar clasicista del Renacimiento filtrado a la española.

Los monstruos, humanos y animales, forman parte de ese universo, lo mismo que la necesidad de explicar el ser del Nuevo Mundo en términos que no impliquen ruptura con el Viejo. Pero los monstruos son también un tema interesante y curioso de por sí, al margen de cualquier eurocentrismo cultural, geográfico o religioso. Los monstruos son un tema demasiado asociado a la fantasía y al gusto por lo maravilloso como para tener que abandonarlo por completo. De allí que el tema se mantenga. Eso sí, reducido a comentarios teóricos no demasiado comprometidos con la lectura de una realidad bastante distanciada de su cada vez menos probable existencia; o limitado a la descripción de ejemplos aislados e insólitos relativos a comarcas distantes y mal exploradas o a relatos de los propios indígenas vecinos de esas poco conocidas regiones.

De esta manera, los monstruos medievales reaparecen bajo nombres indígenas en las crónicas e historias de buena parte de los dominicos, franciscanos, agustinos, mercedarios o jesuitas que describen el mundo americano a lo largo del siglo XVII y en algunos casos hasta del propio siglo XVIII. Así encontramos descripciones de pueblos de monstruos, o relatos curiosos acerca de ellos, en las obras de los padres Daza, García, Simón, Lizárraga, Acuña y Sandoval, y luego, en el siglo XVIII, incluso en obras de autores asociados de alguna manera a la Ilustración, como el doctor Cosme Bueno, o como el jesuita ecuatoriano Juan de Velasco. El mito de los pueblos americanos de monstruos solo muere, pues, con lentitud, a partir del siglo XVIII, y sin dejar por ello de experimentar en el curso de su decadencia ciertas reanimaciones fugaces y esporádicas.

1. Los primeros indicios de monstruos. Los viajes de Colón

Como dijimos, las primeras menciones de monstruos americanos aparecen ya en Colón, quien en el propio primer viaje deja constancia de esta búsqueda colateral de seres prodigiosos y amenazantes, de las respuestas

dadas por los indios a sus preguntas al respecto y de los primeros hallazgos de que él y sus hombres fueron poco después testigos. Cada vez más asombrado de no encontrar en las islas sino seres humanos, desnudos y simples como salvajes, pero muy bien proporcionados y dotados de una gran belleza, Colón escucha de boca de los indios, en las costas de la Española, apenas a poco más de dos semanas de su llegada a las Antillas, el relato de que algo más allá del sitio en que se encuentra hay cíclopes y cinocéfalos antropófagos: «hombres de un ojo e otros con hocicos de perro que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban su natura», como escribe en el resumen de su diario³. A esta primera confusa alusión a los caribes o caníbales sigue otra, diecinueve días después, cuando los indios que lleva consigo le hablan de una isla llamada Bohío, «la cual dezían que era muy grande y que avía en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quien (sic) mostraban tener gran miedo (...) porque los comían y que son gente muy armada»⁴.

Tras esto vienen las experiencias directas con los presuntos monstruos, una de ellas sorprendente, la otra en cambio esperada, ambas al iniciar Colón el regreso hacia Castilla. Primero es el hallazgo de sirenas, luego el aparecer de los caníbales. El 9 de enero, cerca de la isla de Montecristo, se topan con «tres serenas que salieron bien alto de la mar, pero que no eran tan hermosas como las pintan», esto es, seguramente con un pequeño grupo de manatíes a los que Colón ve con ojos medievales, aunque sin mucha fantasía. Cuatro días más tarde tienen una escaramuza con los caribes, de cuya antropofagia no tienen hasta entonces otra prueba que el testimonio de los otros indios. Los caribes son

[3]_ Cristóbal Colón, *Textos y documentos*, Diario del Primer Viaje (1492), 4 de noviembre, ed. cit., p. 51.

[4]_ Íd., íd., íd., 23 de noviembre, p. 62.

iguales a estos, solo que son valientes y guerreros, y que llevan el cabello largo como mujeres, aunque luchan ferozmente como hombres⁵.

Colón nos adelanta por último algunos parcos indicios de otros pueblos de monstruos o seres prodigiosos. De las amazonas, asociadas, como ya dijimos, a los caribes y a su presunto ayuntamiento periódico con estos, al acercarse a la isla de Matinínó; y de los hombres con rabo, de los que oye hablar en el segundo viaje, en 1493, cuando explorando las costas de la Española, menciona una provincia llamada Auan «donde nascen la gente con cola». El tema parece obsesionarle, pues algo más adelante, en ese mismo viaje, mientras explora el litoral de Cuba, escucha hablar de una provincia llamada Magón, y que quizá corresponda a Mangi, esto es, a lo que él suponía debía ser el sur de China, y afirma que, según el decir de los indios de Hornofay, región en la que se halla, las gentes de Magón nacen todas con rabo⁶. Pero de allí no pasan los comentarios y las informaciones. La búsqueda no es de monstruos, sino de oro y especias; y en su defecto, de indios que esclavizar. Las menciones de monstruos son fugaces y por completo marginales. Quizás hayan correspondido a temores reales de Colón y de sus hombres, pero en verdad aquellos parecen haber durado poco; y las referencias a monstruos dan idea de motivos apresurados y poco confiables; o en todo caso de adornos añadidos al relato a objeto de hacerlo más realista y más interesante. Solo las amazonas y los caníbales sobreviven a este primer intento, efímero como vemos, de descubrir la presencia en América de los clásicos pueblos de monstruos del viejo imaginario medieval.

[5]_ Íd., íd., íd., 9 y 13 de enero, pp. 111 y 115-116.

[6]_ Las referencias se encuentran en la carta de Colón a Luis de Santángel del 15 de febrero de 1493 (Cf. Cristóbal Colón, *Textos y documentos*, ed. cit, p. 143) y en A. Bernal, *Memorias de los Reyes Católicos*, CXXVII.

2. Los monstruos más frecuentes: enanos y gigantes

Dejando de lado a las amazonas, de las que nos hemos ocupado antes, los monstruos más frecuentes que nos revelan las exploraciones de conquista española o hispano-portuguesa son los enanos y, sobre todo, los gigantes. Con cierta regularidad aparecen en los relatos de los conquistadores o cronistas historias en las que se menciona a enanos o pigmeos. Pero aun más frecuente es la aparición de relatos o descripciones concernientes a gigantes, los cuales parecen estar, al menos en algunos casos, asociados a viejos mitos sobre el origen del indio americano. Veremos a continuación lo que revela el examen de las fuentes que tratan de unos y otros.

Los enanos o pigmeos

En la cultura occidental, los enanos están asociados a casi todas las búsquedas de pueblos extraños, desde la Antigüedad clásica, como es bien sabido por los antropólogos y por los historiadores de la geografía. De particular importancia es el antiquísimo tema de los pigmeos que luchan contra las grullas, el cual remonta a Homero y a *La Iliada*. Y numerosos son los relatos de viajes, antiguos y medievales, que hablan de diversos tipos de enanos o pigmeos, trátense o no de enemigos de las grullas o de otras aves zancudas parecidas. Dados estos antecedentes, y dada también la presencia en los mapamundi medievales de enanos o pigmeos, ubicados en tierras asiáticas o en islas del confín del mundo, no es de extrañar que los exploradores del continente americano consideraran plausible encontrar a veces en sus viajes hombres de reducida estatura. Tal cosa resulta aun más comprensible si a ello añadimos el hecho de que hablar de pigmeos o de seres humanos muy pequeños no siempre remite a una visión fantástica de la realidad y puede más bien en ocasiones apoyarse, sea en la constatación de la apreciable diferencia de tamaño existente entre los exploradores y quienes son hallados por

ellos, sea en el hecho de que los pueblos descubiertos son realmente pigmeos o al menos sociedades de hombres muy pequeños.

La primera mención de enanos asociada a la exploración americana se encuentra en el relato de Pigafetta, cronista de la expedición de Magallanes. Pero en realidad vamos a dejarla de lado por ahora debido a dos razones. Ante todo, porque los enanos descritos por el vicentino se encuentran realmente en las islas del Pacífico, lejos del continente americano, y luego, porque en realidad se trata de *panotis*, esto es, de enanos de larguísimas orejas, más interesantes por esta particularidad que por su corta estatura.

En realidad, son tres los relatos acerca de enanos o pigmeos presentes en la exploración de América durante el siglo XVI y los comienzos del siglo XVII. El último de ellos es el menos importante. Se trata de la referencia que hace el padre Acuña, explorador del Amazonas durante la cuarta década del siglo XVII, a una tribu de pigmeos que habita en tierras selváticas brasileñas. El dato es muy escueto y el padre Acuña se limita a decirnos que de acuerdo a la información que obtuvo de los tupinambas que viven junto a la desembocadura del Amazonas, en la gran isla de Marajó, hacia el sur de esta última, sobre la tierra firme, se hallaba una nación de indios enanos, tan chicos como niños de corta edad y a los que los tupinambas daban el nombre de guayazis⁷.

Mucho más rica e interesante es la información que nos da Nicolás de Federman, el conquistador alemán de Venezuela, acerca de la existencia de pigmeos en las vecindades de Acarigua, a la entrada de los llanos occidentales venezolanos. El relato de Federman, contenido en su *Historia indiana*, publicada en Alemania en 1557 pero compuesta a comienzos de la cuarta década del siglo XVI, esto es, poco más de un siglo antes de

[7]_ P. Cristóbal de Acuña, *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*, Colección Buen Aire, Emecé Editores, Buenos Aires, 2ª edición, 1946, p. 93.

que tuviera lugar la expedición amazónica del padre Acuña, es en realidad la primera referencia de que nos haya sido conservada noticia acerca de la existencia de pigmeos en tierras americanas. Pero todo indica que no se trata en este caso de ningún mito, como se creyera durante mucho tiempo, sino de una observación antropológica basada en hechos reales⁸.

Habiendo salido de Coro para buscar el mar del Sur y la ruta hacia las especias de la India, Federman llega a los llanos venezolanos y encuentra en ellos, no lejos de la actual Acarigua, una nación de indios enanos llamados ayamanes. Eran realmente pequeños, de unos cinco o seis palmos de estatura, aunque el cacique y algunos otros dignatarios eran algo más grandes. Intrigado no solo por el reducido tamaño de los indios, sino también por la mayor estatura del cacique y de los otros, Federman interroga a los ayamanes, y estos le cuentan que en realidad todos ellos son francamente enanos, pero que en una época anterior una epidemia estuvo a punto de acabarlos y el desastre obligó a los sobrevivientes a aliarse con sus tradicionales enemigos, los indios jiraharas, que son de estatura mediana. De allí que algunos de ellos, los nacidos de esos cruces, hubiesen resultado más grandes que los otros. Le indican finalmente que ellos mismos, con todo y su pequeñez, no son los indios más pequeños de la región, pues en las montañas cercanas se hallan otros, auténticos enanos puros, que son aun de estatura más reducida que la de ellos. Federman, interesado en el asunto, asegura haberse desviado de su ruta hacia el sur para buscar a los enanos, pero luego, habiendo hallado demasiadas dificultades en la búsqueda, prefirió retomar su camino olvidándose de los pigmeos. Sin embargo, logró poco después entrar en contacto con indios vecinos que según su testimonio podían corresponder a los buscados, pues apenas medían cinco (y algunos cuatro) palmos de estatura.

[8]_ Nicolás Federman, *Historia indiana*, traducida del alemán por Juan Friede, edición de la Academia Colombiana de Historia, Madrid, 1958, pp. 45-47 y 51.

Si en la relación del padre Acuña cabe la duda acerca de la presencia o no del imaginario, en el caso de Federman todo indica que su relato se basa en hechos reales; y los antropólogos venezolanos han descubierto en el curso del siglo XX suficientes restos arqueológicos como para confirmar la existencia, en la zona entre Acarigua y El Tocuyo, de antiguos pueblos indígenas de estatura tan reducida como para poder haber hecho posible que fuesen asimilados a pigmeos por Federman y por sus camaradas exploradores del siglo XVI.

Donde el imaginario domina por completo es en el tercer relato relativo a pigmeos, el que resulta más interesante para nuestros propósitos. Se trata de una narración bastante fantástica cuyo protagonista es nuestro conocido Juan Álvarez Maldonado, a quien ya vimos partir sin mucho éxito en busca del Paititi. El fabuloso relato nos ha sido conservado por Juan de Castellanos, quien, en sus *Elegías de varones ilustres de Indias*, en la elegía dedicada a Belalcázar, nos cuenta que Álvarez Maldonado salió una vez del Cuzco, en el año de 1570, con un grupo de expedicionarios, internándose todos en una región no muy apartada de los Andes para hacer una entrada contra los indios. En el camino encontraron a una pareja de pigmeos, los que, ante la amenaza de verse capturados, se dieron rápidamente a la fuga. Los españoles dispararon sus arcabuces contra ellos y una bala hirió de muerte a la mujer, que, dado su menor tamaño, se alejaba de los conquistadores corriendo menos aprisa que el marido. Asegura Castellanos que la pigmea era bastante hermosa y que apenas medía algo más de un codo de estatura. El cronista concluye su relato diciendo que los españoles llevaron al Cuzco al desconsolado marido y que, pese a que lo trataron de la mejor manera, no pudieron impedir que muriera de tristeza, «callado, congojoso, pensativo»⁹.

[9]_ Castellanos, *Elegías, Elegía a Belalcázar*, Canto Segundo, estrofas 92-95, ed. BAE, Ribadeneyra, Madrid, 1874, pp. 455-456. En la edición Rivas Moreno, pp. 865-866. El autor llama a los pigmeos en cuestión sachalunas, pero en los escolios que hace al

El motivo de los pigmeos no se agota, sin embargo, con estos tres relatos. El renacer libresco de los monstruos en las crónicas de la conquista escritas a lo largo del siglo XVII no deja de mencionar a veces a los ubicuos enanos, asociándolos a menudo a otros rasgos monstruosos capaces de hacerlos más interesantes. Todavía en el siglo XVIII algunos jesuitas de las misiones paraguayas, como el padre Nicolás del Techo, pensaban en la existencia de pigmeos en las profundidades del Chaco, llegando a atribuirles inclusive, como en el antiguo y conocido mito clásico, un permanente enfrentamiento con agresivos pájaros que recuerdan a las grullas; y que en el caso de estos enanos sudamericanos los obligaban incluso a permanecer en cuevas seguras todo el día, a objeto de evitar de este modo el acoso de sus alados y agresivos enemigos.

Los gigantes

Mucho más importante y frecuente que el tema de los enanos es el de los gigantes. Estos también se encuentran asociados desde los tiempos más remotos a la búsqueda de pueblos extraños y a la exploración de comarcas distantes. Es más, como es bien sabido, los gigantes aparecen ligados por doquier –y de manera estrecha– a los mitos antiguos que tienen que ver con el origen de los pueblos o con los inicios de su cultura material. Seres primigenios a menudo identificados con el caos del que sale más tarde el orden actual del mundo, o héroes civilizadores que enseñan a los antiguos pueblos el uso del fuego o de la técnica, los gigantes remiten siempre a un pasado muy remoto, dominado por el imaginario y por el mito. Progresivamente devaluados, despojados de sus dimensiones cósmicas, y con frecuencia reducidos simplemente a

texto el conquistador Pedro Sarmiento (incluidos en la edición Ribadeneyra y en la Rivas Moreno) no solo se considera la historia como falsa, sino también inexacto el nombre de los supuestos pigmeos, pues según Sarmiento este sería más bien sacharunas o sachalunas y significaría en realidad «hombres salvajes, velludos y muy grandes».

seres de gran tamaño y fuerza, pero de escasa inteligencia, los gigantes aparecen también asociados a historias y relatos más recientes, en los que desempeñan un papel más pobre y en los que sirven casi siempre de obstáculo, voluminoso, pero fácilmente sorteable, interpuesto en el camino de los héroes. Pero de cualquier modo resultan bastantes impresionantes, lo que hace que casi nunca falten en los relatos antiguos y medievales de aventuras, o de exploraciones de nuevas tierras, bosques, islas o montañas; siempre amenazantes, siempre poniendo a prueba el temple de los héroes o viajeros.

Y con los gigantes sucede además, pero a la inversa, lo mismo que con los enanos, pues tampoco hablar de gigantes remite siempre a lecturas fantasiosas de lo real. Todo depende en primer término de las relaciones de estatura entre quienes exploran y quienes resultan descubiertos. A veces, además, los exploradores se encuentran en verdad frente a pueblos de respetable tamaño. Sin olvidar que en estos casos el miedo o la sorpresa pueden lograr con facilidad que semejantes pueblos parezcan todavía más grandes. Por lo demás, en otras ocasiones solo se trata de historias de gigantes escuchadas de labios de los indios, o bien de «pruebas», representadas por dientes o por grandes huesos.

De nuevo, pues, la realidad y el mito se entrecruzan. Combinados de algún modo, la tradición literaria medieval de los españoles acerca de la existencia de gigantes, la presencia de pueblos indios de estatura mayor que la corriente, el hallazgo casual de restos óseos de grandes animales prehistóricos, y el recuerdo conservado por ciertas tribus acerca de la llegada a sus tierras de gigantes en épocas remotas, contribuyeron todos juntos a hacer de la presencia de gigantes, o de la sospecha firme acerca de su existencia, uno de los temas más reiterativos de la exploración y de la conquista de América a lo largo del siglo XVI, y aun después.

Las referencias a gigantes son, pues, muchas. Comienzan con los primeros tiempos de la Conquista, se repiten y enriquecen luego a todo

lo largo del siglo XVI, renacen, aunque aisladas, en el siglo XVII, y se prolongan hasta fines del propio siglo XVIII, aun cuando ya enfocadas desde otra perspectiva.

El primero en hablar de gigantes no es Colón –quien en este caso ninguna sospecha parece haber tenido de su existencia–, sino Vesputio, el cual describe en una de sus *Cartas* la experiencia un tanto bufa que le ocurriera supuestamente a él y a varios de sus compañeros durante una exploración de las islas vecinas del litoral de Venezuela en 1499. El lugar de ubicación del fabuloso episodio es la isla indefinida que por un tiempo se llamó de los Gigantes, y que parece corresponder a Curaçao, aunque ningún otro explorador habló luego de gigantes en relación con esta última.

Hay dos versiones del hecho, con ligeras variantes entre ellas¹⁰. En esencia se trata de que Vesputio y otros diez marinos desembarcan en la isla en cuestión y hallan, unas leguas tierra adentro, un caserío en el que solo hay mujeres, siete según una versión, cinco según la otra. Eran todas gigantas, y movidos por la curiosidad, Vesputio y sus amigos, como si se tratase de capturar animales salvajes para un circo, deciden raptar a dos de las mujeres para regalárselas a los Reyes Católicos. Afortunadamente para estas, llegan de pronto al caserío treinta y seis hombres, aun más gigantescos que las mujeres, y armados de palos, arcos y flechas. Una suerte de tensión, basada en el respeto mutuo, se instala entre gigantes y españoles; tiene lugar una breve conversación, seguramente por señas; y poco después Vesputio y sus camaradas se retiran del sitio, todos muy asustados, pero intentando conservar la dignidad, seguidos a corta distancia por los amenazadores gigantes, y frustrados por no haber podido llevarse a las mujeres.

[10]_ Vesputio, *Carta del 18 de julio de 1500*, y *Lettera o Quatuor Navigationes*, en Américo Vesputio, *El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*, edición Levillier, Nova, Buenos Aires, 1951, pp. 115-117, y pp. 243-245.

La historia tiene todos los rasgos de un episodio no solo inventado, sino imaginativo y pintoresco. Mucho más serias, en cambio, son las vivas e interesantes descripciones que nos dejara Pigafetta, el cronista de la expedición de Magallanes, acerca de los gigantes de la Patagonia. Fueron realmente estas descripciones, que datan de 1519, las que introdujeron el tema de los gigantes en América, ya que el relato de Vesputio no parece haber sido tomado muy en serio ni siquiera entonces. A partir de la relación de Pigafetta, la fama de gigantes de los patagones del litoral argentino se mantuvo incólume hasta los siglos XVIII y XIX, pues sabemos que Charles Darwin, en una fecha tan tardía como 1832, intentaba todavía determinar cuál era la estatura real de los famosos gigantes patagones.

El primer encuentro de la flota de Magallanes con los gigantes tiene lugar en mayo de 1520 cerca del cabo llamado San Julián. Dice el cronista:

Un día, cuando menos lo esperábamos, un hombre de figura gigantesca se presentó ante nosotros. Estaba sobre la arena, casi desnudo, y cantaba y danzaba al mismo tiempo, echándose polvo sobre la cabeza. El capitán envió a tierra a uno de nuestros marineros, con orden de hacer los mismos gestos, en señal de paz y amistad, lo que fue muy bien comprendido por el gigante, quien se dejó conducir a una isleta donde el capitán había bajado. Yo me encontraba allí con otros muchos. Dió muestras de gran extrañeza al vernos, y levantando el dedo, quería sin duda decir que nos creía descendidos del cielo. Su figura: Este hombre era tan grande que nuestra cabeza llegaba apenas a su cintura. De hermosa talla, su cara era ancha y teñida de rojo, excepto los ojos, rodeados de un círculo amarillo, y dos trazos en forma de corazón en las mejillas. Sus cabellos, escasos, parecían blanqueados con algún polvo¹¹.

[11]_ Antonio Pigafetta, *Primer viaje en torno al globo*, versión castellana de Federico Ruiz Morcuende, Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, tercera edición, 1946, pp. 56-57.

El gigante estaba vestido de pieles de guanaco, animal desconocido para los viajeros al que Pigafetta describe como un monstruo. Iba armado de arco y flechas, y sus pies estaban envueltos en unos toscos zapatos hechos también de piel del animal. Luego aparecen otros gigantes, tan grandes como el primero. Y algo más tarde sus mujeres, de las que dice Pigafetta que eran un tanto menos grandes, aunque más gruesas; que sus tetas, colgantes, medían un pie de longitud; que se vestían como sus maridos, aunque se tapaban las partes naturales con una piel delgada, y que aunque a todos ellos les parecieron bastante feas, sus gigantescos cónyuges las celaban mucho. Las explicaciones acerca del nombre de patagones con que se les conoció a partir de entonces varían. Según la versión tradicional, el nombre se los puso Magallanes, debido a que los toscos zapatos que calzaban hacían aparecer sus pies enormes. Pero si algo parecen haber tenido pequeño los patagones eran precisamente las manos y los pies. De allí que se haya propuesto hace unas décadas explicar su nombre a partir del personaje de una popular novela de caballerías, un tal Patagón, que era por cierto un hombre de gran talla. Empero, cualquiera sea la explicación correcta, lo cierto es que el nombre se impuso pronto y todos los viajeros ulteriores que recorren la región hablan de los famosos patagones, siempre descritos como auténticos gigantes¹².

[12]_ Como todo otro encuentro entre conquistadores e indios, este primer contacto, tan amistoso al inicio, entre españoles y patagones, también terminó mal. Poco después, los expedicionarios, siempre pensando en los otros como bestias de circo, deciden capturar a unos gigantes. A dos de ellos los engañan en forma miserable, mostrándoles unos grillos grandes de los usados para los prisioneros, y haciendo que los ingenuos indios, a los que se les han llenado previamente las manos de regalos, admitan que se los pongan en los tobillos. La artimaña no sirvió de mucho, pues los dos gigantes capturados murieron durante el viaje, uno arrojándose al agua, desesperado, y el otro a causa del escorbuto que atacó a los expedicionarios meses después.

A partir de aquí existe una larga secuencia de gigantes en la exploración americana. Ya hablamos de los gigantes norteños mencionados por Pedro Mártir a propósito de la expedición de Vázquez de Ayllón a la tierra de Chicora, esto es, de la fabulosa historia de los reyes de la provincia de Duharhe, que eran incluso más grandes que sus gigantes-cos súbditos, debido a que de pequeños les ablandaban y estiraban los huesos usando una pomada hecha de hierbas, o bien porque los alimentaban con unos chorizos especiales rellenos con las susodichas hierbas. Más interesante es el relato versificado que nos ofrece Castellanos para completar el recuento de la expedición de Álvarez Maldonado a partir del Cuzco, y en la que le vimos ya tropezar al comienzo con una pareja de pigmeos. Entrando a un bosque espeso de árboles realmente descomunales, los españoles descubren al gigante:

Salvaje más crecido que gigante,
 Y cuyas proporciones y estatura
 Eran según las pintan en Atlante,
 De hombre natural la compostura,
 En el hocico solo discrepante,
 Algo largo y horrenda dentadura,
 El vello quasi largo, corto, claro,
 Digo no ser espeso sino raro.

De ñudoso bastón la mano llena,
 El cual sobrepujaba su grandeza,
 Pues era como la mayor entena
 Y del cuerpo de un hombre la groseza;
 Y aqieste meneaba tan sin pena
 Como caña de mucha lijereza:
 Hermafrodito, porque los dos sexos
 Le vieron no mirándolo de lexos.

Este monstruo horrendo y velludo, perdido en un bosque y armado de un enorme mazo, es una clara imagen del hombre salvaje medieval trasladado a las selvas sudamericanas. Si acaso su extraña condición de hermafrodita y su vello no muy abundante constituyen motivos algo originales. Lo del vello raro, porque se trata de un gigante indio; lo del hermafroditismo, quizá para acentuar la monstruosidad, quizá porque, como veremos pronto, los gigantes americanos aparecen asociados a menudo a la ausencia de mujeres y a la sodomía. Lo que interesa por ahora es el resto del relato: los españoles, recuperados pronto de su sorpresa, cañonean al monstruo, que se ha dado a la fuga, y lo derriban. Cae dando horribles alaridos y haciendo temblar la tierra. Lo rematan a tiros de arcabuz y corren a buscar a Maldonado, que está en las cercanías. Pero cuando regresan no encuentran al gigante muerto, pues aparentemente han venido sus camaradas, ocultos sin duda en alguna parte de la espesura, a llevárselo a cuestras. Los rastros de sangre así lo prueban. Los soldados quieren seguir la búsqueda, pero Maldonado los detiene con una respuesta cortante que saca la narración del terreno del imaginario y la devuelve al de la realidad: «No vengo yo, señores, a contienda / De monstruos, mas de gente que me entienda»¹³.

Hay muchas otras referencias a gigantes. Algunas de ellas son tardías y sin ningún valor, como la que hace el padre Acuña al narrarnos su exploración del Amazonas; otras tardías, pero curiosas e interesantes, como la que nos conserva en cambio el padre Lizárraga, quien, a propósito de los chiriguano, relata que un religioso carmelita, tratando de convencer a estos famosos caníbales de que abandonasen la antropofagia, recibió de los mismos como respuesta una suerte de justificación de su conducta, pues le dijeron que ellos al menos comían la carne humana

[13]_ Castellanos, *Elegías, Elegía a Belalcázar*, canto II, estrofas 97-105, ed. cit., p. 456. En la edición Rivas Moreno, pp. 866 y 868.

asada o cocida, mientras que algo más lejos, a unas treinta leguas de su territorio, habitaban unos gigantes salvajes llamados tobas, fornidos, de unas tres y media o cuatro varas de alto, que eran todos malos hombres, que se alimentaban de carne humana cruda, y que tenían además la condenable costumbre de capturar a los indios como ellos, aprovechándose de su gran tamaño, de cargarlos sobre sus hombros, y de ir comiéndoselos crudos a mordiscos, mientras corrían persiguiendo posibles nuevas víctimas para continuar su banquete antropofágico¹⁴.

Pero, sin duda, las referencias más importantes de todas son las que se refieren al mito indígena de los gigantes primigenios o civilizadores, mito ampliamente difundido por las costas y montañas del Perú y del Ecuador, llegando por el sur hasta Chile y por el norte hasta Colombia, y del que dan testimonio diversos cronistas españoles de los siglos XVI y XVII. De ellas nos ocuparemos para concluir con el tema.

El primero en mencionarlos es Cieza de León, en su *Crónica del Perú*. Hablando de la costa peruana: de la punta de Santa Elena y los pueblos de Manta y Puerto Viejo, afirma Cieza que oyó a los indios hablar acerca de gigantes. Dice:

Cuentan los naturales, por relación que oyeron de sus padres, la cual ellos tuvieron y tenían de muy atrás, que vinieron por la mar en unas balsas de juncos a manera de grandes barcas unos hombres tan grandes que tenían tanto uno dellos de la rodilla abajo como un hombre de los comunes en todo el cuerpo, aunque fuese de buena estatura, y que sus miembros conformaban con la grandeza de sus cuerpos, tan disformes, que era cosa monstruosa ver las cabezas, según eran grandes, y los cabellos, que les llegaban a las espaldas. Los ojos señalan que eran tan

[14]_ Fray Reginaldo de Lizárraga, *Descripción y población de las Indias*, Libro Segundo, capítulo XXVIII, edición de Carlos A. Romero, Imprenta Americana, Lima, 1908, p. 148.

grandes como pequeños platos. Afirman que no tenían barbas, y que venían vestidos algunos dellos con pieles de animales y otros con la ropa que les dió natura, y que no trajeron mujeres consigo.

Los gigantes se instalaron como un pueblo, y no encontrando agua, se dedicaron a excavar en la región unos pozos profundísimos de cuya existencia y enorme tamaño el cronista español nos da noticia. Pronto se convirtieron en una maldición para los indios, añade Cieza, pues no solo lo destruían todo, sino que comían como bestias y arrasaban con los peces en el mar. Para colmo, no habiendo traído mujeres con ellos, usaban de las de los indios, que por supuesto morían a causa del desproporcionado coito. Mataban también a los hombres por cualquier cosa. Los indios no sabían que hacer, deliberaban acerca de la forma de acabar con ellos, pero no se atrevían a acometerlos. Al cabo, los gigantes desaparecieron solos, y de manera horrible:

Pasados algunos años, estando todavía estos gigantes en esta parte, como les faltasen mujeres y las naturales no les cuadrasen por su grandeza, o porque sería vicio usado entre ellos, por consejo y inducimiento del maldito demonio, usaban unos con otros el pecado nefando de la sodomía, tan gravísimo y horrendo; y el cual usaban y cometían pública y descubiertamente, sin temor de Dios y poca vergüenza de sí mismos. Y afirmaban todos los naturales que Dios nuestro Señor, no siendo servido de disimular pecado tan malo, les envió el castigo conforme a la fealdad del pecado. Y así, dicen que estando todos juntos envueltos en su maldita sodomía, vino fuego del cielo temeroso y muy espantable, haciendo gran ruido, del medio del cual salió un ángel resplandeciente, con una espada tajante y muy refulgente, con la cual de un solo golpe los mató a todos y el fuego los consumió, que no quedó sino algunos huesos y calaveras, que para memoria del castigo quiso Dios que quedasen sin ser

consumidas por el fuego. Esto dicen de los gigantes; lo cual creemos que pasó, porque en esta parte que dicen se han hallado y se hallan huesos grandísimos¹⁵.

El relato es tan rico e interesante como contaminado y confuso. Hay aquí sin duda el recuerdo de un viejo poblamiento, quizá de corto alcance, de la costa peruano-ecuatoriana por pueblos marítimos venidos del Pacífico, probablemente polinésicos, pues el relato los describe como desnudos o poco vestidos, y sin barbas. La idea de que fuesen gigantes no resulta extraña, si se recuerda que se trata de una vieja tradición oral asociada a los orígenes, y que en los orígenes de las culturas lo usual es encontrar el recuerdo de gigantes primigenios. Además Cieza habla también de ruinas arquitectónicas bastante grandes, también asociadas con gigantes; y más adelante, tratando del Perú, describe las ruinas de Tiahuanaco, en la actual Bolivia, cuyos impresionantes restos y esculturas de gigantes, descritos según él por los indios de la zona como muy anteriores a los incas, aparecen igualmente asociadas a estos desconocidos y remotos habitantes de América, todos de talla gigantesca¹⁶. Los gigantes suelen por lo demás —como dijimos— estar siempre asociados al caos, a la desmesura, al desorden y a los vicios, ya que es precisamente de su muerte y destrucción que nace el actual orden del mundo, como sucede en la mitología babilónica, en la griega, o en la escandinava.

Este tamaño gigantesco probablemente se haya visto reforzado, como en otros casos, por la presencia de huesos y esqueletos prehistóricos. Cieza trae a colación que españoles de la región decían haber visto trozos de muelas que de estar enteras habrían pesado «más de media libra carnicera», y canillas, seguramente tibias o fémures, de tamaño descomunal. Lo de la ausencia de mujeres y la consecuente sodomía resultan

[15]_ Cieza de León, *Crónica del Perú*, capítulo LII, ed. cit., pp. 162-163.

[16]_ Íd., íd., capítulo CV, ed. cit., pp. 264-265.

aspectos más llamativos, que podrían atribuirse, bien a que los presuntos gigantes –como pensaron cronistas posteriores– pudieron llegar a las costas peruanas a raíz de una expedición marítima en la que solo participaban hombres, igual que llegaron sin mujeres a las Antillas los marineros de Colón; bien a que los gigantes como antepasados míticos están siempre asociados a la monstruosidad, a la desmesura y al pecado; bien a tempranas contaminaciones cristianas, pues la insólita historia del fuego que baja del cielo para castigar a los desvergonzados sodomitas y el ángel exterminador que blande contra ellos su mortífera espada por instrucción divina no son más que una versión renovada de la destrucción de Sodoma, y de otros relatos bíblicos, siendo aquí la influencia cristiana demasiado obvia como para tener que detenernos a demostrarla.

Las referencias a estos gigantes fugaces de la costa peruana, venidos del mar sin mujeres y destruidos por fuego celeste a causa de su sodomía, reaparecen en los diversos cronistas que con ulterioridad a Cieza se ocupan de la población antigua de Sudamérica, o de la de Ecuador y del Perú. Así, el padre Acosta hace mención de los citados gigantes cuando trata de analizar la posibilidad de que los antiguos habitantes de América hayan venido por mar, desde el lado del Pacífico. Habla de su extraña llegada, de los restos de grandes huesos y los enormes pozos encontrados en Manta y Puerto Viejo, de los edificios soberbios que construyeron, de la guerra que hicieron a los indios, de sus pecados, y del fuego del cielo que acabó con ellos. Así, el padre García repite poco después la exposición de Acosta, reforzada con otras alusiones aquí y allá a la existencia de gigantes. Así también, el padre Simón ubica a estos gigantes más al norte, en tierras de Darién, repite lo esencial de la historia de Cieza y añade que los gigantes se entregaban con tanta bestialidad al nefando pecado que aborrecían de muerte a las mujeres, que solo se juntaban con ellas para reproducirse, y que cuando nacían hembras, las ahogaban entre las manos de las comadronas. Así, por último,

el padre Lizárraga, hablando del Ecuador, recuerda a los gigantes, de los que dice haber visto una muela que pesaba más de diez onzas, y concluye condenando sin clemencia sus pecados: «Dieron –dice– en el vicio de la sodomía, el cual castigó Dios enviando sobre ellos fuego del cielo y así se acabaron todos. No tiene este vicio nefando otra medicina»¹⁷.

Como se ve, salvo en el caso de Acosta, los otros cronistas nada aportan¹⁸, y a veces hasta falsean los relatos, como Simón, de cuya versión parecería inferirse que había también mujeres entre los gigantes. Y como buenos clérigos y predicadores que son, lo único que parece importarles es resaltar su sodomía y el justo castigo que les cayó del cielo, llegando incluso a agregar detalles aun más provocadores de repudio, como hace otra vez Simón al decir que ahogaban a las niñas recién nacidas.

Quien retoma en cambio el tema en forma inteligente, aunque mucho después, ya a fines del siglo XVIII, es el padre Velasco, el cual, en su *Historia del Reino de Quito*, intenta dar una explicación racional del origen y rol de estos gigantes y efímeros habitantes de la antigua América prehispánica.

De entrada, Velasco no duda de la existencia de los gigantes, aunque estima que la antigüedad de estos ha sido exagerada. Rechaza la idea de que los fósiles hallados sean de elefantes o mamuts, considerando con gran sentido americanista que si se duda de los gigantes americanos igualmente debería dudarse de los que se supone vivieron en otras partes, incluyendo los mencionados en la Biblia. Dicho en otros términos (que no son de

[17]_ Referencias: Acosta, op. cit., I, 18; García, op. cit., I, IV, § 1 y passim; Lizárraga, op. cit., Libro Primero, capítulo IV.

[18]_ La excepción en este caso es Antonio de León Pinelo, autor del siglo XVII, quien se ocupa largamente del tema de los gigantes, haciendo de ellos seres antediluvianos; pero, dado el contexto paradisiaco en que se sitúa su enfoque del asunto, lo dejaremos para el capítulo próximo, en el que trataremos con todo detenimiento de su obra *El Paraíso en el Nuevo Mundo*.

Velasco pero sí inferibles de su argumentación), que América tendría el mismo derecho que el Viejo Mundo a tener sus propios gigantes.

Los restos hallados son lo suficientemente abundantes como para demostrar que no se trataba de algunos individuos de talla excepcional, sino de verdaderos pueblos de gigantes. Velasco asegura incluso haber sido testigo, en 1735, en la capital de Riobamba, de un hallazgo arqueológico notable. Se sacaron entonces unos cuatro mil cuerpos indígenas de debajo de la tierra, y entre ellos una enorme osamenta de gigante, pues, de acuerdo a los cálculos que se hicieron en el momento, el individuo debió medir en vida más de ocho varas de estatura. La calavera fue exhibida con los otros restos, los de los cuatro mil indios de talla normal. Los indígenas, unas dieciocho mil personas, vinieron a admirar los restos de sus antepasados, y el corregidor, temeroso, decidió quemarlos, incluyendo también el cráneo del gigante. El jesuita comenta que tantos testigos no pudieron equivocarse, confundiendo restos de elefante con calaveras humanas, y que es risible pensar que los antiguos indios ecuatorianos hubiesen marchado a la guerra comandados por un mamut o por algún monstruo semejante.

Las pruebas de la existencia y difusión de esos gigantes son demasiado persistentes, según Velasco. De un lado están los restos hallados, acordes con el tamaño descomunal que la tradición les atribuye. Están también los pozos de Santa Elena, y algunas tumbas y esculturas halladas en la zona. Pero más importante aun es la amplitud del territorio ocupado por ellos y las huellas halladas en estos últimos acerca de su existencia. Las principales son las de Tiahuanaco, ya mencionadas por Cieza de León, al que Velasco cita en su apoyo, llamándolo por cierto Chieca. Pero Velasco agrega un dato importante: también hay esculturas ciclópeas en la isla de Pascua, y estas esculturas, del mismo tipo de las de Tiahuanaco, Manta y Santa Elena no obstante su diversidad, fueron igualmente talladas por gigantes.

De todo ello, Velasco construye una interesante hipótesis relativa al origen de estos, a su forma de vida, a las huellas que dejaron y a su brusca desaparición. Los gigantes proceden, asegura, de una gran isla o continente hundido en tiempos remotos, a la manera de la Atlántida platónica, pero ubicado en el Pacífico, y uno de cuyos restos es la isla de Pascua, situada en medio del océano, hacia el sur, a la altura de las costas chilenas. Los gigantes fueron probablemente habitantes de la isla de Pascua, pasados a las costas sudamericanas cuando aquella era más grande, o llegaba más cerca del litoral de Sudamérica. Pueden haber llegado, continúa el jesuita, en sus grandes barcos de juncos, arrastrados por los vientos, como sugiere Acosta, razón que ayudaría a entender por qué vinieron sin mujeres. La explicación es confusa de todos modos, y se hace menos clara aún cuando Velasco añade que las navegaciones pudieron haber tenido lugar durante la época en que, con la catástrofe del continente pacífico, la isla de Pascua se hundió en parte, lo que hace todavía menos digerible la idea de que hayan huido solos dejando a sus mujeres.

Pero lo importante es que a partir de esta llegada de los gigantes a América sin mujeres Velasco resuelve el resto del problema. Así puede explicarse, según él, que sus grandes obras quedaran inconclusas, como en el caso de Tiahuanaco, donde los edificios existentes son estatuas, trozos de muros y sobre todo puertas. Así se explica que se extinguieran en tan corto tiempo: el lapso de una generación, ya que estaban imposibilitados de reproducirse. Así se explica su derivación hacia la sodomía. Pero también el castigo celeste que describe Cieza. Lamentablemente en este terreno, Velasco, obligado a creer la intervención divina narrada por Cieza, olvida que este final sobra por completo dentro de su explicación, y que admitirlo como hace, solo sirve para obligarlo a destruir el racionalismo dominante en el resto de su historia.

De cualquier forma, el esfuerzo de Velasco es meritorio y no hay duda de que el jesuita ecuatoriano viene a ser el precursor directo, conocido

o ignorado por ellos, de los que aun hoy buscan en la historia y en la mitología americanas las huellas de la presencia de gigantes y las de su posible y remota procedencia¹⁹.

3. *Los monstruos morales: sodomitas, antropófagos y asesinos rituales*

Cualquiera que haya sido la relevancia de estos monstruos físicos hallados o imaginados en las Indias a lo largo del proceso de conquista, lo cierto es que gigantes y enanos deslucen por completo cuando se los compara en importancia con los monstruos morales de que resultó poblado el Nuevo Mundo, esto es, con aquellos indios que aunque desde un punto de vista estrictamente físico no tenían nada de monstruosos para los españoles del siglo XVI, resignados como estaban a aceptar la humanidad del indígena americano decretada por el papa, resultaban en cambio para ellos verdaderos monstruos, dignos de horrorizado rechazo y de merecido castigo, cuando se examinaba su horrible conducta sexual, alimenticia o religiosa.

Aunque poco asociados al imaginario que nos interesa, estos monstruos morales resultan empero de primerísima importancia. Ante todo porque a pesar de que su monstruosidad es descrita por conquistadores y cronistas en términos más bien realistas y modernos, es decir, muy alejados del imaginario, lo cierto es que la aceptación de esa monstruosidad se inserta fácilmente en un contexto cultural como el derivado de la Edad Media cristiana, en el que al lado de monstruos que eran a un tiempo físicos y morales, también se había atribuido más de una vez a algunos pueblos periféricos la posibilidad de combinar conductas moralmente condenables con rasgos físicos humanos que en nada

[19]_ Juan de Velasco, *Historia del Reino de Quito*, Tomo I, Parte I: *Historia natural*, edición de Quito, Imprenta del Gobierno, 1844, pp. 155-162. En las páginas siguientes, Velasco trata de asociar la llegada de los gigantes con la presencia de los apóstoles Tomás y Bartolomé en América. Pero de esto nos ocuparemos en el último capítulo.

permitían descubrir al monstruo. Así, al lado de cinocéfalos, descabezados o *panotís*, verdaderos monstruos físicos reconocibles a distancia, la teratología antropológica medieval habló también de antropófagos variados que tenían aspecto humano, de sacrificadores rituales que nada tenían de monstruos salvo su gusto pervertido por masacrar a otros hombres con crueldad para ofrecerlos a sus dioses o demonios, y de hombres y mujeres promiscuos, incestuosos o sexualmente depravados, verdaderos monstruos morales de apariencia humana, condenables en nombre de una moral cristiana tenida por único patrón de humanidad.

En segundo lugar, porque la ausencia de monstruos físicos que había revelado la exploración de las Indias podía ser compensada en cambio con la abundancia de monstruos morales que parecía existir en ellas, dado que dentro de los patrones eurocentristas y cristianos dominantes entre los conquistadores bastaba la constatación y a veces la sola sospecha de la presencia entre los indios de costumbres diferentes a las toleradas por los europeos cristianos en terrenos altamente sensibles como la alimentación, la religión o el sexo, para que en muchos casos estas costumbres fuesen consideradas como monstruosas o descritas como tales. Es evidente que hay aquí diversos grados, pues ni siquiera desde la limitada e interesada perspectiva de los conquistadores resultaba igual condenar los sacrificios humanos masivos o el canibalismo ritual frecuente que la ocasional o tolerada sodomía o que el régimen alimenticio de los indios, asimilado en muchos casos al de bestias. Pero de cualquier forma, y al margen de poder justificar la repugnancia que debieron sinceramente sentir los españoles ante las sanguinarias costumbres religiosas de los aztecas y de otros indios mexicanos, no queda duda de que el etnocentrismo cultural y los patrones religiosos cristianos vistos como únicos parámetros de lo humano, tuvieron mucho que ver con esta perspectiva dentro de la que los indios podían ser fácilmente asimilables a monstruos, a causa de sus diferencias culturales, alimenticias o religiosas.

En tercer término, en fin, porque es claro que esas acusaciones de monstruosidad moral podían ser, como en efecto fueron, manejadas a menudo por los conquistadores españoles en función de su interés por sojuzgar y saquear, por esclavizar o masacrar a los pueblos indígenas americanos. Cosa esta que no estuvo nunca en cambio al alcance de los viajeros europeos medievales que recorrieron el Asia uno o dos siglos antes, por muchas diferencias culturales y religiosas que observaran, por mucha indignación que sintieran ante ellas; pues a diferencia de los poderosos y bien armados conquistadores de América, Marco Polo y los frailes franciscanos o dominicos de los siglos XIII y XIV enviados por los papas a la India o a la China, no eran en ellas más que simples observadores desarmados, a menudo asombrados incluso ante el poderío militar de los pueblos que estaban recorriendo. Los conquistadores europeos de América, en cambio, pudieron no solo indignarse ante las monstruosidades morales que contemplaban, reales o presuntas, sino también reaccionar ante ellas imponiendo violentamente a los indios su criterio y su cultura; y hasta exagerarlas y manipularlas a menudo para convertirlas en manto encubridor de sus crímenes y en pretexto justificador de su violencia genocida y saqueadora.

Aquí se mezcla, pues, en diversa forma y en diverso grado, la realidad con la imaginación, con los valores morales o religiosos, y con el crudo interés material. Además, desde la original concepción libresca de corte medieval de que se parte, se pasa en forma rápida a una lectura moderna y realista de los hechos y a una acción decidida contra ellos, que en ocasiones es producto de un sincero escándalo, pero que otras veces solo revela un interés hipócrita. Los monstruos morales, nunca descritos como tales, sino simplemente como viciosos, como seres humanos perversos y decadentes, o como salvajes brutales y asesinos, fueron los sodomitas, los antropófagos, pronto llamados por doquier caníbales, y los pueblos desarrollados de México, Centroamérica, Nueva Granada y

el Perú, condenados moralmente por los españoles debido a la práctica usual entre ellos del sacrificio humano, sobre todo en el caso de los aztecas, entre quienes tal práctica, combinada con formas de canibalismo ritual, alcanzó –de acuerdo a todas las fuentes– niveles francamente impresionantes. Nosotros trataremos en lo que sigue de unos y otros, pero no nos detendremos mucho en ellos, porque aunque en las informaciones que a ellos se refieren hay componentes exagerados y hasta fabulosos, utilizados a veces por ignorancia o ingenuidad de frailes y conquistadores (pero sobre todo en interés de la Conquista), su estudio y descripción escapa –en buena parte por lo menos– al campo de lo imaginario dentro del que queremos mantenernos.

Los sodomitas

Desde temprano, ya desde el segundo viaje colombino, los indios antillanos, particularmente los caribes, pero también los otros, son acusados por los viajeros españoles y de otras nacionalidades de sodomitas, de darse todos al vicio nefando que horroriza por igual a clérigos y a conquistadores. La acusación se generaliza cada vez más y pronto alcanza las costas de la Tierra Firme, donde aparecen más y más sodomitas. La exploración del continente, desde el norte hasta el Chaco y hasta la Patagonia, depara nuevas sorpresas: hay sodomitas por doquier, entre todos los indios, y –hecho sospechosamente curioso– la sodomía domina justo entre los más rebeldes, los mismos indios que casi siempre se dedican también a la antropofagia.

No deja de llamar la atención la obsesiva reiteración de estas acusaciones, aunque es evidente que detrás del escándalo y de la condena moral hay a menudo un uso interesado de las mismas y, más aún, que los cronistas, como en muchas otras cosas, se copian y repiten unos a otros de manera por demás acrítica, como era usual entre autores de esos siglos. De creerlos a todos habría que pensar que América no era sino una gran

Sodoma, digna del fuego encolerizado de Yaveh y de la implacable justicia terrena de sus servidores españoles, que pronto se dedicaron no solo a esclavizar a los presuntos sodomitas, siempre acusados también de ser rebeldes y caníbales, sino igualmente a empalarlos, a echárselos a perros furibundos para que los desgarrasen y matasen, o a quemarlos vivos, como solía hacerse en la civilizada y cristiana España de ese entonces²⁰.

La acusación es además confusa, porque a menudo se suele combinar con denuncias de incesto y de promiscuidad sexual de todo tipo. Según algunos cronistas y conquistadores que tratan de estos temas, los indios no respetaban madres ni hermanas, se acostaban con todo el mundo, los jefes tenían harenes en los que no faltaban jovencitos, las mujeres indígenas eran casi siempre de una sensualidad extrema, no importa lo poco atractivas que pudieran parecerle en algunos casos a los españoles, y se entregaban con facilidad a ellos. El italiano Michel de Cuneo, por cierto, quien es el primero en tratar abiertamente de estas cosas, ya en 1493, dice al mismo tiempo que los indios de las Antillas se reproducían como conejos, de tal modo que la labor antropofágica de los cambalos o caníbales debía ser vista como positiva, pues impedía que –igual que los conejos– los indios antillanos ocuparan toda la Tierra; que los indios eran frecuentemente sodomitas, debido a que los cambalos lo eran y les habían enseñado el vicio, castrando y violando a sus prisioneros hasta el punto de hacerles tomar el gusto a la homosexualidad; y que, para remate, las indias no eran más que auténticas prostitutas disfrazadas, a las que, no obstante su pretendida pudibundez, bastaba darles una buena paliza para que se transformaran en hembras salvajes dispuestas a gozar de todos los placeres de la carne²¹.

[20]_ Y no solo en España, por supuesto. Para el castigo de la sodomía en la España del siglo XVI, puede consultarse, de Pedro Herrera Puga, *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro*, BAC, Madrid, 1974, capítulo XI: El pecado nefando, pp. 246-269.

[21]_ *Relación de Miguel de Cuneo*, en *Cartas de particulares a Colón y relaciones*

Entre los misioneros y conquistadores españoles, menos capaces, por supuesto, de tratar estos delicados asuntos con el desparpajo de un italiano renacentista como Cuneo, solo se insiste en la condena escandalizada de todos esos vicios, sobre todo del de la sodomía, pero también de la promiscuidad y del incesto, lo que, ya sea de manera consciente e interesada, ya sea de modo un tanto ingenuo, conduce en todos los casos, dentro de la visión cristiana y eurocéntrica de sus autores, a rebajar a los indios al nivel de bestias repugnantes, no solo por su sodomía (de cuya presencia también había suficientes pruebas entre los mismos españoles), sino porque era seguramente sabido por algunos de ellos que hasta animales brutos como el camello respetaban sexualmente a sus madres y que se suicidaban incluso en caso de que llegasen a copular con ellas por error²².

Los conquistadores y cronistas, pues, se reducen casi siempre a denunciar entre los indios la presencia de la sodomía, pero sin entrar en detalles que debían parecerles escabrosos, como era el caso de los misioneros; o sin hacerlo porque, como ocurría en el caso de muchos conquistadores, se trataba más bien de una fórmula justificadora de cualquier atropello contra ellos. Lo cierto es que las menciones, reiteradas hasta el cansancio, que encontramos en unos y en otros no pasan de ser afirmaciones como que «los indios eran grandes sodométicos», como que «entre ellos existía el pecado nefando» o cosas por el estilo, llegando a difundirse de tal modo esta presencia de la sodomía entre los indígenas que algunos cronistas parecen incluso asombrarse de encontrar tribus a las que no pueden tachar de sodomitas.

coetáneas, ed. cit., pp. 250, 251 y 242.

[22]_ El tema no es frecuente en los bestiarios medievales, pero se encuentra en Plinio y sobre todo en Eliano, cuyo tratado sobre los animales, casi olvidado en el mundo medieval occidental por estar escrito en griego, reaparece, traducido al latín, en el siglo XVI; y es citado por diversos autores. Cf. Claudio Eliano, *Historia de los animales*, III, 47. Hay edición española reciente, en dos tomos: Gredos, Madrid, 1984. La referencia indicada puede leerse en el tomo I, pp. 175-176.

Uno de los pocos cronistas que se detiene en el asunto es Oviedo. Dice este en su *Historia* no solo que el cacique haitiano Behechio tenía un harén de treinta indias con las que además del coito normal practicaba las relaciones oro-genitales (a las que el cronista, familiarizado con el bestiario medieval, prefiere, escandalizado, llamar «ayuntamiento segund las víboras lo hacen»), sino también que en Tierra Firme se había comprobado que «muchos destos indios e indias eran sodomitas, e se sabe que allá lo son muchos dellos». Narra a continuación un hecho del que fue testigo. Dice que en Santa Marta, en 1514, tuvo evidencias claras de la sodomía de los indígenas. Le fue mostrado un joyel de oro bien labrado que representaba «un hombre sobre otro, en aquel diabólico e nefando acto de Sodoma». La pieza fue mandada a fundir, por supuesto, y a Oviedo, como oficial encargado que era de las fundiciones de oro, le correspondió el honor de quebrarlo indignado con un martillo y de machacarlo por completo sobre un yunque. Dice igualmente que entre las mujeres indias de la Española había algunas honestas, pero que la mayor parte de ellas eran «las mayores bellacas e más deshonestas y libidinosas mujeres que se han visto en estas Indias o partes». Y un poco antes, retomando el tema de la sodomía, señala el hecho de que entre los indios era frecuente que el sodomita pasivo se vistiese de mujer y fuese tratado como una de ellas: «Y así, habés de saber que el que dellos es paciente o toma cargo de ser mujer en aquel bestial e descomulgado acto, le dan luego oficio de mujer, e trae naguas como mujer»²³.

Otro de los cronistas que trata incidentalmente del tema es Cabeza de Vaca, el cual, en sus *Naufragios*, confirma de algún modo el testimonio de Oviedo, hablando en este caso de los indígenas de Texas, habitantes

[23]_ Oviedo, *Historia*, Libro V, capítulo III, ed. cit., tomo I, pp. 118-119. El tema del coito bucal de la víbora es clásico, procede de Heródoto, y se lo encuentra casi siempre en los bestiarios medievales, comentado a menudo con horror por sus autores, generalmente clérigos.

de las costas norteñas del Golfo de México. Dice el autor, refiriéndose a varias de esas tribus de indios, que descubrió un día entre ellos una diablura: un hombre casado con otro. Y añade luego: «estos son unos hombres amarionados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres, (...) y entre éstos vimos muchos de ellos así amarionados como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos; sufren muy grandes cargas»²⁴.

Es indudable que entre los indios americanos, como en cualquier otra sociedad humana de cualquier época, sin olvidar la española del siglo XVI, existía la sodomía, término que por lo demás en los clérigos medievales y en los cronistas españoles de la conquista resulta un tanto ambiguo, pues no solo alude a relaciones homosexuales entre hombres, sino también a coitos anales entre hombres y mujeres, como puede apreciarse del texto de Oviedo antes citado, que dice que había también mujeres indias sodomitas. La diferencia está ante todo en la tolerancia, dado que los indígenas americanos, desprovistos de complejos cristianos de culpa, manifestaban su sexualidad en forma más libre, al menos los de las Antillas y los de regiones de Tierra Firme caracterizadas por culturas no tan sofisticadas y represivas como la de los incas o la de los

[24]_ Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*, capítulo XXVI. En *Naufragios y comentarios*, ed. cit., pp. 77-78. Resulta interesante constatar que hablando de los indios brasileños, el historiador portugués Pero de Magalhães Gandavo, quien escribe en el último cuarto del siglo XVI, dice que era corriente entre aquellos que algunas mujeres decidieran «permanecer castas», rechazando todo contacto sexual con los hombres, así fuese bajo amenaza de muerte. Esas mujeres, dice Gandavo, abandonaban todo oficio mujeril, rechazaban cualquier insinuación masculina, se cortaban los cabellos como hombres, y compartían con estos las actividades varoniles, como la guerra y la caza, usando arcos y flechas. Pero, además, cada una de ellas «tenía una mujer para que le sirviera, con la cual afirmaba estar casada», tratándose ambas, y hablándose, como si fuesen en verdad marido y mujer. Cf. Pero de Magalhães Gandavo, *Historia da provincia Sancta Cruz*, capítulo X. También *Tratado da Terra do Brasil*, Segunda Parte, capítulo VII. Para referencias, ver próximo capítulo, y bibliografía.

aztecas. Pero también está en el interés en exagerar la magnitud de esta presencia, utilizada por los conquistadores para justificar su purificadora acción genocida, y por los clérigos para hacer avergonzarse a los indios de su carnalidad y sus pecados, tratando de convertirlos de este modo en dóciles y arrepentidas ovejas, maduras para aceptar el cristianismo.

En este campo, y para concluir de una vez con el tema, no está de más insistir en la comparación entre la intransigencia moralizante y a menudo hipócrita de los españoles, que quemaban a sus homosexuales (siempre que no pertenecieran, por supuesto, al alto clero o a la aristocracia) y la tolerancia manifestada en este campo por las culturas indígenas, al menos por las más sencillas, pues los aztecas eran bastante represivos, y los incas parecen también haber sido, como los españoles, no solo moralistas e hipócritas en materia sexual, sino igualmente incineradores de sodomitas, como demuestra la represiva actitud que asumieron, como conquistadores, al descubrir las demasiado libres costumbres sexuales –sodomía incluida– de mochicas y chimúes, a los últimos de los cuales, herederos de los primeros, sometieron menos de un siglo antes de producirse la llegada de los españoles²⁵. Los tiempos cambian, sin duda, y si se tratara de volver a emplear los caducos términos del siglo XVI, hoy estaríamos más cerca de calificar de monstruos y de salvajes a quienes como los conquistadores españoles empalaban, aperreaban o quemaban vivos a los sodomitas indios, reales o presuntos, y no a quienes, como los indios americanos de las Antillas, toleraban en cambio, sin hipocresía y sin conflictos morales, su presencia.

[25]_ Los huacos eróticos sobrevivientes de la cultura mochica son un claro ejemplo de esto. En ellos se representaban libremente las más variadas posiciones y conductas sexuales, siendo las más frecuentes la *fellatio* y las cópulas anales de hombres con mujeres. Los incas consideraron esto como un desperdicio de simiente humana, que según ellos (igual que habría opinado cualquier fraile cristiano medieval) debía ser destinada exclusivamente a la reproducción. Ver a este respecto *Los reinos desérticos del Perú*, de Víctor W. von Hagen, Editorial Diana, México, 1973, en especial pp. 59-64.

Los antropófagos o caníbales

La antropofagia, pronto llamada canibalismo, es la otra gran obsesión de los exploradores europeos de América, alimentada por referencias siempre renovadas acerca del insaciable gusto de los indios americanos por la carne humana, tanto la propia como la europea. Mucho más que en el caso de la sodomía, los testimonios sobre la antropofagia indígena abundan por doquier; y en lugar del púdico silencio que cronistas y conquistadores suelen guardar cuando se trata de temas sexuales considerados por ellos escabrosos, sus lenguas a menudo se desatan para describir en detalle los horripilantes rituales caníbales de los indios o lo que ellos suponen son indicios siempre claros de canibalismo. No podemos, por supuesto, ocuparnos de todos ellos, y solo intentaremos referirnos a algunos aspectos que estimamos importantes.

El tema de los antropófagos se inicia, como vimos, con Colón, una vez que este se convence de que los caníbales o caribes de que le vienen hablando los pacíficos indios de la Española son en verdad comedores de hombres, pues en un principio, como igualmente vimos, no parece haber prestado mucho crédito a sus confusas informaciones. Pero ya convencido, Colón se convierte en uno de los principales propagadores de la especie de que las islas y luego la Tierra Firme están plagadas de caníbales. El tema empieza a popularizarse en toda Europa gracias a las influyentes cartas de Pedro Mártir, basadas en informes de Colón y otros, y a las relaciones de Álvarez Chanca, de Cuneo, de Coma y de Esquilache. A esto se agregan pronto las populares *Cartas* de Vespucio, tanto las indiscutibles como las hoy consideradas apócrifas, en las cuales se dan las primeras descripciones detalladas del canibalismo de los americanos, en este caso, de los indios, probablemente tupinambas, de la costa brasileña, y de los caribes de las costas venezolanas. Así, hablando, en la carta *Novus Mundus*, de los tupinambas, dice el autor que se hacen perpetuamente la guerra para comerse unos a otros, y que «de la

carne, la humana es entre ellos alimento común». Asegura haber visto a padres comerse a sus propios hijos y haber conocido un hombre que le confesó haberse comido más de trescientos cuerpos humanos en su vida. Vio, según afirma, la carne humana salada y colgada de las vigas de las chozas, como si fuese tocino o carne de cerdo, y concluye recordando el supuesto asombro que causaba a los indios el descubrir que los españoles no se comían a sus enemigos capturados²⁶.

Este amarillismo fácil que remite a viejos y arraigados mitos medievales acerca de la antropofagia de los pueblos de la periferia del mundo, pero que igualmente se dirige a amplios sectores de la población europea, amparado en las posibilidades brindadas a este respecto por la recién inventada imprenta, contribuye a popularizar grabados y hojas sueltas en los que se describe una supuesta América poblada de hombres salvajes y antropófagos. Uno de esos grabados, por cierto el más antiguo que haya sobrevivido, impreso en 1505, reproduce una curiosa escena en la que presuntos salvajes americanos, que se supone andan desnudos, pero que en realidad llevan faldellines y plumas, combinan púdicas escenas de amor libre con abiertos rasgos de canibalismo²⁷. Ayudado por todo esto, el término «caníbal» (que a veces es escrito también cambalo o canibal, y que quizá tuviera resonancias clásicas no por confusas menos sugestivas para los hombres cultos de la Europa renacentista), se impone prontamente; y a medida que se añaden nuevas referencias a antropófagos que vienen a enriquecer las originarias, también los primeros mapas de América se van poblando de caníbales, como uno o dos

[26]_ Carta *El Nuevo Mundo*, en Américo Vespucio, *El Nuevo Mundo*, ed. cit., p. 183.

[27]_ W. Eames, «*Description of a wood engraving illustrating the South American Indians (1505)*», *Bulletin of the New York Public Library*, 26, 1922, pp. 755-760. El grabado y el texto son reproducidos y comentados por W. Arens en su interesante libro *El mito del canibalismo*, traducción española de Stella Mastrangelo, Siglo XXI Editores, México, 1981, pp. 33-34 y 35.

siglos antes del Descubrimiento se poblaran los viejos mapamundi medievales de antropófagos y de otros monstruos ubicados en las regiones periféricas del África o del Asia.

Los relatos suelen ir de lo dramático a lo pintoresco. Vespucio describe cómo, en una de sus exploraciones de la costa brasileña, al servicio de los portugueses, y tras varios intentos frustrados de entrar en contacto con los indios, él y los suyos lograron que estos salieran al fin un día a la playa, acompañados de sus mujeres. Como no se acercaban mucho les enviaron a un esforzado joven, el cual se acercó a las mujeres mientras los otros marinos se quedaban en sus lanchas, a distancia. Las mujeres lo rodearon con curiosidad y admiración. De pronto, una de ellas apareció detrás del joven, armada de un gran mazo de madera, y lo mató de un golpe. En un instante, las otras lo tomaron de los pies y lo arrastraron hacia el monte mientras los hombres lanzaban una lluvia de flechas contra los portugueses. Desconcertados, los compañeros de Vespucio reaccionaron tarde, y aunque los del barco dispararon unos tiros de bombardarda contra los salvajes, estos huyeron ilesos hacia el monte, donde se unieron al festín de sus mujeres, que ya habían descuartizado y asado a la barbacoa al pobre portugués, y comenzaban entonces a comérselo²⁸. Pigafetta, en cambio, en su relato de la circunnavegación del mundo llevada a cabo por Magallanes y Elcano, dice que no lejos de Mindanao, en las actuales Filipinas, oyó a los naturales hablar de unos antropófagos llamados benayanos, velludos, grandes guerreros y armados de arcos y puñales, que cuando capturaban a sus enemigos les sacaban el corazón, para comerlo crudo; pero, eso sí, con zumo de naranja o de limón²⁹.

[28]_ *Lettera o Quatuor Navigationes*, en Vespucio, op. cit., pp. 253-255.

[29]_ Pigafetta, ed. cit., p. 127. Pigafetta habla también de los antropófagos brasileños. Dice de ellos que comen ocasionalmente carne humana, pero solamente la de sus enemigos. Y da luego una curiosa explicación del origen de la costumbre: «No es por apetito ni por gusto por lo que la comen (la carne humana, VA), sino por una

El dramatismo, empero, es lo que domina desde entonces, y la exploración de América va acompañada, según lo que nos transmiten los cronistas y conquistadores, de datos reveladores de la enorme difusión de la antropofagia entre los indios. Los testimonios son innumerables.

Del lado portugués, o, mejor, hispano-portugués, encontramos los que parecen más convincentes y directos, dos de ellos provenientes de supuestos testigos presenciales, los otros de observadores cercanos de los hechos que relatan. Esas descripciones se refieren todas a los famosos tupinambas brasileños, los mismos indios celebrados por Montaigne como buenos salvajes que habitan en una suerte de Edad de Oro, pese a su constante guerra y su frecuente antropofagia. La más famosa e importante descripción es la de Hans Staden, soldado alemán que vino al Brasil con los portugueses y luego con los españoles, y que habiendo sido capturado por los tupinambas, permaneció ocho meses como cautivo de estos, siempre amenazado de ser comido; las otras, corroboradoras de lo que aquel afirma, corresponden a autores ya mencionados, como son el franciscano André Thévet, también testigo presencial de rituales caníbales, y el calvinista Jean de Léry; o a misioneros como Manoel da Nobrega, Fernão Cardim, Yves d' Evreux o Claude d' Abbeville.

costumbre que, según nos dijeron, empezó entre ellos de la manera siguiente: una vieja no tenía más que un hijo, que fue muerto por los enemigos; algún tiempo después el matador de su hijo fue hecho prisionero y conducido a su presencia; para vengarse, la madre se arrojó como una fiera sobre él, y a bocados le destrozó la espalda; tuvo el prisionero la doble suerte de escapar de manos de la vieja y evadirse y de volver entre los suyos, a los cuales mostró las huellas de las dentelladas en su espalda, y les hizo creer (tal vez lo creyó él también) que los enemigos habían querido devorarlo vivo. Para no ser menos feroces que los otros, se determinaron a comerse de verdad a los enemigos que aprisionaban en los combates, y los otros hicieron otro tanto; sin embargo, no se los comen en el campo de batalla, ni vivos, sino que los despedazan y los reparten entre los vencedores; cada uno se lleva la parte que le corresponde, la seca al humo, y cada ocho días se come un pedazo asado». Pigafetta concluye atribuyendo la explicación al piloto de la expedición, un tal Juan Carvalhos, que había vivido cuatro años en el Brasil. *Íd., íd., pp. 51-52.*

El texto de Staden, de llamativo título³⁰, consta de dos partes. La primera de ellas, correspondiente al relato de su aventura personal, es una suerte de novela histórica cargada de truculencia y efectismo. Los diálogos que el poco cultivado autor atribuye a los indígenas, o los que estos mantienen con él desde el principio, son demasiado literarios. Y sobre todo resulta sospechosa la permanente presencia de Dios. No, por supuesto, lo relativo a la religiosidad de Staden, comprensiblemente acentuada por su cautiverio y por la amenaza de ser muerto y comido por los indios. Pero sí la constante intervención divina para salvarle la vida mediante aguaceros torrenciales o enfermedades de sus captores cada vez que estos lo amenazan o que el momento de su ejecución se acerca. La segunda parte es más seria, y consiste en una descripción de la vida y costumbres de los tupinambas, cuyo punto central es el relativo al ritual caníbal de los indios³¹. El testimonio de Staden al respecto parece confirmarse además gracias a la opinión de Thévet, quien por esos mismos años estuvo en el Brasil en la aventura de Villegagnon que comentamos al tratar del buen salvaje americano. En uno de sus importantes estudios sobre la cultura de los tupí-guaraníes, Alfred Métraux desempolvó hace

[30]_ Vertido al español, el título completo de la edición alemana original es: *Verdadera historia y descripción de un país habitado por hombres salvajes, desnudos, feroces y antropófagos, situado en el Nuevo Mundo llamado América, desconocido en el país de Hesse, antes y después del nacimiento de Jesucristo, hasta el año pasado. Hans Staden de Homberg, en Hesse, lo ha conocido por su propia experiencia y lo hace conocer actualmente por medio de la imprenta*, Marburg, André Kolben, 1557. Hay versión española que no he podido consultar: *Vera Historia de Juan Staden*, traducción de Edmundo Wernicke, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, 1944. He utilizado la versión francesa de Henri Ternaux-Compans, *Véritable histoire d'un pays habité par des Hommes Sauvages, Nus, féroces et anthropophages situé dans le Nouveau Monde nommé Amérique*. París, 1837, por la que doy las referencias. Pero he revisado también la más reciente versión francesa: *Nus, féroces et antropophages*. Seuil. París, 1990.

[31]_ Hans Staden, op. cit., segunda parte, titulada *Moeurs et coutumes des Tupinambas*, chapitre XXVIII: Des cérémonies avec lesquelles les sauvages tuent et mangent leurs prisonniers, ed. cit., pp. 299-305.

unas cuantas décadas una parte del testimonio manuscrito de Thévet acerca de ese ritual caníbal de los tupinambas. Los otros testimonios mencionados, los de Nobrega, Cardim, d' Evreux y d' Abbeville, vienen todos a reforzar la convicción de la existencia de la antropofagia entre los indios brasileños³².

El ritual ha sido descrito con frecuencia. Las enemistades ancestrales entre las tribus vecinas y las escaramuzas y guerras permanentes que las oponían, daban pie a la captura de prisioneros que debían ser comidos por sus captores, lo que era práctica usual entre todas las tribus del amplio espacio que abarca el Brasil, el Paraguay y parte del litoral uruguayo y argentino. Los prisioneros eran ejecutados meses después de su captura, sometidos en el intervalo entre ambos momentos a un trato que pasaba constantemente del agasajo a la humillación y hasta al castigo. Los instrumentos de la ejecución, que se realizaba en medio de un ceremonial acompañado de fiestas y borracheras, eran una cuerda llamada musurana y un gigantesco mazo con el que se golpeaba al prisionero en la cabeza para quebrarle el cráneo y matarlo. Luego se le raspaba la piel, se le descuartizaba, se le asaba y se devoraban sus trozos y sus vísceras. Las mujeres, sobre todo las viejas, tenían un papel central en el proceso, tanto acosando a los prisioneros como a la hora del festín caníbal. Según el testimonio de Staden, adoraban la carne y las vísceras humanas; y en

[32]_ En su libro antes citado, *El mito del canibalismo* (pp. 29-35), W. Arens hace una crítica interesante del libro de Staden, cuestionando seriamente su veracidad. No hay duda de que el texto del alemán tiene mucho de fantasioso y amarillista, que incluso los testimonios directos parecen a veces un tanto elaborados, y que Staden, marinero ignorante, no fue su único redactor. Pero lo cierto es que el testimonio de Thévet, también pretendido testigo presencial de algunas cosas, es mucho más serio; y aunque es verdad que los autores se copian a veces unos a otros, no resulta muy consistente la idea de erigir la abundancia de testimonios en prueba de inexistencia de los hechos que estos relatan; todo ello sin olvidar que en algunos de aquéllos subsiste, como es el caso del manuscrito de Thévet, una impresión de realismo difícilmente discutible.

un párrafo del manuscrito de Thévet impreso por Métraux puede leerse cómo el franciscano dice haber sido testigo de la forma en que, en una ocasión, al serle aplastado el cráneo a un prisionero indígena y derramarse la sangre en tierra con los sesos, una vieja india recogió todo en seguida con una calabaza, le quitó la arena, y, golosa, se bebió crudo el repugnante carato de sesos con sangre³³.

Los testimonios de los españoles que anduvieron por la zona, del lado paraguayo o argentino, refuerzan este cuadro, aun cuando sus relatos no se pretenden nunca de testigos directos y los detalles que dan se notan siempre de segunda mano. Así, en los *Comentarios* de Cabeza de Vaca hay una descripción bastante precisa de un ritual caníbal practicado por los guaraníes paraguayos, y en el relato del alemán Ulrico Schmidl se hace mención del canibalismo de los carios, otra etnia indígena guaraní del Paraguay³⁴.

Del lado más propiamente español tenemos el testimonio de Oviedo, expositor de los datos relativos al canibalismo de los caribes antillanos y de Tierra Firme. Oviedo describe sus costumbres de antropófagos, la forma en que castraban a los prisioneros para engordarlos como capones (ya recogida por Colón, Cuneo y otros) y los restos de sus supuestos festines de carne humana, de los que también existe mención en los textos de Colón y de otros tempranos exploradores o viajeros americanos. Cieza de León, por su parte, nos habla del canibalismo de los indígenas

[33]_ Los fragmentos del manuscrito de Thévet fueron publicados por Métraux como apéndice a su libro *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi Guarani*, Ernest Leroux, París, 1928. El manuscrito se titula *Histoire d' André Thévet Angoumoisín, Cosmographe du Roy de deux voyages par luy fait aux Indes Australes et Occidentales, etc.* y Métraux titula *L' anthropofagie rituelle des Tupinamba* la parte que publica. Cf. op. cit., pp. 239-252. La referencia a la vieja corresponde a la página 246.

[34]_ Cabeza de Vaca, *Comentarios*, capítulo XVI: De cómo matan a sus enemigos que captivan, y se los comen, ed. cit., pp. 139-141. Ulrico Schmidl, *Derrotero y viaje a España y las Indias*, capítulo 20, ed. cit., p. 55.

peruanos distintos a los incas, de los ecuatorianos y de los habitantes del sur de la actual Colombia³⁵. Diversos cronistas recogen y amplían estos datos. De creerles todo lo que dicen al respecto, el canibalismo, reducido a sus formas más sencillas, y sin entrar a examinar aun la antropofagia ritual de pueblos más sofisticados, como los habitantes de la meseta mejicana, habría estado difundido en toda América.

Una lista incompleta de los pueblos americanos a los que les fueron atribuidas entonces o algo más tarde prácticas caníbales, debería así incluir, yendo desde México hasta la Argentina, a chichimecas, otomíes, aztecas, totonacas, zapotecas, mayas, misquitos, colchortis, chontales, chorotegas, nicaraos, cunas, caribes de todo pelo, emerillones, oyampíes, omaguas, mahues, tupinambas o tupinambaes, cocamas, parintintines, yukunas, tobajaraes, potiguaraes, caeles, tupinas, pausernas, guarayúes, mundurukúes, apiakaes, chiriguanoes, itatines, amoipirae, tupininquines, tamoyos, guaraníes, tupíes y carios, entre otros³⁶. Si desde el punto de vista de la sexualidad América era una gran sucursal de Sodoma, no queda duda, luego de este recuento, de que desde las perspectivas de la antropofagia, el Nuevo Mundo era un descomunal restaurante especializado en carne humana.

[35]_ Cieza dice, por ejemplo, que los indios de la región de Antioquia solían capturar en los alrededores de su territorio a las mujeres de sus enemigos, que vivían con ellas, que las empuñaban, y que los hijos que estas les daban eran criados por ellos hasta que cumplían doce o trece años; entonces, tras engordarlos (debe suponerse que los castraban, aunque Cieza no lo dice), se los comían «con gran sabor, sin mirar que era substancia y carne propia». Y más adelante describe otros caníbales colombianos que parecen sacados del mito medieval relativo a los pueblos malditos de Gog y Magog. En efecto, se trata de antropófagos que capturaban a las mujeres preñadas para matarlas, sacarles los fetos, y comérselos crudos y sangrantes. Cf. *La Crónica del Perú*, capítulos XII y XIX, Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, pp. 61 y 78.

[36]_ Me apoyo para este recuento en los mapas contenidos en el libro de Blanco Villalta, *Antropofagia ritual americana*, Colección Buen Aire, Emecé Editores, Buenos Aires, 1948, pp. 55 y 69.

Pareciera evidente que hay aquí exageración, y que en estas reiteradas referencias o descripciones españolas acerca del canibalismo indígena puede apreciarse una combinación flexible de tres componentes básicos: imaginario de vieja raigambre clásica y medieval acerca de la antropofagia de los pueblos remotos; experiencias o relatos relativos a hechos reales, pero bastante menos frecuentes que lo que con demasiada facilidad se admite, e interés también reiterado de los conquistadores en utilizar las acusaciones de canibalismo lanzadas contra los indios como pretexto justificador de cualquier forma de violencia ejercida masivamente contra ellos.

Los asesinos rituales o sacrificadores de hombres

Si en las descripciones de antropofagia indígena puede decirse que hay todavía por parte de los españoles una variable combinación de imaginario y realidad, en lo relativo a la descripción del sacrificio humano, practicado masivamente entre los mexicanos y con menor frecuencia entre los peruanos, pareciera que la realidad domina por completo y que el imaginario es remplazado por el horror y por la franca repugnancia.

Resulta perfectamente comprensible el horror experimentado por los españoles al apreciar en México la realidad omnipresente del sacrificio humano, acompañado con frecuencia de canibalismo ritual. Las razones resultan evidentes. En primer lugar, estaba el hecho de que aunque los sacrificios humanos habían sido practicados por todas o casi todas las grandes culturas antiguas, incluyendo la hebrea, la griega, la romana y las primigenias sociedades europeas, lo cierto es que su recuerdo era ya cosa remota en la cristiana Europa y que la difusión del cristianismo había contribuido firmemente a su desaparición en todos los pueblos tocados por su mensaje humanista y progresivo en este campo. En segundo término estaba el hecho de que aunque el conocimiento creciente que tenían los europeos desde el fin de la Edad Media acerca

de las culturas asiáticas y africanas había revelado entre muchos de esos pueblos periféricos (incluidos algunos pueblos del norte de Europa) la presencia de sacrificios humanos, estos eran en realidad aislados y ocasionales, reducidos a circunstancias especiales, y no masivos y casi permanentes como los que la conquista de México permitió descubrir entre los mexicanos, particularmente entre los aztecas o mexicas. En tercer lugar, en fin, incidió mucho la forma misma del sacrificio: abierto, ostensible, centrado en el culto de la sangre y del corazón humanos; corazón que era arrancado en forma horrible a una víctima viva para ofrendarlo al sol; sangre que era rociada sobre ídolos, que manchaba las manos de los sacrificadores, y que cubría de costras oscuras y malolientes las gradas y paredes de los templos, situados en la cima de hermosas pirámides escalonadas, imponentes y siniestras.

El sacrificio humano había sido frecuente entre los indios mexicanos de todas las culturas, pero hoy sabemos que fueron los aztecas los que le habían dado, apenas un siglo o poco más antes de la llegada de los españoles, el carácter masivo y terrible que tenía para comienzos del siglo XVI. Fue la cosmovisión de los aztecas, su escatología y la idea que tenían acerca del origen del hombre y de los dioses, aunada a su etnocentrismo de pueblo conquistador y guerrero y al papel que a sí mismos se atribuían en la conservación del orden cósmico y en la supervivencia de los dioses, lo que contribuyó a que su aristocracia dirigente impusiera entre ellos la idea de que los dioses, en particular el sol, necesitaban, para su supervivencia y para retardar el fin del mundo, la sangre de los hombres, generalmente de cautivos provenientes de pueblos vecinos, destinados al sacrificio, y para cuya captura se realizaban constantemente expediciones de cacería de hombres a las que se conocía con el eufemismo de «guerras floridas», igual que los españoles y portugueses llamaron luego «entradas» y «bandeiras» a las expediciones que practicaban a raíz de la Conquista para capturar nuevos indígenas y esclavizarlos.

El tema nos escapa, pues, dados el realismo que priva en las descripciones del sacrificio humano, la práctica ausencia de imaginario, y la aceptación indiscutida de testimonios como los de Durán y sobre todo de Sahagún, que, no obstante su carácter indirecto y ya tardío (pues el sacrificio humano y el canibalismo ritual fueron abolidos con la Conquista), dependen en todo caso de informantes indios y ensamblan perfectamente, al margen de cualquier posible exageración o lectura inadecuada, con la visión de conjunto y también particular que hoy podemos tener de la cultura azteca.

Más allá de los testimonios más o menos directos pero a menudo interesados de los conquistadores (que en realidad tampoco fueron, estrictamente hablando, testigos personales de ningún sacrificio humano ni de ninguna ceremonia de canibalismo ritual), el testimonio de los misioneros como Motolinía, Durán y Sahagún, y hasta el de cronistas como Oviedo, revela la magnitud masiva y regular del sacrificio, incluidos los detalles que más pueden impresionar a mentalidades modernas como las nuestras: el sacrificio usual de prisioneros comunes, en que, delante de todos, en la cima de la pirámide sagrada, sobre la piedra sacrificial, atado a ella, y con el pecho prominente —dada la forma puntiaguda de la piedra, contra la que la espalda se apoyaba—, el sacrificador, armado de un filoso cuchillo de obsidiana, cortaba con pericia y rapidez el pecho de la víctima, le arrancaba el corazón y lo ofrecía sangrante al sol, identificado con Huitzilopochtli, ansioso de sangre revivificadora; el sacrificio de prisioneros identificados con dioses, a los que luego de un período de un año, en que eran tratados como tales, se ajusticiaba de igual modo en la terrible piedra de los sacrificios; o el sacrificio destinado a Xipe Tótec, en el que los prisioneros eran despellejados vivos antes de que les fuera arrancado el corazón, para que sus pieles sirvieran de vestiduras rituales a los sacrificadores.

Igualmente el sacrificio por el fuego, en el que los cautivos eran arrojados en un primer momento en medio de una hoguera para luego ser sacados de ella, chamuscados y semiasfixiados, a fin de arrancarles el preciado corazón; el sacrificio en que se flechaba a los cautivos; o el sacrificio de los niños, destinado a Tlaloc, dios de la lluvia, único caso en que se quería que los cautivos manifestaran su temor llorando, pues las lágrimas representaban un adecuado prelude de la deseada lluvia fertilizadora; el canibalismo ritual, en fin, que hacía que los sacrificios culminasen a menudo en festines en los que los trozos de los sacrificados eran comidos, condimentados con ajíes y hervidos con maíz, en una suerte de comunión colectiva de la que quedaba excluido en cada caso el captor del prisionero, ya que este era considerado por él como su propio hijo³⁷.

En conclusión, y visto este dramático panorama, que no podía sino ser apreciado fuera de su contexto por quienes como los españoles tenían otra cultura y la fuerza física y moral para imponerla, se comprende el horror de estos ante semejante masificación del sacrificio humano y la contraposición que hicieron, primero ellos y luego los frailes que les sucedieron, del cristianismo con la religión azteca o peruana, vistas desde la perspectiva del humanismo y del respeto a la vida de los hombres. Pero, igual que en otros casos, no hay duda de que hubo aquí también una apreciable ración de doble moral e hipocresía, como puso ya en evidencia Las Casas en sus indignados alegatos. No puede quedar duda de que hubo en este campo una utilización interesada y una manipulación

[37]_ La bibliografía al respecto es abundantísima y no viene al caso ahora detenerse en ella. Las fuentes principales, además de lo que puede espigarse en Cortés y en Díaz del Castillo, son Oviedo, Gómara, y sobre todo Motolinía, Durán y Sahagún. También Torquemada, aunque es tardío. De los autores modernos, en especial sobre México, pueden consultarse las obras de Alfonso Caso, Miguel León-Portilla, Laurette Séjourné, Christian Duverger y Yolotl González Torres. Para todos ellos, ver Bibliografía.

frecuente de estos horribles ritos para justificar la Conquista, para destruir sin cargos de conciencia las culturas mexicana o peruana, y para presentar a los indios como bárbaros asesinos y antropófagos. O incluso, como hace Oviedo, y como luego repiten los cronistas religiosos, para explicar la derrota de los indios, y ante ellos mismos, como inevitable castigo divino debido a sus pecados: culto a los ídolos, sodomía, asesinatos rituales y antropofagia.

El cristianismo era en verdad, como lo eran también el budismo o el Islam, una religión universal, con una visión bastante más humana y menos cruel en términos de ritual y de concepción de Dios y del hombre; pero tampoco cabe duda de que en su nombre los españoles masacraban miles y miles de indios, los torturaban, los robaban, los aperreaban o quemaban vivos, y a los sobrevivientes les quitaban sus propiedades, sus tierras y sus mujeres. En la otra cara de la conquista, en las versiones azteca o inca de la misma, no queda duda alguna de que para los indios, que los tomaron en un primer momento por dioses o por seres benéficos, los monstruos y los bárbaros verdaderos eran ellos.

4. Los monstruos más curiosos y librescos

Volvamos ahora, para concluir con este recorrido por la monstruosidad descrita entre los pueblos americanos de la Conquista, al imaginario propiamente dicho, que es lo que nos interesa en forma más directa; esto es, a la mención de monstruos marginales y francamente librescos que aparecen entre algunos cronistas y expedicionarios del siglo XVI, y sobre todo a la reaparición del tema de los monstruos en los autores y cronistas religiosos del siglo XVII, sobre la que llamamos al comienzo la atención y que obedece en nuestro criterio a las razones antes señaladas.

Entre los viajeros del siglo XVI son autores no españoles, más asociados sin duda a la tradición libresca europea del Medioevo, los que nos transmiten informaciones acerca de estos curiosos monstruos.

El primero de ellos es Pigafetta, quien condimenta su verídico relato con referencias curiosas a estos seres imaginarios, en los que sin duda el cronista italiano parecía creer. Las referencias de Pigafetta, no obstante, se ubican lejos del territorio americano, en el Pacífico y en las comarcas asiáticas más directamente asociadas en la tradición clásica y cristiana con la presencia de esos monstruos. Nos dice Pigafetta que en las islas de los Ladrones, los nativos, que son de color oscuro, aceitunado, nacen en realidad blancos y se hacen morenos con la edad. En islas cercanas a las Filipinas, llamadas por los expedicionarios de San Lázaro, describe unos indígenas de orejas descomunales, como los *panotis* de la literatura clásica, pero que en este caso las traen agujereadas, y el lóbulo es tan grande que se hace posible pasar el brazo entero por los agujeros. En las cercanías de las Molucas hay antropófagos y pigmeos por doquier, pero lo que resalta es el relato acerca de los auténticos *panotis*. Dice, en efecto, Pigafetta que un moluqués que les servía de piloto les habló de una isla vecina, llamada Arucheto, en la que los habitantes, hombres y mujeres, apenas medían un codo de alto y tenían las orejas más largas que todo el cuerpo, de manera que al acostarse una de ellas les servía de colchón y la otra de frazada. Iban desnudos y rapados, eran veloces al correr, se alimentaban de pescado y de un fruto local, y vivían en cuevas subterráneas. Como era de esperarse, los expedicionarios trataron de acercarse a la isla, pero las corrientes y los escollos se lo impidieron, de modo que los *panotis* no pudieron ser vistos³⁸.

El otro es Walter Raleigh, quien en su recorrido por Guayana no solo buscó en esas tierras El Dorado y las amazonas, sino también a unos indígenas descabezados llamados ewaipanomas, que no son otra cosa que una versión venezolana de los antiguos acéfalos, blemies o epífagos de la teratología clásica y cristiana. Los ewaipanomas habrían habitado en la

[38]_ Pigafetta, ed. cit., pp. 75, 80, 153 y 156.

región ubicada entre el Caroní y el Caura, ríos de Guayana; y Raleigh los describe como acéfalos, con los ojos en los hombros, la boca en medio del pecho y una gran cola de pelo que les crecía hacia atrás entre los hombros. Eran los hombres más poderosos del país guayanés, muy ricos y muy bien armados, y, de creer a Raleigh, la fe en su existencia estaba muy difundida entre los españoles del oriente venezolano, pues el aventurero inglés, para reforzar su testimonio, recurre no solo al viejo libro de su desacreditado compatriota Mandeville, sino también al informe de un español de Cumaná, «estimado como el hombre más honesto de este mundo», el cual le aseguró haber visto y tratado a muchos de ellos³⁹.

El auge de los monstruos librescos es, sin embargo, un fenómeno del siglo XVII, del que participan, como en una suerte de competencia, los principales cronistas misioneros y hasta algunos escritores laicos, como Antonio de León Pinelo, del que nos ocuparemos en el próximo capítulo. La fuente directa de estos cronistas, como el padre Simón, es el padre Antonio Daza, misionero franciscano que vivió en México y en California, y que dejó una extensa *Crónica* en la que trata de las Indias. Aunque conocido, el texto de Simón, basado en Daza y en una mala lectura del padre García, merece ser leído en las propias palabras del cronista:

Porque, en cuanto a lo natural, se han hallado hombres de varias y peregrinas composturas, como son las que cuenta el padre fray Antonio Daza en la cuarta parte de nuestra *Crónica* (...) que hay unos hombres que se llaman Tutanuchas, que quiere decir oreja, hacia la provincia de California, que tienen las orejas tan largas que les arrastran hasta el suelo, y que, debajo de una de ellas, caben cinco o seis hombres. Y otra provincia junto a

[39]_ Raleigh, *Discovery*, cap. 10. En la traducción de Betty Moore, edición de Demetrio Ramos Pérez, en *El mito del Dorado*, ed. cit., es pp. 607-609. La nota de Ramos Pérez habla erróneamente de arimaspes, que son cíclopes, y no descabezados, como él dice.

ésta, que la llaman la de Honopueva, cuya gente vive a las riberas de un gran lago, cuyo dormir es debajo del agua. Y que otra nación, su vecina, llamada Jamocohuicha que, por no tener vía ordinaria para expeler los excrementos del cuerpo, se sustentan con oler flores, frutas y yerbas, que guisan solo para esto. Y lo mismo refiere Gregorio García de ciertos indios de una provincia de las del Perú, y que de camino llevan flores y frutas para oler, por ser éste el matalotage de su sustento, como el de las demás comidas; y que en oliendo malos olores mueren⁴⁰.

Reconocemos en esta lista de monstruos a los *panotis*, a una suerte de seres anfibios que podrían ser ictiófagos, y a una especie de curiosa combinación de los clásicos *astomi* u olores de manzanas, de los que nadie dijo nunca que no tuvieran ano, pues lo que les faltaba era la boca, con el monstruoso pueblo indio de que nos habla Ctesias, cuyos miembros sí carecían de ano, y que no eran en absoluto olores de manzanas, sino consumidores de una suerte de cuajada de rumiante que luego debían vomitar utilizando para ello unas extrañas raíces⁴¹. Vale la pena, por cierto, señalar que en la continuación del párrafo, Simón trata de demostrar racionalmente la posibilidad de que en verdad existan estos famosos olores de manzanas, dado que, como afirma siguiendo a Aristóteles, el olor, por ser un accidente, «no puede pasar de un sujeto a otro por sí solo, naturalmente, si no va con alguna sustancia», lo que equivale a decir que oliendo frutas es posible alimentarse en cierta medida de ellas.

[40]_ Simón, *Primera Noticia historial*, capítulo II. Edición (completa) del Banco Popular, Bogotá, 1981, tomo I, pp. 109-110; edición (mutilada) de la Academia Venezolana de la Historia, Caracas, 1963, tomo I, pp. 30-31.

[41]_ Ctesias, *Indika*, fragmento I, 24, cito por la edición Mc Crindle, 1881, *reprint* 1987, Eastern Book House, Patna, pp. 25-26. Hay versión española reciente en *Relatos de viajes en la literatura griega antigua*, edición de Luis A. García Moreno y F. Javier Gómez Espelosín, Alianza. Madrid, 1996. La cita de Ctesias en p. 32.

El poético tema de los olores de manzanas aparece, igualmente modificado, en otros cronistas religiosos de ese siglo. Uno de ellos es fray Martín de Murúa (pues es este y no García quien desarrolla el tema), el cual dice, tratando del antiguo Perú, y hablando no de monstruos, sino de las vírgenes del sol, que estas no tenían necesidad de probar manjar alguno como comida, y que les bastaba con alimentarse del olor de ciertas frutas, las cuales llevaban siempre con ellas en sus viajes o desplazamientos. Copiando por completo, pero sin decirlo, el viejo tema de los olores de manzanas, y adaptándolo a las vírgenes solares, el religioso concluye diciendo que estas últimas no soportaban ningún olor desagradable, y que en presencia de cualquiera de ellos, morían poco después de manera inevitable⁴².

Otro que trata del asunto es el autor de la *Reducción del Guaymi y el Darién y sus yndios*, compuesta en 1640, quien narra en ella un raro mito indígena, bastante sospechoso y contaminado, en el que no sabemos bien qué parte era originaria de los indios del Darién ni qué parte añadió de su cosecha el misionero dominico que se ocupó de recogerlo. En todo caso, de acuerdo al texto, los indios se consideraban la más noble de todas las naciones, protegidos directos del sol. Para premiar sus buenas obras, este les envió una vez del cielo un niño blanco, rubio y hermoso, de dos años de edad, acompañado de una niña algo mayor, que hacía sonar una maraca para distraerlo. Los agradecidos indios criaron a los niños en unos palacios, y cada vez que los lavaban o peinaban, del cuerpo o cabello de los niños salían granos y cañutillos de oro. Los niños, además, se alimentaban solo con el olfato, dejando sin jugo de todos modos las frutas que enfrente les ponían. Evidentemente carecían de ano, pues como dice púdicamente el texto: «el vientre lo purgaban por

[42]_ Fray Martín de Murúa, *Historia de los Ingas del Perú*, Libro III, capítulo 43. En la edición de la Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, tomo IV, Segunda Serie, Imprenta y Librería Sanmartí y Ca, Lima, 1922, es pp. 213-214.

el ombligo». He aquí, pues, supuestamente imaginado por los indios del remoto Darién, el viejo tema de los olores de manzanas, combinado además con el de los monstruos sin ano descritos por Ctesias. La bella fábula termina mal. Los niños, que se supone eran los antepasados directos de los indios, se casan al crecer, la chica con un indio, el muchacho con muchas mujeres. Disgustado por ello, el sol les quita entonces el raro privilegio de sustentarse por el olfato y el aun más incómodo de purgar el vientre por el ombligo. Se hicieron, pues, normales; y los indios del Darién perdieron de este modo la ocasión de haber sido distintos, y, según ellos, también mejores que los otros hombres⁴³.

Una versión más sencilla del obsesivo tema aparece, esta vez sí, en el libro del padre García, quien la toma de la *Relación* de Juan Diez de Betanços: «En el Perú ai Hombres, dice, que carecen del orificio para expeler los excrementos, a los cuales proveió Natureza (que no falta en lo necesario) de una virtud atractiva, para que con ella chupen, y atraigan la sustancia del manjar, que ponen guisado junto a la boca»⁴⁴.

Pero hay también otros monstruos, como los antípodos descritos por el padre Acuña en el Amazonas, los cuales, igual que los monstruos clásicos, tienen los pies al revés, de modo que parecen acercarse cuando en verdad se alejan. O como los llamados comechingones, suerte de pigmeos trogloditas que, según Díaz de Guzmán y otros autores, habitaban en unas cuevas en las cercanías de Córdoba, al norte de Argentina. O como los hombres de patas de avestruz, comparables a

[43]_ *Reducción del Guaymi y el Darién y sus yndios*, en *Relaciones históricas y geográficas de América Central*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1908, pp. 85-136. Para la referencia al mito en cuestión, ver pp. 129-130. El autor es don Juan Requexo Salcedo, pero este afirma haberse basado para componer su obra en las relaciones del padre dominico Adrián de Santo Tomás, quien fue el verdadero reductor de los indios darienitas.

[44]_ García, *Origen*, Libro II, capítulo IV, § V, ed. cit., p. 61.

los estrutópodos de Plinio, de los que hablan varios conquistadores y cronistas, también al norte de Argentina, pero esta vez más bien en dirección del Chaco. Se los suele llamar cullus, y aunque hay tempranas referencias a ellos, son sobre todo los autores tardíos los que se encargan de describirlos en detalle. Uno de esos autores es el padre Pedro Lozano, sacerdote jesuita de las misiones del Paraguay, quien menciona a varios testigos según los cuales los cullus tenían pequeños cuernos en la cabeza y piernas carentes de pantorrillas «y teniendo talón el pie, remata la parte del empeine en forma de pie de avestruz, y que son tan ligeros que pasan los caballos; que son de estatura agigantada, y que no usan otras armas sino tres lanzas». Otro que los menciona, aunque poniendo en duda su existencia, es el doctor peruano Cosme Bueno, autor de una *Descripción del Gran Chaco*; pero este plagia simplemente lo dicho poco antes al respecto por Lozano⁴⁵.

Con descripciones como estas, tardías y librescas, puede decirse que termina prácticamente la búsqueda de verdaderos monstruos humanos en América. Los resultados de esa búsqueda de siglos, confrontada con una realidad demasiado contundente y ubicada en un mundo cada vez menos propenso a fantasías geográficas y etnológicas, no fueron demasiado positivos. La monstruosidad moral –sodomitas, antropófagos y sacrificadores de hombres– pareció dominar pronto sobre la física; y en cuanto a esta, en cuanto a monstruos reales, de esos que mencionaban los libros medievales o que eran representados en los viejos mapas, solo se vieron o presintieron unos pocos, algunos discutibles pigmeos; unos

[45]_ Referencias: Cristóbal de Acuña, *Nuevo descubrimiento*, cap. LXX; Ruy Díaz de Guzmán, *La Argentina*, Libro I, capítulo IV; Pedro Lozano, *Historia de la conquista del Paraguay*, etc., XI, en A. Vivante, recopilador, *Pueblos primitivos de Sudamérica*, Emecé, Buenos Aires, 2a edición, 1943, p. 74; Cosme Bueno, *Descripción del Gran Chaco*, en M. de Odriozola, *Documentos literarios del Perú*, tomo III, Lima, 1872, p. 204. Ver Bibliografía.

pocos gigantes, los más de ellos ya desaparecidos y también a menudo discutibles, aunque recordados en viejos mitos y leyendas; y algunos híbridos espectaculares: *panotis*, descabezados, antípodas, olores de frutas desprovistos de ano, y hombres cornudos de patas de avestruz. Pero todos ellos muy raros, demasiado raros. Y, por añadidura, siempre perdidos entre libros, sitios remotos casi nunca visitados, y testimonios indirectos de más que escasa credibilidad.

La zoología de los conquistadores

Si ese fue el panorama de la antropología maravillosa en América, algo semejante sucedió en ella con el imaginario zoológico, aunque en este terreno el tiempo pareció enderezar un tanto las cosas, y contribuir, con nuevos y curiosos hallazgos de animales, a hacer que se mitigaran un tanto las frustraciones iniciales.

En realidad, para los primeros exploradores europeos, comenzando por los españoles que llegaron con Colón a las Antillas, la fauna americana fue una absoluta decepción. Decepción que las décadas siguientes y las nuevas exploraciones de Tierra Firme confirmaron y acentuaron. En efecto, así como se esperaba que hubiese en las islas y el continente —confundidos inicialmente con el Asia o con el confín del mundo— hombres monstruosos, así también se esperaba tropezarse no solo con los animales prodigiosos que enciclopedistas, viajeros y cartógrafos situaban en esas regiones periféricas (esto es, con unicornios, grifos y dragones), sino también con las grandes bestias corrientes descritas en el Asia: mamíferos carnívoros, como leones, tigres y leopardos; elefantes y rinocerontes; simios de gran tamaño.

Nada de esto apareció en el Nuevo Mundo, ni en las islas ni en el continente propiamente dicho. Grandes fueron el asombro y la decepción de los conquistadores al constatar —primera prueba de la inferioridad

de una América que aún no tenía nombre— la total ausencia de grandes mamíferos y de bestias salvajes.

Abundaban, sí, los peces y los pájaros, y estos eran a menudo de indescriptible belleza y agradable canto. Pero los únicos cuadrúpedos que se hallaban en las islas eran unas suertes de grandes roedores caseros que los indios criaban para comérselos, como el cuy que luego se descubrió entre los habitantes del Perú, y unos extraños perros, que tenían todo de perros corrientes, pero que sin embargo no ladraban. Tras la sorpresa inicial, por cierto, que el hecho les produjo, los españoles trataron de hacerlos ladrar de alguna forma, en el entendido de que si eran perros debían ladrar. Les pegaban, los laceraban y hasta los arrojaban al fuego a ver si así ladraban, sin lograr empero que los pobres animales emitieran otro sonido que una ronca queja⁴⁶.

Primera incomprensión de un mundo extraño, primera reacción brutal ante él, la misma de la que comienzan de igual modo en esos tiempos a ser víctimas los propios indios, también distintos de los españoles. Pronto estos últimos, acosados por el hambre existente en la Española, pero igualmente porque aprenden luego a apreciar su carne, se comen a los perros, y acaban en poco tiempo con ellos, como poco después harían con los indígenas, aunque en este último caso sin comérselos.

[46]_ Oviedo, que detalla su asombro ante los fulanos perros que no ladran, trató al menos de hacerlos ladrar de otra manera. Estando en Centroamérica, donde también había perrillos mudos, pensó, de modo inteligente, que todo debía depender del medio, y que llevando a los animales a otra tierra quizá ladrarían, o mejor aun, que si se los juntaba con perros normales, ladrones, sin duda aprenderían a hacerlo. Pero para esto había que llevarlos a España. Solo pudo llevar un perro desde Nicaragua a Panamá, pero allí tampoco el animal ladró; con toda seguridad —afirma— porque se trataba de la misma tierra y del mismo cielo que le impedía emitir sonidos. Cuando se disponía al fin a llevarlo a España, el perro le fue robado (quizá para comérselo) y el experimento no pudo por ello realizarse. Cf. Oviedo, *Historia*, Libro XII, capítulo V, ed. cit., tomo II, pp. 30-31.

Primera maravilla americana, pues, aunque se trata en este caso de una maravilla negativa, incapaz por cierto de resistir el hambre de los recién llegados; y primer indicio claro de la extraña inferioridad del recién hallado continente.

Los animales que van apareciendo, comparados con los patrones europeos, resultan curiosos o ridículos, y hasta los pocos que se supone impresionantes no lo parecen tanto, comparados con las versiones librescas conocidas en Europa. Así los manatíes descritos por Colón en su primer viaje no son sino caricaturas de sirenas, sin nada que ver con su belleza y nada capaces de tentar a un hombre⁴⁷. Así la iguana resulta un pobre dragón, comestible, doméstico y enano. El impresionante animal, que los españoles descubren atado junto a las chozas de los indios, al que describen con lujo de detalles como una bestia horrible, acorazada, crestuda, escamosa y amenazante, y al que al principio no se atreven a acercarse, resulta ser al cabo un animal inofensivo, que sirve a los indios de alimento, y que pronto empieza a servirles también a ellos de comida⁴⁸. Así, del mismo modo, los caimanes o grandes lagartos

[47]_ Gómara, por ejemplo, lo describe como un «pez» que no existe en el hemisferio europeo, que tiene forma de odre, y dos pies, con los que nada. «Tiene la cabeza como de buey, aunque tiene la cara más hundida y más carnosa la barba; los ojos pequeñitos, el color pardillo, el cuero muy fuerte y con algunos pelillos; veinte pies de largo, gordo por los medios, y tan feo, que más no puede ser». *Historia*, ed. cit., I, p. 54.

[48]_ Los primeros exploradores y cronistas describen con asombro y confusión a la iguana, considerada por unos como lagarto, por otros como serpiente, por otros, en fin, como Vespucio, como dragón sin alas. También hablan del rico gusto de su carne y discuten si debe considerársela como carne en verdad o más bien como pescado. La descripción de Oviedo es excelente. La iguana, que también es muda, es «una serpiente o dragón (...) que, para quien no le conoce, es de fea e espantosa vista, e extraño lagarto, grande e de cuatro pies (...). Tienen por medio del espinazo, levantado, un cerro encrestado a manera de sierra o espinas, e parece en sí sola muy fiera». El cronista confiesa no saber de qué cosa se alimentan, pues afirma incluso haber tenido una de ellas atada en su casa y no haberla visto jamás comer, no obstante que le puso vigilancia y que se le ofrecieron diversos alimentos que siempre rechazó. Al

americanos, feroces y peligrosos, no resultan con todo tan amenazantes, si se los compara con la terrible idea que del cocodrilo del Nilo o del cocatrix de los bestiarios, suerte de basilisco gigantesco y flamígero, tenían los europeos del fin de la Edad Media. Así, inclusive, al lado del mutismo de los perros americanos, también algunos otros animales tienen en América costumbres por demás curiosas: los gallos cantan a deshora, confundiendo a los españoles que intentan orientarse por su canto; y los gatos, tan escandalosos a la hora de pelearse por las hembras o de acoplarse con ellas por las noches, se pelean y se acoplan en las Indias de modo silencioso, quizá siguiendo la costumbre de los perros, quizá porque el aire y la tierra americanos les condicionan de este modo⁴⁹.

Los verdaderos monstruos, que acosan y desesperan a los españoles, sobre todo al penetrar en el continente y explorar las zonas tropicales húmedas y boscosas, son en verdad pequeños, casi invisibles: mosquitos, garrapatas y sobre todo niguas. Los mosquitos acuden en nubes espantosas y pican a través de las ropas, las garrapatas atacan a hombres y animales, y las niguas, animales repugnantes como pocos, se meten entre las uñas de los pies, escoriándolos, reproduciéndose en ellos sin cesar, generando un prurito incontenible y llegando incluso a hacer imposible la marcha.

final, tanto Oviedo como otros llegaron a pensar que comía tierra; y en una ocasión en que decidió enviarle una iguana a su amigo veneciano Ramusio, el gran recopilador de relatos de viajes, se embarcó al animal, después de haberlo tenido atado a un poste de su casa durante cuarenta días, sin comer nada, con un quintal de tierra en un barril, con el resultado (previsible para nosotros, pero sorprendente para Oviedo) de que la pobre iguana, por muy acostumbrada a pasar hambre que seguramente estaba, no sobrevivió a la larga travesía. Cf. Oviedo, *Historia*, Libro XII, capítulo VII, ed. cit., tomo II, pp. 32-33.

[49]_ En todo caso Oviedo, que es quien nos transmite la curiosa información, se muestra muy contento de esto último, porque en España, cuando leía de noche, los gatos no le dejaban concentrarse en la lectura con sus peleas y sus maullidos. Cf. *Historia*, Libro VI, capítulo X, ed. cit., I, pp. 169-170.

Sin embargo, también van apareciendo algunos monstruos de tamaño respetable, quizá no tan impresionantes como los del Viejo Mundo, pero con todo peligrosos. Hay unos animales, peludos y muy grandes, a los que los españoles llaman gatos paúles, siguiendo la terminología de los viajeros medievales, y que parecen corresponder a los monos llamados araguatos, tan abundantes en Brasil, Venezuela, Colombia y Centroamérica. Durante el cuarto viaje, precisamente en tierras centroamericanas, Colón describe un episodio de cruel violencia, cuyos protagonistas son un jabalí americano, o pecarí, y uno de estos araguatos o gatos paúles:

Un balletero avía herido una animalia, que se parece a un gato paúl, salvo que es mucho más grande y el rostro de hombre; tenía le atravesado con una saeta desde los pechos a la cola, y porque era feroz le uvo de cortar un brazo y una pierna. El puerco, en viéndole, se le encrespó y se fue huyendo. Yo cuando esto vi, mandé echarle «begare», que assí se llama, adonde estava; en llegando a él, assí estando a la muerte y la saeta siempre en el cuerpo, le echó la cola por el hocico y se la amarró muy fuerte y con mano que le quedaba le arrebató por el copete como a enemigo. El auto tan nuevo y hermosa montería me hizo escribir esto⁵⁰.

También aparecen luego tigres, leopardos y leones, es decir, sus equivalentes americanos. En el caso de los primeros: tigres y leopardos, se trata por supuesto de jaguares, ocelotes o panteras, pues es sabido que no había en América ni tigres ni leopardos. Oviedo es el primero en poner en duda la condición de tigre del animal al que los españoles del Darién habían bautizado con ese nombre, y que recibía en cambio de los indígenas panameños el nombre de *ochi*. Lo que sirve de base a su duda es una interesante combinación de observación experimental con

[50]_ Colón. *Textos y documentos*, ed. cit., p. 326.

argumento libresco medieval, pues, aunque el animal es rayado, feroz, y comedor de gente (de indios, y hasta de españoles), lo encuentra no tan grande, y sobre todo un tanto torpe y no tan ágil como el verdadero tigre, descrito por Isidoro y el bestiario como el más rápido de todos los felinos. Sahagún, por su parte, al describir los animales de México, trata también del tigre y de sus variantes mexicanas. Lo más interesante es que el franciscano da de la manera de cazar al felino una curiosa versión aparentemente emparentada con algunos motivos del bestiario medieval y en la que de todos modos se revela el riquísimo imaginario indígena relacionado con el tema⁵¹.

[51]_ El texto es de una gran riqueza, y merece ser citado *in extenso*. Dice Sahagún, hablando del tigre: «Cuando ve al cazador con su arco y saetas, no huye, sino siéntase mirando hacia él, sin ponerse detrás de alguna cosa ni arrimarse a nada. Luego comienza a hipar. Y aquél aire enderézale hacia el cazador, a propósito de ponerle temor y miedo y desmayarle el corazón con el hipo. Y el cazador comienza luego de tirarle. Y la primera saeta, que es de caña, tómalala el tigre con la mano y hácela pedazos con los dientes, y comienza a regañar y a gruñir. Y echándole otra saeta, hace lo mismo. Los cazadores tenían cuenta con que no habían de tirar al tigre más de cuatro saetas. Esta era su costumbre o devoción. Y como no le matase con las cuatro saetas, luego el cazador se daba por vencido, y el tigre luego comienza a esperezarse y a sacudirse y a relamerse. Hecho esto, recógese y da un salto, como volando, se arroja sobre el cazador; aunque esté lexos diez o quince brazas; no da más que un salto. Va todo enerizado, como el gato contra el perro. Luego mata al cazador y se lo come. Los cazadores diestros, en echando la primera saeta, si el tigre la hizo pedazos toma (*sic*) una hoja de un árbol de roble o de otro árbol semejante, y híncala en la saeta, y tira con ella al tigre. Y la hoja así puesta hace ruido, así como cuando vola (*sic*) una langosta y cáyese en el suelo a medio camino o a cerca del tigre. Con esto se devierte el tigre a mirar la hoja que cayese, y llega la saeta y pásale o hiérele. Y luego el tigre da un salto hacia arriba, y tornando a caer en tierra, tórnase a sentar como estaba de antes. Y allí muere, asentado, sin cerrar los ojos; aunque está muerto, parece vivo. Cuando el tigre caza, primero hipa, y con aquel aire desmaya a lo que ha de cazar. La carne del tigre tiene mal sabor: requema». Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro XI, capítulo I, edición Alianza Editorial, Madrid, 1988, tomo II, pp. 679-680. Como se ve, el aliento del tigre recuerda lo que el bestiario dice del de la pantera, imagen de Cristo; solo que el de la pantera, aunque dirigido también a capturar la presa, es

Y si los tigres son dudosos o poco confiables⁵², los leones resultan francamente deplorables. Se trata, por supuesto, de los pumas americanos, bautizados de modo arbitrario como leones, y luego considerados inferiores, dado que no correspondían físicamente a estos; y menos aún al patrón libresco, de enciclopedias y bestiarios, que hacía del felino melencólico un artificial paradigma de fuerza, de valor y de nobleza. Visto desde esta perspectiva, el puma resultaba un león pequeño, calvo, cobarde y traicionero, que huía con facilidad y que no atacaba a los indios, salvo que los encontrara solos⁵³.

en cambio agradable y atrae a ella a todos los animales, con excepción del dragón, imagen del demonio. El engaño con la hoja vibrante para distraer al tigre no está lejos del truco descrito en el bestiario con el que la tigresa es despojada de sus cachorros: el cazador le arroja bolas de cristal, en las que el animal se contempla, o cree ver a sus crías, mientras el cazador huye con ellas. De todas formas, el duelo implacable y rígidamente reglamentado entre el tigre y el cazador, lo mismo que algunos detalles, como el no poder arrojar más de cuatro flechas, número sagrado para los mexicas, son indudablemente de clara raigambre mesoamericana. De cualquier manera, y más allá de cualquier posible contaminación cristiana, el relato es una muestra de la enorme riqueza del imaginario asociado al tigre entre los indios mexicanos.

[52]_ Incluso en sus gustos. El padre Ruiz de Montoya, religioso jesuita del siglo XVII del que hablaremos al estudiar el mito de la evangelización prehispánica de América, dice, al describir la fauna paraguaya, que el tigre busca, «en cuestión de carnes, la peor, y habiendo para escoger entre español, negro e indio, ataca al africano, lo mismo que, si lo que hay son solo negros, se arroja contra el más viejo y de peor olor». Pero al menos rechaza el olor de la orina humana. Dice el mismo Ruiz de Montoya que «huye de la orina humana como de la muerte», y cuenta que una vez un indio, perseguido por un tigre que tenía intenciones de comérselo, tras pedir socorro en vano, se trepó a un árbol tratando de escapar. El animal se echó en el suelo a esperar que bajara. Nervioso, el indio empezó a arrojarle ramas del árbol, sin que el felino se diera por aludido. Fue entonces que se le ocurrió orinarle encima. El animal, apenas olió la orina, escapó despavorido. Cf. Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tapé*, § III. Cito por la edición brasileña de Arnaldo Bruxel, Martin Livreiro editor, Porto Alegre, 1985, p. 27.

[53]_ Oviedo, *Historia*, Libro XII, capítulos X y XII, ed. cit., pp. 39-42 y 43.

Dejando de lado la presencia de osos, que nada de particular tenían, pues eran idénticos a los europeos, se encontraron también otros animales que podían pasar por monstruos y de los que se hicieron muchas veces lecturas fantasiosas. Se trataba ante todo de serpientes, muy abundantes en el Nuevo Mundo, y entre las que se cuentan algunas de tamaño descomunal, fácilmente asociables para los españoles del siglo XVI con las grandes sierpes devorantes de las mitologías, relatos de hadas y leyendas; en especial las anacondas o tragavenados, identificadas en un principio con las boas, grandes sierpes devoradoras de animales y de hombres, descritas por Plinio y Solino, e igualmente por Isidoro y por otros autores medievales. También fueron descritos luego, en siglos ulteriores, otros reptiles acuáticos monstruosos, como la anguila eléctrica, capaz de atontar hombres o caballos con el poder de sus descargas; o peces asesinos, como las pirañas o caribes, siempre atraídos por la sangre de hombres o animales heridos que entran al agua, y capaces de acudir al sitio en cardúmenes inmensos, a devorarlos en cosa de segundos.

También se habló de algunos híbridos, como esa suerte de gato-pájaro que menciona Oviedo, o ese otro animal de que asimismo nos habla el cronista, el cual es descrito como dotado de tres ojos, uno de los cuales es ciego, pero brillante, y le permite orientarse en las tinieblas. Y sobre todo se fueron encontrando muchísimos animales considerados como raros, y hasta como monstruosos, vistos desde una perspectiva europea, pero que poco a poco terminaron por ser aceptados como animales normales o simplemente diferentes: los quetzales, hermosos pájaros guatemaltecos, con cuyas plumas se hacían los penachos imponentes de los soberanos aztecas; los tapires, también llamados dantas, descritos como suerte de híbridos entre vaca y jabalí; los zorrillos, pequeños animales de hermosa piel pero considerados inmundos debido a su olor insoportable; las comadreas, llamativas gracias a su marsupio y a la manera de transportar a sus pequeños; los armadillos o encubertados, descritos con

asombro por los cronistas, dada su estructura acorazada y su capacidad de enrollarse ante el menor peligro como bolas impenetrables; los cocuyos, esos insectos luminosos que los indios se ataban a los pies para marchar de noche en la espesura y a cuya luz decían los españoles que era posible leer cartas de noche al aire libre; las llamas y alpacas, suertes de extraños camellos sudamericanos; y también los bisontes de las praderas de Norteamérica, impresionantes por su tamaño, sus formas y su pelo, y a los que los conquistadores designaban como «las vacas corcovadas de Quivira».

De todos modos, se buscan también, y hasta se «hallan» en algunas ocasiones, diversos monstruos clásicos; o simplemente híbridos animales. El padre García, por ejemplo, hace de las llamas y alpacas peruanas auténticos monstruos, y los describe como animales degenerados que derivaron hasta su particular forma actual a partir de carneros y camellos asiáticos, para él, como europeo, únicos modelos admisibles de ovinos y camélidos, a fin de poder así atribuirles la necesaria relación con el Diluvio bíblico y con el Viejo Mundo del que el dominico quiere que toda la fauna americana haya venido⁵⁴. Más importantes, empero, son los verdaderos monstruos animales que se buscan de forma esporádica en América, algunos en los primeros tiempos, cuando se tiene la casi certeza de haber llegado al Asia; otros más tarde, cuando estas búsquedas, igual que las de monstruos humanos, asumen formas librescas, a lo largo del siglo XVII, y hasta del XVIII.

Los compañeros de Colón, explorando la Española, llegaron en un momento a identificar huellas de elefante. También sospecharon que podía haber grifos en las islas, pues estos estaban siempre asociados al oro y los tesoros, como seguros y amenazantes guardianes de los mismos. Todo esto es bien sabido, pero lo es en cambio menos el que en

[54]_ García, *Origen*, Libro II, capítulo IV, § VI, ed. cit., pp. 63-64.

más de una ocasión los españoles pensaron haber hallado al gigantesco *roc* de los relatos árabes, capaz de llevar en sus poderosas garras a un elefante adulto, en las altas montañas y valles del Perú. Debió tratarse sin duda de algún cóndor, visto a través del miedo, o con ojos educados en la contemplación del imaginario medieval; pero lo cierto es que se llegó a describir al *roc*, o al grifo, que es una suerte de equivalente occidental suyo, en el valle peruano de Huallaga; que Vargas Machuca llegó a describir un *roc* o grifo en Venezuela; y que en un grabado holandés muy popular en la Europa del siglo XVI, conmemorativo de la expedición de Magallanes, puede verse en lo alto del cielo, sobrevolando el barco del navegante portugués, que cruza o acaba de cruzar el estrecho, un *roc* que lleva en sus garras a un elefante, clara expresión del imaginario que rodeaba en esos tiempos a buena parte de la exploración marina y de la geografía del recién descubierto continente⁵⁵.

Hay otras referencias a monstruos e híbridos curiosos. Cieza de León menciona, entre espesuras boscosas perdidas en medio de la sierra peruana, a una gente muy rústica de la que escuchó hablar, que viven primitivamente, igual que verdaderos animales, y en las cercanías de la selva que habitan, la presencia de unas monas grandes, con las que los salvajes se acoplan, para dar así origen a unos monstruos, que tienen «las cabezas y miembros deshonestos como hombres y las manos y pies como mona»⁵⁶. El padre Aguado habla de una gran serpiente

[55]_ El grabado está reproducido, con un interesante estudio crítico («'Roc', an Eastern Prodigy in a Dutch Engraving») en la colección de ensayos de Rudolf Wittkower titulada *Allegory and the migration of symbols*, Thames & Hudson, Londres, *paperback edition*, 1987, pp. 94-96. Para la referencia al *roc* de Huallaga, ver Hipólito Unanue, *Obras científicas y literarias*, tomo II, Barcelona, 1914, pp. 209-216. Para Vargas Machuca, ver *Milicia y descripción de las Indias*, dos pequeños tomos, en Colección de Libros Raros o Curiosos que tratan de América, Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1892, tomo II, p. 135.

[56]_ Cieza, *Crónica*, capítulo XCV, ed. cit., pp. 247-248.

de cabezas múltiples, existente en los llanos colombo-venezolanos, que según él fue vista con gran temor por algunos soldados de la expedición de Federman. El animal era indudablemente un dragón: bramaba de manera horrible, devoraba a los indios, y mantenía a estos aterrorizados y a la comarca toda en ruinas, como en los clásicos cuentos de hadas⁵⁷. Martín del Barco Centenera, en su poema *La Argentina*, dice haber visto él mismo, en la pampa, una suerte de perrillo que, a la manera de algunos dragones, tenía un brillante carbunco en medio de la frente. El dragón-perro, que por cierto corría a gran velocidad, debía ser atrapado vivo para extraerle la piedra, ya que esta se empañaba por completo al morir el animal. El cronista ha dicho con anterioridad que en más de una ocasión intentó capturar en vano al velocísimo animal⁵⁸.

Aun menos conocido es el hecho de que el unicornio fue buscado en la Vera Paz (en Guatemala) y en México; y descrito en Norteamérica durante el siglo XVI. En la *Relación* de su viaje a Cíbola, el fantasioso fray Marcos de Niza lo describe, aunque aparentemente sin saber que se trataba de un unicornio. Dice el fraile que los indios de uno de los pueblos cercanos a las famosas Siete Ciudades, que solían vestirse con ropas de cuero, le mostraron una vez una gran pieza de cuero, una vez y media mayor que una piel de vaca, diciéndole que provenía de un animal que abundaba en esa zona, y que no tenía sino un cuerno sobre la frente, curvado hasta el pecho y luego enderezado en punta hacia adelante, de modo que el animal resultaba tener tanta fuerza que no había ningún objeto, por duro que fuese, que no pudiera romper a cornadas. La descripción parece sacada de un bestiario, y es raro que el fraile, que

[57]_ Aguado, *Historia de Venezuela*, Libro II, capítulo 19, edición de Jerónimo Becker, Madrid, 1950, tomo I, pp. 217-218.

[58]_ Martín del Barco Centenera, *La Argentina. Poema histórico*, Canto III, reimpresión facsimilar de la primera edición (Lisboa, 1602), con estudio de Juan María Gutiérrez, Talleres de la Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1912, pp. 22.

no podía ser tan ignorante para no reconocer al maravilloso animal, nada nos diga al respecto sobre su identidad⁵⁹.

Pero el unicornio fue buscado más adelante por algunos viajeros ingleses que recorrieron las costas norteamericanas, los cuales sí lo mencionan por su nombre. Uno de ellos es el corsario inglés John Hawkins, quien anduvo en 1564 por las costas de Florida, y al tratar con los indios descubrió que estos usaban trozos de cuerno del animal alrededor de sus cuellos. A sus preguntas los indígenas respondieron diciendo nada menos que lo mismo que afirma el bestiario griego sobre el maravilloso animal, esto es que no solo tenía un cuerno único en medio de la frente, sino que, cuando llegaba a beber en el río, tocaba el agua con él antes de beberla. La obsesión de Hawkins al respecto era tal que, de la sola presencia de unicornios en Florida, inferida por él de sus sesgadas preguntas a los indios, dedujo que debía haber también en ella leones, no pumas, sino leones verdaderos, pues, como se sabe, ambos animales eran mortales enemigos; y de acuerdo a la lógica aristotélico-medieval de que Hawkins hacía uso, no podía la naturaleza permitir que existiera el uno sin que en el mismo sitio existiera igualmente el otro. Y casi a fin de siglo, en 1587, otro viajero inglés, John Davies, que anduvo por las costas de Norteamérica buscando el controvertido paso situado al noroeste, encontró nuevas huellas del animal al ver las puntas de las flechas usadas por los indios, y llegó incluso, como si hiciera un gran negocio, a cambiar uno de sus cuchillos por una de esas puntas de flechas, a lo que el indio accedió sin mucho esfuerzo⁶⁰.

[59]_ Referencias: Antonio de León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, Libro IV, Capítulo V; y Marcos de Niza, op. cit., en *Relation du voyage de Cibola, 1540*, de Pedro Castañeda de Nájera, edición Ternaux-Compans, París, 1838, Apéndice, pp. 271-272.

[60]_ Tomo estas interesantes informaciones del magistral libro de Odell Shepard, *The lore of the unicorn, reprint* 1982, Avenel Books, Nueva York, pp. 98-99, pero las

Todavía más interesantes y menos conocidas son las curiosas referencias que hace nuestro conocido el padre Velasco, en época tan tardía como la segunda mitad del siglo XVIII, a maravillas animales existentes en América, concretamente en el reino de Quito, aunque él insiste en no llamarlas maravillas, a objeto sin duda de deslindarlas de toda connotación de corte medieval. A ellas nos referiremos para dar fin a este capítulo. De lo que trata en realidad Velasco es de la existencia, en las selvas y montañas ecuatorianas, de varios insólitos tipos de zoofitos, esto es, de seres no demasiado elementales que son híbridos de planta y animal, y que florecen con gran facilidad en la espesura de la selva montañosa equinoccial. Los zoofitos descritos por Velasco son cuatro, dos de ellos que pasan de animal a vegetal, los otros dos que pasan de vegetales a formas animales; y es necesario examinarlos todos, dado que son de una riqueza imaginativa excepcional, y que al menos tres de ellos resultan bastante originales, seguramente vinculados a tradiciones y al imaginario indios.

El primero de ellos es una suerte de escarabajo cornudo cruzado con langosta, que se transforma en árbol. El árbol es de tamaño mediano, de hojas como de higuera, pero peludas de un lado, jamás da fruto o flor, y se seca al cabo de ocho o diez años. Según Velasco, había en su época bosques enteros de este árbol en la región cercana al volcán Puracé, en los Andes colombo-ecuatorianos. El animal nace del árbol, por supuesto, del que igualmente se alimenta, y cuando llega a viejo, un año cualquiera, pero en julio o agosto, pega sus huevos de la parte peluda de las hojas del árbol y se mete de cabeza en tierra, dejando fuera solamente las puntas de sus extremidades. En la tierra, el animal

referencias pueden hallarse fácilmente en los *Hakluyt's voyages*, Extra Series, Glasgow, 1904, vol.X, p. 59 y vol. VII, p. 418. Hay al fin una traducción española del libro de Shepard con el título de *Leyendas del unicornio*, Edimat Libros, Madrid, 2000. Las referencias al unicornio norteamericano pueden leerse en pp. 118-119.

se va volviendo vegetal, de sus extremidades van naciendo ramas, y a poco surge de la tierra el tronco, mientras las manos y cuernos del ex insecto se convierten en raíces no demasiado arraigadas en la tierra. Si se arranca el árbol estando aun pequeño y joven, puede distinguirse bien el animalillo que se está haciendo vegetal; si se lo arranca ya más grande, se lo reconoce todavía, aunque hacerlo resulta más difícil. Si se lo arranca adulto, no quedan ya ningunas huellas del insecto.

El segundo resulta algo menos interesante: es un bejuco larguísimo, delgado, oscuro y bastante fuerte, que nace de una hormiga o bachaco, muy grande y venenoso. El animal hace igual que el anterior: al sentirse viejo se entierra, y de él se forma, por un procedimiento semejante, la rara planta de bejucos, usados por cierto por los indios para hacer petacas y esterillas, que son muy resistentes y duran largo tiempo.

El tercero, en cambio, es realmente fabuloso, aunque el texto de Velasco resulta un tanto confuso. Se trata de una planta de cabellos humanos que se transformaban en culebras, y que el culto sacerdote que es Velasco no deja de asociar con la clásica Medusa. La insólita planta era exclusiva del clima ecuatorial, caliente y húmedo, y aprovechando las condiciones propicias que este genera, se formaba en la tierra que tenían encima los humanos; en este caso, por supuesto, los indios, los cuales por lo visto no se lavaban mucho la cabeza. Dicho en otras palabras, lo que parece inferirse del texto del jesuita es que los cabellos de los indios, al serles arrancados en ciertas condiciones, podían transformarse en culebras. Dice, en efecto, Velasco que con frecuencia las indias, al peinarse, colocaban en las grietas de sus casas los cabellos desprendidos por el peine, y que más tarde los encontraban convertidos en verdaderos amasijos de culebras, olvidando por cierto que nada podía resultar más adecuado para convertir cabellos en culebras que meterlos justamente en grietas caseras en las cuales

estas debían ser abundantes. De acuerdo a lo que asegura le dijera un viejo misionero, Velasco da la receta para que los cabellos arrancados de una cabeza sucia se conviertan en culebras: si el pelo sale con la raíz entera, sale una culebra de una sola cabeza; si se rompe la raíz en varias partes, sale una culebra con tantas cabezas como partes hayan quedado de la raíz; si se arranca en cambio el cabello sin raíz, no importa cuan sucia haya estado la cabeza del indio o de la india, pues el cabello se quedará cabello.

El último zoofito del ilustrado jesuita es quizá el más maravilloso, pero también el menos original. Velasco habla de un pajarillo que llama «de Barbacoas», que es una suerte de picaflor o colibrí del que, por cierto, debido a que su vida es corta, piensa que no encuentra nunca alimento adecuado o que carece de forma de excretar los alimentos. El mencionado pajarillo nace de un árbol, de cuya flor sale como fruto el pequeño embrión del ave, que se va transformando poco a poco en picaflor, quedando suspendido por el pico como si fuera un fruto inerte, hasta que, terminado su desarrollo, se anima, y se desprende volando del árbol que le ha dado vida. El conocedor del bestiario medieval reconocerá en estos animales-vegetales a las clásicas bernachas irlandesas, aves de origen vegetal, nacidas de troncos de madera situados junto al agua que, al conformarse a partir de las ramas de esos troncos, de los que se conservaban suspendidas por el pico, se desprendían más tarde para sobrevivir nadando como patos si caían en agua, o para morir sin remedio si caían en tierra seca. Es lo que hace por cierto el propio Velasco, recordando a las aves medievales y a la literatura cristiana relativa a ellas, esto es, admitiendo de manera indirecta que el maravilloso pajarillo de Barbacoas no es más que una versión ecuatoriana un tanto artificial del viejo tema. A lo que parece, por mucho que se lo intentara, a veces ocurría que los

motivos del imaginario americano no lograban del todo desligarse de los perdurables y riquísimos motivos del clásico imaginario antiguo y medieval⁶¹.

[61]_ El capítulo o aparte de Velasco acerca de los zoofitos puede leerse al final del Libro Segundo del Tomo I, Parte I, de su *Historia del Reino de Quito*, ed. cit., pp. 74-77. El colibrí había intrigado ya a cronistas del siglo XVI como Gómara o Sahagún. Desde temprano se había desarrollado una rica fantasía acerca de su condición de avecilla misteriosa y mágica. Buen ejemplo de ello son las descripciones que encontramos en autores del siglo XVII como el padre Vasconcellos en el Brasil o Antonio de León Pinelo en el Perú. De ello nos ocuparemos en lo que sigue, al examinar, como haremos, la culminación americana del mito del Paraíso Terrenal.

Capítulo VII

El primer gran mito criollo: el descubrimiento del paraíso terrenal en Sudamérica

Esta permanente e indisoluble asociación de motivos del imaginario europeo, antiguo y medieval, con motivos –imaginarios o no– más propiamente americanos, tan evidente en el caso de la fuente de la juventud o de las amazonas igual que en los del imaginario geográfico, antropológico y sobre todo zoológico, no impide, sin embargo, que en su conjunto, y a lo largo de un proceso de varios siglos correspondiente a lo que en la historia americana es el período llamado colonial, lo que comenzó como una lectura del Nuevo Mundo en términos puramente europeos, clásicos y cristianos, vaya dando paso a lecturas más llenas de motivos y temas propiamente americanos. Tal cosa ocurre a medida que se afirma el ser de ese Nuevo Mundo conquistado y asimilado a la cultura y dominio europeos, esto es, colonizado; y que el conocimiento de su naturaleza, de su flora, de su fauna, de sus gentes, y de los mitos y tradiciones culturales de estas, van ocupando de manera inevitable un lugar destacado en cualquier lectura e interpretación que se haga del resultado de esos siglos de forzada integración cultural, y de mejor conocimiento de la riqueza natural y humana propia de un mundo en un principio insospechado por sus colonizadores.

Así, pues, es válido decir que pese a ese entrelazamiento usual y repetido de motivos europeos y americanos, más aún, que pese a esa permanente lectura de lo americano en términos y claves europeas, denominador común de casi toda nuestra historia postcolombina, puede apreciarse en esos siglos

coloniales, desde el propio siglo XVII, que es el que ahora nos interesa, una suerte de progresivo deslinde entre lo americano, que podemos ya incluso llamar criollo, y lo europeo. Ello ocurre sin duda en muchos campos, comenzando por lo económico y político, pero tal cosa es sobre todo apreciable en el imaginario que ahora nos interesa, esto es, en los temas asociados a la cultura, a la religión, a la mitología, y también a campos más materiales en los que, empero, la abundancia y la novedad de lo hallado en corto tiempo se prestan a la fantasía, como es el caso de la naturaleza en general, de los territorios que se siguen explorando, de la flora y de la fauna.

Ese progresivo —y relativo— deslinde no implica, por supuesto, en ningún caso el abandono de los moldes y patrones europeos, clásicos y cristianos, que son los de la cultura y religión oficiales, no solo dominantes, sino también excluyentes por completo de las otras. Tales patrones culturales son, pues, no solo los de los españoles integrados a América, laicos o religiosos, sino también los de los criollos americanos, e igualmente los de los mestizos y hasta los de los indios, a quienes la cristianización forzosa ha llevado ya, al menos en gran parte, a interiorizarlos. De allí que los nuevos mitos forjados al calor de ese deslinde, mitos de elevado contenido criollo y en los que se afirma lo propiamente americano, pero que surgen siempre —y difícilmente podía ser de otra manera— en espacios culturales asociados de una u otra forma a un campo altamente sensible como es el de la religión, sigan siendo mitos de formas y temas europeos, y de contenidos mismos que en buena parte dependen de temáticas asociadas al Viejo Mundo y a la necesaria explicación cristiana y europea de las cosas de América. Pues en el fondo de lo que se trata es de hacer, a partir de ellos, y de los viejos mitos a los que remiten, una lectura de América algo más original o menos europea, es decir, en cierto modo criolla.

El primero de estos mitos que nos atrevemos a calificar de criollos es el del Paraíso Terrenal, pues la idea de que en tierras americanas pudieran haber estado situado alguna vez el Paraíso, como sugiriera en forma

apresurada Colón con motivo de su descubrimiento de las bocas del Orinoco en la costa oriental venezolana, renace y se desarrolla en ese siglo, que va de mediados del siglo XVI a mediados del siglo XVII, y es replanteado, por supuesto no como mito sino como posibilidad real, a partir del tema de lo paradisíaco, a medida que va siendo estudiada la naturaleza americana, particularmente en el caso del Brasil, en el curso de los siglos XVI y XVII, por los misioneros europeos, sobre todo jesuitas, que se ocupan de explorar y evangelizar esas extensas y maravillosas tierras.

Combinando perspectivas librescas con experiencias propias, los misioneros luso-brasileños o franco-brasileños llegan progresivamente a describir la naturaleza, el clima, la flora y la fauna del Brasil como dignos de corresponder a los del antiguo Paraíso, aunque, a diferencia de Colón, no piensan ya que aquel continúe existiendo todavía. Aun cuando no les parece que el indio brasileño corresponda al modelo ideal del ser humano, pues unos y otros siempre describen sus defectos: primitivismo físico e intelectual, horrible antropofagia, práctico desconocimiento de la religión y del culto divino, o, cuando más, reiterada y tosca idolatría, también exaltan siempre sus cualidades, básicamente su vida sobria y sencilla, su pureza e ingenuidad, cercanas del hombre originario; e igualmente su supuesta longevidad, que les permite vivir más de cien años, siempre que no mueran comidos o en las guerras, y que no deja de sugerir otro de los rasgos centrales del mundo paradisíaco y de la perdida Edad de Oro. Empero, nada indica que en este replanteamiento del tema del Paraíso en el mundo brasileño hayan podido incidir sobre algunos de esos misioneros sus conocimientos acerca de la propia mitología de los tupí-guaraníes, en la que parece haber tenido una gran importancia la arraigada creencia en una suerte de Edén o Tierra sin Mal, motivadora de tantos sueños y de tantas migraciones. De ese modo, la mayor parte de los misioneros que cristianizan el Brasil, y particularmente los jesuitas, entre los que descuella el padre Simão de

Vasconcellos, llegan a sugerir que en tierras brasileñas, estimadas como las mejores del mundo, las más bellas y de mejor clima, y en todo caso bastante mejores que las del Viejo Mundo, haya podido estar ubicado alguna vez el Paraíso Terrenal.

Una labor paralela –más sistemática y completa– de recopilación de todas las maravillas existentes en el Nuevo Mundo –climatológicas, geográficas, minerales, botánicas, zoológicas y humanas–, a partir de la idea central de que no solo América es tierra paradisíaca sino de que en ella estuvo realmente el Paraíso Terrenal y que por tanto fue en ella y no en el Viejo Mundo donde fue creado Adán, padre del género humano, fue llevada a cabo por un estudioso hispano-peruano, Antonio de León Pinelo, quien en esos mismos mediados del siglo XVII en que se componían tantas otras obras globales sobre el mundo americano y en que culminaban las fantasías de los religiosos brasileños acerca de la maravillosa condición del suelo y la naturaleza del Brasil, escribió un enorme tratado titulado *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (que, aunque circuló entonces manuscrito, solo fue publicado completo en nuestros días), en el cual intentaba mostrar, apoyado en un minucioso y libresco estudio crítico de autoridades, pero también en una rica recopilación de materiales empíricos, que el Paraíso Terrenal había estado situado efectivamente en tierras del Perú, vecinas del Marañón o Amazonas, en pleno corazón de Sudamérica.

Vemos así cómo los viejos temas del Paraíso y de la naturaleza paradisíaca descritos por los primeros navegantes y exploradores de América, pronto ahogados en sangre por la violencia y el apetito material y genocida de la Conquista, renacen en estas lecturas tardías y a veces demasiado librescas del Nuevo Mundo; pero asumiendo ahora formas propiamente americanas y sirviendo de base a una afirmación de lo americano frente a la primacía indiscutible de Europa y del Viejo Mundo, aceptada hasta entonces como indiscutible. Por ello nos atrevemos a afirmar que

ese renacer del mito del Paraíso, convertido en una gran reivindicación de América, de su naturaleza, de su clima, de su fauna y de su flora, y por supuesto de su gente, puede ser considerado como el primero de los grandes mitos propiamente americanos, no obstante todos sus inevitables contenidos y formas europeos. En las páginas que siguen trataremos de examinar estos y otros aspectos en forma más precisa.

Lo paradisíaco en el Brasil. Indicios del Paraíso Terrenal en tierras brasileñas

Vimos ya, al comienzo de este libro, en el capítulo segundo, cómo se generó entre los primeros exploradores europeos de América, en la década que sigue a la llegada de Colón a las Antillas, la idea de que las islas y tierras recién descubiertas eran paradisíacas, por su naturaleza y por sus habitantes, y de que en ellas podía hallarse aun el Paraíso Terrenal. Vimos también cómo esta fabulosa idea fue pronto hecha pedazos por la violencia genocida de la Conquista, por el ansia de someter a los indígenas, acusados de todos los vicios y monstruosidades, y por la primacía que en ella siempre tuvieron motivos de otra índole, como la sed de riquezas y el ansia de poder y de glorias militares.

El espacio dejado al imaginario por esta operación sojuzgadora del mundo americano no fue mucho, al menos para seguir pensando en el carácter paradisíaco del Nuevo Mundo hallado, o en fantasías cada vez menos aceptadas, como la de la existencia real o la supervivencia del Paraíso Terrenal. Y hasta la llamada «conquista espiritual» de América, esto es, la labor evangelizadora llevada a cabo entre las poblaciones indígenas por misioneros españoles de las diversas órdenes religiosas cristianas, se vio a su vez mediatizada, desde el punto de vista de la apreciación de lo americano, y en particular de los mitos y creencias indígenas, por el permanente rechazo mostrado por esos clérigos, con muy pocas excepciones, frente a los indios, a sus costumbres, sus mitos y sus

rituales religiosos, descritos casi siempre por ellos como monstruosos, como despreciables, repugnantes o diabólicos. La idea de la existencia del Paraíso en esas tierras, fugazmente enunciada por Colón y en cierta medida por Vespucio, difícilmente podía prosperar en medio de una matanza y de un saqueo permanentes como los que llevaban a cabo entonces los españoles; ni tampoco en medio del rechazo mostrado por los evangelizadores, aun por los más humanos y tolerantes, frente al imaginario, la religión y la cultura de las víctimas de ese genocidio.

Los jesuitas y otros misioneros europeos en el Brasil.

La descripción de la naturaleza brasileña. Sus rasgos paradisíacos

Pero si este fue el panorama dominante del lado español a todo lo largo del siglo XVI, no lo fue en cambio del lado portugués, en tierras del Brasil, donde –como apuntamos también antes– se conservó no obstante, durante ese largo y conflictivo período, un espacio mucho mayor para valorizar en forma permanente la naturaleza americana, incluyendo en ella a sus gentes desnudas y salvajes; para hacer de esa naturaleza un mundo no desprovisto de rasgos paradisíacos; e incluso para concluir sospechando más adelante que en esas prodigiosas tierras brasileñas pudiese haber estado situada alguna vez el propio Paraíso Terrenal.

Hubo varias razones probables para esto. La primera de ellas quizás haya sido que, a diferencia de lo que sucedía con España respecto a América, esto es, respecto a las Indias españolas, para Portugal esa misma América, esto es, el Brasil, el trozo de ella que le había correspondido en la modificación hecha en Tordesillas al reparto inicial del mundo decidido por el papa entre ambas potencias ibéricas, resultaba bastante menos importante, pues así como el centro de la obra expoliadora y colonizadora de España se situaba en tierras americanas, la de Portugal se situaba en cambio en las verdaderas Indias, las asiáticas, mientras que el Brasil era para ellos en principio –y así lo fue por mucho tiempo, al

menos durante todo el siglo XVI— un territorio de importancia secundaria, lo que hizo que la conquista del mismo fuese inicialmente más limitada, menos intensa, y por tanto algo menos destructora.

La segunda razón probable, reforzadora de esto último, fue que la tierra brasileña resultó en un principio bastante menos rica que las situadas del otro lado de los Andes, o que las mesoamericanas, en las que se hallaron las grandes culturas indígenas; y con ellas el oro, la plata y las piedras preciosas que los conquistadores con ansiedad buscaban. Fue en estas últimas tierras, todas ellas correspondientes a España, en las que la explotación, el saqueo y la matanza sistemática de indígenas alcanzaron su plenitud temprano, durante el siglo XVI, borrando por completo del panorama cualquier visión paradisíaca o idílica, como las surgidas en los primeros tiempos de la llegada española a las Antillas. La relativa pobreza del Brasil, donde no aparecieron por ningún lado oro y piedras preciosas en grandes cantidades, ni indios desarrollados capaces de acumularlos y apreciarlos, hizo que hubiese en esos primeros tiempos menos interés en la matanza masiva y el saqueo, sin excluir por supuesto la insistente presencia de la violencia portuguesa.

La última razón probable, en fin, fue que no se hallaron tampoco en el Brasil grandes culturas indígenas, masas de indios organizados y fácilmente esclavizables, como sucedía del lado español: en México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Bolivia y el Perú. Los indios brasileños, aunque descritos como guerreros y caníbales, no parecían ser muy abundantes, y se hallaban además lo suficientemente dispersos y enfrascados en guerras intestinas como para que la lucha en los primeros tiempos contra ellos no se viese recargada por la brutalidad y el genocidio sistemático que acompañaron en ese mismo siglo XVI a la conquista llevada a cabo por los españoles en las tierras que les había otorgado la insólita y arbitraria decisión del papa, y que terminaría siendo también

más adelante el rasgo dominante de la ulterior conquista masiva portuguesa y de sus genocidas y esclavizadoras «*bandeiras*».

Junto con otras causas que no vienen ahora al caso, las tres que señalamos contribuyeron, sin duda, a hacer que en el mundo brasileño de mediados y fines del siglo XVI, y hasta de comienzos del siglo XVII, quedase más espacio, por una parte, para apreciar la naturaleza, la flora y la fauna, originales y muy ricas, lo cual venía a compensar en alguna medida la escasez de metales preciosos y de riquezas, muy por debajo de las inmensas cantidades de ellos halladas en la América española; y por la otra, para apreciar a las gentes mismas. Sobre estas se ejercieron, sin duda, tanto la presión masacradora de los colonizadores portugueses y en menor grado franceses como la acción disolvente de los misioneros de esas mismas nacionalidades; pero de cualquier forma, ello no impidió que quedase un mayor campo para poder apreciar algunas cualidades racionales y humanas en esos indígenas que, no obstante su condición de «salvajes, desnudos y antropófagos», habían sido también idealizados desde temprano por quienes, como Vespuccio, y luego Lery y Montaigne, vieron en ellos seres heroicos, de larga vida, inmersos en una suerte de Edad de Oro.

Sea lo que sea de todo ello, lo cierto es que entre los misioneros portugueses instalados en tierras brasileñas a lo largo de los siglos XVI y XVII, particularmente entre los jesuitas, asociados desde muy temprano a la evangelización o «conquista espiritual» del Brasil, pero también entre los misioneros franceses que en este mismo período anduvieron por esas mismas tierras, domina claramente una tendencia a exaltar el clima temperado y las riquezas naturales de ese pedazo portugués del Nuevo Mundo. Pedazo, por cierto, que habiendo comenzado muy pequeño, como una larga franja extendida desde la desembocadura del Marañón hasta las cercanías de la actual frontera uruguaya, creció bastante en esos siglos (sobre todo en el XVII, gracias a las décadas durante

las cuales Portugal fue asimilado por España), hasta alcanzar casi las gigantescas proporciones que lo caracterizan actualmente.

La importancia dada a la descripción de la naturaleza por los cronistas religiosos no significa, por supuesto, que no se haya intentado también buscar en el Brasil riquezas minerales y sitios míticos, a la manera de lo que hacían los españoles, ni que cronistas y exploradores no hayan dejado algunos testimonios de estas búsquedas. De hecho, la exploración del interior del Brasil en la segunda mitad del siglo XVI, efectuada a partir de las costas que van de Pernambuco y de Bahía hasta la bahía de Río de Janeiro, dio origen a algunos mitos y relatos fabulosos, probablemente por contagio con la conquista llevada a cabo en la primera mitad de ese mismo siglo por los españoles.

Desde 1539, poco después de la conquista del Perú, se difundió en el norte del Brasil la idea de que partiendo de Puerto Seguro y adentrándose en el sertón se llegaba a unas montañas en las que podía verse a la luz del sol el claro resplandor del oro de que estaban hechas. El primero que habló de esta maravilla fue un español, un tal Felipe Guillén; y las montañas prodigiosas, a las que se dio pronto el nombre de Sierras Resplandecientes, fueron buscadas por algunos expedicionarios, aunque sin mucho éxito. Hacia el último cuarto del siglo, Pero de Magalhães Gandavo, a quien ya mencionamos a propósito de la famosa expedición de los brasiles, habla también de esas riquezas y montañas perdidas, aunque sin mucha confianza en su existencia. Antonie Knivet, un aventurero y navegante inglés, que anduvo algo más tarde por tierras del Brasil y que nos dejó una interesante narración de sus viajes, buscó por su parte esas montañas, a las que asocia con la presencia de esmeraldas, que se decía existían también en esas tierras. Knivet habla de indios que pescaban con anzuelos de oro, del hallazgo de abundantes piedras tan verdes como hierba, de riachuelos que arrastraban pepitas de oro del tamaño de avellanas, y de que cuando tuvieron al

fin a la vista la montaña dorada, el resplandor de esta con la luz del sol era tan fuerte que los dejaba a él y los suyos casi ciegos y les impedía acercarse a ella. También se habló mucho en esas mismas décadas de una laguna grande, situada hacia el centro de la selva amazónica, junto a las fuentes del río San Francisco, y que algunos asociaron con riquezas y poblaciones indias, suerte de eco confuso y pobre del mito de El Dorado¹.

[1]_ Referencias: Pero de Magalhães Gandavo, *Historia da Provincia Sancta Cruz*, capítulo XIV, en *Documents and narratives concerning the Discovery and Conquest of Latin America*, publicados por The Cortes Society, Nueva York, 1922, número 5, en dos volúmenes, volumen I, pp. 46-48, para el texto portugués, volumen II, pp. 117-121 para la versión inglesa; y Antonie Knivet, *The admirable adventures and strange fortunes of Master Antonie Knivet, wich went with Master Thomas Candish in his second voyage to the South Sea, 1591*, en *Purchas His Pilgrimes*, volumen XVI, Glasgow, 1906, pp. 177-289, en especial pp. 220. Gandavo no llega a mencionar en realidad la Sierra Resplandeciente, pero habla de informaciones circulantes sobre esa riqueza del sertón en oro y piedras preciosas y de las esperanzas cifradas en hallarla. Tras narrar (sin decir que se trate de ellos) la migración de los brasiles y referirse a los indios ricos y al oro que encontraron en tierras amazónicas, habla confusamente de rocas montañosas y de piedras verdes y blancas existentes en el sertón; y sobre todo del gran lago interior del que nace el río San Francisco, del que había oído decir que tenía islas con grandes ciudades, lo mismo que ciudades en la orilla, en todas las cuales abundaba el oro. Por su parte, Knivet y sus compañeros llegan no obstante al pie de la montaña enceguecedora después de veinte días de marcha. Pero sin duda esta no era de oro, pues el viajero no dice nada al respecto, limitándose a indicar que él estaba seguro de que, en los días claros, de la cima de esa montaña podía verse la del Potosí, lo que de paso revela no solo su errónea concepción de la distancia existente entre el Brasil y el Perú, sino su obsesión de oro y de plata, en nada inferior a la de cualquier conquistador español de ese siglo. El relato de Knivet es, por lo demás, muy rico en peripecias y en detalles curiosos sobre el Brasil: sobre su flora, su fauna, sus indígenas. Entre otras cosas, habla de osos hormigueros, de caníbales, de montañas de oro, de amazonas, y de la probable venida de santo Tomás a tierras brasileñas. Para todo el tema de lo paradisíaco en el Brasil de los siglos XVI y XVII puede consultarse la excelente obra de Sergio Buarque de Holanda, *Visión del Paraíso. Motivos edénicos en el Descubrimiento y Colonización del Brasil*, traducida de la segunda edición brasileña, 1968, por Estela Dos Santos, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1987. Lamentablemente la versión española carece de bibliografía.

No obstante, lo que dominó usualmente en las descripciones del Brasil fue no solo la sobriedad en lo relativo a búsquedas de este tipo, sino también —y sobre todo— la exaltación de la naturaleza, del clima, de la flora, de la fauna, y a veces hasta de las mismas gentes. Jesuitas como Nóbrega y Anchieta son un primer ejemplo de ello, aunque todavía tímido y apenas esbozado.

El padre Manoel da Nóbrega, venido al Brasil en 1549 al frente del primer grupo jesuítico, superior y primer dirigente del mismo, llevó a cabo una infatigable labor misionera de casi medio siglo en tierras de la costa y el sertón brasileños, desde el nordeste bahiano hasta la región de Guanabara, donde en 1565 fue definitivamente fundada Río de Janeiro. Aunque muy lejos de cualquier fantasía relativa al Paraíso, en sus cartas acerca del Brasil, centradas en los problemas de la evangelización, el ilustre jesuita dejó algunas cortas referencias al excelente carácter del clima y de la naturaleza brasileños. La idea que domina en esas referencias es que el clima del Brasil es temperado y está sujeto a escasa variación. Aun cuando Nóbrega no parece haber tenido tal cosa en mente, ello contiene una implícita referencia libresca al clima del Paraíso Terrestre, pues, según todas las descripciones y tratados medievales, se suponía que igual debía ser o había sido el clima del Paraíso Terrestre. Como ya apuntamos antes, en este no había jamás frío ni calor, la temperatura era estable, y había pocas o nulas variaciones, lejos de fríos intensos o de calores agobiantes. Así, Nóbrega dice que el clima de Bahía es regular y temperado. Que en invierno no es frío ni caliente, e incluso que en verano, cuando el calor aumenta, resulta de todos modos soportable, gracias a la abundancia de lluvias. Y en cuanto a la naturaleza, esta es exuberante y siempre verde: hay abundancia de árboles y frutos, y el suelo suele ser bastante fértil. La sobriedad domina. No hay pues, en la escueta y realista descripción de Nóbrega, divagación alguna acerca del Paraíso Terrenal, pero sí tímidos indicios de lo paradisiaco; que en

los autores que le siguen se torna en rasgo dominante de la naturaleza de esas tierras equinociales, no solo habitables sino también frescas, feraces y agradables².

Esos indicios parecen más abundantes en las descripciones del continuador de Nóbrega: el padre Joseph de Anchieta, otro evangelizador jesuita del Brasil del siglo XVI, autor también de cartas e informaciones acerca de la tierra brasileña. En estas últimas, trata del clima y de la naturaleza brasileños, pero descritos en forma menos escueta y más emotiva de lo que hiciera el lacónico Nóbrega. En varias ocasiones Anchieta se ocupa del clima del Brasil, y aunque en un principio pareciera que la pobreza en que él y sus compañeros viven le hiciera ver desde una perspectiva muy poco favorable la tierra brasileña, hablando de frío, de escaseces y de alimentos insipidísimos, lo cierto es que en informaciones posteriores sus referencias al clima y a la naturaleza brasileños resultan no solo favorables, sino plenas de esos motivos paradisiacos, no obstante que estos no forman aun un cuerpo del todo coherente. Del clima del Brasil Anchieta dice que es siempre temperado, que en el invierno el calor del sol viene a mitigar el frío, y que en verano son en cambio las brisas y las lluvias, frecuentes y a veces torrenciales, las que con su humedad y su frescura mitigan el calor. Del mismo modo, se detiene en otra ocasión a hablarnos de la feracidad de la naturaleza, mencionando la variedad de plantas y sobre todo de animales, aunque sin llegar tampoco a fantasías, como exagerar la nota paradisiaca, o como pretender ubicar el Paraíso Terrenal en esas tierras³.

[2]_ Manuel da Nóbrega, S.J., *Cartas do Brasil e mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega*, en Serafim Leite, S.J., *Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil*, volumen I. De todos modos, la carta a la que hacemos referencia está incluida como parte del apéndice de la edición de la *Chronica* del padre Vasconcellos, citada en la nota 9 de este capítulo, pp. 301-305. La mención del clima brasileño puede leerse en la página 301.

[3]_ *Carta de Piratininga* (1554), *Carta de São Vicente*.(1560), y sobre todo *Informação*

De todos modos, no son solo los religiosos portugueses los que exaltan uno tras otro el clima temperado y la rica naturaleza del Brasil. También lo hacen los religiosos de otras nacionalidades, como el calvinista Jean de Lery, y los autores portugueses laicos como Pero de Magalhães Gandavo. En cuando a Lery, partícipe de la aventura colonizadora del francés Villegagnon en tierras de Río de Janeiro hacia mediados del siglo XVI, y de la cual tratamos en el capítulo segundo, ya vimos la riqueza de su descripción de la tierra, de la flora, de la fauna y de las gentes brasileñas, los famosos tupinambas; y la forma en que esa exaltación de la naturaleza temperada y rica, y hasta de los salvajes indígenas, sirvió de base, junto con las relaciones un tanto más moderadas del franciscano André Thevet, para las fantasías intelectuales de Montaigne acerca del buen salvaje brasileño o americano, tan difundidas en Europa desde fines de ese mismo siglo. Pero de Magalhães Gandavo, por su parte, describe complacido las riquezas naturales de la tierra brasileña, a la que considera la mejor de América, y las grandes posibilidades que brinda para el asentamiento permanente; habla asimismo de las bondades del clima, del carácter templado y salutífero de los aires, capaces de prolongar la vida de las gentes, y del hecho de que nunca se siente en esas latitudes ni frío excesivo ni calores demasiado rigurosos⁴.

da provincia do Brasil (sin fecha), en Joseph de Anchieta, S.J., *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, Civilização Brasileira S.A., Rio de Janeiro, 1933, pp. 43-44, 104-106 y 424-425. Aun cuando exalta el clima del Brasil y su carácter saludable, Anchieta no deja de señalarle también ciertos defectos: dice, por ejemplo, que la luna es perjudicial, que la tierra es algo melancólica (lo que hace que las gentes no quieran trabajar mucho y todos prefieran descansar, festejar y emborracharse), y que hay demasiada humedad, lo que por cierto es malo para las heridas de las piernas, sobre todo si les cae el rocío matinal, pero no para las de la cabeza, que se curan con gran facilidad.

[4]_ Magalhães Gandavo, *Historia da provincia Sancta Cruz*, capítulo II, y *Tratado da terra do Brasil*, Segunda parte, capítulo III, ed. cit, I, pp. 7-11, y II, pp. 25-30 y 254-157.

2. Indicios del Paraíso Terrenal. Los indios buenos salvajes. Su supuesta longevidad. La Tierra sin Mal de los tupí-guaraníes

A estos tempranos y demasiado sobrios indicios paradisiacos se suman pronto otros. Algunos, los más, se siguen circunscribiendo al clima y a la naturaleza; pero otros tocan incluso la buena condición de los indios, inseparable de esa feracidad y esa riqueza natural.

Paralela a la conquista y a la penetración portuguesa, francesa, y hasta holandesa del territorio brasileño, la labor de los misioneros, cronistas y naturalistas asociados a ella va encontrando, entre los fines del siglo XVI y los mediados del siglo XVII, nuevos indicios paradisiacos y prodigiosos en la naturaleza del Brasil, en su clima, en sus selvas y ríos, en sus plantas y flores, en sus frutos, en sus variados y curiosos animales; y hasta en sus indios, salvajes, pero sanos y longevos. Uno de esos autores es el jesuita portugués Fernão Cardim; otro, el capuchino francés Claude d'Abbeville; un tercero, el ex jesuita portugués Guilherme Pies (el Guillermo Pisón de los cronistas españoles), convertido después en el luterano Willem Piso; un último, en fin, el autor portugués de una serie de diálogos famosos acerca de las grandezas del Brasil, largo tiempo tenido por anónimo y hoy identificado como Ambrosio Fernandes Brandão.

Cardim, quien escribe a fines del siglo XVI, es autor de varios cortos tratados sobre la tierra y las gentes del Brasil en los que, al lado de la descripción de los tupinambas, su vida, sus usos, sus costumbres y sus ritos antropofágicos, descuella el recuento de los diversos animales que conforman la fauna de las nuevas tierras, y también la exaltación de su clima y de su flora⁵. Claude d'Abbeville, evangelizador de los indios

[5]_ Fernão Cardim, *Do clima e terra do Brasil*, en *Tratados da terra e gente do Brasil*, Coleção Brasileira N° 168, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 2ª edición, 1939, p. 31, donde por cierto repite casi literalmente a Anchieta. En su *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica*, incluida en el mismo texto, Cardim es todavía más expresivo; y al describir la aldea indígena de São João, dice (p. 260) que era cosa

caribes de las bocas del Maraón, describe también a sus ovejas, reales o potenciales, y junto con ellas, la rica naturaleza brasileña. Willem Piso, médico y naturalista, que estudió el nordeste brasileño sometido durante unas décadas al dominio de los holandeses, se centra en describir esa maravillosa naturaleza americana, sus plantas, sus flores, sus frutos, sus extraños animales, y en mencionar algunos de los prodigios que en ella pueden encontrarse⁶. Por su parte, en la persona de Brandonio, su principal protagonista, Fernandes Brandão, el autor de los *Diálogos das grandezas do Brasil*, emocionado cantor de la naturaleza brasileña, feraz y variada en especies vegetales y animales, poblada de gentes que no son negras a pesar de hallarse en la zona tórrida, exalta del Brasil su clima prodigioso, eternamente temperado, sin fríos intensos ni calores excesivos, en el que las pocas dolencias que existen son fácilmente curables, y en el que los enfermos venidos de otras latitudes se curan apenas al llegar. Dadas las maravillosas cualidades del clima del Brasil, Brandonio concluye señalando que «no faltan autores que quieren afirmar que en esta parte está situado el Paraíso Terrenal»⁷.

de gran alegría para él y su compañero ver los ríos corrientes y los bosques frescos, de árboles de eterno verdor, llenos de pájaros hermosísimos, que, si no superaban en su canto el de los canarios, ruiseñores y jilgueros de Portugal, sin duda los aventajaban en la variedad y hermosura de sus plumas.

[6]_ No he podido consultar la obra de Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des pères capucins en l'Isle de Maragnan*, publicada en París en 1614, ni la obra de Willem Piso, *Historia naturalis brasiliae*, editada en Leyden en 1648. Tomo las referencias de la obra antes citada de Sergio Buarque de Holanda, *Visión del Paraíso*, pp. 318 y 276-278.

[7]_ *Diálogos das grandezas do Brasil*, Diálogo Segundo. Compuesta en 1618, casi con seguridad en Pernambuco o Paraíba, la obra, cuyo autor, largo tiempo anónimo, ha sido finalmente identificado como Ambrosio Fernandes Brandão, es un canto a la naturaleza brasileña y a la riqueza de su tierra, presentado bajo la forma de una secuencia de seis largos diálogos entre dos personajes: uno de ellos, Brandonio, el verdadero protagonista, que es un portugués instalado desde tiempo atrás en esa tierra, a la que estima la mejor del mundo; y el otro, Alviano, que es un recién llegado a ella, y que,

Uno de los temas que adornan casi siempre esas descripciones de la naturaleza paradisíaca del Brasil es el relativo a los indios brasileños, descritos no solo en muchos casos como buenos o aceptables salvajes, sino también —y esto es una verdadera constante— como seres longevos y muy sanos, capaces de vivir más de cien años y de gozar de una salud excelente a lo largo de sus vidas. La idea tiene un origen temprano, y ya vimos cómo Vespucio, al describir sus primeros contactos con los indios salvajes de las costas brasileñas, quedó impresionado no solo por su desnudez y su canibalismo, sino también por su vida sencilla y su longevidad. En una de sus cartas, el florentino, asombrado por lo demás de la buena salud de los indígenas, describe a un indio que, utilizando las piedrecillas de que se servían los tupinambas para calcular sus edades y de acuerdo a los cálculos lunares que empleaban para medir el tiempo, le reveló haber vivido ciento treinta y dos años, lo que, en su opinión, no era infrecuente entre ellos. La carta *Novus Mundus*, también atribuida a Vespucio, redondea esta cifra demasiado precisa, y afirma que los indios brasileños viven habitualmente ciento cincuenta años, a menos que sean comidos por otros o que mueran en las guerras; añadiendo, para completar el cuadro paradisíaco, que no conocen la peste, gracias a la temperancia de los vientos australes; que no se enferman casi nunca; y que las pocas veces que lo hacen se curan fácilmente gracias a hierbas o raíces que abundan en sus tierras⁸.

como es usual en ese tipo de obras dialogadas, resulta ser una suerte de comparsa, que con sus preguntas y comentarios permite que el otro se luzca a cada paso dando largas explicaciones y exponiendo con gran seguridad sus argumentos. Cito por la edición de la Academia Brasileira, que tenía entonces la obra como anónima: *Diálogos das grandezas do Brasil, pela primeira vez tirados em livro*, con introducción de J. Capistrano de Abreu y notas de Rodolpho Garcia, Publicações da Academia Brasileira, Oficina Industrial Gráfica, Río de Janeiro, 1930, passim, especialmente pp. 81-82 y 99-101. [8]_ Vespucio, *Carta de 1502* y carta *Mundus Novus*, en Américo Vespucio, *El Nuevo Mundo*, ed. cit., p. 149 y p. 185 respectivamente.

La idea de la buena salud y longevidad de los indios brasileños no solo se mantiene y desarrolla a lo largo de los siglos XVI y XVII, repetida y enriquecida por todos los viajeros y cronistas, sino que termina por hacerse incluso extensiva a los habitantes europeos de las vastas costas orientales de Sudamérica, beneficiarios todos, indios o blancos, de la temperancia y limpieza del clima.

Inútil recordar lo que dice cada uno de esos viajeros o cronistas. Baste decir que Pigafetta asegura de los indígenas del Brasil que viven «muchísimo tiempo», hasta ciento veinticinco o ciento cuarenta años; que Jean de Lery dice de los tupinambas que nunca se enferman, no viéndose casi nunca entre ellos cojos, estropeados o tullidos, y que viven en forma saludable hasta los cien o ciento veinte años sin que los viejos lleguen sino muy pocas veces a tener canas; que Magalhães Gandavo considera a los habitantes de la provincia de Santa Cruz, esto es, del Brasil, como bien dispuestos y de gran longevidad, incluyendo en ello no solo a los indios sino a los propios portugueses y otros europeos residentes en Brasil, los cuales en esta nueva tierra parecen remozarse, razón por la que no quieren ya más regresar a sus patrias, temiendo que al hacerlo la muerte los alcance más temprano; que Cardim, volviendo a los indios brasileños, dice que estos solían vivir noventa o cien años, y hablando de un viaje que hizo al interior, a las tierras de Piratininga, asegura que en ellas abundaban los viejos centenarios, y que cuatro de ellos reunidos podían sumar quinientos años de edad; que el padre d'Abbeville encuentra la misma longevidad y carácter sano entre los indios del Maraón, y señala que el aire es allí tan saludable que las gentes mueren más bien de vejez o de fallas naturales que de enfermedad, llegando de ordinario a vivir entre cien y ciento cuarenta años y mencionando incluso a un viejo indio de nada menos que ciento ochenta años, un tal Momboré Uassú; que Brandonio, en fin, asegura que en todo el Brasil abundan los indios capaces de vivir más de cien años y que muchos

son los que entre ellos conservan aun entonces la vitalidad de un joven. Según Brandonio, esta salud y esta longevidad son también extensivas a todos los habitantes de esas incomparables tierras, beneficiarios de tan maravilloso clima⁹.

No cabe duda de que esta constante referencia a la longevidad de los indígenas, que asociada –al menos en un comienzo– al mito de la Edad de Oro los convertía de algún modo en una suerte de bienaventurados o macrobios, constituye un claro motivo paradisiaco, y lo es más aún cuando esa longevidad y esa buena salud se hacen extensivas, gracias al clima, a los propios europeos residenciados por largo tiempo en el Brasil. Lo que en cambio nos parece bastante menos claro es la medida en que pudo haber incidido sobre la visión paradisiaca que acerca del Brasil tenían los misioneros y cronistas europeos de esos siglos XVI y XVII la arraigada idea existente entre las diversas tribus tupí-guaraníes acerca de la existencia en esas mismas regiones de una suerte de Paraíso Terrestre (a veces celestial) al que solían llamar «tierra sin mal» o «tierra en la que no se muere».

[9]_ Referencias: Pigafetta, *Primer viaje en torno al globo*, ed. cit., p. 51; Lery, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brasil, dite Amérique*, chapitre VIII, ed. cit., p. 108; Magalhães Gandavo, *Tratado da terra do Brasil*, Segunda Parte, capítulo III, ed. cit., vol. II, p. 155-156; Claude d'Abbeville, op. cit., en Buarque de Holanda, op. cit., p.318; *Diálogo das grandezas do Brasil*, ed. cit., p. 100. Brandonio dice incluso que algunos de esos indios centenarios conservan todos sus dientes y que son además capaces de ayuntarse con las tres o cuatro mujeres que de ordinario tienen. Y hasta el hecho de que los indios mueran en poco tiempo al ser llevados a Portugal o España, como le hace ver Alviano, le parece una confirmación de lo que viene diciendo; pues es normal, dice, que mueran al ser llevados del Brasil, que es la tierra más saludable del mundo, a Portugal o a España, que en este campo no pueden comparársele. La prueba es que a los negros de Guinea les sucede en cambio lo contrario: en África no viven mucho, dado el clima pésimo de esta, pero al llegar a España o Portugal, cuyo clima no es comparable al del Brasil pero sí superior al de Guinea, se sanan de sus enfermedades y sobreviven largo tiempo.

Sería por demás interesante poder fundamentar tal relación. De hecho, los mitos tupí-guaraníes acerca de esa tierra sin mal parecen provenir de un fondo muy remoto; e incluso estar asociados a buena parte de sus grandes migraciones, tanto ulteriores como previas a la conquista hispano-portuguesa. En realidad esos mitos, y en general la mitología toda de los tupí-guaraníes, no fueron recogidos de manera sistemática hasta comienzos de este siglo. Pero es evidente que la presencia de los mismos entre tribus por completo aisladas unas de otras y que las similitudes de fondo entre sus diversas variantes, lo mismo que los indicios ya recogidos en forma fragmentaria y confusa por los cronistas y misioneros de los siglos XVI y XVII revelan que se trata de mitos y tradiciones de mucha antigüedad entre los tupí-guaraníes.

Las versiones principales de ese mito de la tierra sin mal son dos, recogidas ambas por el antropólogo Kurt Numuendajú Unkel a principios de este siglo: una entre los apapokuvá guaraníes de la frontera paraguay-brasileña; la otra entre los tembé del bajo Amazonas¹⁰.

De acuerdo a la primera, habiendo decidido Ñanderuvusú, el supremo creador guaraní, destruir el mundo por el fuego, el chamán Guyraypoty, previendo el inminente peligro, condujo a los suyos hacia el mar, alimentándolos en el camino de modo milagroso. Llegados

[10]_ Para todo lo que se refiere a la tierra sin mal de los guaraníes hemos utilizado básicamente la obra de Alfred Métraux *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, París, 1928, pp. 201-224, que contiene un documentado estudio al respecto, del cual somos en gran parte deudores; y también una versión del texto de Numuendajú: «Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní», hecha por J. F. Recalde, São Paulo, 1944, e incluida, pero lamentablemente solo en parte, en *Literatura Guarani del Paraguay*, recopilación de Rubén Bareiro Saguier, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, pp. 155-164. Pero también he utilizado el trabajo, mucho más reciente, de Hélène Clastres, *La terre sans mal. Le prophetisme tupi-guarani*. Seuil, París, 1975, que es un excelente y completo estudio del tema.

frente a la playa hallaron el mar crecido, pues sus aguas se elevaban para tratar de apagar el incendio. Obedeciendo órdenes de Guyraypoty, todos bailaron de manera frenética para conjurar el peligro, hasta que de repente la cabaña en que se hallaban fue llevada por los aires hasta cruzar las puertas del cielo y detenerse al lado de la de Ñandecy, la gran madre, mujer de Ñanderuvusú. Allí, en ese paraíso residen desde entonces, en una tierra celestial donde la miel abunda, donde las plantas crecen sin necesidad de cultivarlas, y donde pueden vivir felizmente todos los otros guaraníes que logren alcanzarlo, sea por su propio esfuerzo personal, sea huyendo masivamente con un profeta al frente a la hora de futuros cataclismos.

De acuerdo a la segunda, hay un país maravilloso, situado según algunos al este, según otros al oeste, quizás a un mes de viaje de la tierra de los tembé, pero rodeado de diversos obstáculos. En ese paraíso o tierra sin mal habita Mairá, el héroe civilizador de los tembé, acompañado por los suyos. Se trata de una inmensa llanura, llena de prados, de flores y de pájaros. Los campos no necesitan ser sembrados para dar fruto abundante; abundan unas sabrosas frutas comparables a las calabazas; y en un poblado grande, ubicado en el centro de la pradera, no lejos de la habitación de Mairá, habitan, en medio de eternas fiestas y alegría, los afortunados que han logrado encontrar ese maravilloso paraíso, en el que nadie muere; y cuyos habitantes, al envejecer, en lugar de morir, se hacen de nuevo jóvenes y vigorosos.

Algunas migraciones históricas de los tupí-guaraníes estuvieron asociadas a este mito, a este temor a cataclismos universales que deberían llevar al fin del mundo, y a la búsqueda, siguiendo a algún profeta, de esta maravillosa tierra sin mal en la que los elegidos podrían sobrevivir, huyendo de los males de este mundo, y viviendo felices para siempre. Los cronistas de los siglos XVI y XVII dan testimonio de varias de esas migraciones, aunque casi nunca comprenden sus causas. Ya hablamos

de la gran migración de los brasiles, cuyos sobrevivientes, alrededor de unos trescientos indios tupí-guaraníes, llegaron a Chachapoyas, en el norte amazónico del Perú, en 1549, suscitando el asombro de los españoles. El padre Vasconcellos relata otra de estas migraciones: en 1562 tres mil indios de la región de Bahía huyeron al interior del sertón siguiendo a dos profetas. Pero el jesuita solo nos dice que partieron engañados por las mentiras y artimañas diabólicas de estos malvados hechiceros, narrándonos luego cómo los misioneros contribuyeron a impedir el peligroso éxodo¹¹. Para fines del siglo XVI, Claude d'Abbeville describe otra de estas migraciones masivas de los indios, de la cual fue él mismo testigo, esta vez en la región del Maraón. Se trató de una accidentada aventura, en la que unos siete mil indígenas, siguiendo a un profeta, que según el capuchino era portugués pero que asumía actitudes de caribe, esto es, de profeta indio, partieron de la región de Pernambuco en medio de un ambiente místico cargado de falsos milagros, centrados en la curiosa persona de ese profeta portugués indianizado, y en su conducta a todas luces asombrosa¹².

Por desgracia ocurre que los cronistas misioneros no parecen haber comprendido bien el carácter religioso de estas migraciones ni la presencia en ellas del tema del Paraíso, del cual pueden inferirse, sin embargo, ciertos indicios indudables a partir de algunas de sus descripciones o de sus comentarios muy parciales. En efecto, aunque tomaron muy en serio las menciones de los brasiles acerca del mundo dorado de los omaguas amazónicos y a ciertas referencias paradisiacas, lo cierto es que la asombrosa expedición de estos indios guaraníes solo provocó de parte de los cronistas españoles del Perú la absurda explicación de que el largo

[11]_ Simão de Vasconcellos, *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, Libro II, 125. Cito por la segunda edición, Fernandes Lopes, Lisboa, 1865, pp. 178-179.

[12]_ Claude d'Abbeville, op. cit. Cito en este caso según Métraux, *La religion des Tupinamba*, etc., ed. cit., pp. 214-216.

y dramático viaje que habían hecho a lo largo de la selva amazónica no había tenido otro motivo que la busca de nuevas víctimas para satisfacer sus apetitos antropófagos. Por su parte, el padre Vasconcellos, tan abierto, como veremos pronto, a temas maravillosos, nada comprende de la huida de los indios bahianos y se limita a hablar de artimañas de magos al servicio del demonio.

Pero cuando se los detalla, como hacen algunos cronistas, se aprecia en casi todos estos relatos de migraciones indígenas la presencia de profetas, de promesas de mundos mejores, y de frenéticas y prolongadas danzas rituales como las que aparecen en el mito de los apapokuvás y en sus variantes. El profeta o caribe portugués-caribe es una suerte de santo, que se decía no nacido de padre y madre, sino de la boca de Dios; que no probaba comida alguna, pues Dios mismo le enviaba un licor maravilloso desde el cielo; y que hacía milagros cada vez que el pueblo que lo seguía carecía de agua o de alimentos. Hablaba también a los indios de una ascensión al cielo y de una suerte de cataclismo final. En otra parte, el propio Claude d'Abbeville habla de una de esas danzas rituales que los tupinambas practicaban para apresurar su partida en busca del Gran Padre. Y al concluir el relato de la migración (al cabo frustrada) de los indios pernambucanos, no puede menos que señalar que estos profetas, encarnaciones del diablo según él, hablaban a los indios de sus miserias y del modo de escapar de ellas, diciéndoles que si los seguían serían llevados al Paraíso Terrenal en el que se hallaban sus caribes o profetas¹³. Por último, en el caso ya visto de los brasiles, Magalhães Gandavo había llegado mucho más lejos, y a diferencia de la interesada cortedad de vista de los cronistas españoles del Perú, el autor portugués no duda en afirmar que la razón de la aventura de los tupinambas llegados a tierras peruanas no era otra que la búsqueda por parte de los indios de una región

[13]_ Íd, íd, pp. 218.

en la que pudieran hallar «inmortalidad y reposo eterno», y que por ello habían abandonado sus tierras; esto es, que de alguna manera se ve que había escuchado hablar de esa paradisíaca tierra sin mal, tan asociada a las creencias religiosas y a las frecuentes migraciones de los guaraníes¹⁴.

De cualquier forma que sea, esto es bastante poco. La incompreensión es lo que predomina en la visión que de la religión indígena y de sus mitos tienen los misioneros cristianos de esos tiempos. Más allá de uno que otro indicio relativo a la existencia de un paraíso entre unos indios que para ellos no eran más que unos pobres seres desnudos, salvajes y antropófagos, indicios a los que por lo demás tomaban por obra diabólica, lo cierto es que los misioneros portugueses y franceses del Brasil de los siglos XVI y XVII no parecen en ningún caso haber llegado a tener conocimiento claro de esas creencias paradisíacas de los tupí-guaraníes; y que aun en caso de haberlo tenido, difícilmente podían haber incorporado a su propia visión paradisíaca del mundo brasileño y a la posible existencia del Paraíso Terrenal en esas tierras los relatos, visiones y desplazamientos de los indígenas, entendidos siempre por ellos como vulgares supersticiones, acompañadas de danzas y de rituales que los horrorizaban, y que mientras más parecían asemejarse a los rituales y creencias cristianas, más se mostraban ante sus ojos como obra engañosa y repudiable del demonio. Es decir que en cuanto a los indios respecta, las fantasías paradisíacas de los misioneros jesuitas y capuchinos no parecen haber tomado en cuenta en ese entonces otra cosa que su condición de seres ingenuos y desnudos, su vida sobria y simple y su gran longevidad, motivos todos ellos más que suficientes, pues no solo eran asociables, sino que fueron de hecho asociados al mito judeo-cristiano del Paraíso Terrenal.

[14]_ Magalhães Gandavo, *Historia da provincia Sancta Cruz*, capítulo XIV, ed. cit., vol. I, pp.46-47 para el original portugués, y vol. II, pp. 117-120 para la traducción inglesa.

3. El padre Simão de Vasconcellos y su relación de las cosas curiosas y maravillas del Brasil. De lo paradisiáco a la intuición del Paraíso

De todos los autores que describen la paradisiáca naturaleza brasileña ninguno es más rico en detalles y en motivos imaginarios que el padre Simão de Vasconcellos, jesuita portugués que vino al Brasil de corta edad, que entró a la orden de Loyola en Bahía, en 1616, teniendo apenas diecinueve años, que vivió, estudió y predicó en tierras brasileñas hasta 1641, y que tras una larga permanencia en Europa, en Roma y en Lisboa, regresó finalmente al Brasil, donde murió en 1671, contando entonces 74 años de edad. El padre Vasconcellos dejó una *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, publicada en Lisboa, en 1662, y a la que hizo preceder de una interesante introducción titulada *Noticias antecedentes, curiosas e necessarias das cousas do Brasil*, reimpresa luego por separado en 1668, y que es una emocionada descripción y defensa de la naturaleza brasileña, en la que se habla del clima, de la flora, de la fauna, de los indios, de la evangelización previa del Brasil por el apóstol Tomás, y de los rasgos francamente paradisiacos de esa tierra excelente, digna de haber albergado alguna vez el Paraíso bíblico¹⁵.

De los dos libros que integran ese rico tratado de las cosas curiosas del Brasil, el primero, tras una corta introducción geográfica y unas breves referencias a pueblos prodigiosos, se centra en describir algunas tradiciones de los indios brasileños, como su creencia en un antiguo diluvio; en discutir su origen posible, examinando para ello tesis que van desde la venida del hebreo Ofir o de los desencantados constructores de la torre de Babel hasta la admisión del platónico mito de la Atlántida; y en examinar su aspecto físico, sus lenguas, sus costumbres, sus defectos y sus ritos, desde el saludo lacrimoso hasta el feroz canibalismo.

[15]_ Utilizo, como ya dije, la edición de Fernandes Lopes, Lisboa, 1865, que incluye ambos textos: las *Noticias* y la *Chronica*. Las referencias se dan de acuerdo a esta edición.

El segundo libro, más interesante para nuestros propósitos, se centra en cambio en temas como la presencia de santo Tomás en el Nuevo Mundo, del que nos ocuparemos en el último capítulo, y sobre todo en revalorizar las costumbres de los indígenas, en describir la incomparable naturaleza del Brasil, y en aportar varios indicios de que esa tierra paradisíaca pudo ser sede del perdido Paraíso Terrenal.

Como en otros casos, los indios, habitantes de la tierra americana, no son particularmente importantes para esta visión paradisíaca de ella. Aun tratando de ser siempre objetiva, o por lo menos serena, la descripción que de aquellos nos hace Vasconcellos va desde el rechazo y la condena de sus formas de vida y sus costumbres hasta una cierta justificación de su paganismo y su ignorancia de Dios.

En efecto, en el primer libro el énfasis es puesto en describir el salvajismo, la desnudez física y moral, la miseria y los defectos de los indios. Vasconcellos dice que a veces parecen brutos en dos pies, salvajes, desnudos e ignorantes, con las narices y mejillas perforadas y llenas de ridículos adornos. Describe largamente su pobreza y las precariedades a que están sujetos. Examina en detalle su horrible canibalismo y los rituales repugnantes a que someten a sus víctimas, capturadas en las guerras. Y, sobre todo, los considera cargados de defectos que se manifiestan al llegar a la adultez: según él, los indios son mentirosos, crueles y vengativos, promiscuos, inconstantes y variables¹⁶. Pero en el segundo libro, en cambio, se insiste más bien en su condición humana e inocencia. Se critica a los conquistadores españoles que los trataban como bestias, se reproduce la bula de Pablo III en la que se establece su condición de hombres y su capacidad de ser cristianizados, y se concluye mostrando que en medio de su simpleza los indios brasileños tenían atisbos de

[16]_ Vasconcellos, *Noticias antecedentes, curiosas, e necessarias das cousas do Brasil*, I, 74, y 116-149, ed. cit., pp. LVIII y LXXV-LXXXIX.

comprensión de la divinidad; y que, al menos en el largo período comprendido entre el poblamiento postdiluviano de América y la venida a estas tierras del apóstol santo Tomás a predicar el cristianismo, los indios, desconocedores de la doctrina cristiana, e incapaces, por supuesto, de llegar a descubrir por sus propios medios misterios tan complejos como el de la Trinidad, no podían en realidad pecar ni condenarse, y que todos los que entre ellos vivieran de acuerdo a sus costumbres, o se arrepintieran, antes de morir, de pecados graves cometidos en sus vidas, podían perfectamente salvar sus almas indígenas e inocentes¹⁷.

Lo fundamental es, empero, la naturaleza: el clima, los animales, los árboles, las flores y los frutos. Es en ello donde se muestra en toda su riqueza el carácter paradisíaco y francamente prodigioso del mundo brasileño. Hay monstruos, ciertamente, y el padre Vasconcellos menciona entre ellos a los guayazis y a las amazonas, copiando en forma literal sus descripciones de las hechas por el padre Acuña unas dos y media décadas antes. Estos monstruos, descritos de manera breve en el primer libro, junto con prodigios como la Sierra de las Esmeraldas y portentos como los grandes ríos que delimitan el territorio brasileño —el Amazonas y el Plata, verdaderas corrientes fluviales sin parangón en todo el mundo—, revelan simplemente la exuberancia de esa tierra inigualable. El Amazonas es descrito como «un portentoso natural que no es justo pasar en silencio», verdadero emperador de todos los ríos del mundo; y el Plata o Paraguay como otro gigante acuático, rodeado en este caso de praderas fertilísimas en las que se halla todo tipo de frutos y de hierbas saludables.

Para exaltar esta naturaleza y este clima prodigiosos, situados en plena zona tórrida o equinoccial, Vasconcellos parte de un rechazo indignado de todo lo que los antiguos pudieron decir en contra de la

[17]_ Vasconcellos, *Noticias*, II, esp. 41-44, ed. cit., pp. CXIV-CXVI.

habitabilidad de la misma, y considera a los más connotados entre ellos como verdaderos enemigos de América, calumniadores de un mundo maravilloso al que no conocieron y al que algunos, sin embargo, negaron no solo la habitabilidad, sino hasta el cielo. Estos párrafos son interesantes no solamente porque vemos en ellos a un jesuita americano defendiendo de manera ardorosa el ser de América y la riqueza de su naturaleza frente a la ignorancia o el desprecio manifestados por la ciencia oficial respecto a ellos, sino también porque este americanismo a ultranza precede en más de un siglo al de los jesuitas del siglo XVIII, como Clavijero y el padre Velasco, también intransigentes exaltadores de la naturaleza del Nuevo Mundo frente al pensamiento predominante en la Europa ilustrada respecto a ella, esto es, frente a quienes, como Buffon y De Paw, trataban de rebajar a América a la condición de continente de segunda, húmedo y podrido, eternamente inmaduro o decadente, habitado por indios fríos e imberbes, cobardes y de dudosa condición humana, y por animales igualmente deplorables, como el puma o el tigre americanos, o como los ya para entonces desaparecidos perros mudos, que no podían ser todos sino malas y degeneradas imitaciones de esos auténticos paradigmas antropológicos y zoológicos que eran el hombre y los animales eurasiáticos.

Todos los sabios de Europa, Asia y África «conspiraron en otro tiempo para aniquilar y desacreditar en todo a esta cuarta parte del mundo», afirma Vasconcellos. Pero el primero en infamar a América fue nada menos que Aristóteles, «príncipe de los sabios», quien aseguraba que, debido a la proximidad del sol, toda la tierra situada en la zona que llamaba tórrida era absolutamente «tierra inútil, seca, requemada, e incapaz de tener fuentes, ríos, pastos y bosques, y por tanto desierta para siempre e inhabitable para los hombres». Enemigos de América y repetidores de la misma infamia fueron también autores paganos como

Plinio, Virgilio, Ovidio y Cicerón, pero asimismo autoridades judías y cristianas como Filón, santo Tomás y Duns Escoto; infamia aun más condenable, concluye Vasconcellos, porque se ensañaba con una pobre parte del mundo aun desconocida, y por ende ausente, nunca escuchada y sin capacidad de defenderse en ese juicio. Algunos, y estos fueron siempre autores cristianos, llegaron hasta a negarle el cielo, «común a todas las criaturas», como hiciera san Juan Crisóstomo, quien se burló de la idea del cielo esférico y de la posible existencia de antípodas; o al menos a dudar de una y otra cosa, como hiciera el propio san Agustín, no obstante su condición de «gran filósofo y astrólogo»¹⁸.

Frente a tales calumnias, Vasconcellos resalta la condición habitable, la enorme riqueza natural y el clima temperado de esa zona tórrida o equinoccial en la que se halla el Brasil. Llama la atención que la refutación de estas antiguas opiniones la hace preferentemente a partir de otras autoridades, como Tales y Pitágoras, o como Eratóstenes, Polibio, Ptolomeo y Avicena, habiendo estos últimos, según el jesuita, no solo creído en la habitabilidad de la zona tórrida sino pensado incluso que en ella se hallaba el propio Paraíso Terrestre; y es solo en medio de este examen de autoridades que Vasconcellos trata de demostrar sus argumentos en términos de experiencia directa. Lo más importante, empero, es que, siempre dentro de su tónica centrada en la culpa y el arrepentimiento, Vasconcellos afirma que si estos autores antiguos que calumniaron injustamente a América resucitaran y pudieran ver lo que él y sus contemporáneos estaban viendo, todos ellos, «arrepentidos, dirían que la tierra del Brasil, que toda América y que toda la zona media a la que llamaban tórrida, no solo no era tierra inútil, seca, quemada, desierta e inhabitable para gente humana, sino, por el contrario, que es una región temperada, amena, abundante en lluvias, rocíos, fuentes,

[18]_ Íd, íd, II, 49-51, ed. cit., pp. CXVII-CXIX.

ríos, pastos, verdura, bosques y frutos para perfecta habitación de los vivientes», cosa que ya pudieron apreciar antes que nadie los primeros europeos venidos a América, como Colón o Álvarez Cabral¹⁹.

La tierra del Brasil no solo existe, y es accesible, y tiene cielo, en contra de lo que pensara la mayoría de los antiguos, sino que es también bella, temperada y rica como ninguna otra en el mundo. Vasconcellos confiesa haberse reído muchas veces, mientras recorría las tierras brasileñas y consideraba la perfección de su hermosura, al recordar el engaño en que vivieron al respecto los antiguos. Haber negado, como estos hicieron, el ser del Brasil (esto es, el ser de América) equivalía a negar sus propiedades; haber negado, como hicieron otros de ellos, las propiedades, era lo mismo que negar el ser, pues de acuerdo al propio Aristóteles las propiedades son muestras del ser. Y en este caso, al maravilloso ser del Brasil corresponden también unas maravillosas propiedades; tales —dice— que, de no verlas, sería quizá imposible creer en su existencia.

Aquí se inserta el argumento central, el que nos lleva directo a la idea del Paraíso. En toda filosofía, recuerda Vasconcellos, de la bondad de las propiedades se deduce la del ser, la de la cosa. Y cuando se trata de una tierra, son cuatro las propiedades que esta debe reunir para poder ser considerada como buena. La primera es que se halle vestida de hierbas, de pastos y de árboles variados. La segunda, que goce de buen clima y de buenas influencias planetarias. La tercera, que sus aguas contengan muchos peces y que las aves abunden en sus aires. La cuarta, en fin, que sea capaz de producir todos los géneros de animales y bestias de la tierra. Es esto lo que afirma el texto del Génesis relativo a la Creación, el cual le sirve al jesuita de modelo. Y aun cuando en ese momento no lo afirma, de lo que sigue puede derivarse con seguridad que una tierra que tenga en grado sumo todas estas diversas propiedades no está lejos

[19]_ Íd., íd., II, 57, ed. cit., p. CXX. Traducción mía, V.A.

de corresponder al modelo mismo del Paraíso Terrestre de que habla el propio Génesis apenas unos párrafos después.

Brasil es, en efecto, la más excelente de las tierras. Y tal cosa puede inferirse del grado en que reúne esas cuatro propiedades. La primera se realiza en grado sumo. La tierra de Brasil es siempre verde, llena de hierbas y de todo tipo de árboles y frutos. Lo primero que suscita admiración al contemplarla es su perpetuo verdor, tanto en invierno como en verano. Recrea constantemente los ojos, dice Vasconcellos, y parece estar siempre en una eterna primavera, excediendo sin duda en hermosura a todas las otras partes del orbe, en las que el invierno despoja a la vegetación de su verdor y a los árboles de sus hojas y sus frutos. El tema del Paraíso se insinúa aquí, sin duda alguna, cuando el emocionado jesuita nos dice que el verdor de las hierbas y árboles del Brasil no solo es permanente, sino que aquellos parecen incluso recién salidos de las manos del Creador. Las hierbas abundan, pues, por doquier, permitiendo la crianza de ganado en proporciones increíbles; no las hay mejores en ninguna parte; y entre ellas destacan las hierbas mayores, todas floridas, todas olorosas, todas útiles para servir de medicinas a los hombres. Los árboles, por su parte, son innumerables, y todos de gran belleza y de mucha utilidad. Vasconcellos describe a continuación diversos vegetales, entre ellos la piña o ananás, la caoba, la castaña, la mandioca, principal alimento de los indios, y otras plantas menos famosas, como la caragoatá, la çapucaya y la mangabeira.

Existe en el Brasil un cardo proteico y prodigioso, el jamacarú; y una hierba increíble llamada hierba viva, esto es, la que conocemos mejor como sensitiva, que es una verdadera maravilla natural, pues, auténtico modelo de pudor y de pureza, se esconde retrayendo sus delicadas hojas al menor contacto al que se la someta²⁰. Pero el más maravilloso de los

[20]_ Casi un siglo antes de Vasconcellos, Gandavo había descrito la sensitiva en términos muy parecidos, cargados de la misma connotación religiosa. Cf. *Historia*,

vegetales brasileños, verdadera planta paradisíaca, es la maracuyá, llamada por los españoles granadilla y por los portugueses hierba de la Pasión, cuyas hojas, buscadas como sombra, son frescas y agradables; cuya fruta, agradable y medicinal, de olor y gusto suave, es una auténtica delicia; y cuya prodigiosa flor, «misterio único entre las flores», está cargada de motivos sagrados y paradisíacos. La flor es descrita como del tamaño de una rosa grande y marcada por Dios con todos los símbolos de la Redención humana. En efecto, tiene cinco hojas gruesas, verdes por fuera y rosadas por dentro, cruzadas por otras cinco hojas que son de color púrpura. La corola, más bien corona en este caso, suerte de pabellón, tiene hilos rojos sobre fondo blanco. En medio se levanta una columna torneada, como de mármol, rematada en una suerte de bola o de manzana. Del remate de la columna nacen cinco especies de llagas, solo que en vez de sangre las recubre un polvo rojo. Sobre la especie de bola o manzana que remata la columna se ven tres clavos perfectos, como clavados parcialmente en ella. La hermosa flor es de un aroma indescriptible, vive y muere con el sol, y no podía menos que llamársela flor de la Pasión, dado que contiene todos los instrumentos de la pasión de Cristo: corona, columna, azotes, clavos y hasta llagas. A diferencia de lo que –como veremos– hace León Pinelo, la flor no es directamente asociada por Vasconcellos al Paraíso; pero su existencia es sin duda una prueba de la importancia del Nuevo Mundo, poseedor exclusivo de semejante maravilla, y sobre todo, un testimonio de la predilección de Dios por él²¹.

Las otras propiedades se encuentran también en el Brasil en grado sumo. La tercera, esto es, la riqueza en peces de sus aguas y en aves de sus aires, no deja lugar alguno a dudas. Los ríos, lagunas y mares del Brasil rebosan de todo tipo de peces, de los que el jesuita nombra

capítulo V. Ed. cit., I, p. 20; y II, pp. 51-52.

[21]_ Vasconcellos, *Noticias*, II, 77-79, ed. cit., pp. CXXXI-CXXXIII.

algunos, e incluso asegura que se han encontrado en esas aguas ciertos monstruos, signo otra vez de exuberancia²². Las aves son muy variadas, bellas y multicolores, y también hace mención de algunas de ellas. Pero así como entre los vegetales sobresalen la hierba y la flor de la Pasión, así también entre las aves destaca el colibrí, auténtico prodigio que en la descripción de Vasconcellos adquiere características de híbrido o de zoofito, no muy distintas de las que vimos que le atribuye, algo más de un siglo después, en Ecuador, el igualmente jesuita padre Velasco. Se trata, dice, de un pajarito gentil y bello, del cual hay nueve especies en Brasil. Es ave multicolor y muy pequeña, de cabeza redonda y largo pico, que se alimenta del néctar de las flores, por lo que no sobrevive si se la captura viva. Apenas se la vislumbra en el aire, dado su vuelo permanente y rápido. Pero lo más original del avecilla es que, aunque es probable que nazca usualmente de huevos, a veces lo hace también a partir de mariposas. Vasconcellos asegura haber visto uno de esos colibríes que era mitad ave-mitad mariposa, y que bajo la hoja de una planta se perfeccionaba hasta convertirse en colibrí completo, adquiriendo así el vigor suficiente como para poder volar como ave. Narra a continuación el otro milagro que se cuenta acerca de ella: que como vive del néctar de las flores, al acabarse estas, para no morir, se clava por el pico al tronco de algún árbol, como si fuese una flor o un fruto, y allí permanece adherida al árbol, como muerta, esto es, prácticamente convertida en vegetal, hasta que, unos seis meses más tarde, cuando las flores reaparecen, regresa a la vida y asume otra vez su forma de ave²³.

[22]_ Entre ellos destaca un monstruo marino, que apareció en las costas de la bahía de San Vicente en 1564, del que hablan casi todos los autores, y que aparece descrito inicialmente por Gandavo en el capítulo IX de la *Historia da provincia Sancta Cruz*.

[23]_ Vasconcellos, *Noticias*, II, 98. Aunque en forma menos clara que en el caso de Velasco, el tema está también emparentado al de las bernachas medievales, pese a que la asociación con la mariposa y con las flores le da visos bastante originales. El insólito

La cuarta propiedad se realiza a plenitud, aunque no da lugar a fantasías tan ricas. La riqueza del Brasil en bestias de la tierra resulta impresionante. Vasconcellos prefiere de todos modos no detenerse demasiado en ello, por estimar con razón que ya otros trataron el tema con lujo de detalles. Por tal cosa, se limita tan solo a hablar de los innumerables monos brasileños, de los puercos monteses, y de dos curiosas bestias terrestres americanas: del perezoso y de una comadreja llamada carigué. No obstante todo esto, es la segunda propiedad, la relativa al clima temperado y al aire saludable, propiedad que con la primera constituye el terreno predilecto para su exaltación del Nuevo Mundo, la que ocupa preferentemente la atención de Vasconcellos, siendo precisamente a partir de ella, combinada con la increíble riqueza de la flora y el eterno verdor de la tierra brasileña, que el jesuita llega a encontrar en Brasil indicios claros de la presencia del antiguo Paraíso.

El clima del Brasil es por excelencia bueno entre todos los del mundo. Como es usual en él, Vasconcellos comienza citando autoridades, las

motivo intrigó a muchos autores. Ya Cardim había hablado de la metamorfosis de la mariposa en pajarillo, al describir la fauna brasileña. También Willem Piso admite la existencia del prodigio; y para remate describe otros, pues, según él, algunas de esas mariposas nacerían de lagartas, nacidas a su vez del rocío y/o de otras mariposas. Tanto las mariposas como las lagartas asumirían formas híbridas, combinando rasgos de insectos o reptiles con la presencia de bellas plumas en las alas. Piso habla asimismo de un zoofito, comparable a los descritos un siglo más tarde en la selva ecuatoriana por el padre Velasco. En este caso se trata del *mamboretá*, insecto que, según el naturalista luterano, se fija al suelo para obtener la humedad que requiere a fin de echar raíces, y luego sufre una rápida metamorfosis que lo transforma en árbol. Para las referencias a Piso, ver Buarque de Holanda, *Visión del Paraíso*, ed. cit., pp. 275-276. Buarque de Holanda, por cierto, en su búsqueda minuciosa de posibles motivos edénicos en las descripciones hechas por cronistas, naturalistas y misioneros de la naturaleza del Brasil, opina que el colibrí, que vegeta unos meses como muerto, fijado al tronco de algún árbol por el pico, es una imagen renovada del fénix, el ave clásica asociada por los Padres de la Iglesia al Paraíso. Pero esto no nos parece muy convincente; y ninguno de los autores estudiados llega a asociar ambos motivos, ni a hablar exactamente de la inmortalidad del colibrí.

cuales insisten todas en las delicias y en el carácter saludable del clima brasileño. Con razón afirma que es el clima la condición más importante para la habitabilidad de cualquier tierra, pues de ello depende la vida, la salud y la felicidad de los vivientes. Aquí menciona de entrada el Paraíso Terrenal y el estado de deleite del que fuera expresión suprema. Tras la caída, el género humano decayó, lo mismo que sus condiciones de vida, y puede decirse que cuanto más distante está alguna región del mundo de aquel clima primigenio, tanto más lo estará de la felicidad suprema. El clima del Brasil fue de todos el que decayó menos, por eso es el que se encuentra más cerca de la bondad del Paraíso. En el Brasil el sol brilla como en ninguna parte, con claro resplandor, y llegando a alegrar la tierra toda. Igual sucede con la luna, que ilumina las noches de tal modo que con su luz se hace posible leer incluso cartas escritas en la letra más menuda. Y otro tanto ocurre con las estrellas, resplandecientes como no ocurre en ningún otro cielo.

Los aires son aun más maravillosos y excelentes. Es su pureza y transparencia la que hace más luminosos los astros. Siguiendo a una de sus muchas autoridades, afirma el emocionado jesuita que el aire puro purifica las entrañas y el corazón, fuentes vitales, y que de nada sirve que el alimento sea puro y delicado si el principal nutriente, el aire que respiramos en forma permanente, es corrupto y grosero. En el Brasil, en cambio, puede afirmarse que lo que se respira son espíritus vitales; que se vive en una perpetua primavera, en medio de brisas temperadas que amortiguan el calor; y que todo ello da lugar a una excelencia climática única, que Vasconcellos asegura no seguir describiendo a objeto de no ofender a otras regiones, menos favorecidas. Brasil es así comparado, en los párrafos finales de la obra, con el Paraíso Terrestre, habiendo ya recorrido Vasconcellos todo el camino adornado de maravillas que a él le ha venido conduciendo. Un poco antes, cuando exaltaba la temperancia, el eterno verdor y la riqueza de la zona tórrida, el autor había citado,

de manera un tanto sesgada por cierto, a santo Tomás de Aquino, para mostrar como esta eminencia de la Iglesia se había atrevido a situar el Paraíso en la región equinoccial, la misma en que se encuentra ubicada la tierra brasileña. Concluye así afirmando que:

Por conclusión de este libro y descripción del Brasil, en que hemos expuesto las cualidades de la tierra, el temperamento del clima, la frescura de los bosques, la variedad de las plantas y abundancia de frutos, las hierbas medicinales y la diversidad de los vivientes, así en las aguas como en la tierra, y aves tan peregrinas y demás prodigios de la naturaleza con que el Autor de ella enriqueció este Nuevo Mundo, podríamos establecer comparación o semejanza de alguna parte suya con aquel Paraíso de la tierra en que Dios nuestro Señor, como en un jardín, puso a nuestro primer padre Adán, conforme a otros diligentes autores, Horta, Argensola, Ludovico Romano y nuestro padre Eusebio Nierenberg en sus *Cuestiones Naturales*, libro I, capítulo 35²⁴.

El tema del Paraíso, ya no insinuado sino expuesto en forma directa, remata así el tratado introductorio de la *Chronica* de Vasconcellos; y culmina de esta manera el largo e interesante proceso que llevara desde las primeras y escuetas referencias de Nóbrega hasta esta clara afirmación de que el Brasil no solo era una tierra por todos lados paradisíaca, «la mejor del mundo», sino una suerte de versión americana del propio Paraíso Terrestre; o quizá incluso la tierra misma en que este último pudo alguna vez estar situado²⁵.

[24]_ Vasconcellos, *Noticias*, II, 103, ed. cit., pp. CXLVI-CXLVII.

[25]_ Al parecer, el manuscrito original de Vasconcellos concluía señalando de manera taxativa el hecho de que el Paraíso Terrestre había estado ubicado en el Brasil. Y habría sido por instrucciones de la censura eclesiástica portuguesa que el jesuita debió suprimir los párrafos finales, en los que se desarrollaba la debida argumentación. Es esto lo que aparentemente descubrió en sus investigaciones en una biblioteca romana el importante historiador jesuita Serafim Leite, y lo que admite, aunque con cierto margen de duda,

El Paraíso Terrestre en el Perú. Descripción paradisíaca del mundo sudamericano. El primer gran mito criollo

Lo que no se hizo del todo en el Brasil respecto a la naturaleza brasileña se llevó a cabo en cambio de manera plena en el Perú, a propósito de la naturaleza peruana, y en general sudamericana.

En efecto, lo que en el padre Vasconcellos –al menos en la edición conocida de su obra– no llegó a pasar de una insinuación directa, o de una breve referencia, había sido planteado francamente, más de una década antes de que se publicara la obra del jesuita luso-brasileño, por un estudioso hispano-peruano, Antonio de León Pinelo, quien compuso una obra monumental para probar, sin que quedara al respecto duda alguna, que el Paraíso Terrenal había estado situado en Sudamérica, en las tierras amazónicas peruanas, y que las Indias españolas, sobre todo la América del Sur, conservaban indiscutibles rasgos de ese privilegiado origen, en su clima, en su naturaleza, en su flora y en su fauna, y hasta en la presencia

Buarque de Holanda en su *Visión del Paraíso*. De acuerdo a lo expuesto por este, el padre Leite, en un artículo titulado «O tratado do Paraíso na América e o ufanismo brasileiro», incluido en su obra *Novas páginas de história do Brasil*, Lisboa, 1963, dice que en los siete párrafos finales de las *Noticias curiosas* Vasconcellos exponía la tesis de que el Paraíso había estado situado en el Brasil. Una orden superior impuso que se suprimieran estos párrafos cuando apenas se habían impreso diez ejemplares del libro. Aunque Vasconcellos, convencido de que no había en su texto nada opuesto a la doctrina católica, trató de conseguir apoyo de algunos autorizados estudiosos para mantener su redacción original, lo cierto es que los párrafos fueron suprimidos. Leite habría consultado en Roma, en la Biblioteca «Vittorio Emmanuelle» uno de los ejemplares sobrevivientes o un texto que conserva los párrafos en cuestión, acompañados de la opinión del doctor consultado por Vasconcellos al respecto. Buarque de Holanda (op. cit., p. 19) afirma, por su parte, haber tratado de obtener copia de esos párrafos, pero sin éxito. El asunto es por demás interesante; y valdría la pena tratar de comprobar las afirmaciones de Leite, si es que no ha sido hecho hasta ahora. De todos modos, con lo que hemos examinado de su libro, basta para asegurar que lo afirmado por el historiador jesuita tiene base, pues todo el texto de Vasconcellos va dirigido a ese objetivo, ya expuesto de alguna manera en lo que en la obra impresa aparece como los dos párrafos finales.

de algunos antiquísimos vestigios arquitectónicos, anteriores a las grandes culturas indias halladas por los conquistadores españoles²⁶.

1. *El tratado El Paraíso en el Nuevo Mundo, de Antonio de León Pinelo*

Descendiente de conversos portugueses pasados a las Indias, León Pinelo, cuyo abuelo había sido quemado por la Inquisición en Lisboa,

[26]_ La originalidad de León Pinelo no está, por supuesto, en admitir la condición paradisíaca de América, tema planteado por diversos cronistas españoles de su época, religiosos o laicos, aunque a veces como una suerte de afirmación ritual carente de implicaciones prácticas. Su originalidad consiste en haber tomado el planteamiento en serio, y en haber tratado de llevarlo hasta sus últimas consecuencias, haciendo así de América la tierra donde estuvo situado el Paraíso. Uno de esos cronistas del siglo XVII que hablan de la condición paradisíaca de América, aunque sin mucha convicción, es el padre Simón, quien en sus ya citadas *Noticias históricas* (Primera Noticia, capítulo X, párrafo 2), comentando la primigenia habitabilidad de las tierras de la equinoccial, dice que «no ha faltado quien haya dudado si el Paraíso está dentro de esta Tierra Firme, cerca de la equinoccial, por ver en ella tan apacibles y maravillosos temples». Otro es el jurista Juan de Solórzano Pereira, quien por cierto vivió también en el Perú y fue amigo y mentor de León Pinelo. En su *Política indiana*, grueso tratado consagrado a exponer los derechos españoles sobre las Indias, a examinar la legislación española relativa al Nuevo Mundo y el trato debido a los indígenas, Solórzano comienza haciendo una descripción de las Indias, de su naturaleza y de sus excelencias. Su condición de jurista hace de él un autor conciso y racional, nada amigo de fantasías mitológicas. No obstante, al tratar del clima del Perú no puede menos que considerarlo paradisíaco y que admitir que allí pudo estar situado el Paraíso Terrenal. Refiriéndose a la idea colombina de que el Paraíso se hallaba en el Nuevo Mundo, dice así Solórzano (Libro I, capítulo IV, párrafo 4): «Pero, aunque esto no se pueda afirmar sin temeridad por las varias opiniones que hay sobre el lugar donde es, o fue el Paraíso, el cual parece que Dios ha querido encubrir, y reservar para sí, todavía no se puede negar que considerada la templanza, y casi perpetua Primavera de las más de estas Provincias, merezcan, sino el nombre de Paraíso, el de Huerto de deleite ó las alabanzas del Tempe, Campos Elíseos, Islas Atlánticas ó Fortunadas, que con menos causa fueron tan estimadas, y celebradas de los Antiguos, porque ni en ellas ofende con su frío el Invierno, ni abrasa con su calor el Verano en tanto grado que con casas de caña embarradas por fuera se rechazan en muchas partes las injurias del tiempo, y apenas hay necesidad de mudar vestido».

es prácticamente un criollo peruano, pues aunque no nació en el Perú, sino en España, en Valladolid, en 1596, en realidad vivió desde su temprana niñez en América, primero en Tucumán y luego en Lima, donde estudió con los jesuitas; y a estudiar y a exaltar a América, y más particularmente al Perú, su patria de adopción, consagró la mayor parte de su vida y de su obra, llegando a ser del Consejo Real, oidor de la Casa de Contratación y hasta cronista Mayor de Indias. Murió a la edad de sesenta y cuatro años, en 1660. Pensador poco original si nos atenemos al detalle, pero no en cuanto a la idea central de esta su obra magna, León Pinelo fue por sobre todo un bibliófilo y un erudito, que pasó gran parte de su existencia en medio de los libros, y que para todo se remitía a ellos, poniendo de ordinario la autoridad por sobre la experiencia. La obra por la que es usualmente conocido es un repertorio bibliográfico americano, el primero de que tengamos noticia. Pero también sabemos que escribió muchas otras obras, y que compuso dos opúsculos dignos de una enciclopedia de futilidades, uno de los cuales es una insólita disquisición sobre si tomar chocolate rompía el ayuno, y el otro un breve estudio acerca de si era pecaminoso que las mujeres limeñas se taparan casi completamente el rostro, como solían hacerlo en ese entonces.

Su mentalidad es en gran parte medieval, no obstante que vive en pleno siglo XVII, y producto de su origen judío-converso y de su formación cristiana, puestos al servicio de un gran amor por su patria peruana, es la inmensa obra que dedicó a demostrar, a través de una larguísima y erudita investigación, que el Paraíso Terrenal había estado situado en el Perú, contradiciendo para ello las opiniones más usualmente admitidas acerca de su ubicación asiática y oriental. El tratado de León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, fue compuesto entre 1645 y 1650, según testimonio del propio autor, y aunque se imprimieron en 1656, en España, las portadas, los índices y algunas tablas, lo cierto es que el gigantesco libro no llegó a ser nunca publicado, permaneciendo

manuscrito hasta 1943, cuando Raúl Porras Barrenechea, el conocido historiador y diplomático peruano, lo hizo editar al fin, por el gobierno del Perú, como parte de la conmemoración del Cuarto Centenario del Descubrimiento del Amazonas²⁷.

Conformado por cinco libros, divididos en ochenta y nueve capítulos, el tratado de León Pinelo consta en realidad de dos grandes partes, una de ellas consagrada a demostrar que el Paraíso Terrenal estuvo situado en Sudamérica; la otra, a describir la naturaleza de esta última, paradisíaca y prodigiosa, esto es, «peregrina», como dice a cada momento el fantasioso autor.

En la primera parte, que comprende los tres primeros libros y el capítulo inicial del cuarto, León Pinelo construye y demuestra su teoría, peregrina, sin duda alguna, a partir de tres ideas matrices. Ante todo, que el Paraíso Terrenal no existe ya, porque desapareció con el Diluvio

[27]_ Cito por supuesto por esta edición, la única existente: *El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologético, historia natural y peregrina de las Indias Occidentales Islas de Tierra Firme del Mar Oceano*, (sic) por el licenciado don Antonio de León Pinelo, en dos tomos. Publícalo, con un prólogo, Raúl Porras Barrenechea, bajo los auspicios del Comité del IV Centenario del Descubrimiento del Amazonas, Lima, 1943. El esfuerzo de Porras Barrenechea para lograr publicar a León Pinelo tiene un gran mérito, su prólogo aclara numerosas cosas acerca del autor y el libro, y su edición de *El Paraíso en el Nuevo Mundo* ha logrado salvar del olvido una obra interesante y rica, cargada de contenidos americanistas. Pero la edición tiene muchos defectos; el prólogo deja mucho que desear, por su fuerte connotación positivista y por su incapacidad para apreciar la dimensión medieval y los contenidos maravillosos e imaginativos de la obra; y el texto mismo, largo y capaz de suscitar tantas observaciones e inquietudes, carece por completo de notas, y hasta de un índice adecuado. Por lo demás, la edición de Porras Barrenechea es ya una curiosidad bibliográfica; y sería realmente interesante que (como hizo el Fondo de Cultura Económica con *El origen de los indios del Nuevo Mundo*, del padre García) pudiese hacerse una nueva edición de esta curiosa obra, tan importante para el conocimiento de la visión que podía tenerse de América y de sus riquezas en el siglo XVII; tratando, por supuesto, de subsanar en ella esas fallas de la edición de Porras Barrenechea que la limitan y le restan utilidad.

Universal narrado por el Génesis, esto es que a partir de entonces se perdió su recuerdo. Luego, que, por ello mismo, el problema de la ubicación del Paraíso, tan discutido durante la Edad Media, no es un problema de certeza, sino de opiniones, ya que a partir de su desaparición y de la pérdida misma del recuerdo de su ubicación exacta, los hombres no han hecho más que discutir, en base a indicios y autoridades, acerca de su situación original, inclinándose en forma mayoritaria por algunas de esas opiniones, pero sin que ello equivalga de modo necesario a tener que admitirlas como artículo de fe. En tercer término, en fin, y este es aquí el punto central, que debe tomarse en cuenta que lo único cierto acerca de la exacta ubicación del Paraíso es el hecho de que cuando la Biblia lo ubica al oriente, se refiere, no al oriente cercano y conocido, lo cual haría difícil explicar porqué se perdió entonces el recuerdo de su ubicación exacta, sino a un oriente remoto, esto es, a lo que el autor llama «las regiones más orientales que respecto del orbe habitable se hallaren».

En efecto, al escribir por inspiración divina el *Pentateuco*, esto es, los primeros cinco libros de la Biblia, entre los que se incluye el Génesis, el que nos narra la historia de la Creación y la del Paraíso, Moisés solo indicó que este se hallaba situado en el oriente, lo que –de acuerdo a León Pinelo– no significa, como se ha creído por mucho tiempo, que el patriarca hebreo se estuviese refiriendo al oriente tal como usualmente se lo entiende, esto es, a Mesopotamia, Persia o la India, sino al oriente distante visto desde el Sinaí o Palestina, sitios desde los que Moisés escribía, hecho que implica necesariamente que ese oriente, si se trataba, como es obvio, de un oriente remoto, apuntase entonces en dirección de las Indias españolas, situadas al extremo oriente de Judea o Palestina, y «más allá del orbe habitable», lo que equivale a admitir sin reservas que ese distante Paraíso pudiese estar ubicado en el Nuevo Mundo, en tierra sudamericana, del lado del Perú.

2. El Paraíso estuvo en el Perú amazónico. Su descripción. El viaje de Noé. Los gigantes y las huellas de población antediluviana en América

Para mostrar que esa tierra oriental y remota en la que estuvo situado el Paraíso Terrestre no es otra que América, León Pinelo pasa a continuación revista a todas y cada una de las diversas opiniones existentes acerca de la ubicación del Paraíso, las cuales suman un total de dieciocho; y tras refutar en forma completa catorce de ellas mientras admite el espíritu general o algunas ideas de otras tres, se queda finalmente con la última, la cual le sirve de base para su argumentación, precisándola e incorporándole las partes de las otras que ha admitido parcialmente, y a veces hasta su sentido mismo, en la medida en que este no resulte contradictorio con su hipótesis central²⁸.

Es imposible por supuesto entrar a examinar todas las hipótesis y los respectivos argumentos y refutaciones de León Pinelo a propósito de ellas. Mencionaremos solo las principales y lo que les opone este último para descartarlas o limitarlas. Algunas opiniones suponen que el Paraíso es imposible de ubicar o que solo constituyó una alegoría, pero esto es refutable, pues el texto bíblico no deja dudas al respecto: el Paraíso fue un sitio corpóreo, real, situado en algún lugar del mundo. Aún admitido esto por la mayoría de los autores, hay algunos que lo ubican en el cielo, en el área sublunar o en un monte elevado, el más alto de la Tierra. La hipótesis le parece absurda, no solo por lo difícil que es explicar la caída atronadora de los ríos desde lo alto del cielo, sino también —y sobre todo— porque, aunque no lo sabían del todo los antiguos, se ha demostrado ya que el clima temperado que se supone fuera el del Paraíso no es precisamente el que se halla en las altas montañas, donde se hace difícil respirar, dado que estas se caracterizan por la escasez y la sutilidad del

[28]_ Estas hipótesis y sus refutaciones abarcan todos los diecisiete capítulos del Libro I, ed. cit., tomo I, pp. 1-113.

aire. León Pinelo apela en este caso como demostración a la existencia del soroche, ese mal de montaña típico de los Andes peruanos, prueba de que el Paraíso bíblico, lugar placentero, temperado y deleitoso, solo podía haberse encontrado en tierras bajas. Otros admiten su existencia real, pero la diluyen por completo diciendo que en los primeros tiempos el Paraíso era la tierra toda, lo cual carece igualmente de sentido para el autor, porque, aun admitiendo que la tierra entonces fuese paradisíaca en su conjunto, la Biblia habla de un sitio muy preciso, de un jardín de deleites, en el que se hallaban la fuente de la que nacían los cuatro ríos y los árboles de la Vida y del Conocimiento.

Otras hipótesis le parecen bastante más acertadas, aunque imprecisas o incompletas. Una de ellas es la de que el Paraíso estuvo en el oriente. Solo que oriente es un concepto relativo, que apunta hacia donde nace el sol, y que en el caso de Moisés, que escribía en Judea, ese oriente, por lo demás remoto, debe entenderse a partir de esta última, lo que lo haría corresponder a una tierra situada más allá del extremo oriental del Asia. Otra es que el Paraíso se encontraba al mediodía, esto es, hacia el hemisferio sur, idea correcta, aunque es necesario precisar mejor la ubicación. Otra, en fin, que el Paraíso debió hallarse en la equinoccial o zona tórrida, lo que le parece apuntar en la dirección adecuada, pues, como también se ha confirmado, en contra de la opinión de los antiguos y de algunos de los Padres de la Iglesia, que la estimaban inhabitable, la equinoccial es la zona más templada, suave y amena de todas las que conforman el planeta.

Tras estas hipótesis, examina varias otras, en este caso infundadas, de acuerdo a su criterio; o apenas provistas de algunos indicios confusos de verdad. El Paraíso no pudo estar situado al norte, tierra de fríos insoportables. Los hiperbóreos de que hablaban los antiguos, imaginados en ese helado septentrión, no son más que una confusa y pagana

representación del mundo de bienaventurados asociado a la idea de Paraíso. Tampoco pudo, contra las apariencias, estar situado en tierras de la India, por razones en las que se detiene largamente y que nosotros no tenemos tiempo de exponer aquí. Es igualmente descartable que pudiera encontrarse en Taprobana, usualmente identificada con Ceilán, porque incluso hallándose en esa apreciada isla unas pretendidas huellas de Adán (quien supuestamente habría puesto allí uno de sus pies al ser arrojado del Paraíso) en las alturas del famoso pico que lleva su nombre, venerado por judíos, cristianos, musulmanes y budistas, lo cierto es que esas huellas son tardías y nada tienen que ver en verdad con el padre del género humano, sin olvidar que antes ha refutado la idea de que el jardín edénico hubiese podido estar situado en lo alto.

No menos discutibles le parecen las otras pretendidas ubicaciones del Paraíso: en la Sarmática asiática, en el campo sirio de Esledrón, en Canaán, en Palestina, y en las islas Afortunadas o Campos Elíseos, lo que considera no es sino otra versión pagana del tema de los bienaventurados. Y hasta la ubicación más admitida, la que coloca o colocaba el jardín de Edén en la Mesopotamia bíblica, le parece inadecuada, no obstante las referencias del propio texto sagrado a la fertilidad proverbial de esa tierra paradisíaca, a que Adán fue moldeado en arcilla roja, y a que este y Eva, y también sus descendientes, vivieron no lejos del Paraíso después del pecado y el castigo. La refutación es minuciosa, pero en pocas palabras puede decirse que León Pinelo rechaza tales argumentos diciendo que hay muchas tierras paradisíacas, que en otras regiones se encuentra también arcilla roja y, sobre todo, que si bien es cierto que Adán y sus descendientes vivieron en las cercanías del Paraíso luego de su expulsión del mismo, y que por ello debieron sin duda conocer su ubicación exacta, la pérdida de este conocimiento solo sería explicable si a raíz del Diluvio, y luego de este, los descendientes de Adán

sobrevivientes a esta catástrofe universal se hubiesen visto trasladados muy lejos de donde habían residido hasta entonces, probablemente hasta otro continente, y no si se hubiesen quedado a vivir en los alrededores de su sitio tradicional de residencia.

Así se desemboca en lo que según León Pinelo es la única teoría justa relativa a la situación original del Paraíso: la que defendieran san Efrén Siro y luego Moisés Bar-Cefas, ambos cristianos orientales, uno en el siglo IV, el otro en el siglo X²⁹.

Los argumentos de este último, basados en su predecesor y recogidos en un tratado sobre el Paraíso, son aceptados por León Pinelo, quien se apoya en ellos para hacer de América la sede del jardín edénico. Bar-Cefas es, en efecto, uno de los autores medievales que no solo afirmaron que el Paraíso Terrestre estuvo ubicado al oriente, en tierra de diferente calidad a la ordinaria, sino también que se encontraba en otro continente, en otra tierra, en una suerte de gran isla o continente ubicado en medio del océano y rodeado de montes elevados e inaccesibles.

Partiendo de la tesis de Bar-Cefas, León Pinelo puede afirmar que Adán y sus descendientes, hasta Noé, conocieron bien la ubicación del Paraíso, pues aun después de que el primero fuera expulsado de este, todos vivieron en sus cercanías hasta el momento del Diluvio. De igual manera, de lo antes dicho se entiende que entre el momento de la Creación y el del Diluvio solo la tierra cercana al Paraíso estuviera habitada, mientras el otro continente, esto es, el conformado por Europa, África y Asia, estuvo despoblado por completo. Por último, se entiende que el Paraíso desapareciera con la inundación, ya que no se encontraba ubicado en lo alto; e igualmente resulta comprensible que el recuerdo de su existencia se perdiera, pues los sobrevivientes del Diluvio se vieron trasplantados a otra tierra, distante y remota, esto es, al Viejo

[29]_ León Pinelo, op. cit., Libro II, capítulo I, ed. cit., tomo I, pp. 114-125.

Continente, sin que supieran en principio dónde estaban, y sin que tuvieran ya más acceso al mundo que habían hasta entonces habitado³⁰.

A partir de esta tesis construye León Pinelo su argumentación acerca de la ubicación sudamericana del Paraíso Terrenal. Pero nos llama la atención el hecho de que en verdad la hipótesis acerca de la concepción del Paraíso en un continente distinto, situado en el extremo oriente, y allende el mundo conocido, no es de Bar-Cefas, sino que en realidad –más allá de los tempranos esbozos de Efrén Siro– tuvo como primer gran exponente y principal difusor al llamado Cosmas Indicopleustes, autor medieval del siglo V-VI, cristiano oriental como Bar-Cefas, aunque más tarde monje nestoriano, bien conocido de los historiadores de la geografía y de los estudiosos del tema paradisiaco. Lo mencionamos ya en el capítulo primero. Cosmas escribió hacia 535-547 un famoso tratado titulado *Topografía cristiana*, en el que se refuta la idea de la redondez de la Tierra defendida por los antiguos, en el que se insiste en que el cosmos tiene la forma del Arca judía de la Alianza, y en el que se da una descripción del mundo como rectangular y plano, formado

[30]_ De hecho, León Pinelo manipula en su provecho los planteamientos de Efrén Siro y de Bar Cefas, pues si bien es verdad que ambos ubican el Paraíso en el Antictone, uno y otro le atribuyen forma circular y dicen que rodea a la Tierra, lo que no cuadra con el modelo propuesto por el autor peruano. Y además, si es cierto que Bar-Cefas habla del Paraíso como un continente innominado situado más allá del Asia, en medio del océano, tampoco debe olvidarse que lo concibe en sitio elevado, más alto que cualquier otro del mundo, a medio camino entre el cielo y la tierra, lo cual contradice asimismo la argumentación de León Pinelo, que evita hablar de esto. Los comentarios de Efrén Siro sobre el Génesis, donde se hallan sus observaciones acerca de la ubicación del Paraíso se perdieron, pero sobreviven las referencias de Bar-Cefas. El tratado de este último acerca del Paraíso, en cambio, se ha conservado, y está incluido en la *Patrología Griega* de Migne. Ver a este respecto Howard Rollin Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, versión española de J. Hernández Campos, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 155; y también Arturo Graf, «El mito del Paraíso Terrestre», in *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo, reprint*, Mondadori Editore, Milán, 1984, especialmente pp. 47-51.

por dos grandes masas continentales separadas, rodeadas por el océano: una correspondiente al ecúmene, esto es, a la tierra habitada y conocida, Asia, África y Europa; y otro al continente donde estaba o estuvo situado el Paraíso, ubicado en el extremo oriente, más allá de la tierra conocida, y del cual salían los cuatro ríos bíblicos para cruzar el mar y reaparecer luego en el mundo habitado en sus sitios usuales: el Nilo al sur de Egipto, el Ganges en la India, y el Éufrates y el Tigris en tierras de Mesopotamia. También de acuerdo a Cosmas, ese continente paradisíaco fue el único habitado antes del Diluvio, y en él vivieron Adán y sus descendientes hasta que, con la inundación, el arca los llevó hasta tierras de Persia, en el llamado Viejo Mundo, sede a partir de entonces de la raza humana³¹.

Y nos llama la atención sobre todo porque es extraño que un erudito como León Pinelo, que antes de componer su gran tratado manejó aparentemente todo lo que se había escrito hasta entonces acerca del Paraíso, no conozca de nombre —ni mencione en ningún momento— a Cosmas, el más famoso de los autores que defendieron la teoría que le estaba sirviendo de base para propugnar la ubicación extraasiática y americana del jardín edénico, teoría que tiene con la suya una similitud total, salvo en llamar América al continente paradisíaco originario. Aunque no sería descartable que lo haya conocido, o al menos que haya

[31]_ Cosmas Indicopleustes, *Topographia Christiana*. No dispongo ahora de la versión inglesa de J. W. Mc Crindle: *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*, Hakluyt Society, Londres, 1897. Utilizo la versión francesa contenida en el libro de Edouard Charton, *Voyageurs Anciens et Modernes*, Au Magasin Pittoresque, París, 1861-1865, tomo II, pp. 1-30, que contiene la parte geográfica de la obra de Cosmas, la más interesante, en la que éste trata del Paraíso Terrenal. Un estudio acabado de la *Topografía* de Cosmas y de su concepción de la Tierra y del Paraíso Terrenal puede leerse también en la gran obra de Raymond Beazley, *The Dawn of Modern Geography*, tres volúmenes, John Murray y Clarendon Press, Londres, volumen I, capítulo VI, pp. 273-303.

leído algo acerca de su cosmografía, pero que, dada la condición nestoriana del monje greco-egipcio y la suya de descendiente de conversos, haya preferido no mencionarlo y apoyarse en cambio, modificando lo dicho por ellos, en autores más ortodoxos, como Bar-Cefas y Efrén Siro, sobre todo a la hora de fundamentar una hipótesis tan sorprendente como la de sacar el Paraíso de Mesopotamia o del oriente asiático para venir a trasladarlo al Nuevo Mundo.

Así pues, de hecho, según León Pinelo, aunque Bar-Cefas no lo haya identificado, su continente paradisiaco es América, situado en el medio del océano, al extremo oriente del Asia y más allá de ella; y allí, rodeado de elevadas cadenas de montañas que corresponden a los Andes, se encontró en la remota Antigüedad el Paraíso Terrestre, en el que Yaveh-Dios, Creador del mundo y del hombre, colocara a Adán y Eva; y de donde fueran echados luego de su desobediencia. América, y más particularmente la América del Sur, que no por azar tiene la forma de un corazón, centro vital del ser humano, fue la sede del Paraíso. No obstante la condición paradisiaca de todo su territorio, el Paraíso propiamente dicho, esto es, el Lugar de Deleite en el que se hallaban los árboles de la Vida y del Conocimiento del Bien y el Mal, y junto al cual surgía la fuente matriz de los cuatro ríos bíblicos, correspondía tan solo a la región central del continente, a la amazonia peruana, no lejos del actual puerto de Iquitos, de acuerdo a las coordenadas que suministra León Pinelo.

Queda luego, casi sin controversia, que si este lugar del Deleite estuvo en el Nuevo Mundo no le havemos de aplicar todo su Continente, ni la parte donde se unen y juntan, sino una de sus dos Porciones; y en este caso la mas a proposito por su forma, por su grandeza y tamaño, y por otras circunstancias y calidades que se irán explicando, fué la Yberica Meridional que hoy, tomando el todo por la parte, se intitula Perú. Y en ella por ser en sí tan dilatada sería el sitio que buscamos el mas interior y

el mas apartado de los dos Mares que bañan sus Costas (...). Es su temple en aquella parte el mas benigno y regalado, para que se asegurase en todo la beatitud y templanza del Paraíso, la abundancia de las aguas, la continua verdura de los Campos, y la fertilidad de los Arboles y Plantas. Lo cual ocurre con eminencia en el centro de la Yberica Meridional, y en ella se pueden salbar todas las apariencias que tuvo el Paraíso sin que sea osadía declarar como estaría, lo que forzosamente había de estar, segun la suposición que llevamos³².

León Pinelo llega hasta a incluir en su tratado un mapa de ese paraíso peruano, curiosamente orientado con el sur hacia arriba, lo que dificulta un poco su lectura. En él puede apreciarse, dentro de la zona tórrida, en pleno corazón amazónico de Sudamérica, el círculo correspondiente al Edén, con su muralla imaginaria, su fuente y sus dos árboles. De los alrededores se ven salir los cuatro ríos, que no son otros que los cuatro grandes ríos sudamericanos: el Marañón o río de las Amazonas, el Plata o Paraná, el Magdalena, y el Orinoco o Uriapari, cada uno corriendo luego en su respectiva dirección. Hacia occidente, del otro lado de los

[32]_ León Pinelo, op. cit., Libro II, capítulo III, ed. cit., tomo I, p. 137. Es increíble que el autor pudiese ubicar el Paraíso Terrenal, región de clima temperado, suave y fresco, en una zona de clima tan inhóspito como el de la selva amazónica: infernalmente caliente, húmedo y lluvioso, pleno además de todo tipo de alimañas voladoras y rastreras. Solo su rica imaginación, su amor por el Perú, la necesidad de ubicar el Edén en el área de confluencia de cuatro grandes ríos que corrieran luego en direcciones opuestas, lo que solo ocurre en Sudamérica, junto con su ignorancia acerca del verdadero clima de una región para entonces confusa e insuficientemente explorada pudieron llevar al erudito hispano-peruano a concebir tan peregrina idea. Así como Vasconcellos decía que Aristóteles se retractaría de haber considerado inhabitable la zona tórrida al ver la templanza del clima brasileño, así León Pinelo, de haber podido pasar una temporada en la zona en que ubicaba su suave y templado Paraíso, habría seguido probablemente un camino intelectual inverso al del filósofo griego, viéndose forzado a resucitar la vieja tesis de los antiguos acerca del carácter difícilmente habitable de esa zona.

Andes peruanos, yendo desde el sur de Colombia hasta el de Chile, se encuentra la extensa zona en la que habitaron, después de la expulsión del Paraíso, los que el Génesis llama los Hijos de Dios, esto es, los descendientes de Set, santos y amados de Yaveh. En dirección del norte, en cambio, hacia la actual Guayana venezolana, se ubica el territorio de los Hijos de los Hombres, esto es, de los descendientes pecaminosos de Caín, creadores de las artes, la música y la metalurgia, y con cuyas tentadoras mujeres pecaron luego los ángeles, o los Hijos de Dios, para engendrar a los gigantes.

La humanidad toda habitó, pues, en tierra sudamericana hasta el Diluvio, pues el Viejo Mundo, esto es, la masa formada por Europa, Asia y África, estuvo yerma y despoblada desde la Creación hasta que Noé y los suyos se trasladaron a él después de la gran inundación. Aquí León Pinelo hace una serie de observaciones por demás interesantes, en las que se combina el razonamiento inteligente con la absurda y libresca necesidad impuesta por el cristianismo de hacer cuadrar cualquier posible o presunta realidad de las cosas con las afirmaciones de la Biblia.

El erudito peruano insiste ante todo en que Adán y sus descendientes vivieron en tierra sudamericana, al oeste del Paraíso y sabiendo su ubicación exacta. Luego hace una curiosa observación acerca de las condiciones excepcionales de la tierra americana, reveladoras de su carácter de albergadora del jardín edénico. El pecado de Adán y Eva condujo, como dice el Génesis, a que Yaveh maldijera la tierra, con lo que esta perdió algunos de sus rasgos maravillosos. Los ulteriores pecados de los descendientes mundanos de Adán, los llamados Hijos de los Hombres, no solo condujeron al Diluvio, decidido por Yaveh para castigarlos y aniquilarlos, sino también a una segunda maldición de la tierra en que habitaban, así desmejorada por segunda vez de su inicial condición paradisíaca. Ello se revela, según León Pinelo, en un detalle: las plantas americanas suelen tener espinas, prueba indiscutible de esta divina

maldición³³. Pero la mejor demostración de su condición y de su origen paradisiacos es que, no obstante esas maldiciones, que por lo demás cesaron de operar al producirse la Redención, con el sacrificio de Cristo, sigue siendo la mejor naturaleza del mundo, la más rica y prodigiosa, y la que dispone del mejor de los climas del planeta.

A continuación analiza el tema del Diluvio y las condiciones y resultados del viaje de Noé. Con todo lo absurda y libresca que pueda parecernos la esencia de su argumentación, destacan en ella algunos vivos chispazos de agudo racionalismo, entre ellos las observaciones ingeniosas que hace al referirse a problemas como las dimensiones del arca, como la ruta seguida por esta, y como la duración del recorrido, todas las cuales le sirven para apuntalar su hipótesis, refutando de este modo las interpretaciones usualmente aceptadas³⁴.

Así se explicaría el gran tamaño que el Génesis atribuye al arca, de acuerdo a los cálculos corrientes, y hasta la necesidad de construirla, pues como bien dice León Pinelo, si se hubiera tratado de hacer sobrevivir a unos pocos seres humanos y a unas cuantas especies animales habría bastado con que Yaveh les hubiese permitido a unos y otras refugiarse en una alta montaña a la que las aguas crecidas y las lluvias no llegaran. El arca solo podía ser necesaria a la supervivencia de humanos y animales y tener tan gran tamaño, unos trescientos codos, porque se trataba de reunir muchas especies, y sobre todo de emprender un largo viaje, de un continente a otro.

Así se explicaría también la larga duración del Diluvio, cuarenta días, según la Biblia, y sobre todo el que la inundación durara ciento cincuenta días, manteniendo durante todo ese tiempo las tierras anegadas y el agua por encima de las más altas montañas. Solo en un tiempo tan

[33]_ León Pinelo, op. cit., Libro II, capítulo IV, ed. cit., tomo I, pp. 140-152.

[34]_ León Pinelo, op. cit., Libro II, capítulos V-XI, ed. cit., tomo I, pp. 152-207.

largo –y León Pinelo llega hasta a elaborar un cronograma detallado de la inundación y de la ruta seguida por el arca a lo largo del año que duró, según sus cálculos, el viaje de Noé– pudo el patriarca bíblico, acompañado por su mujer, sus hijos y las mujeres de estos, lo mismo que por su zoológico flotante, realizar un viaje como el que debía llevarlo a Armenia desde las costas del Perú; pues según León Pinelo, el arca, construida con sólidas maderas del Perú amazónico, habría zarpado de las cercanías de la actual Lima al comenzar la inundación, para dirigirse hacia las tierras del Viejo Mundo, cruzando por sobre los océanos Pacífico e Índico, hasta terminar navegando sobre el Cercano Oriente y encallar al cabo sobre las cimas del monte Ararat, en tierras de la Armenia bíblica.

Así se explicaría, en fin, la dirección del viaje, que no pudo ser nunca de occidente a oriente sino al contrario, partiendo del oriente para llegar al occidente, como es el curso mismo de la historia y de la vida de acuerdo al texto bíblico. Resulta claro entonces que habría sido por completo absurdo construir un arca de tan gran tamaño y pasar tantos meses viajando sobre las aguas si lo que se pretendía era hacer un corto recorrido desde Palestina o Mesopotamia (presuntos sitios vecinos al Paraíso en las versiones usualmente aceptadas) hasta la adyacente Armenia. Todo cobra sentido, en cambio, si lo que se describe es un gran viaje de un continente a otro, desde la remota Sudamérica hasta el Cercano Oriente; viaje que no solo se desarrolla de oriente hacia occidente sino que justifica asimismo la larga duración del Diluvio y de la inundación y hace perfectamente comprensible el largo tiempo de permanencia de hombres y de animales dentro del arca. Y junto con ello, permite de igual manera comprender cómo y por qué se perdió el recuerdo de la exacta ubicación del Paraíso, pues en un principio, al descender del arca sobre las nuevas tierras, Noé y los suyos no podían saber dónde se hallaban; y luego, al instalarse definitivamente en ellas, ya no pudieron recordar más la ubicación precisa del Edén, del que tan solo se llegó a

retener la vaga idea de que se había encontrado en el este, muy lejos hacia el este, como luego dejó sentado Moisés al escribir el *Pentateuco*.

A partir de ese entonces, nos dice León Pinelo, fue el Viejo Mundo el que se pobló, mientras la tierra primigenia, la de América, quedó deshabitada y yerma; hasta que progresivamente recuperó su belleza y su templanza, y hasta que otros humanos, los actuales indios americanos, descendientes de descendientes de Noé, vinieron al cabo a instalarse en ella y habitarla, muchos siglos después, seguidos mucho más tarde, ya iniciada la era cristiana, por tempranos evangelizadores, como santo Tomás Apóstol, del que algunos jesuitas suponen haber encontrado huellas en tierras del Brasil y el Paraguay. Pero lo que más interesa a León Pinelo, siempre dentro de su objetivo central de demostrar la ubicación del Paraíso en tierra americana, es probar la habitación antediluviana de América y encontrar huellas de la misma, capaces de confirmar el relato de la Biblia. Son entonces las huellas de gigantes precolombinos, hallados en los siglos XVI y XVII por toda América, y de restos de construcciones megalíticas, abundantes sobre todo en el Perú, en Bolivia y Ecuador, las que van a servirle para apuntalar su teoría de que esos gigantes eran seres antediluvianos; y que corresponden así a los gigantes mencionados en el Génesis, como producto del ayuntamiento carnal de los Hijos de Dios con las pecaminosas Hijas de los Hombres, mujeres de los descendientes de Caín.

León Pinelo habla así, igual que otros cronistas ya mencionados, de los gigantes de Santa Elena y Manta en la costa norte del Perú, de los pozos enormes que dejaron, de los huesos descomunales encontrados y de la leyenda indígena acerca de su venida por mar en grandes balsas, así como del relato de su sodomía y de su terrible muerte, castigados con fuego celestial. Pero a diferencia de lo que dicen los indios acerca de esos antiguos gigantes, esto es, que eran muy pocos y que convivieron conflictivamente con sus antepasados, León Pinelo asegura que en este caso los

indios relatan una fábula, pues sin la menor duda puede afirmarse que los gigantes en cuestión son anteriores a los indios y que estos solo pudieron inventar la historia a partir de los huesos e indicios hallados por ellos mucho más tarde en esas tierras. Pero no solo hay huellas de gigantes en el Perú, sino por toda América. Y el autor hace un recuento minucioso de todas las huellas de huesos y de restos de habitación humana antediluviana encontrados en otras regiones americanas, comenzando por la Nueva España. Se han encontrado —dice— no solo molares enormes, huesos gigantes y vértebras descomunales, sino también huellas de pies, tiestos y cacharros de todo tipo, restos de barcos, y hasta clavos de hierro, metal desconocido de los indios. En este sentido, las excavaciones de terrenos y de minas y la exploración de cuevas y de grutas han sido bien reveladoras, según León Pinelo, de esa riqueza americana en restos antiquísimos, todos de gigantes seres antediluvianos.

Los más importantes de esos restos, los más reveladores también de la presencia de gigantes antediluvianos, no son los huesos, molares, tiestos y cacharros, sino las numerosas construcciones megalíticas. Estas también existen por toda América, desde México hasta la Argentina. Pero son sobre todo abundantes en el Perú, y León Pinelo se complace en describir en este último las ruinas impresionantes de sitios arqueológicos como Sacsaihuamán, junto al Cuzco, y como Tiahuanaco, en Bolivia, cerca del lago Titicaca, sin olvidar las de Copán en Centroamérica, en tierras de la actual Honduras. Estas antiguas ciudades fueron construidas por gigantes, pues todo así lo indica: su tamaño descomunal, sus inmensas estatuas y murallas, el peso y dimensiones de las piedras, a menudo transportadas de sitios distantes, como sucede en Tiahuanaco.

Y que no se diga que los seres antediluvianos no disponían de técnicas adecuadas para ello, pues el Génesis afirma que fueron precisamente los descendientes de Caín los inventores de las artes y de la metalurgia. Quienes en cambio sí no pudieron haberlas construido son los indios,

pues estos, no obstante sus habilidades artesanales, que León Pinelo no duda un momento en reconocer, no tuvieron conocimiento de ciertas técnicas indispensables para llevar a cabo tales construcciones ni dispusieron de metales, de la rueda, o de bestias de tiro necesarias para emprender con éxito semejantes obras.

De acuerdo a León Pinelo, precursor en este terreno, junto con el padre Velasco, de algunos imaginativos estudiosos actuales de la prehistoria americana, estas ciudades megalíticas fueron entonces construidas por los gigantes antediluvianos que habrían habitado América, en especial Sudamérica, durante el período comprendido entre la expulsión del Paraíso y el comienzo del Diluvio Universal. Las complejas técnicas empleadas para construirlas y conservarlas se perdieron con la inundación que destruyó esa humanidad; y la ignorancia de los indios acerca de esas ciudades y acerca de las técnicas asociadas a su construcción solo se explica porque estos llegaron mucho después a América, y apenas encontraron en ella sus antiguas, pero imprecederas ruinas.

Así pues, los gigantes de que hablan los mitos indios son los gigantes antediluvianos. Estos no vinieron de ninguna parte, ni en balsas ni en barcos ni por tierra. Siempre estuvieron allí, pues eran descendientes de los hijos de Adán, habitantes de la tierra primigenia en la que estuvo el Paraíso, allí fueron engendrados, allí nacieron y allí vivieron muchos siglos. No fueron unos pocos, como aseguran erróneamente los indígenas y los cronistas que repiten sus consejas. Fueron, por el contrario, muchos, pueblos enteros de gigantes, constructores de grandes ciudades y creadores de importantes civilizaciones americanas. Tampoco es cierto que hayan desaparecido quemados por fuego del cielo, porque la verdad es que desaparecieron ahogados en medio del Diluvio. Fue el agua lo que los destruyó, y algunos de sus huesos y restos, encontrados en cuevas y minas profundas, bajo capas de tierra depositadas por los siglos transcurridos desde entonces, lo mismo que los de las inmensas

ciudades que construyeron, resistentes al paso de los siglos, han sobrevivido en parte, para dar así testimonio de su existencia; y, con ello, de la indudable condición paradisiaca de esta tierra americana en la que estuvo una vez ubicado el propio Paraíso³⁵.

3. Relación de maravillas y descripción de la naturaleza americana. La granadilla o parchita, fruta del Pecado Original. Los cuatro grandes ríos sudamericanos, ríos paradisiacos

A partir de aquí, y a todo lo largo del Libro IV, el penúltimo de su tratado, León Pinelo se consagra a describir la maravillosa naturaleza

[35]_ El estudio de los gigantes en León Pinelo abarca los capítulos XI-XV del mismo Libro II. En la edición citada, tomo I, pp. 207-253. Conviene señalar de todos modos que el mito tiene bases indígenas, de las que hablaremos en el próximo capítulo. Estos mitos se hallaban presentes en las culturas indias de América desde el norte de México hasta el Perú y Bolivia; y en todos ellos se habla de gigantes primigenios o antiquísimos, y de uno o varios diluvios asociados a su destrucción. No cabe duda de que buena parte de estas tradiciones fueron conocidas por León Pinelo a través de los diferentes cronistas españoles que habían hecho para entonces mención de ellas, a menudo con confusión y con desprecio, por no poder hacerlas coincidir del todo con el texto bíblico. La originalidad del autor peruano consiste en este caso en asumir las implicaciones de los relatos indígenas acerca de la existencia de gigantes primigenios y acerca de su destrucción por el Diluvio, lo cual solo era posible reordenando los datos bíblicos a partir de una perspectiva completamente inversa a la usual, esto es, haciendo de América el continente del Paraíso y de la creación del hombre, única tierra habitada entre la Creación y el Diluvio Universal que acabó con los descendientes de Adán, incluidos los gigantes. Es interesante constatar que un cronista como el padre Bernabé Cobo, jesuita español residente en el Perú, contemporáneo de León Pinelo y autor de una *Historia del Nuevo Mundo*, compuesta en 1653 pero no publicada entonces, al describir las impresionantes ruinas de Tiahuanaco, dice, entre otras cosas, que la reconocida antigüedad de aquellas ha dado origen a algunas fábulas indígenas; y entre ellas a una, repetida «por hombres de buen juicio», que hace de Tiahuanaco una ciudad de gigantes antediluvianos: «no falta entre ellos –señala– quien sienta ser obra ésta de antes del Diluvio, y que debió ser alguna gran ciudad edificada por gigantes». Bernabé Cobo, Libro XIII, Capítulo XIX. Cf. *Historia del Nuevo Mundo*, publicada por primera vez por Marcos Jiménez de la Espada, Sociedad de Bibliófilos Andaluces, en cuatro tomos, Sevilla, 1890-1893, tomo IV, 1893, p. 70.

americana, resaltando por supuesto lo peregrino o prodigioso, pero combinando frecuentemente lo imaginario con lo real y poniendo el énfasis en este, y suministrando además una impresionante masa de informaciones extraídas de todo tipo de obras sobre el Nuevo Mundo. La descripción, como puede suponerse, es en verdad muy rica y detallada; y cubre de alguna manera todos los planos posibles: el antropológico, el cultural e histórico, el zoológico, el botánico, el mineral, y muchos otros más. Su idea principal sigue siendo la de mostrar la condición paradisíaca de América, esto es, la de poner en evidencia que se trata de una tierra exuberante en la que se halla todo tipo de riquezas, en la que es excelente el clima, en la que abundan las fuentes, las lagunas y los grandes ríos, en la que existen innumerables animales terrestres, acuáticos y aéreos, toda suerte de árboles y hierbas, de frutos, de aromas y de drogas medicinales, y también de increíbles riquezas minerales: piedras preciosas, perlas, y sobre todo oro y plata. Tampoco podemos detenernos demasiado en esto, y solo nos limitaremos, para concluir, a indicar algunos temas y contenidos prodigiosos que creemos esenciales para completar la idea paradisíaca que acerca de América expone León Pinelo.

La descripción de las maravillas americanas comienza por lo antropológico. Y antes de tratar de los indios, acerca de los que hace un interesante y largo estudio, a menudo objetivo y serio, el autor hispano-peruano no puede menos que comenzar describiendo las razas y pueblos de monstruos hallados en América y descritos por los exploradores y cronistas. El tema, por supuesto, es poco original, y lo esencial al respecto ya lo vimos, aunque apenas mencionando a León Pinelo, al comienzo del capítulo anterior.

De todas formas, vale la pena añadir ahora algunas cosas, pues aunque León Pinelo repite muchos datos e informaciones conocidos, también nos suministra otros nada usuales. Habla, por supuesto, de gigantes y pigmeos, y repite la bien conocida descripción de razas monstruosas

hecha por el padre Daza, que ya escuchamos antes, en palabras del padre Simón. Pero la completa hablando de unos indios arborícolas llamados ahalcosmachias, y de otros cuya monstruosidad consiste en dormir de pie, y que, según Daza, se llamaban tascamoscomachas, habitantes unos y otros de la región californiana. Se refiere a unos cinocéfalos descritos en el Perú por el padre Juan Eusebio Nierenberg, y a unos hombres con rabo descritos en Chile, cerca del estrecho de Magallanes, de los que también hace mención el mencionado religioso, diciendo que su cola es escamosa, como de lagarto, y que la tienen tan larga y tan gruesa que solo pueden sentarse en sillas huecas. De un cronista norteño, Juanote Durán, toma la información de que en la Nueva España se vieron indígenas de dos caras, comparables a los andróginos descritos por Platón. Y de un licenciado Zevallos saca la descripción de un ser monstruoso, descubierto en Ecuador, cerca de Quito, que ya no corresponde a un miembro de un pueblo prodigioso, sino a un monstruo individual, hallado en medio de una población indígena normal, pero cuya descripción es sin duda muy digna de mención³⁶.

La exposición del mundo animal combina igualmente lo maravilloso con lo real. Aunque para él todos los animales de las Indias resultan

[36]_ León Pinelo, op. cit., Libro IV, capítulo II, ed. cit., tomo II, pp. 7-14. El monstruo descrito por Zevallos entre los cofanes, nación indígena habitante de las cercanías de Quito, era una mujer gigantesca, gordísima y peluda. Sus muslos eran más gruesos que la cintura de un hombre gordo de talla normal. Detrás tenía una cola carnososa; y sus cabellos eran tantos que dos manos de los hombres mayores que allí estaban no los podían abarcar. Estaban divididos en dos masas de pelo trenzado, que le cubrían casi todo el cuerpo, una por delante y la otra por detrás. Su cabeza era enorme, y sus ojos redondos, como de carnero. Su nariz era chata y más grande «que la del más feo Negro de Etiopía». Tenía el labio inferior y la nariz horadados, y en ellos trozos de oro. Sus tetas eran monstruosas, como grandes rodelas, llegando los pezones a medir más que el pulgar de un hombre. Tenía el vientre grueso y duro, y las enormes nalgas en correspondencia con toda su gordura. Comía y bebía mucho, pero era ágil en el andar, y se decía que la había parido una osa y que era hija de algún indio.

«peregrinos», esto es, prodigiosos, en la descripción de León Pinelo se mezclan las bestias, peces o aves más corrientes con unicornios, monstruos marinos y hasta arpías. La descripción de los animales reales es minuciosa y está llena de interés, pero no nos corresponde tratar ahora de ella. En cuanto a los animales imaginarios o asociados a prodigios, el autor peruano, basado siempre en autoridades, habla de grifos en la Nueva España y de uno que cita Vargas Machuca en Venezuela; de unicornios, mencionados por Juanote Durán en la misma Nueva España y por otros en la Vera Paz; de monstruos marinos en aguas costeras del Brasil, acudiendo al testimonio ya citado de Gandavo, y de unas arpías en tierra de Urabá, la paternidad de cuya descripción atribuye a Pedro Mártir. Al lado de estos monstruos trata de los peligrosos tigres, de los leones americanos, desmelenados y muy poco fieros; de las diversas variedades de monos; de los armadillos, perros, zarigüeyas, zorrillos y perezas; de las serpientes y culebras; de las diversas alimañas, como alacranes, arañas, langostas, niguas y ratones, cuya abundancia no es prueba sino de la riqueza y excelencia de la tierra; de los peces innumerables que llenan ríos, fuentes, mares y lagunas, y de las aves que surcan los cielos, incluyendo en este flexible concepto no solo a pájaros, a águilas y cóndores, sino también a murciélagos, algunos de ellos amantes de la sangre de bestias y de hombres.

Relata algunas historias fabulosas asociadas a animales, como la de las monas cruzadas con indios de que habla Cieza de León en el sur de la Nueva Granada, y como una relativa a un oso, de los que abundaban en la Tierra Firme, unos feroces y grandes como becerros, otros en cambio no tan fuertes y algo menos crueles. Cerca de Huánuco, en una hacienda de campo, uno de estos osos grandes y salvajes se metió una noche en la cabaña de una india soltera, que vivía allí con su hermana casada; tuvo relaciones sexuales con la joven y se mantuvo por tres años viniendo a visitarla cada noche. Casada al cabo la india con un indio

de los alrededores, el oso, ofendido por el agravio y enloquecido por los celos, entró una noche en la cabaña y los mató a los dos, lo mismo que a la hermana de la india. El hacendado, enterado del crimen, salió en persecución del oso y lo mató a flechazos. A León Pinelo la insólita historia le parece por completo normal, pues según la tradición medieval recogida por Saxo Grammaticus y Olao Magno, los reyes de Suecia y Dinamarca descendían del ayuntamiento entre una doncella sueca y un oso que gozó de ella³⁷.

A los animales siguen las plantas, después de examinar los lagos, las fuentes y los ríos. León Pinelo describe con profusión los árboles de las Indias, a comenzar por los madereros: ébano, cedro, chachapoyas, roble, caoba, guayacán y muchos otros. Se detiene largamente a detallar las grandes cualidades de los árboles frutales y de las prodigiosas frutas producidas por las Indias: los aguacates o paltas, las guayabas, las paca-yas y guanábanas, las papayas y caimitos, las almendras, las tunas y las piñas. Y hasta la yuca y los frijoles, asimilados por él a «frutas». Pero un árbol frutal domina sobre todos, pues es el más prodigioso de cuantos existen en tierra americana. Su significación es única y León Pinelo le consagra un largo capítulo. Se trata del árbol de la granadilla, fruta también conocida como parchita o maracuyá, y cuya hermosa flor ya vimos describir, apenas unas páginas atrás, en la paradisíaca tierra brasileña, al emocionado padre Vasconcellos.

Pero si Vasconcellos se limita a describir con minucioso asombro la flor, llamada «flor de la Pasión» por contener los símbolos de la Pasión de Cristo —la corona de espinas, los azotes, la columna, los clavos y hasta la misma sangre—, León Pinelo va más allá, y sin dejar de admirar y describir la flor y su asombroso simbolismo, se centra en la prodigiosa fruta, que según él es la propia fruta del Pecado Original. La granadilla fue el

[37]_ León Pinelo, op. cit., Libro IV, capítulo V, ed. cit., tomo II, pp. 47-48.

Árbol de la Culpa. Su fruta prodigiosa fue el instrumento o la causa de la tentación, y del pecado de desobediencia que costara a Adán y Eva la expulsión del Paraíso. León Pinelo no ignora que se trata de un tema muy polémico, pues la tradición había señalado desde temprano otros árboles y frutas como árboles y frutas del pecado: la higuera índica, el plátano y sobre todo la manzana. El libresco asunto es complejo y extenso; razón por la que no nos ocuparemos aquí de él ni de la argumentación igualmente artificiosa de León Pinelo. Lo importante es que el autor refuta uno a uno los argumentos de quienes han expuesto esas hipótesis, y termina mostrando que la granadilla, tanto el árbol como la fruta, poseen todas las cualidades atribuidas al Árbol y a la Fruta de la Culpa. La fruta es descrita en términos apologeticos: «hermosa a la vista, de aspecto delectable y excelente al gusto», de color de granada madura, de cáscara gruesa que se quiebra fácilmente, y llena de una masa suave, dulce y olorosa, envuelta en una tela delgada y transparente. En la masa hay granos, no menos suaves que ella, y que con ella se comen o se sorben. Y es de tanta dulzura, concluye León Pinelo, que «parece conserba de Azucar liquida y blanda, que ni causa fastidio al paladar, ni embarazo al estómago»³⁸.

La prueba final y más concluyente es, sin embargo la flor, pues León Pinelo demuestra a continuación que el hecho de que esta contenga todos los símbolos de la Pasión de Cristo, esto es, de la redención del género humano por el sacrificio de Jesús a objeto de saldar la culpa de Adán y su pecado original, no puede ser sino la expresión de que Dios quiso hacer del Árbol de la Culpa el árbol de la promesa de la redención, es decir, dejar impreso en este, a través de su maravillosa y bella flor, la promesa del sacrificio de su propio hijo, destinado a redimir al género humano del pecado que costara la expulsión del Paraíso. Y a los que desde la Edad Media venían afirmando que era el plátano la fruta

[38]_ León Pinelo, op. cit., Libro IV, capítulo XV, ed. cit., tomo II, p. 209.

de la culpa, porque al cortarlo en forma transversal podía verse en su interior una suerte de cruz con un crucificado, León Pinelo les responde con su descripción de la flor de la Pasión, que muestra, no una figura borrosa, sino todos los símbolos del sacrificio de Cristo, revelándose así en un solo árbol todo el ciclo cósmico del pecado y el perdón, pues con la fruta se cometió el pecado y en su flor imprimió Dios la promesa divina de redimirlo.

El tema paradisíaco es retomado, para concluir, en el Libro V. Antes, León Pinelo ha terminado de describir la naturaleza de las Indias, tratando de plantas aromáticas y drogas, de sal, de minerales toscos y tierras, de piedras medicinales y, sobre todo, de piedras preciosas, siempre asociadas a lo paradisíaco; de perlas, tan abundantes en las Indias, y de oro y plata, con cuyo estudio el autor abandona por completo las fantasías paradisíacas para meterse de lleno en el terreno de las desnudas cifras y de la mundana estadística. El último Libro, en cambio, tiene por objetivo describir los grandes ríos sudamericanos y demostrar su condición de ríos del Paraíso. El Libro todo es una complicada mezcla de descripción geográfica rica y detallada con lecturas librescas y forzosas de los hechos para poder demostrar que el Marañón o Amazonas es el Nilo, que el Plata o Paraná es el Ganges, y que el Magdalena y el Orinoco son el Éufrates y el Tigris. Aquí, otra vez, entrar en el análisis de las artificiosas y librescas disquisiciones del autor peruano nos llevaría lejos de nuestro objetivo, que se conforma con mostrar esta identificación de los cuatro ríos de Sudamérica con los cuatro que derivaban, según el Génesis, de la fuente del Paraíso; ríos que el texto bíblico llama solamente Phisón, Gihon, Perath y Hiddekel, diciendo que regaban el uno, la tierra de Havilah, rica en oro; el otro, la tierra de Cus, y el tercero, el oriente de Asiria; pero de los que desde muy temprano los exegetas bíblicos dijeron que eran respectivamente el Nilo, el Ganges y los dos grandes ríos de la Mesopotamia: el Éufrates y el Tigris.

La rica descripción de los cuatro ríos americanos y la insistencia de León Pinelo en mostrar con todo tipo de recursos librescos que corresponden a los cuatro ríos paradisíacos, apoyada además en el hecho real de que solo en Sudamérica se da la existencia de cuatro grandes corrientes fluviales que se dispersan en diferentes direcciones a partir de fuentes (entonces mal conocidas) situadas no demasiado lejos unas de otras, concluye sin embargo apelando a un recurso ingenioso que resuelve en forma definitiva el delicado y peligroso asunto. El recurso coincide, una vez más, con la argumentación de Cosmas Indicopleustes, pero León Pinelo (de quien en verdad no sabemos si llegó a leer a Cosmas o a conocer su obra) prefiere hacerlo derivar del texto de Bar-Cefas. El erudito peruano no podía ignorar, en efecto, que resultaba difícil mantener a todo precio la idea de que los ríos paradisíacos fuesen el Marañón, el Plata, el Magdalena y el Orinoco, no solo contra lo afirmado por todos los exegetas bíblicos, sino también –y sobre todo– porque era imposible dejar de tomar en cuenta la existencia indiscutible del Nilo, del Ganges, del Éufrates y del Tigris.

La solución hallada fue muy sencilla: hacer que los ocho ríos fuesen simultáneamente los ríos del Paraíso. La idea de base había sido expuesta por los exegetas bíblicos medievales –como Cosmas, como Bar-Cefas– que defendieron la idea de que el Paraíso había estado ubicado en otro continente distante, en el *antictone*; aunque, por supuesto, sin mencionar los ríos americanos. Los cuatro ríos del Paraíso se originaban en ese remoto continente paradisíaco, pero luego entraban al océano; y después de un largo recorrido submarino reaparecían en tierras del Viejo Mundo, en las fuentes de los cuatro ríos llamados paradisíacos. Así, uno de ellos resurgía con el nombre de Nilo, al sur de Egipto; otro, con el nombre de Ganges, en tierras de la India, y los dos restantes hacia el norte de Mesopotamia, uno con el nombre de Éufrates y otro con el de Tigris.

Lo asombroso de la exposición de León Pinelo es que con él esta insólita teoría, poco aceptada incluso en la Edad Media, es activada de nuevo, esta vez desde América, asimilada al continente primigenio en el que se hallara el Paraíso; y que sus grandes ríos tropicales pasan así a convertirse en las fuentes de los cuatro ríos paradisíacos usuales: el Marañón atraviesa el Atlántico y pasa por debajo del centro del África para venir a resurgir en el oriente de ésta y conformar el Nilo; el Plata-Paraná hace el más largo de los recorridos, pues le toca atravesar desde el sur todo el océano Atlántico y el Índico para poder brotar de nuevo en el norte de la India, luego de tener que recorrerla casi toda bajo tierra; el recorrido del Magdalena resulta menos complicado, pues tras hundirse en aguas del mar Caribe cruza el Atlántico y el Mar Mediterráneo y luego de un largo trayecto subterráneo reaparece en tierras de lo que fuera la antigua Asiria; algo parecido hace el Orinoco, cuya igualmente larga ruta submarina y subterrestre lo conduciría desde su desembocadura en aguas atlánticas hasta las viejas tierras bíblicas del norte del actual Irak.

4. Afirmación de lo americano y primer gran mito criollo

Algunas conclusiones parecen derivarse de todo esto. Ante todo destaca la forma en que el mito inicial de lo paradisíaco, pronto convertido –en la imaginación de Colón y en las apreciaciones de Vespucio– en una clara referencia al Paraíso Terrenal, libresca en el primero, espontánea en el segundo, reaparece lentamente, una vez apagados los ecos de la Conquista y de sus expediciones saqueadoras y genocidas a lo largo del siglo XVI. El Paraíso Terrestre, asociado a América desde los primeros tiempos del Descubrimiento, renace así en el contexto de la colonización temprana, entre fines del siglo XVI y mediados del siglo XVII, cuando los misioneros y cronistas llevan a cabo una suerte de balance de todo lo explorado y conquistado; balance que implica una necesaria relectura del mundo americano, de su riqueza, de su clima, de su flora

y de su fauna. Es de esa temprana revalorización del Nuevo Mundo y de la calumniada zona tórrida en que se encuentra la mayor parte del mismo que nace este redescubrimiento sereno y libresco de la condición paradisíaca de América, este primer gran mito propiamente americano, esta reelaboración de los prodigios de aquella que conduce a algunos de esos descubridores intelectuales tempranos, como Vasconcellos y sobre todo como León Pinelo, a pretender ubicar en tierra americana el bíblico jardín de Adán y Eva.

Creemos que esta rica elaboración intelectual da origen a lo que podemos considerar como el primer gran mito americano. El hecho de que ni León Pinelo ni los cronistas españoles y portugueses del siglo XVII hablen de América, sino de las Indias, o bien del Nuevo Mundo, no cambia nada al asunto, pues es claro que la denominación de este último a partir de Vespucio y no de Colón fue rechazada largo tiempo por los españoles y por los mismos portugueses, y solo se impuso entre ellos una vez que su empleo por todo el mundo europeo, y hasta criollo, les convenció de que ya no quedaba otra alternativa que la de aceptar la denominación impuesta en todas partes por el uso. Lo importante se encuentra en otra parte: en esta exaltación del Nuevo Mundo, en esta primera sistemática afirmación de lo americano, en esta suerte de primacía dada a América. Primacía que intenta hacer de ella la igual del Viejo Mundo, ya no un continente preterido e inferior, sino una tierra de gran riqueza natural y de excelente clima, que, además del oro y de la plata proporcionados a Europa, podía vanagloriarse de haber sido incluso, como ocurre en el planteamiento de León Pinelo, la cuna de la humanidad, el verdadero continente primigenio, elegido originariamente por Dios para la habitación del hombre.

En efecto, del tratado de León Pinelo se desprenden muchas cosas, todas ellas de largo alcance, todas de hondas consecuencias. El Paraíso Terrenal, tan buscado durante siglos por el mundo entero, estuvo situado

en el Perú, en tierras amazónicas, en pleno centro de Sudamérica, el continente de forma de corazón. Los árboles de la Vida y del Conocimiento fueron árboles americanos, como fue americana la fruta del pecado y de la redención, la prodigiosa granadilla. Adán y Eva, y todos los hombres y mujeres luego de ellos, hasta Noé y sus hijos, fueron peruanos; o más exactamente sudamericanos, pues si bien los primeros descendientes de la pareja originaria vivieron cerca del Paraíso, los otros, los que siguieron, Hijos de Dios e Hijos de los Hombres, gigantes y patriarcas, se fueron diseminando en forma progresiva por tierras de América del Sur, siendo de esta manera los gigantes en su mayoría guayaneses o venezolanos, aunque los hubo también en el Perú, Ecuador, Colombia y Chile; y los descendientes de Set y de los suyos en su mayoría peruanos, chilenos, bolivianos, ecuatorianos o colombianos, aunque también llegaron sin duda a otras regiones sudamericanas. Mientras el Viejo Mundo estuvo yermo y despoblado, América, tierra del Paraíso, fue el único continente habitado; y en ella floreció la rica civilización de los gigantes, constructores de poderosas e indestructibles ciudades megalíticas. El arca de Noé, cuyas ruinas, de acuerdo a los viajeros cristianos medievales, podían verse aun entonces en la cima del monte Ararat, en la lejana Armenia, se construyó con madera americana, y emprendió viaje a partir de las costas del Perú; y fueron animales del llamado Nuevo Mundo (que en realidad resulta de paso mucho más viejo que el otro) los que, trasladados al Viejo Continente, dieron origen a su fauna, así como Noé y sus hijos, y las mujeres de estos, americanos todos, fueron el tronco del nuevo género humano que siguió al Diluvio.

Las implicaciones de todo esto no son difíciles de apreciar. De la teoría de León Pinelo se deriva que son los europeos los que descienden de los americanos y no al revés. Y que los sudamericanos como Noé y sus hijos fueron los descubridores y los colonizadores del Viejo Mundo, mucho antes de que de este último vinieran otros hombres y otros pueblos a

poblar y a conquistar América. Es verdad que de todos modos América quedó por completo despoblada después del Diluvio, mientras que el Viejo Mundo era habitado y conocía después el auge de las grandes culturas de la humanidad, lo mismo que el nacimiento y la pasión de Cristo y la victoriosa expansión del cristianismo; es verdad, igualmente, que por ello debió ser más tarde repoblada a partir de los descendientes de Noé, cualquiera haya sido el origen de los indios, y ya sea que descendan estos de los fenicios, de los cartagineses, de los atlantes, de los griegos, de los asiáticos o de los hebreos de las Diez Tribus Perdidas de Israel. Es verdad también que León Pinelo no duda en considerar superior al hombre europeo y a las culturas del Viejo Continente, cosa esta que difícilmente podría haber sido de otro modo. Pero no es menos cierto que en el planteamiento del autor peruano acerca de la ubicación del Paraíso en tierras del Nuevo Mundo hay una clara afirmación de lo americano, en todo lo que este tiene de exuberante y prodigioso; y de América, en cuanto continente primigenio y favorito de Dios, que aun conserva abundantísimas huellas paradisíacas.

En el texto de León Pinelo puede palpase ya de algún modo lo criollo, lo propiamente americano, que aunque envuelto en lo europeo, en lo clásico y en lo cristiano, componentes todos ellos de los que no puede ni intenta desligarse, pues forman parte constitutiva de sí mismo, comienza ya a asumir algunos rasgos propios, buscando individualizarse. Como ocurre igualmente con los mitos de la población, y sobre todo con los de la evangelización de América, mitos estos de los que vamos a ocuparnos en los tres últimos capítulos.

Capítulo VIII

Los mitos del poblamiento de América. Diluvio universal y diluvio americano. Gigantes primigenios. Indicios diversos de población posdiluviana

Para los escritores tempranos y para los primeros misioneros que trataron de América, esto es, del Nuevo Mundo o de las Indias, uno de los problemas más complicados e insolubles suscitados por la Conquista y Colonización de ese nuevo continente, sobre todo a lo largo de los siglos XVI y XVII, fue el que les planteaba la necesidad absoluta de tener que explicar, dentro de los parámetros que les imponía su creencia inquebrantable en la veracidad del dogma bíblico cristiano, el origen de los indios, habitantes nativos de esas tierras poco antes descubiertas, conquistadas y asimiladas al dominio europeo, fundamentalmente hispano-portugués.

Fuentes y componentes del problema

Las diversas interrogantes suscitadas por este problema, ya de por sí complejo, acentuadas en este caso por la ineludible obligación de tener que sujetar las posibles respuestas obtenidas a lo afirmado por el *Génesis* o a lo omitido en él, contribuyeron a generar uno de los rompecabezas intelectuales más gigantescos de toda la historia humana. Rompecabezas, de resto, que en lugar de irse resolviendo con el tiempo —no obstante la independencia lograda progresivamente con respecto al asfixiante texto bíblico y a la dogmática autoridad de la Iglesia, el

enorme avance especulativo y científico materializado desde entonces, y los diferentes hallazgos realizados en estos últimos siglos acerca de la población precolombina de América y sus posibles vías de acceso—, lo cierto es que no ha hecho sino complicarse más y más, volviendo más y más difícil el separar lo que puede ser real o apoyarse en hechos reales de lo que no parece ser sino especulación y mito, pero sin que sea siempre posible descartar de plano el que a veces estas especulaciones, aparentemente sin mucho fundamento, se transformen también, más adelante, en hechos reales, y el que estos últimos, en consecuencia, se vean debilitados o puestos en entredicho.

En el campo de la especulación geográfica, antropológica y poblacional, a los primeros escritores que trataron de América se les planteó desde temprano un triple problema. Ante todo, el de explicar la existencia misma de ese nuevo y desconocido continente, del que solo podían tratar de demostrar, de manera bastante artificiosa, que había sido previsto o al menos presentido por algunos autores antiguos o cristianos, pero del que en verdad no había, por supuesto, la menor huella en el texto bíblico, piedra de toque —para ellos— de toda realidad. En segundo lugar, el de encontrarse con que ese nuevo continente —cuyas dimensiones crecían sin cesar a medida que continuaba la exploración de su territorio— no estaba habitado por monstruos, como debería haber ocurrido de acuerdo a lo afirmado por la ciencia antigua y medieval, la cual ubicaba en esos antípodas o confines del mundo diversas razas de pueblos monstruosos. En verdad se buscó y creyó hallar al principio algunos monstruos, pero la realidad indiscutible era que ese enorme continente estaba habitado por hombres y mujeres normales, por seres absolutamente humanos, de los que la Iglesia había terminado asegurando, en la persona del papa Paulo III, que eran racionales y cristianizables. Y más aún, si al principio, en las Antillas y en la Tierra Firme, solo se habían hallado indios desnudos y pobres, viviendo en

las fronteras de lo humano, los que fueron hallados y sometidos luego, en México, Guatemala, Colombia, Perú y en las mesetas bolivianas, eran indígenas que, no obstante sus costumbres bárbaras, su arraigada idolatría y su invencible afición al sacrificio humano, habían logrado alcanzar complejas formas de organización social, de vida urbana y de pensamiento religioso. En tercer lugar –y este resultaba a todas luces el problema central– el tener que explicar la identidad y el origen de esos indios, su procedencia, y la forma como habían llegado al Nuevo Mundo y en que habían alcanzado la situación en la cual los españoles los encontrarán poco antes.

Si el primer problema se resolvió medianamente o pudo eludirse en cierto grado, mientras el segundo había sido resuelto por el papa, aunque por lo demás resultaba, como el primero, demasiado evidente para poder ser negado aun por el pensamiento más dogmático, el tercero, en cambio, debió ser afrontado sin posibilidad de evasión o de medias soluciones.

En efecto, la existencia real de América, de ese Nuevo Mundo no previsto por la ciencia pagana antigua ni por la cristiana medieval, fue asimilada ante todo como un hecho incontrovertible que demostraba los límites de esa ciencia (sus afirmaciones de que no podía haber antípodas, de que no había cielo en el hemisferio sur, o de que la zona tórrida era infranqueable e inhabitable debido al calor, etc); pero también se la asimiló a partir de diversas discusiones eruditas y librescas según las cuales algunos pensadores paganos y sobre todo bíblicos o cristianos habían tenido intuición de su existencia. Se citó a menudo la famosa profecía de Séneca sobre la última Tule, leída como una clara alusión al Nuevo Mundo; se citó también a san Isidoro, que habló de un posible cuarto continente, en el *actictone*; se citaron, en fin, una profecía de Isaías y otra de Abdías, en las que supuestamente se hablaba de una nueva tierra y un nuevo cielo, situados hacia Occidente, profecías que son ya citadas tempranamente por Colón, y que tuvieron relación,

como veremos luego, con el renacer de ideas mesiánicas entre los franciscanos americanos de mediados y fines del siglo XVI, en México y en Sudamérica. La existencia de los indios, por su parte, como seres humanos, aunque degenerados, inferiores o brutales; o, en el mejor de los casos como menores necesitados de tutela, debió ser igualmente asumida como un hecho incontrovertible, una vez abandonada la búsqueda de monstruos; o reducida, como esta se vio en poco tiempo, a frecuentes pero esporádicas fantasías locales, o a disquisiciones, en este caso tardías, de corte más y más libresco.

Pero el problema realmente ineludible era el tercero, el de tener que explicar, de acuerdo al texto bíblico —que no hablaba de ellos, y que los ignoraba por completo— la identidad y el origen de esos incontables pueblos hallados en el Nuevo Mundo, y a quienes los españoles, para hacer todavía más complicadas las cosas, llamaron incorrectamente indios. Las preguntas que debían ser respondidas por los estudiosos del mundo americano de esos primeros siglos coloniales acerca de los indígenas del Nuevo Continente hallado por Colón eran entonces básicamente estas tres: los indios ¿quiénes eran en verdad?, ¿de dónde habían salido? Y ¿cómo lograron llegar al Nuevo Mundo?

Aunque mezcladas por supuesto con la realidad, con algunas verdades empíricas y con ciertas intuiciones geniales, todas precursoras de respuestas científicas de siglos más recientes, lo cierto es que las respuestas posibles a estas complicadísimas preguntas difícilmente podían haber escapado al ámbito del mito y de la fantasía, difícilmente podían haber eludido el marco del imaginario. Y más allá de posibles y justificadas referencias al nivel alcanzado entonces por el conocimiento geográfico, por la visión histórica y por una concepción antropológica que apenas empezaban a deslindarse en forma tímida de la perspectiva omniabaricante de lo religioso, parecería acertado afirmar que la razón central de todo ello fue esa absoluta imposibilidad de independizar cualquier

lectura de lo antropológico de los términos dogmáticos fijados por el texto bíblico, particularmente lo relativo a un tema que tocaba el corazón mismo del dogma cristiano como era el del origen adánico del hombre. Las respuestas a interrogantes de esa clase solo podrían hallarse en la Biblia, no pudiendo en ningún caso resultar contradictorias con lo afirmado en ella. Y así lo que para autores como los antiguos habría seguramente constituido simplemente un descubrimiento geográfico y antropológico de enorme alcance, al cual habría tenido que adaptarse su ciencia y su conocimiento del mundo y del hombre, para los autores renacentistas europeos, en cambio, tributarios todos ellos del texto bíblico y de sus afirmaciones u omisiones, era más bien la realidad revolucionaria descubierta en esas décadas la que debía someterse a su ciencia y a su conocimiento, considerados en esos planos centrales como definitivos, como resultado de esa inspiración divina que sirviera de fuente a la redacción de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Dicho en pocas palabras, según la Biblia los hombres todos tenían un mismo y solo origen: su tronco era Adán, moldeado por el propio Dios con tierra a la que insuflara más tarde vida con su aliento. Todos los hombres y mujeres descendían de Adán, padre del género humano, y de Eva, su compañera. O más exactamente de Noé y sus hijos, pues, como es bien sabido, Dios provocó el Diluvio Universal para castigar a los hombres, descendientes de Adán y Eva, por sus pecados. Y de la inundación, que anegó toda la Tierra y que acabó con hombres y animales, apenas se salvaron las ocho personas señaladas por el Génesis: Noé, su esposa, y sus tres hijos y las suyas, acompañados por las parejas de animales conservadas en el arca. En consecuencia, el Nuevo Mundo, igual que el Viejo, solo podía haber sido poblado por descendientes de Noé, por más remotos que pudieran ser. Pero existía un gravísimo problema: el sagrado texto –como era de esperarse dada su ignorancia total acerca del Nuevo Continente– no solo no mencionaba a América,

sino que tampoco decía nada acerca de que los hijos y descendientes del patriarca bíblico hubiesen habitado y cultivado otras tierras distintas a las de Europa, Asia y África.

El difícil –prácticamente insoluble– problema consistía entonces en explicar el poblamiento de América a partir de lo que podía decir al respecto un texto sagrado e infalible, obra de Dios, que nada decía al respecto, y que parecía demostrar así que ni siquiera el propio Dios había tenido idea de su existencia ni de la forma en que algunos hombres, salidos de no se sabe dónde, pero que necesariamente debían haber sido descendientes de Noé y herederos de los sobrevivientes del Diluvio, llegaron a poblarlo, en épocas bastante anteriores, sin la menor duda, a la llegada de los españoles.

Preguntas, respuestas, indicios y nuevas interrogantes

Los problemas eran de una dificultad a toda prueba, aunque con la larga experiencia que les brindaban diez siglos de cultura medieval, construida toda ella alrededor de un permanente esfuerzo por adecuar la realidad al texto bíblico y al dogma cristiano, los escritores religiosos y laicos de los siglos XVI y XVII lograron en forma hábil retorcerlos y contornearlos. Primer problema: si los indios eran habitantes antediluvianos de América había que resolver dos grandes dificultades, una de ellas insuperable: ante todo, aceptar que eran descendientes directos de Adán, lo cual significaba tener que explicar cómo llegaron tan temprano a América, siendo tan corto el tiempo entre la Creación y el Diluvio y tan larga la distancia a recorrer, sin olvidar, por supuesto, que el Génesis nada decía de ello; y en segundo término, tener que admitir, en consecuencia, que habían sobrevivido al Diluvio, lo que era inaceptable de plano por contradecir de modo abierto el texto bíblico. Segundo problema: si los indios, en cambio, habían llegado a América después

del Diluvio, a partir del Viejo Mundo, y eran por tanto descendientes de los descendientes de Noé, aunque no mencionados por el Génesis (y en fin de cuentas resultaba mucho más aceptable una omisión que una contradicción abierta), entonces había que explicar no solo quiénes eran, esto es, de qué grupos humanos descendían, sino también cómo habían podido pasar a América, atravesando el océano o viniendo del Asia, y sobre todo cuándo lo habían hecho.

A responder en forma adecuada estas preguntas se orientan los tempranos estudiosos del mundo americano a lo largo de los siglos XVI y XVII, tratando de hacer coincidir sus respuestas con el texto del Génesis, o al menos sin entrar en franca contradicción con él; y apoyándose también, hasta donde les fuese posible, en los viejos conocimientos suministrados por la ciencia antigua y por los diversos indicios derivables a partir de ella sobre el temprano poblamiento americano, sus orígenes posibles, sus vías y sus formas. Los mitos relativos a la población de América, de los que nos ocuparemos en las páginas que siguen, derivan todos de esta búsqueda, del contexto cultural e histórico en que se hizo y de los límites religiosos y culturales que ella misma debió imponerse.

Desde temprano, los cronistas y misioneros españoles y portugueses hallaron por doquier indicios que podían ayudar a explicar ese poblamiento originario de América, aunque a la larga unos y otros resultaron también muy problemáticos. De esos diversos indicios los principales fueron el mito del Diluvio, el de los gigantes, y algunas presuntas pruebas de la presencia en el Nuevo Mundo de poblaciones más recientes: asiáticas, africanas, oceánicas o europeas. Tanto los relatos y mitos indígenas como los indicios de todo tipo en que algunos de aquellos se apoyaban contribuyeron de todos modos grandemente a dar cuerpo a las hipótesis —las más de ellas fabulosas o cargadas de imaginario— que intentaron dar cuenta, en esos siglos tempranos de la Conquista y la Colonia, tanto de la población primigenia de América como de las

sucesivas oleadas invasoras o colonizadoras, lo mismo que de sus probables o posibles vías de acceso.

1. El mito de la gran inundación ¿Diluvio universal o diluvio americano? ¿Confirmación del relato del Génesis o simple fábula india?

El principal conjunto de indicios asociados a la población originaria de América fue el referente a lo que para los primeros cronistas y misioneros parecía ser, sin duda, una reminiscencia americana del Diluvio Universal. El mito indígena del Diluvio era de una enorme riqueza, y se lo halló por todas partes, no solo entre las grandes culturas americanas, como la mexicana y la peruana, sino también entre tribus y pueblos mucho menos desarrollados, como eran los caribes y los tupí-guaraníes. Los cronistas y misioneros recogieron desde temprano indicios de él por todas partes, lo mismo que de sus variantes.

Gómara, uno de los primeros en hablar del mito, lo describe en el Perú: el dios andino Con, que andaba muy ligero, que gracias solo a su voluntad hecha palabra subía a los montes y descendía a los valles, que se decía hijo del sol, y que tenía la forma de un hombre desprovisto de huesos, había creado a los hombres y mujeres, y les había dado todo lo necesario para que vivieran felizmente. Enojado por sus pecados, los castigó secándoles parte de la tierra, quitándoles la lluvia y dejándoles solo los ríos. Luego Pachacama, hijo también del sol y de la luna, desterró a Con, transformó a los hombres en gatos, y creó otra humanidad como la actual. Aunque el cronista no asocia el texto anterior con algún castigo divino, dice a continuación que luego se produjo, según los indios peruanos, el diluvio:

Dicen asimismo que llovió tanto una vez, que anegó todas las tierras bajas y todos los hombres, excepto los que cupieron en algunas cuevas de unas sierras muy altas, cuyas puertas pequeñas taparon de forma que no les entrara el agua, metiendo dentro muchas provisiones y animales. Cuando no sintieron llover, echaron fuera dos perros, y como

regresaron limpios, aunque mojados, comprendieron que las aguas no habían menguado. Echaron después más perros, y como regresaron enlodados y enjutos, comprendieron que había cesado, y salieron a poblar la tierra; y el mayor trabajo que para ello tuvieron, y el mayor estorbo, fueron las muchas y grandes culebras, más al fin las mataron y pudieron vivir seguros¹.

Las similitudes con el relato bíblico son claras. La cueva en lo alto, cerrada y repleta de animales, es una suerte de arca inmóvil, y el envío de los perros por los indios recuerda al del cuervo y la paloma por Noé, aunque no se indica aquí cuántos y quiénes fueron los sobrevivientes ni cómo se pobló de nuevo la Tierra a partir de ellos.

Otros relatos contemporáneos responden empero a esos interrogantes. Uno de ellos es el de Cristóbal de Molina, sacerdote cuzqueño que compuso en 1572 una obra interesante titulada *Ritos y fábulas de los Incas*, en la que se describen diversas versiones andinas del mito del diluvio. Molina dice que en la remota época de Manco Capac, el primer Inca, los indios tuvieron «gran noticia del diluvio»:

y dicen que en él perecieron todas las gentes y todas las cosas creadas, de tal manera que las aguas subieron sobre los más altos cerros que en el mundo habían, que no quedó cosa viva, excepto un hombre y una mujer, que quedaron en una caja de un tambor; y que al tiempo que se recogieron las aguas, el viento echó a éstos en tierra Huanaco (sin duda Tiahuanaco, VA), que será del Cuzco más de setenta leguas, poco más o menos, y que el Hacedor empezó a hacer las gentes y naciones que en esta tierra hay; y haciendo de barro cada nación, pintándoles los trajes y vestidos que cada uno había de tener y traer²;

[1]_ Gómara, *Historia general de las Indias*, ed. cit., tomo I, pp. 211-212.

[2]_ Cristóbal de Molina, *Ritos y fábulas de los Incas*, edición con prólogo y notas de Ernesto Morales, Editorial Futuro, Buenos Aires, 1959, pp. 11-12. La obra de Molina permaneció, empero, inédita hasta 1873, cuando se publicó una traducción inglesa.

A continuación agrega que otras naciones dicen que en el Diluvio perecieron todos, excepto aquellos que se refugiaron en algunos cerros, cuevas y árboles. Pero que los sobrevivientes apenas fueron unos pocos, y que de ellos, gracias a su pronta y reiterada multiplicación, derivan los indios ulteriores, los mismos que los españoles encontraron como habitantes del Perú.

Por su parte, en su *Historia de los Incas*, también compuesta en 1572, en este caso a partir de informaciones que le fueron suministradas por los quipocamayos peruanos, Pedro Sarmiento de Gamboa recoge varias versiones del mito del Diluvio, circunscritas al área peruano-boliviano-ecuatoriana, que luego aparecen con diversas variantes en cronistas y autores más tardíos. El mito narrado por Sarmiento está asociado a Viracocha, el otro dios creador andino de Bolivia y el Perú, y también de algún modo al mito de los gigantes, del que ya tratamos. Los indios –dice– hablan de que al principio existió Viracocha, llamado también Viracocha Pachayachachi, quien creó el mundo; pero oscuro, sin sol ni luna ni estrellas. Luego modeló unos gigantes, pintados o esculpidos, para ver si convenía hacer los hombres de ese tamaño. Pero prefirió crearlos de tamaño normal, como el suyo; y una vez creados, les impuso servirle, vivir sin desavenencias y cumplir cierto precepto que el cronista dice ignorar en qué consistía. Y luego añade:

Más como entre ellos naciesen vicios de soberbia y codicia, traspasaron el precepto del Viracocha Pachayachachi, que cayendo por esta transgresión en la indignación suya, los confundió y maldijo. Y luego fueron unos convertidos en piedras y otros en otras formas, a otros tragó la tierra y a otros el mar, y sobre todo les envió un diluvio general, al cual ellos llamaron *uñu pachacuti*, que quiere decir «agua que trastornó la tierra». Y dicen que llovió sesenta días y sesenta noches, y que se anegó todo lo creado, y que solo quedaron algunas señales de los que se convirtieron en piedras para memoria del hecho y para ejemplo

de los venideros en los edificios de Pucara, que es sesenta leguas del Cuzco³.

El mito que narra a continuación, atribuido a los indios cañaris de las cercanías de Quito, y del que existe una versión más rica, nos suministra nombres y nos explica el poblamiento ulterior del mundo a partir de esos sobrevivientes del diluvio. En la versión de Sarmiento se habla de dos hombres del pueblo de Tumipampa, dos hermanos que se llaman respectivamente Ataorupagui y Cusicayo, quienes al producirse el diluvio *uñu pachacuti* subieron a un cerro vecino llamado Huasano, buscando sobrevivir así a la terrible inundación. El monte, como una suerte de arca, se fue con ambos hermanos, nadando y flotando siempre sobre las crecientes aguas, de modo que nunca fue cubierto por ellas; «y así los dos Cañaris escaparon». Al bajar las aguas, construyeron una choza y se dedicaron a sembrar la tierra. Un día, al regresar a la choza, hallaron en ella panes y chicha, sin saber quién podría haberlos traído. Como la cosa se repitiera varios días seguidos, los hermanos se escondieron en la choza para aclarar el misterio. Pronto vieron venir dos hermosas mujeres cañaris, que, ignorantes de su presencia, cocinaron para ellos y les prepararon chicha. Saliendo entonces de su escondite, trataron de capturarlas. Pero en vano: las mujeres huyeron y no volvieron más. Solo

[3]_ Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas*, capítulo VI, al que, con su usual desprecio por los indígenas americanos, el autor titula: «Fábula del origen de estos bárbaros indios del Perú según sus opiniones ciegas», ed. cit., p. 40. Conviene destacar, por cierto, que los más antiguos testimonios recogidos por los españoles o compuestos por mestizos peruanos acerca de las antigüedades de los indios del Perú no mencionan para nada el tema del diluvio, hablando solamente de la creación o del origen de los indios. Es este el caso de la *Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro*, de la *Relación de señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Cápac*, de la *Suma y narración de los Incas*, de Juan Diez de Betanzos, y de la *Historia de los Incas y relación de su Gobierno*, de Juan Santa Cruz Pachacuti. Para referencias, ver Bibliografía, o más adelante.

después de pedir perdón al Viracocha, este hizo regresar a las mujeres, sin duda hijas suyas, y con las que a partir de entonces ambos hermanos trabaron amistad. Ahogado accidentalmente uno de ellos en un lago cercano, el otro se casó con una de las mujeres, haciendo de la otra su manceba. Y es de esta pareja originaria, generadora de diez hijos, de la que descenderían, de acuerdo al relato, los cañaris; ya que estos, de manera modesta, parecieran no pretender ser tronco de todos los indios, sino simplemente explicar el origen de su pueblo⁴.

Autores posteriores, como el padre Acosta y el Inca Garcilaso, mencionan muy de paso este diluvio peruano, en términos cercanos a los del *uñu pachacuti* de Sarmiento, pero sin entrar en mayores detalles. En cambio el manuscrito quechua que fuera recogido en la provincia peruana de Huarochirí, a fines del siglo XVI, por el sacerdote cuzqueño Francisco de Ávila, y traducido parcialmente por él, trae otra versión

[4]_ Nos llama la atención que en la versión de Cristóbal de Molina, contemporáneo de Sarmiento de Gamboa, versión que es luego repetida por el padre Velasco en el siglo XVIII, el mito del diluvio cañari es bastante más elaborado, y está adornado por motivos literarios comparables a los de algunos relatos de hadas europeos de corte medieval. Cualquiera que sea su origen, lo cierto es que en el relato que nos transmite Molina en sus *Ritos y fábulas de los Incas* (ed. cit., pp. 18-19), se dice que cuando los dos indios cañaris descubren el misterioso alimento en la cabaña, uno de ellos, el mayor –pues en este caso no son ambos hermanos los que lo hacen– se esconde en la choza para tratar de resolver el misterio. Entonces ve aparecer, no dos mujeres, sino dos hermosas guacamayas, vestidas como cañaris, las cuales, al entrar en la choza, se despojan de sus mantos (sin duda mantos de plumas, como los de las hadas irlandesas o árabes medievales) para ponerse a preparar la comida. Tras la torpe y frustrada intentona del hermano mayor por capturarlas, las jóvenes mujeres huyen. Entonces el hermano menor, como en los cuentos de hadas, asume la tarea de tratar de capturarlas; y, también como en los cuentos de hadas, lo logra con inteligencia: entra por sorpresa, cierra la puerta, y aunque la mayor de las mujeres escapa, se apodera de la más joven y se acopla con ella. La mujer-guacamaya se queda con él, sin que se hable ya más del otro hermano, y de su ayuntamiento nacen seis hijos e hijas, de los que descienden, igual que en texto de Sarmiento, los cañaris.

curiosa, de la que hay una variante en la obra de Molina, y cuyo protagonista inicial es esta vez un llama macho. El llama sabía que el mundo iba a desaparecer bajo las aguas, y por eso, aunque pastaba en una montaña de excelente hierba, se quejaba haciendo «in, in», llorando y sin querer comer. El dueño del animal, enojado, lo golpeó con una coronta de choclo, y el animal, entonces, hablando como un hombre, le pronosticó la inundación. El hombre le creyó, y acompañado por su familia y por el llama, llevando alimento para cinco días, subió a la cima de una montaña llamada Huillcacoto, donde encontraron reunidos a todos los animales. Las lluvias se desataron de inmediato, y la inundación fue tan fuerte que alcanzó la cima del monte, dejando solo un pequeño espacio en el que todos se apretujaron, razón por la que el zorro se mojó la punta de la cola y esta se le puso negra. A los cinco días las aguas bajaron, y poco después también lo hizo el hombre con su familia. Es de esta suerte de Noé primitivo y tosco que descienden, según el manuscrito de Huarochirí, los indios todos del Perú⁵.

Los indios de Quito, por su parte, hablaban al parecer de un gran diluvio bastante semejante al bíblico. El origen le era atribuido al hecho de que los tres hijos del dios creador, al cual llamaban Pacha, no teniendo con quién hacer la guerra, decidieron atacar a una serpiente gigantesca, a la que hirieron con sus flechas. El animal herido se vengó de ellos vomitando mucha agua, tanta que se inundó con ella toda la Tierra. Los únicos sobrevivientes del desastre fueron Pacha y sus tres hijos, acompañados por las respectivas mujeres de estos. Para lograrlo habrían fabricado una casa sobre la cumbre del Pichincha, el volcán situado frente a

[5] *Dioses y hombres de Huarochirí*, traducción y prólogo de José María Arguedas, Siglo XXI Editores, México, segunda edición, 1975, pp. 32-33. La versión de Cristóbal de Molina ubica la fábula en Ancasmарca, cerca del Cuzco, y habla de carneros y no de llamas. El sobreviviente es un pastor con sus hijos e hijas, que son seis. Cf. Molina, op. cit., p. 20.

Quito, y en ella metieron víveres y animales. Las aguas no llegaron hasta ellos. Después de varios días de espera soltaron una especie de cuervo, el cual no volvió más, pues se quedó comiendo los cadáveres de hombres y animales ahogados en la inundación. Soltaron entonces otro pájaro, y éste en cambio volvió hacia ellos llevando en el pico algunas hojas verdes. Al descubrir que el diluvio había cesado, bajaron todos del monte y se instalaron en donde se halla actualmente la ciudad de Quito. De ellos y de sus descendientes se pobló otra vez la Tierra⁶.

También entre los mitos de los mesoamericanos, fundamentalmente entre los aztecas y los mayas, los cronistas y misioneros hallaron recuerdos de un diluvio, en este caso constitutivo de su explicación de las edades del mundo, o mejor dicho, de las sucesivas creaciones y destrucciones de este por los dioses. Aunque las versiones variaban un tanto en cuanto a su ubicación dentro de la secuencia de las destrucciones, y de los soles que dominaban cada edad del mundo, lo cierto es que alguna de esas destrucciones cósmicas aparecía causada por una gran inundación. En general no había sobrevivientes, pero solo porque estas creaciones y destrucciones sucesivas de la humanidad no eran otra cosa que ensayos cada vez mejor logrados de la creación del hombre que los dioses querían formar, de modo que la continuidad, esto es, el recuerdo de las catástrofes, era conservado por los propios dioses creadores y destructores, que se lo transmitían a sus humanidades sucesivas, o al menos a la última, la más perfecta, la única capaz de rendirles adecuado culto y de satisfacer su necesidad de ser adorados por el hombre.

Entre los textos indígenas que describen esos ciclos cósmicos, soles o edades del mundo, acompañados de la creación y destrucción de

[6]_ Cito por el texto del padre Velasco (*Historia del Reino de Quito*, Tomo I y Parte I, *Historia natural*, ed. cit., p. 142), cuya fuente, según lo que él mismo dice, es la obra *Ritos y ceremonias de los indios de Quito*, del padre fray Marcos de Niza.

sucesivas humanidades indias hasta llegar a la actual, sobresale el Popol Vuh, clásico texto de los maya quichés de Guatemala, compuesto alrededor de 1550-1555, en que se narra el origen y la historia de ese pueblo indígena mesoamericano. El texto relata al comienzo las sucesivas creaciones de los hombres por los dioses, iniciada por hombres de barro, seguida de hombres de madera y concluida por hombres de maíz, esto es, por los actuales mayas. La destrucción de los hombres de madera, incapaces de adorar a los dioses por carecer de alma, es descrita por la obra con intenso dramatismo, y en medio de la catástrofe que los castiga se produce hasta la rebelión de los objetos cotidianos: ollas, comales y piedras de moler, que los persiguen, los queman y los muerden. Pero lo que nos interesa es el diluvio propiamente dicho. Dice al respecto el Popol Vuh:

Pero no pensaban, no hablaban con su Creador y su Formador, que los había hecho, que los había creado. Y por esa razón fueron muertos, fueron anegados. Una resina abundante vino del cielo. El llamado Xecotcovach llegó y les vació los ojos; Camalotz vino a cortarles la cabeza; y vino Cotzbalam y les devoró las carnes. El Tucumbalam llegó también y les quebró y magulló los huesos y los nervios, les molió y desmoronó los huesos. Y esto fue para castigarlos porque no habían pensado en su madre, ni en su padre, el Corazón del Cielo, llamado Huracán. Y por este motivo se oscureció la faz de la tierra y comenzó una lluvia negra, una lluvia de día, una lluvia de noche (...). Desesperados corrían de un lado para otro; querían subirse sobre las casas y las casas se caían y los arrojaban al suelo; querían subirse sobre los árboles y los árboles los lanzaban a lo lejos; querían entrar en las cavernas y las cavernas se cerraban ante ellos⁷.

[7]_ *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, capítulo III, traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, en *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, pp. 18-19.

Algunos de esos relatos de diluvio recogidos algo después en la región mesoamericana por los misioneros españoles, y casi seguramente contaminados por ellos, o en todo caso por el proceso mismo de cristianización temprana ejercido sobre los indios, se salen un tanto de ese plano secamente cósmico, entrando ya en detalles que están ausentes de las versiones más confiables, y hasta mostrando sobrevivientes. Así, en una de estas versiones se ve sobrevivir al dios Koxocox y a la diosa mexicana Xochiquetzal, de ordinario asociada a los ritos agrícolas, las fiestas y las flores, pero que aquí es presentada más bien como consorte del mencionado dios mesoamericano. En otros se ve incluso aparecer una suerte de bote que hace las veces de arca, en el que la pareja humana que sobrevive lleva animales y suelta aves, para saber si el diluvio ha terminado.

Más interesantes nos parecen, empero, versiones de otra procedencia. Como ya apuntamos antes, no solo entre los indios peruano-bolivianos, ecuatorianos o mesoamericanos se encontró el mito del diluvio, sino también entre los caribes y los tupí-guaraníes. Los caribes del oriente de Venezuela tenían un interesante mito acerca del diluvio: el de Amalivaca, en el que tienen lugar preponderante un tema similar al del Árbol de la Vida y otro muy parecido al del diluvio griego de Deucalión y Pirra. Amalivaca es una suerte de dios o espíritu creador, de padre de los indios; y al comenzar la gran inundación que debía acabar con ellos escoge una pareja, hombre y mujer, a los que indica que se refugien en la montaña llamada Tamacú. Al cesar el diluvio, Amalivaca señala a los dos sobrevivientes que busquen en las cercanías un árbol de vida, probablemente una palma moriche; y que tomando sus frutos los arrojen por sobre sus cabezas. Así los indios volvieron a poblar la Tierra, pues al caer los frutos en el suelo, los arrojados por el hombre se convirtieron en hombres y los arrojados por la mujer, en mujeres. Lamentablemente, no hay pruebas de que este mito haya sido recogido y conocido en esos

siglos tempranos de la Conquista, aunque no es descartable que algunos conquistadores y misioneros hayan tenido indicios de su existencia⁸.

De los que sí tenemos en cambio informaciones tempranas, procedentes del siglo XVI, es de los mitos tupí-guaraníes acerca del diluvio. El franciscano francés André Thevet menciona dos versiones brasileñas del mito del diluvio. Una de ellas refiere que Monán, el dios creador o principal de los tupinambas, habría decidido destruir la Tierra para castigar las iniquidades de los hombres. Primero envióles fuego, que quemó la superficie terrestre, retorciéndola y formando en ella valles y montañas. Un hombre solo fue salvado: Irin-Magé, al que Monán llevó a los cielos. Pero como aquel le pidiera que repoblase la Tierra, Monán produjo un diluvio que llenó las cuencas quemadas y formó los mares y los ríos. Luego le dio una mujer a Irin-Magé y de esta pareja descenderían todos los habitantes del planeta. La otra, más sencilla, narra la rivalidad entre dos hermanos: Tamandoará y Aricuté, uno pacífico, el otro guerrero; y la forma en que aquél, indignado porque Aricuté le arrojó el brazo de un enemigo muerto por él, para incriminarlo por su pacifismo, pateó el suelo con tal fuerza que de ella empezó a salir un chorro de agua capaz en poco tiempo de cubrir la Tierra. Los dos hermanos trataron entonces de salvarse, acompañados de sus respectivas mujeres, subiendo sobre palmeras, permaneciendo en ellas mientras duraba la catástrofe y lanzando frutos de palmera hacia abajo, para saber si las aguas comenzaban a bajar. Pasada la inundación, descendieron al suelo; y de ellos y sus mujeres se pobló otra vez el mundo⁹.

[8]_ Una versión accesible del mito de Amalivaca se encuentra en *Literatura indígena en Venezuela*, selección, estudio preliminar y notas de Italo Tedesco, Editorial Kapelusz Venezolana, Caracas, 1981, pp. 209-212.

[9]_ André Thevet, «Mythes des Tupinamba», tomados de la *Cosmographie universelle* del mismo autor, in Alfred Métraux, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, ed. cit., Apéndice, pp. 225-230.

Los jesuitas portugueses recogen informaciones similares. Hablando de los indios del Brasil, de sus costumbres y de su origen, dice el padre Cardim que aunque parecen no tener conocimiento del principio del mundo, tienen al menos cierta noticia del diluvio, pues cuentan que una vez las aguas ahogaron y mataron a todos los hombres, y que solamente logró escapar al desastre uno de ellos, acompañado de una hermana suya que estaba entonces encinta, los cuales se salvaron gracias a que treparon a una elevada palmera de las llamadas janipaba. Al cesar la inundación bajaron de la palmera; y de ellos habría comenzado otra vez la humanidad indígena.¹⁰ Pero es el padre Vasconcellos el que nos suministra las informaciones más completas. Dice el jesuita que los indios del Brasil, no obstante su condición de bárbaros e ignorantes, tienen una historia acerca del diluvio, y que la narran como sigue:

Que antes de llegar el diluvio había un hombre de gran saber, al que ellos llamaban Payé (que es lo mismo que mago o adivinador, o profeta, entre nosotros), el cual tenía por nombre Tamanduaré; y que su gran Tupá, que quiere decir excelencia superior y viene a ser lo mismo que Dios, hablaba con él y le descubría sus secretos; y entre otros le comunicó que iba a tener lugar una inundación de la Tierra, causada por las aguas del Cielo, que inundaría el mundo sin que quedase monte o árbol, por más alto que fuese. Hasta aquí van rastreando los relatores; no obstante, luego varían. Decían que exceptuó Dios una palmera de gran altura que se hallaba en la cima de cierto monte, llegando hasta las nubes, y que daba un fruto a manera de coco; y que esta palmera le fue señalada por Dios para que se salvase de las aguas él y su familia solamente: y que en el momento en que el dicho Payé, o Profeta, tuvo noticia de ello, se fue de inmediato al monte que había de ser su salvación, con toda su casa. Y que estando en él, vió cierto día que comenzaban a llover grandes aguas, y que iban creciendo

[10]_ Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, ed. cit., p. 142.

poco a poco, y anegando toda la tierra; y cuando ya cubrían el monte en que estaba, comenzaron a subir, él y su gente, sobre aquella palmera que le había sido señalada, y estuvieron en ella todo el tiempo que duró el diluvio, sustentándose con la fruta de ella; el cual acabado, bajaron, se multiplicaron y tornaron a poblar la tierra. Era éste el decir fabuloso de aquellos naturales; y según esto, tienen para sí que antes del diluvio había ya pobladores en su tierra, y que aquél mago o adivinador con su familia ya la poblaba antes de las aguas del diluvio, y quedó también poblándola después de él¹¹.

Estos diversos mitos diluvianos podían constituir, en manos de los cronistas y de los misioneros, un importante punto de referencia a la hora de clarificar –hablando en términos de dogma religioso– los confusos orígenes del poblamiento americano. De entrada, este interés mismo de cronistas y sobre todo de misioneros por recoger historias de esta índole, hace a menudo sospechosos de contaminación, sino todos los mitos, por lo menos las variantes más ricas de los mismos, esto es, las que más similitudes revelan con la narración que nos conserva el texto bíblico.

En efecto, muchas de estas referencias a un dios creador que se decide a destruir el mundo por los pecados de los indios son poco confiables, al menos en esa forma; y aun más sospechosas son las referencias a cuevas, cabañas o picos de montaña en los que sobreviven grupos de hombres y animales, lo mismo que lo es el envío, por los sobrevivientes, de cuervos o palomas a fin de averiguar el estado de la tierra al cesar la inundación. Aunque sin duda los indios americanos tenían por doquier relatos míticos acerca de algún diluvio –sencillo en unos casos, como el de los tupí-guaraníes, más elaborado en otros, como en el de los peruanos o mexicanos– parece aquí probable que los cronistas y misioneros,

[11]_ Simão de Vasconcellos, *Noticias, antecedentes, curiosas e necessarias das cousas do Brasil*, I, 75; ed. cit., pp. LVIII-LIX. Traducción mía, V.A.

para quienes tan importante era encontrar una confirmación en esos relatos del texto de la Biblia y de la historia de Noé, hayan contribuido, de manera voluntaria o involuntaria, a «enriquecerlos», lo que resultaba prácticamente inevitable en un contexto como el promovido por los inicios de la colonización, en el que por un lado se enseñaba a los indios aculturados las bases de la religión cristiana, para la que el mito del diluvio es esencial, y por el otro se les interrogaba a menudo acerca de sus antepasados y tradiciones más remotas.

De cualquier forma que sea, ni esa existencia del mito ni esa preocupación por recogerlo y utilizarlo, ni estas mal definidas e inevitables contaminaciones sirvieron al cabo de gran cosa. La idea matriz de los misioneros cristianos, sin duda alguna, era la de confirmar de alguna manera, aún en las antiguas y pobres tradiciones de estos pueblos ignorantes y bárbaros, primitivos y carentes de escritura, la veracidad de la historia bíblica del Diluvio Universal, mostrando así que este había sido en efecto universal, pues hasta en la desconocida y remota tierra americana se había podido conservar el recuerdo de la terrible inundación. Pero los misioneros tuvieron pronto ocasión de constatar que este recuerdo de un diluvio en la tradición de los indígenas del Nuevo Mundo planteaba más problemas que los que resolvía, y que incluso la conservación de esa memoria resultaba contradictoria con lo que ellos mismos pretendían buscar en ella. De entrada, por la gran diversidad de esos mitos, a veces toscos, a veces demasiado complicados, a veces cargados de pintoresquismo, como la historia de las mujeres cañaris (sobre todo en su versión de mujeres-guacamayas), o la del llama parlante de Huarochirí. Difícil era en verdad asimilar relatos de esa índole al texto del Génesis sobre el castigo divino, el diluvio, y la sobrevivencia de Noé y sus hijos.

No obstante, el problema principal estaba en otra parte: en que, para poder confirmar el relato del Génesis, los misioneros cristianos

necesitaban encontrar entre los indios americanos un mito diluviano de autodestrucción absoluta, mientras que, aunque nadie parecía saberlo en ese entonces, en el mundo entero los mitos del diluvio son a un tiempo mitos de destrucción y de supervivencia, esto es, mitos según los cuales desaparece en la inundación una humanidad para que sobrevivan unos pocos, los elegidos que deben recrearla; o al menos para que los dioses formen otra más perfecta de inmediato. Entendiendo, por supuesto, por «humanidad» al pueblo que conserva el mito. Los mitos de los indios americanos no podían escapar a este principio necesario, fuera del cual habrían carecido de sentido, pues un diluvio sin sobrevivientes ¿quién lo recordaría?, ¿qué sentido podría tener un mito semejante en la vida de un pueblo antiguo, si la humanidad toda, es decir, si quienes debían necesariamente ser sus antepasados, habían desaparecido con él, y si ni siquiera los dioses habían sido capaces de formar en seguida otros hombres, los que debían narrar el mito, para que poblaran a continuación la Tierra?, ¿de dónde podrían haber venido ellos entonces?, ¿cómo y por qué ligar su origen como pueblo a un mito por completo inútil y en nada relacionado con ese origen?

La Biblia, en efecto, mencionaba ocho sobrevivientes, todos bien identificados, todos asociados a la descendencia de Adán y al poblamiento del Viejo Mundo, centro indiscutible para los misioneros de la cultura y civilización humanas. ¿Cómo aceptar entonces que en esos pintorescos y absurdos relatos de indios desnudos escondidos en cuevas, nadando sobre canoas o tambores rotos, o encaramados sobre palmeras, pudiese haber sobrevivientes, distintos a los citados por el Génesis? ¿Cómo aceptar que en el corto tiempo transcurrido entre la Creación y el Diluvio hubiesen podido llegar descendientes de Adán a tierra americana? ¿Cómo aceptar que hubiesen sobrevivido a la inundación, contradiciendo el texto divino? ¿Qué valor podían tener los relatos orales de esos salvajes ignorantes e idólatras? ¿No se trataría más bien de

otro diluvio, de un diluvio local, americano, del que sí pudieron haberse salvado algunos indios, ya que se trataría sin duda de un cataclismo bastante más reciente, cuando ya descendientes de Noé habían venido a poblar este mundo equinoccial? ¿O no se trataría de una presunción de los indios, que querían asumir así papeles protagónicos en una historia de la que solo podían haber sido comparsas, simples víctimas masivas? ¿No se trataría, en fin, de simple confusión de los indios, carentes de escritura, incapaces de conservar tan complejas y antiguas tradiciones sin llegar a corromperlas y a deformarlas por completo?

Más allá de diversos matices o variantes, las posiciones oscilaron entre dos extremos. Las primeras tendían a rechazar la condición antediluviana de los indios, lo cual, de haber sido consecuentes, las habría condenado a descartar también toda posible utilización de los relatos indígenas acerca de un diluvio del que los indios no podían haber tenido ningún conocimiento directo o remoto, es decir, válido. Solo que no lo hacían; y no es raro ver cómo algunos cronistas combinan esta negación del carácter antediluviano de los indios con el manejo de sus relatos acerca de la gran inundación. Las segundas preferían, en cambio, admitir la condición antediluviana de los aborígenes, o al menos tenerla como muy probable, lo que aparentemente debía permitirles utilizar la tradición indígena acerca del diluvio como confirmadora de la universalidad del cataclismo narrado por la Biblia. Esto es lo que al cabo va haciendo la mayoría de los cronistas, aunque teniendo, por supuesto, que hacer desaparecer a los indios con el diluvio, esto es que rechazar toda posibilidad de que algunos entre ellos pudiesen haber sobrevivido, tal como afirmaban sus historias. Es esto lo que hacen autores como el padre Simón, Solórzano Pereira, León Pinelo, o el sacerdote agustino Antonio de la Calancha, todos del siglo XVII.

De cualquier forma, y aunque sus defensores no parecían darse cuenta de ello, dado lo acostumbrados que estaban a moverse en medio de

contradicciones entre los libros y la realidad, lo cierto es que ninguna de esas posiciones tenía mucho valor en cuanto a permitir comprobar la veracidad del relato del Génesis, ya que más bien sometían las narraciones indígenas a la piedra de toque que era aquel. Si había que admitir la poca veracidad de esas historias indias de diluvios, confirmativas al menos en este campo de la universalidad del diluvio narrado por la Biblia, era imprescindible descartar la presencia de sobrevivientes, pues los indios, de haber estado América habitada, debían haber desaparecido entonces sin remedio. Si había que enfrentar el hecho de que hubiese podido haber sobrevivientes, como los indios afirmaban, debía tratarse sin duda de algún diluvio local, por lo demás ulterior; o, más probablemente de vulgares supersticiones indias, debido a que estos pueblos bárbaros e idólatras habían terminado por confundir todo el relato y hacer de él algo distinto a la verdad. Si había, en fin, que enfrentarse a los relatos de creación de una nueva humanidad india ulterior al diluvio, era evidente que se trataba de una superstición diabólica, de una «opinión ciega» muy poco digna de ser tomada en cuenta.

Vale la pena, en este sentido, remitirse al balance del problema hecho por el padre Velasco en una fecha tan tardía como el último cuarto del siglo XVIII, a fin de apreciar la importancia del problema y la forma en que todavía se lo discutía a fondo en plena época de la Ilustración. Ante la primera cuestión: la de saber si América estuvo ya poblada de racionales antes del Diluvio, Velasco no se pronuncia, pues dice que el tema ha tenido partidarios y detractores de mucha seriedad, y no encuentra que haya sólidos fundamentos para llegar todavía a una demostración definitiva. La segunda cuestión: si los indios hallados en América eran de origen antediluviano, que en realidad es otra versión de la anterior, sí le parece en cambio digna de detenerse en ella. El fundamento de quienes la defienden se encuentra en que, dadas las dificultades para explicar el poblamiento posdiluviano de América y la existencia de una

fauna original en ella, por no haber unión de esta con el Viejo Mundo ni poderse apelar con fundamento a una primitiva navegación oceánica, algunos autores, para poder explicar la condición antediluviana de sus habitantes, han tendido, por una parte, a estimar que el período comprendido entre la Creación y el Diluvio fue mucho mayor que lo aceptado de ordinario, cosa que les permite hacer comprensible que descendientes de Adán hayan llegado tempranamente a ella; y, por la otra, a afirmar que el diluvio bíblico no fue en verdad universal, lo que les permitiría a su vez explicar la supervivencia de los indios pese a la inundación.

Velasco rechaza ambas clases de argumentos. De un plumazo decide que todos esos cálculos dirigidos a alargar el período que va desde la Creación hasta el Diluvio, provenientes de chinos, de egipcios o de frigios, carecen de todo valor y en nada modifican el cálculo bíblico, pues en realidad los años de que hablan son lunares. Y en cuanto a los argumentos de Buffon, acerca de que la Tierra tenía ya 74.832 años de existencia, cifra considerada enorme para ese entonces, se sale del problema con un juego ofensivo de palabras, llamando *buffonada* al planteamiento del connotado científico francés. Más interesante es la forma en que Velasco refuta la idea de que el diluvio bíblico no haya sido universal. Los argumentos son tres: que solo un milagro adicional de Dios habría podido permitir el surgimiento y luego la desaparición de una masa de agua tan grande como la necesaria para cubrir toda la Tierra; que resulta difícil explicar de qué modo todos los animales del mundo entero acudieron a concentrarse en el sitio en que se construía el arca para salvarse en ella; que la universalidad bíblica, en fin, es a menudo hipérbole, esto es que llamar universal a algo en la Biblia equivale frecuentemente solo a afirmar que es grande o muy extenso. El pobre jesuita, tan racional a veces, no encuentra otro recurso que llamar ignorantes a los que no quieren o no pueden entender la infinita capacidad taumática de

Dios, capaz de sacar y de meter las aguas donde fuese; o que decir, apoyado en la autoridad de San Agustín, que los ángeles pudieron llevar volando a los animales hacia su punto de concentración, o que Dios mismo fuese capaz de intensificarles el impulso de supervivencia que debía guiarlos hacia el sitio donde estaba el arca. En cuanto a que el lenguaje del Génesis sea en este caso hiperbólico, Velasco simplemente lo rechaza¹².

Y para que no quede la menor duda de que el Diluvio lo inundó todo y de que si hubo habitantes previos en América estos perecieron entonces, Velasco concluye con otra andanada de argumentos, que saltan sin temor de lo teológico al plano de la paleontología. Si Dios decidió destruir a toda la humanidad, con la excepción de Noé y los suyos, no puede haber razón alguna para que los habitantes de América, ni de ninguna otra región del mundo, pudiesen sobrevivir. Es cierto, como señalan algunos, que los montes más elevados de América parecen ser más altos que todos los del Asia¹³, y que como la Biblia dice que las aguas subieron quince codos por encima de las montañas más elevadas, es claro que se refiere a las asiáticas, por lo que las cimas de las más altas entre las americanas podrían muy bien haber sobresalido un poco al tope de las aguas. Pero esto le parece un argumento pobre, pues se

[12]_ Las argumentaciones de Velasco revelan con toda claridad la dinámica conflictiva del pensamiento religioso, que debe siempre poner en concordancia la fe y la ciencia, que no puede prescindir de la lógica, de la experiencia y de las leyes de la naturaleza, cualesquiera que ellas sean. Dios es omnipotente y podría hacer lo que le viniese en gana, pasando por sobre toda la lógica y por sobre todas las leyes naturales que él mismo estableciera. Pero no se trata de lo que podría haber hecho Dios, sino de lo es lógico o natural que ocurriera. Al milagro solo se acude, desesperado, cuando se agotan los argumentos racionales y no queda ninguna otra alternativa.

[13]_ Se entiende que se trata de los montes asiáticos bien conocidos para entonces, pues los europeos del siglo XVIII aun no tenían idea de la enorme altura de cordilleras asiáticas como el Hindukush y los Himalayas, entre las que se cuentan los picos más altos del mundo.

trataría sin duda de cimas de picos nevados, donde los presuntos refugiados no solo habrían muerto de frío sino también tenido que vivir un año, tiempo de duración del diluvio, alimentándose de pura nieve. Con complacencia señala que los picos americanos han empezado incluso a mostrar que en ellos vivieron otrora pequeños animales marinos, lo que revela que alguna vez estuvieron cubiertos por las aguas.

Para remate están los mitos de los indígenas acerca del Diluvio, pues el jesuita, quizá desconcertado en medio de argumentos tan dispares, olvida que antes ha dicho que todos los presuntos habitantes de América desaparecieron en medio de la catástrofe; y nos asegura ahora que los indios conservan, aunque confusamente, el recuerdo de esa descomunal inundación. Cosa realmente asombrosa, dado que nadie sobrevivió para contarlo; o inútil, pues si se trata de seres humanos venidos más tarde del Viejo Mundo, el recuerdo que debían tener, por confuso que fuera, era el del diluvio de Noé y no el del diluvio de los indios. De cualquier forma, lo que importa por sobre todo es que la existencia entre los indios de mitos relativos al Diluvio no sirvió de gran cosa a los misioneros cristianos y a los escritores que quisieron tempranamente explicar el origen de la población americana apoyándose en la Biblia. La confusión del padre Velasco, su mezcla de argumentos religiosos y científicos y sus contradicciones irremediables, son quizá la mejor prueba de las limitaciones de semejante uso del texto bíblico –inevitable, por lo demás, en esos siglos– para intentar dar explicaciones que no fueran del todo fabulosas al problema del poblamiento americano¹⁴.

[14]_ Los interesantes argumentos de Velasco acerca del tema del Diluvio son expuestos en los tres primeros párrafos del Libro Cuarto (Reino Racional) del Tomo I y Parte I de su *Historia del Reino de Quito*, correspondiente a la *Historia natural*. Cf. ed. cit., tomo I, pp. 134-148.

2. Los gigantes, ¿pobladores primigenios o recientes?

Indicios diversos de poblamiento posdiluviano de las Indias

El otro gran conjunto de indicios de población temprana del Nuevo Continente está asociado a los mitos de origen o de creación del mundo, en los que —como sucede en las culturas de otras regiones del planeta— aparecen de ordinario los gigantes. Así, los indicios de población antediluviana de América aparecían a menudo vinculados, como vimos en capítulos anteriores, a la presencia de gigantes.

Hablamos ya en detalle del mito de los gigantes tal como es recogido por Cieza de León y por otros en Manta y Santa Elena, en la costa norte del Perú, y de que los indios aseguraban que estos gigantes habían venido por mar (es decir, del océano Pacífico) en grandes balsas, aunque sin traer mujeres con ellos; que habían habitado la región en competencia constante con los indios; que habían dejado allí restos de ciudades y de pozos, y que en castigo por su sodomía les había llovido fuego del cielo, acabándolos. Pero de acuerdo a esta versión, no podía adelantarse gran cosa acerca de la población originaria americana y ni siquiera ratificar en las Indias la existencia de gigantes antediluvianos establecida en el Génesis. En efecto, los indios que narraban la citada historia aseguraban que sus antepasados habían coexistido tensamente con esos gigantes, lo que sin duda hacía de ellos seres posdiluvianos, puesto que también lo eran los indios. Además, dado su escaso número, la carencia de mujeres de su raza y su consecuente recurso a la homosexualidad, esos gigantes no podían haber tenido sino una fugaz presencia en la antigua historia americana; y no era posible pensar en ningún poblamiento serio y durable a partir de ellos.

Empero, como también dijimos, se hallaron muchas otras huellas de gigantes, por doquier, por todo el continente americano, lo que indicaba que al parecer las Indias habían estado pobladas, en alguna época remota, por gigantes. Y el tema del carácter antediluviano de estos, o de

la duda razonable al respecto, pudo también renacer por todas partes. Las huellas eran de dos tipos. Las más impresionantes eran los restos de esqueletos realmente descomunales desenterrados en cuevas, en minas y en excavaciones profundas, desde México hasta la Argentina, y el descubrimiento de restos de ciudades megalíticas en diversas regiones del continente. Pero también estaban los relatos indígenas corroboradores de esta inquietante presencia, relatos en que se hablaba a menudo de gigantes primigenios o antiquísimos, y de sus huellas en ciudades y esculturas de gran talla, las mismas descubiertas en esos años por los españoles en México, en Centroamérica, en Bolivia, en el Perú. Diversos son los cronistas que mencionan esos cráneos gigantes, y esos fémures, vértebras o molares. Que no podían sino ser atribuidos a gigantes, dado su gran tamaño, y dado también que ellos los tenían, sin duda alguna, por humanos. Y esos gigantes debían haber sido antediluvianos, puesto que tales huesos, acompañados con frecuencia de tuestos o cacharros de tamaño correspondiente al de sus presuntos usuarios —y hasta de restos de grandes barcos, como uno que menciona el padre Simón en sus *Noticias históricas*— habían sido siempre hallados a gran profundidad bajo la tierra, esto es, recubiertos por el polvo depositado y compactado en muchos siglos, seguramente tantos como los transcurridos después del diluvio que los ahogara y sepultara.

Los relatos indios acerca de gigantes antediluvianos eran por demás variados y ampliaban grandemente no solo el posible campo de operación de estos en el remoto pasado americano, sino también sus posibilidades poblacionales, cubiertas de manera fugaz e insuficiente por los robustos sodomitas de Manta y Santa Elena. En el mundo andino esos relatos aparecían asociados a la creación y destrucción del hombre por los dioses, al lago Titicaca, y a la antigua y misteriosa ciudad de Tiahuanaco, situada no lejos de sus orillas y caracterizada por sus impresionantes estructuras megalíticas. Entre los primeros cronistas peruanos, Cieza de

León, Diez de Betanzos, Cristóbal de Molina y Sarmiento de Gamboa nos hablan todos ellos de esos mitos.

Aunque sin mencionar aquí a los gigantes, Cieza habla del carácter notable de Tiahuanaco, de que no solo es asombroso el tamaño de sus construcciones, sino también el hecho de que no haya piedras en las cercanías, de que él tiene «a esta antigualla por la más antigua del Perú», de que los indios vecinos le dijeron que era muy anterior a los incas, de que se cuenta de ella que fue construida en una sola noche, y de que él piensa que sus constructores fueron antiguos hombres barbados, venidos de no se sabe dónde y en fecha sin duda muy remota. Narrando el mito de Con Tici Viracocha, dios creador del mundo y del hombre en las mitologías quechua y aymara, dice Diez de Betanzos que habiendo salido aquel con cierto número de gentes de una laguna «questá donde hoy día es un pueblo que llaman Tiaguanaco», esto es, de las aguas del lago Titicaca, se instaló en las cercanías, e hizo el sol, la luna y las estrellas; pues según otra versión, que recoge el mismo cronista y que ya vimos mencionar a Sarmiento, antes había creado el mundo, pero a oscuras. Por eso, antes de crear definitivamente al hombre, Viracocha quiso hacer un ensayo; y para ello, en el sitio de Tiahuanaco moldeó grandes figuras humanas de piedra a las que puso nombres de pueblos de indios, dándole luego instrucciones a sus ayudantes de que las hiciesen dirigirse hacia los sitios que debían poblar, a todo lo largo y ancho de la Tierra¹⁵.

Molina y, sobre todo, Sarmiento son más minuciosos, aunque no siempre claros. El primero habla de un Hacedor que dibujó o esculpió

[15]_ Referencias: Cieza de León, *Crónica del Perú*, capítulo CV, ed. cit., pp. 264-265. Juan Diez de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, Capítulo Primero, en *Historia de los Incas y Conquista del Perú*, edición de su *Suma* precedida de la *Relación de la Conquista del Perú*, de Miguel de Estete, Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo 8, segunda serie, Lima, Imprenta y Librería Sanmartí & Ca, 1924, pp. 82-84.

bultos de barro con las figuras de las naciones de los indios, a los que luego hizo animar y aparecer en los sitios que debían poblar. Pero a continuación añade que según los indios, «al tiempo que el Hacedor estaba en Tiaguanaco», donde «hay unos edificios soberbios de grande admiración» y unos grandes bultos de piedra de figura humana, convirtió en piedra a quienes le desobedecieron, que vendrían a ser de este modo esos pétreos gigantes que sobreviven entre las ruinas de la antiquísima ciudad. Sarmiento, por su parte, como vimos antes al tratar de la Creación y del Diluvio, dice que de acuerdo a lo narrado por los indios, el llamado Viracocha, luego de crear el mundo a oscuras, pintó o esculpió unos gigantes «para ver si sería bueno hacer los hombres de aquel tamaño», aun cuando después consideró más conveniente hacerlos de tamaño normal. Más adelante, al castigar a los hombres creados, a causa de su desobediencia, convirtió a algunos de ellos en piedras, que aunque el cronista no lo dice de manera expresa, deben sin duda corresponder a las esculturas ciclópeas sobrevivientes entre las ruinas de Tiahuanaco. En el siglo siguiente, el relato parece adquirir perfiles más coherentes, y el jesuita Bernabé Cobo, a quien también hicimos ya referencia, relata hacia 1653, hablando de la asombrosa Tiahuanaco, que, entre las fábulas que los indios relatan acerca de ella, una habla de construcción maravillosa en una noche, y otra, de que las piedras enormes con las que fuera construida, que no se hallan en toda la región vecina, fueron traídas por los aires (sin duda por seres de gran tamaño, aunque el jesuita no lo dice), «al sonido de una trompeta que tocaba un hombre». Cobo concluye afirmando, convencido, que se trata de ciudad de muy remota antigüedad, y que según la opinión de gentes de buen juicio, es obra antediluviana construida por gigantes¹⁶.

[16]_ Referencias: Cristóbal de Molina, *Ritos y fábulas de los Incas*, ed. cit., pp. 12-13; Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas*, capítulo VI, ed. cit., p. 40; Bernabé

Asimismo aparece el mito de los gigantes, en lo que los cronistas tempranos recogen de las mitologías mesoamericanas. Esos gigantes se encuentran aun más claramente asociados a mitos originarios de creación, y a un poblamiento que –dentro de los parámetros de los cronistas– podía bien equivaler a «antediluviano». En las mitologías azteca o maya, centradas una y otra en la idea de cuatro creaciones sucesivas, y puesta cada una de estas bajo la advocación de un sol, los gigantes suelen aparecer asociados a una de esas creaciones, y corresponder a uno de los modelos de humanidad ensayados por los dioses. La ubicación varía, pero lo más importante es que se los halla siempre en los principios, y que –como hemos dicho ya– son de ordinario destruidos por el agua, esto es, mediante un gran diluvio. Y hasta convertidos en peces, como sucede en el mito azteca¹⁷. En la versión recogida en los *Anales de Cuahuitlán*, los gigantes viven bajo el segundo sol, cuyo signo era Cuatro-Tigre, época en que la luz se acababa poco después del mediodía y en que los tigres, aprovechando la gran oscuridad, devoraban a las gentes. Esos gigantes, por lo demás, recuerdan al elefante de los bestiarios medievales, pues les iba la vida en no caerse, ya que, de hacerlo, no podían levantarse más nunca¹⁸.

Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Libro XIII, capítulo XIX, ed. cit., tomo IV, 1893, p. 70.

[17]_ No deja de llamar la atención que los textos más tempranos que narran el mito de los cuatro soles nada digan de que una de estas humanidades haya sido formada por gigantes. En efecto ni el llamado *Manuscrito de 1558*, anónimo y de origen mexicana, ni la llamada *Histoyre du Mechique*, que parecería ser la versión francesa, hecha por André Thevet, del perdido manuscrito del franciscano Andrés de Olmos, hablan para nada de gigantes. Para referencias, ver Bibliografía.

[18]_ *Anales de Cuahuitlán*, folio 2, citado por Miguel León-Portilla en *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Fondo de Cultura Económica, México, segunda edición corregida, 1972, p. 15. El texto dice: «Y en este Sol vivían los gigantes./ Decían los viejos que los gigantes así se saludaban:/ «no se caiga usted»,/ porque quien se caía/ se caía para siempre». Según los fisiólogos y bestiarios medievales, el

Otras versiones, tempranas, aunque seguramente contaminadas, del mito de los gigantes, le dan algunos convenientes toques bíblicos. Se presenta a los gigantes como una raza antediluviana poderosa y soberbia, en nada diferentes a los gigantes clásicos y bíblicos. Se dice que dominaron a otros pueblos, que se entregaron a todos los excesos, y que —como los sodomitas de Manta y Santa Elena— a causa de ello perecieron. En otras versiones se asegura que del diluvio que los destruyera sobrevivieron siete, escondidos en cuevas ubicadas en un alto monte. Uno de ellos, de nombre Xelhua, pero apodado El Arquitecto, en recuerdo de la elevada montaña en que se habían salvado del diluvio, decidió construir, en el sitio de Cholula, una enorme colina en forma de pirámide, que debía alcanzar el cielo. Es evidente que nos encontramos aquí frente a un mito etiológico tempranamente cristianizado, pues es sabido que en Cholula fue hallada una antigua colina artificial en forma de pirámide, tan grande como la Pirámide del Sol de Teotihuacán; y también que la idea de construir una pirámide que llegara hasta el cielo venía a ser al mismo tiempo una prueba de la soberbia irremediable de los gigantes que recreaba, en tierra americana, la famosa historia bíblica de la Torre de Babel.

La más interesante de esas lecturas bíblicas del mito mesoamericano de los gigantes es la que hace el dominico Diego Durán, autor temprano de una *Historia de las Indias de Nueva-España*, en la que defiende la idea de que los indios descienden de las Tribus Perdidas de Israel. Hablando de los gigantes, y buscando paralelos entre la historia bíblica y los antiguos mitos mexicanos, dice Durán que al conminar a un viejo anciano de Cholula, hombre de unos cien años, docto en las antiguallas de su raza, a hablarle del origen del mundo tal como lo entendían

elefante carecía de coyunturas, de modo que si se caía al suelo, ya no podía levantarse más.

sus ancestros, el viejo le narró de un tirón una versión mexicana de la Creación según el Génesis, seguida de otra de la historia de la Torre de Babel, protagonizada en este caso por unos gigantes primigenios, adoradores del sol. Según Durán, el viejo habría contado lo que sigue:

En el principio, antes que la luz ni el sol fuese criado, estaba esta tierra en obscuridad y tiniebla y vacía de toda cosa criada; toda llana, sin cerro ni quebrada, cercada de todas partes del agua, sin árbol ni cosa criada, y luego que nació la luz y el sol en Oriente, aparecieron en ella unos hombres gigantes de deforme estatura y poseyeron esta tierra; los cuales, deseosos de ver el nacimiento del sol y su ocaso, propusieron de lo ir á buscar, y dividiéndose en dos partes, los unos caminaron hácia Poniente, los otros hácia Oriente: estos caminaron hasta que la mar les atajó el camino; de donde determinaron volverse al lugar donde auian salido, y vueltos á este lugar, que tenía por nombre *Iztacçulin ineminian*, no allando remedio para poder llegar al sol, enamorados de su luz y hermosura, determinaron de edificar una torre tan alta que llegase su cumbre al cielo; y llegando materiales para el efecto, hallaron un barro y betun muy pegadiço, con el cual, á mucha priesa empezaron a edificar la torre, y auíéndola subido lo mas que pudieron, que dicen parecía llegar al cielo, enojado el Señor de las alturas dijo á los moradores del cielo: «¿Aueis notado cómo los de la tierra han edificado una alta y soberbia torre para subirse acá, enamorados de la luz del sol y de su hermosura? vení y confundámoslos, porque no es justo que los de la tierra, viviendo en la carne, se mezclen con nosotros». Luego en aquel punto salieron los moradores del cielo por las cuatro partes del mundo, así como rayos, y les derribaron el edificio que auian edificado; de lo cual, asombrados los gigantes y llenos de temor, se dividieron y derramaron por todas las partes de la tierra¹⁹.

[19]_ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva-España y islas de Tierra Firme*, publicada por José F. Ramírez, en dos tomos, México, Imprenta de J. M. Andrade y F.

El dominico concluye así afirmando, sin ápice de duda —y es uno de los primeros en hacerlo—, que hubo gigantes en las Indias. Añade que él mismo los ha visto en algunas partes de México, como uno que vio en una procesión de Corpus, «vestido de tafetan amarillo con una partesana al hombro y una celada en la cabeza, que sobre todos sobrepujaba una vara de medir». Lo lamentable es que no se haya atrevido a señalar posibles conexiones entre aquellos gigantes antediluvianos constructores de la torre y estos presuntos herederos suyos que participan humildemente en procesiones cristianas.

Estos ejemplos pueden dar una idea no solo de la importancia del mito de los gigantes entre las principales culturas americanas, sino también del interés de los cronistas y, sobre todo, de los misioneros por recopilar historias relativas a ellos, a menudo contaminadas en forma temprana por la difusión del cristianismo entre los indios y por el ansia de los autores religiosos españoles en encontrar similitudes entre esos relatos indígenas y la historia conservada por el sagrado texto bíblico. Pero las huellas arqueológicas y literarias acerca de gigantes antiguos en América tampoco sirvieron de gran cosa para aclarar el complicado problema de la temprana habitación del Nuevo Mundo. El tema resultaba demasiado confuso, impreciso y contradictorio como para servir de fundamento a una actitud dogmática, sobre todo por lo difícil que era poner de acuerdo esos mitos con la narración del Génesis y con sus consecuencias. Así, el asunto terminó siendo motivo de opiniones, y los autores pudieron escoger entre aceptar o rechazar el poblamiento primigenio de América por gigantes. Aunque estos, de cualquier manera, tenían que haber desaparecido a causa del Diluvio. Lo que de paso equivalía a tener que comenzar de nuevo, esto es, a buscar las huellas necesarias de procesos de poblamiento posteriores a la gran inundación,

Escalante, 1867-1880, capítulo I, tomo I, 1867, pp. 6-7.

explicativos de la presencia de los indios en tierra americana con mucha anterioridad a la llegada de los españoles de Colón.

Una buena parte de los cronistas terminó de todos modos aceptando esta presencia de pobladores prediluvianos en América, generalmente identificados con gigantes. El padre Simón es uno de los que admite esta presencia, diciendo entre otras cosas, en una suerte de premonición del descubrimiento contemporáneo de Wegener acerca del desplazamiento de los continentes, que era posible que en esos tiempos originarios inmediatos a la Creación los continentes hubiesen estado más unidos y así se hubiese hecho posible para los adamitas el paso de uno al otro. Otro es el agustino Antonio de la Calancha, quien ofrece dos argumentos interesantes acerca de esta habitación prediluviana del Nuevo Continente. Uno de ellos es que en los 1.756 años comprendidos entre la Creación y el Diluvio hubo tiempo suficiente para que los descendientes de Adán llenasen toda la Tierra, sobre todo si se toma en cuenta que todos ellos vivían alrededor de novecientos años y que en esos tiempos remotos no se conocieron las guerras ni las pestes. El otro, que si el Diluvio fue universal como la Biblia dice, y si Dios pretendió castigar con él a la humanidad por pecadora, como igualmente afirma el sagrado texto, no queda otro camino que admitir que en América, donde también llegó la inundación, había asimismo habitantes, es decir, pecadores, ya que de otra manera no se explica ni que Dios hubiese dejado antes la mitad o más del planeta sin habitantes, ni tampoco que hubiese podido castigar con un diluvio una tierra deshabitada en la que hasta entonces jamás se había pecado. Un tercero, bastante más tardío, es el padre Velasco, cuyos argumentos acerca de la habitación prediluviana del Nuevo Mundo por gigantes examinamos con anterioridad²⁰.

[20]_ Referencias: Pedro Simón, *Noticias históricas, Primera noticia historial*, capítulo X, edición del Banco Popular, Bogotá, 1981, tomo I, pp. 145-148; edición de la

Con todo, el principal de los autores que creen en la presencia de gigantes prediluvianos en América, en este caso entre los mexicanos, es el fraile franciscano Juan de Torquemada, autor de los veintiún libros de la *Monarquía indiana*, magna obra compuesta hacia mediados del siglo XVII en tierras de la Nueva España, y consagrada a describir con gran riqueza las antigüedades de los indios mexicanos y el proceso de conquista que los sometió al dominio hispánico. En el Libro Primero de su obra, Torquemada reúne diversas informaciones acerca del origen de los indios, en especial de los de México; y, acompañados de sus opiniones críticas, suministra una serie de datos relativos a sus mitos de origen y de poblamiento, contados por ellos mismos, aunque sin duda algo tardíos y muy contaminados. En la obra del franciscano se exponen, a partir de relatos indígenas recogidos por distintos misioneros, las principales teorías sobre la procedencia de los indios, siempre de tierras muy lejanas situadas hacia el norte o hacia el noroeste. Se habla de las siete grandes cuevas de las que habrían salido en épocas remotas, y de los hijos de una suerte de patriarca indígena, un tal Iztac Mixcuatl, que gracias a su rica descendencia y a la expansión de esta por toda la meseta mesoamericana, habrían dado lugar a los diversos grupos aborígenes que poblaban para entonces el extenso territorio de la Nueva España.

De cualquier forma, lo principal para nuestros propósitos es lo referente a los gigantes, y el papel esencial que estos juegan en esos mitos de origen y de temprano poblamiento; pues, no importa lo contaminados que hayan podido estar estos diversos mitos, en ellos se confirma claramente la importancia que esas historias de gigantes y humanidades

Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1963, tomo I, pp. 62-66. Antonio de la Calancha, *Chronica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*, Libro Primero, capítulo VI, Imprenta Pedro Lacavallería, Barcelona, 1638-39, folios 35 y 36. Simón expone por cierto también el argumento de que América no podía haber quedado deshabitada, que luego retoma el agustino, aunque polemizando con él.

sucesivas tenían en las tradiciones y en la religión de los indios mexicanos. Torquemada afirma que, de acuerdo a lo sabido entonces, los primeros pobladores de la Nueva España fueron gigantes. O como él mismo dice: «vnas Gentes mui crecidas de Cuerpo, que llamaron despues otros, Quinametin (que quiere decir Gigantes) porque sin duda los huvo en estas Provincias, cuios Cuerpos han parecido en muchas partes de la Tierra, cabando, por diversos Lugares de ella».

En verdad, nadie parece saber de dónde vinieron esos seres humanos descomunales, de una grandeza espantosa. Pero se sabe que existieron y fueron abundantes en época anterior al Diluvio, ya que así lo enseña la Sagrada Escritura. Los hubo incluso después de la gran inundación, pues de ello habla también el texto sagrado, bien que —como este mismo muestra— ya no fueran tantos como antes. De todo esto se infiere que pudo haberlos en la Nueva España. Empero, no solo se trata de una cuestión de autoridad, ya que Torquemada, como hicieron otros antes o después de él, se detiene a analizar los restos humanos gigantes descubiertos por doquier en tierra americana. Y no se trata solo de informaciones recogidas de labios de otros, como las que trae el padre Acosta acerca de molares o fémures de gigantes, o las que otros refieren acerca de los gigantes sodomitas de Manta y Santa Elena; sino que él mismo asegura haber tenido en su poder una de estas enormes muelas de gigantes, la cual estaba casi completa, y era pesada, y tan grande como dos veces el puño de un hombre de talla normal.

Lo más interesante son los relatos acerca de la desaparición de los gigantes, que en este caso no mueren a causa del Diluvio, sino antes. Los relatos son confusos y Torquemada se queja de que las historias antiguas de los indios no siempre coincidan, debido a su ausencia de escritura propiamente dicha. En uno de ellos, contradictorio en sí mismo, los gigantes desaparecen solos, pues, según algunos, «se murieron de Hambre, porque no comían lo que el Cuerpo les demandaba, y que

andaban entre las Gentes, como Bestias en el Campo, no atendiendo más que a comer y vivir la vida, hasta que les llegó la muerte». En otro, bastante más dramático, su desaparición es violenta, y son masacrados por los recién llegados pobladores de Tlaxcallan (que en su opinión no son los tlaxcaltecas, sino los olmecas y xicalancas). En efecto, los nuevos habitantes decidieron acabar con los gigantes, y viendo que no podían hacerlo por la fuerza, dado el tamaño mucho mayor de estos, prefirieron acudir a la astucia. Fingieron hacer las paces con ellos y los invitaron a una gran comida, escondiendo gente armada en los alrededores del lugar del festín, y tratando de emborrachar a los gigantes para esconderles sus armas antes del sorpresivo ataque. De todos modos, al producirse este, los gigantes, viéndose desarmados, arrancaron grandes ramas de árboles para defenderse, y solo la superioridad numérica de los otros hizo que al cabo fueran vencidos y exterminados.

De cualquier forma, los gigantes no desaparecen del todo del panorama, pues según otros antiguos relatos indios citados también por Torquemada acerca del poblamiento del México prehispánico, luego de la desaparición total de los gigantes, muertos debido al hambre, ocupan su lugar —aunque ya en tiempos posdiluvianos— los toltecas, que no son guerreros, sino arquitectos, escultores y artesanos, pero que son igualmente de gran tamaño. «Gente crecida de Cuerpo», como señala Torquemada.

Y estos toltecas, asociados a la construcción de ciudades ciclópeas como Tollán o Tula, resultan a su vez más tarde las víctimas de una curiosa destrucción masiva, en la que de nuevo aparecen seres de talla gigantesca. Relata el franciscano que los toltecas desaparecieron casi completamente, y que lo sucedido con ellos fue que, habiendo sido oprimidos cruelmente por ciertos reyes durante más de quinientos años, decidieron un día que esa opresión era castigo de sus dioses, lo que les condujo a reunirse, con todos sus sacerdotes, príncipes y señores importantes «en un Lugar llamado Theotihuacan», a fin de hacer

fiestas y danzas consagradas a hacerse perdonar de sus ídolos. En medio de las celebraciones se les apareció un gigante, enorme, de brazos largos y delgados, que comenzó a bailar con ellos, y a cada vuelta que daba con alguno, lo asfixiaba y estrangulaba, haciendo así al cabo una matanza enorme. Al día siguiente hizo acto de presencia otro gigante (Torquemada no vacila ya en calificar a este otro de «demonio»), esta vez de manos y dedos largos y afilados, quien hizo otra matanza bailando con los desprevenidos indios. Luego aparece un niño blanco y hermoso, pero con la cabeza toda podrida, y emitiendo un hedor que deja muertos a buena parte de los sobrevivientes de la danza de los días previos. Al cabo el propio demonio convence a los pocos toltecas que aun quedan vivos de que abandonen esa tierra y se vayan a poblar otras regiones. Y así, unos partieron hacia el norte, y otros hacia el oriente, en dirección de Campeche y Guatemala²¹.

De todas formas, y cualquiera sea la importancia de Torquemada como recopilador y comentarista crítico de esos ricos mitos indígenas acerca de pobladores originarios y gigantes, no queda duda de que el más coherente de los estudiosos de esos siglos que se ocupó del poblamiento prediluviano de América fue, sin embargo, León Pinelo, cuya obra al respecto analizamos en el capítulo anterior, y quien –como dijimos entonces– supo llevar el argumento bíblico hasta sus últimas y peligrosas consecuencias, haciendo del Nuevo Mundo la tierra primigenia en la que estuvo el Paraíso, y de los gigantes, descendientes de los hijos de Adán, habitantes originarios de América, americanos de nacimiento, que no vinieron a ella de ninguna parte, y que se diseminaron por ella a lo largo de esos siglos iniciales, hasta que el Diluvio Universal los anegó, quedando apenas de su presencia confusas huellas, tanto arqueológicas como literarias.

[21]_ Fray Juan de Torquemada, *Veinte y un libros rituales y monarquía indiana*, Libro Primero, capítulos XII y XIII. Cito por la edición de 1723, Oficina de Nicolás Rodríguez Franco, Madrid, en tres tomos, tomo I, pp. 32-36.

Dado así el carácter discutible de todas estas informaciones e indicios acerca del diluvio americano y acerca de la existencia de habitantes primigenios –por lo general gigantes– en América, los principales datos buscados por los cronistas y misioneros de los siglos XVI y XVII, datos que en su opinión podían resultar útiles para indagar con éxito acerca de los orígenes del hombre americano, fueron más bien los indicios de poblamiento posdiluviano, ya que de todas maneras, y más allá de cualquier aceptación o rechazo de la existencia de pobladores prediluvianos en el Nuevo Mundo, debía admitirse la destrucción de la humanidad toda a raíz del Diluvio Universal, con excepción de los ocho sobrevivientes señalados por la Biblia; y en consecuencia explicar el poblamiento presente de América a partir no de adamitas directos, sino de descendientes de Noé.

Los indicios hallados en este terreno fueron variados y abundantes; y todos ellos, combinados con la polémica interpretación de las más diversas y confusas informaciones procedentes de los antiguos y de algunos autores medievales acerca de posibles exploraciones del océano o largos viajes transcontinentales a cargo de diferentes pueblos o grupos humanos, contribuyeron a generar y alimentar las más peregrinas teorías acerca del poblamiento americano.

Algunos de esos indicios fueron lingüísticos, lo que –dados la arraigada tradición medieval de establecer etimologías alegres y superficiales como las que nos conservan los conocidos textos de San Isidoro o de Jacobo de la Vorágine, y el pobre conocimiento que de otras lenguas distintas a las clásicas podían tener los europeos renacentistas– contribuyó a apuntalar algunas teorías de poblamiento cargadas de rica fantasía. Ya vimos como Gómara hacía notar la similitud entre el vocablo azteca «atl», que significa «agua» y el nombre del continente hundido de Platón, para fundar su hipótesis de que las Antillas pudiesen haber correspondido a las islas situadas a continuación de la Atlántida, y la

Tierra Firme al continente ubicado aún más al occidente. Pero hubo hallazgos lingüísticos de mayor alcance, en este caso dirigidos a demostrar el origen israelita de los indios americanos o la presencia en las Indias de las flotas tirio-judías de Salomón. Se dijo así, como también vimos, que Ophir era el Perú (pronunciado entonces Pirú), ya que bastaba con trastocar la «o», colocándola al final, y pronunciarla «u», pues el sonido «ph», por su parte, había pasado de «f» a «p», para que el misterioso nombre bíblico coincidiera con el de la tierra de los incas. Y partiendo de similitudes fonéticas parecidas, se aseguró igualmente que Yucatán, nombre de la península centroamericana habitada por los mayas, no era otra cosa que una corrupción del nombre de Yectán, patriarca bíblico descendiente de Noé, nieto de Heber, tronco de los hebreos, para dar peso a la idea de que los indios eran judíos de buena y vieja cepa.

Hubo también indicios arqueológicos, aunque tan toscos como los lingüísticos, muchos dudosos y algunos producto de supercherías tempranas. Se encontraron restos de barcos, esqueletos normales, huellas de pies humanos y hasta cruces, lo mismo que monedas y toscas inscripciones; iniciadoras, por cierto, de una larga, larguísima, secuencia que llega hasta la actualidad y que no termina de suscitar largas polémicas. En su *Política indiana*, Solórzano Pereira, tratando de refutar algunas de estas hipótesis acerca de poblamientos tempranos de América, se refiere a ciertos hallazgos de ese tipo. Dice que en unas minas de oro, en Panamá, se había hallado una medalla romana con la efigie de Augusto, y que Lucio Marineo Sículo había tratado de apoyarse en ello para demostrar que los romanos habían estado en tierra americana. El autor asegura que se trata de una patraña, y se muestra convencido de que alguien las puso allí «para obscurecer, o desminuir con este pretexto algo de la gloria de España», lo que de paso nos revela el carácter temprano de estas falsificaciones y el sesgo nacionalista que asumieron también

desde el comienzo las discusiones acerca de poblamientos posdiluvianos que no fueran lo suficientemente antiguos.

Habla, asimismo, de un águila de dos cabezas que Justo Lipsio decía haber visto pintada en diversas partes de Chile, también para mostrar la presencia de romanos antiguos en América. Dice al respecto que tal cosa nada prueba, no solo porque hay águilas en Chile, sino también porque el hecho de que se las haya representado bicéfalas no significa en absoluto otra cosa sino que los indios de esas tierras eran capaces de elaborar fantasías comparables a las de los romanos, lo que no es nada extraño, ya que de otra manera habría que admitir que de verdad los romanos llegaron a tener águilas provistas de dos cabezas, o que los egipcios conocieron realmente a los monstruos que pintaban en sus obeliscos. Y para ejemplo de la frecuencia de estas supercherías y falsificaciones cita la realizada por un famoso portugués, un tal Hernocharado, verdadero precursor de algunos de estos «hallazgos» americanos, el cual, para fundar en una antigua profecía los extraordinarios descubrimientos de los portugueses en la India, escribió sobre una piedra unos versos que debían pasar por «sibilinos», esto es, por romanos, y enterró la piedra en el promontorio llamado la Roca de Cintra, frente al Atlántico, dándose maña para que fuese descubierta, ya que entonces se excavaban las cercanías del sitio, y para que de este modo cobraran mayor alcance las glorias portuguesas. Dice Solórzano que aunque la impostura fue descubierta, no deja de haber aun algunos que consideran interesadamente como ciertos esa piedra y esos versos²².

Los indicios más importantes fueron, empero, los propiamente antropológicos, tanto físicos como históricos, culturales o religiosos, esto es, las huellas perceptibles y directas de que los indios tenían determinada

[22]_ Juan Solórzano Pereira, *Política indiana*, Libro I, capítulo VI, 28-31, ed. cit., tomo I, pp. 67-68.

procedencia o habían estado sujetos a determinados procesos culturizadores antes de la llegada de los españoles.

Algunos de esos indicios eran físicos, pues de los rasgos antropológicos y de la conformación humana de los indios se podían derivar –y se derivaron– comparaciones con otros pueblos para mostrar que los americanos debían necesariamente descender de ellos. Y así se encontraron rasgos físicos comunes entre los indios y los judíos, o entre los indios y los tártaros, o entre los indios y los canarios, posibles herederos de los antiguos habitantes de la Atlántida. Pero lo más interesante fueron los ritos religiosos, el vestido, las costumbres alimenticias o matrimoniales, los usos funerarios, las creencias diversas y los usos sociales cotidianos. Se hallaron así parecidos entre el vestido de los indios más civilizados, como aztecas, mayas o incas, y el de los griegos o judíos, o entre las sombrillas usadas por los peruanos y las que utilizaban los indios orientales o los chinos. Se dijo que sus usos funerarios, lo mismo que ciertas costumbres matrimoniales y ciertos rituales de limpieza los emparentaban con los hebreos antiguos. Se habló de la conservación de mitos y de leyendas comparables a las bíblicas, para apuntalar igualmente este origen; y hasta se apeló a comparaciones del más puro racismo antiindio y antisemita para describir a ambos pueblos como idólatras, malagradecidos e inconstantes, todo lo cual revelaba su estrecho parentesco y el consiguiente origen judío de los indios. Pero también se hallaron indicios que apuntaban en otra dirección, como era la presencia de cruces y de huellas de pies, que desde el comienzo se supuso eran las de algún apóstol de Cristo, temprano evangelizador de estas apartadas y extensas comarcas.

Como puede apreciarse, estos indicios apuntaban al mismo tiempo en dos direcciones diferentes: la evangelización temprana, asunto interesante, generador de muchos mitos, y el poblamiento prehispánico propiamente dicho, en el cual, a su vez, se incluía tanto lo que podía

o debía haber sido el poblamiento posdiluviano originario, esto es, el auténtico origen de los indios, como lo que no eran más que ulteriores intentos de población o colonización de América, algunos de ellos fortuitos o fracasados, y que en el fondo venían a ser suertes de descubrimientos previos y no oficiales de la tierra americana incorporada al mundo cristiano y europeo después de la llegada de Colón. Del tema y de los mitos asociados a la temprana evangelización de América nos ocuparemos en el último capítulo. En el próximo, en cambio, para terminar con lo referente al imaginario presente en las hipótesis del poblamiento del Nuevo Mundo, nos concentraremos en lo que queda por examinar al respecto, es decir, en lo concerniente a las diversas explicaciones dadas en esos siglos XVI y XVII al difícil problema del poblamiento americano y a los intentos tempranos de descubrimiento.

Capítulo IX

Los mitos del poblamiento de América. Descubrimientos precolombinos y pobladores posdiluvianos

Así se van generando las diversas explicaciones del poblamiento americano. En ellas se combinan el saber bíblico y el clásico con la existencia de indicios reales leídos casi siempre de modo fantasioso. Se trata de una variada y rica combinación de imaginario y realidad. Puede decirse que a partir de estos parámetros se ensayaron en esos siglos casi todas las teorías e hipótesis posibles, desde las más descabelladas hasta las más realistas; y que las discusiones actuales acerca del poblamiento americano, no obstante los enormes avances científicos y especulativos logrados desde entonces, continúan enmarcadas en gran medida dentro de los límites fijados por algunas de esas teorías antiguas.

El caos del poblamiento americano originario

En efecto, si prescindimos del limitante marco bíblico, de la obligatoriedad de admitir la condición adamita de todos los seres humanos, de tener que sujetar las diversas olas pobladoras de América al ambiguo concepto de lo posdiluviano; si prescindimos sobre todo de la obligación de reducir la historia de la Tierra a los cinco mil y tantos años que los europeos de los siglos XVI y XVII pensaban que habían transcurrido desde el momento de la «Creación» relatada por el Génesis, no cabe duda de que algunas de las teorías e hipótesis esbozadas entonces podrían ser tenidas sin mucha dificultad como auténticas precursoras

de las que hoy se consideran más científicas. Todo ello sin contar con que incluso una parte de las tenidas entonces –y sobre todo después– por excesivamente fantasiosas, han logrado sobrevivir, e incluso hasta renovarse y enriquecerse –hablando en términos científicos– a lo largo del siglo XIX y sobre todo del XX, reabriendo así a veces discusiones que se creyeron clausuradas, y replanteando, con interés y con nuevos argumentos, hipótesis que hasta no hace mucho parecían carecer de cualquier sustento serio.

Aunque siguen estando presentes en muchas de esas hipótesis supercherías variadas, racismos diversos, nacionalismos a ultranza, vulgarizaciones apresuradas y especulaciones irresponsables dirigidas al gran público, curioso pero ignorante de estas cosas, lo cierto es que hoy es posible admitir que algunas de ellas, tenidas largo tiempo por fantasiosas, contienen ciertos elementos de verdad, o al menos de probabilidad; y que fueron por demás variados no solo los remotos procesos de población primigenia de América, sino también las oleadas sucesivas y los intentos más recientes –aunque precolombinos, por supuesto. Esto es que muchas de estas imaginativas hipótesis han dejado de ser consideradas como míticas, y que se acepta ahora que hubo diversos procesos pobladores de la América prehistórica, en épocas distintas y de distintas procedencias; y que también algunos de esos viajes antiguos o medievales, considerados como míticos por la opinión racionalista prevaleciente durante largo tiempo en los estudios acerca del llamado descubrimiento americano, han pasado al menos a ser tenidos como más probables de lo que solía admitirse en épocas no muy lejanas¹.

[1]_ Hoy se acepta que los primitivos pobladores americanos vinieron no solo desde el Asia continental a través del estrecho de Bering, tal como mostrara desde principios del siglo XX la teoría exclusivista del checo-norteamericano Ales Hrdlicka, sino que, como afirmara el francés Paul Rivet desde los años veinte de ese siglo, también lo hicieron a partir del Asia insular y de Oceanía, a través de las aguas e islas del Pacífico.

De cualquier forma, no es en esto en lo que pensamos detenernos.

Y hasta quizá, como han apuntado otros, desde costas cercanas a la China. O pasando del Norte de Europa hacia Norteamérica, y del África hacia el Brasil. Hoy se admite también que la época remota en que ocurrieron esas migraciones rebasa con mucho lo apenas diez o doce mil años de antigüedad que quiso imponer la escuela de Hrdlicka; y algunos indicios paleontológicos permiten hacer pensar que había pobladores en América hace por lo menos veinticinco mil años, y quizá hasta treinta y cinco mil, aunque la mayor parte de los antropólogos se inclina hasta ahora más por la primera cifra. En cuanto a exploraciones históricas o a tempranos intentos colonizadores de América, atribuidos desde un principio a pueblos como fenicios, cartagineses, judíos, cananeos, atlantes, griegos, romanos, chinos, japoneses, tártaros, irlandeses, gaélicos y escandinavos, entre otros, las posiciones dominantes, luego de oscilar lentamente hacia el rechazo abierto de todas ellas, han empezado, desde los fines del siglo XIX, a desplazarse en cierto grado hacia la dirección inicial, admitiendo al menos la posibilidad de que algunas de esas expediciones hayan podido tener lugar. De este modo, nadie niega ya que los vikingos estuvieran en América, y que instalaran efímeras colonias en Terranova y Labrador, aun cuando de hecho esto nada haya tenido que ver con un primer «descubrimiento» de América, competitivo y descalificador del ulterior «descubrimiento» colombino. Algunos ven también como probable que incluso relatos de viajes literarios, como el de san Brandán, hayan podido ser reflejo de expediciones marítimas llevadas a cabo por tempranos viajeros irlandeses, algunas de las cuales pudieron llegar a tierra americana. Otros incluso estiman que es posible que los chinos de los primeros siglos de la era cristiana hayan llegado a las costas de América del Norte, no lejos de la meseta mexicana, aunque las fuentes en este caso son particularmente confusas.

De cualquier modo, casi como ocurría en los siglos XVI y XVII, sigue campeando aquí el imaginario, la exageración apresurada y la más desbocada fantasía. Porque una cosa es admitir la llegada de vikingos a costas norteamericanas vecinas de Groenlandia y otra distinta hablar de recorridos de naves escandinavas por aguas del Amazonas. Porque una cosa es aceptar que el viaje literario de san Brandán pueda expresar recuerdos de expediciones oceánicas, algunas de las cuales quizá llegaron a América, y otra muy diferente describir la presencia de irlandeses medievales en tierras mesoamericanas. Porque si bien es cierto que hoy está claro que Colón no fue el primero en llegar a América, tampoco tiene mucho sentido convertirlo en el último. Pareciera, en efecto, haber hoy día una tendencia a recrear como ciertas, y con pretendidas documentaciones o especulaciones «científicas», todas o casi todas las supuestas expediciones antiguas y medievales llegadas al Nuevo Mundo. Afinidades lingüísticas sospechosas, inscripciones en lenguas antiguas halladas sobre piedras que aparecen cada vez que se las necesita, y lecturas renovadas de viejos y poco fiables relatos antiguos, han hecho posible que autores

En las páginas que siguen nos ocuparemos solamente de examinar, de la manera más rápida posible, las lecturas que de la población posdiluviana de América y de las probables llegadas de pueblos históricos a ella hicieron en esos primeros siglos de la Conquista y la Colonia los autores españoles, mezclando en ello imaginario y realidad, relatos bíblicos y clásicos, visión eurocentrista y experiencia americana.

Como era de esperarse, domina en este terreno en un principio la confusión más absoluta; y una vez admitido por todos que América era un nuevo e insospechado continente, van surgiendo teorías de todo tipo que intentan explicar al mismo tiempo tanto la población originaria y posdiluviana de esa tierra como la posible llegada a ella de antiguos navegantes, con anterioridad a los españoles. Es más tarde que algunos intentan poner cierto orden en este caos de explicaciones plausibles, todas ellas cargadas de imaginario y fantasía. Así se va trazando una sutil línea —no siempre clara, sin embargo— entre lo que serían intentos de explicar el poblamiento originario e intentos de explicar indicios supuestamente más recientes, esto es, la llegada posible de expediciones marítimas o de naufragos a estas remotas tierras. Aunque la distinción,

recientes de todo tipo intenten hacer pasar por altamente probables, o por confirmados sin lugar a dudas, viajes de todas clases a tierra americana y «primeros descubrimientos» de América que dan la primacía a judíos, a fenicios y cartagineses, a cananeos, a chinos, a griegos y a otros pueblos. Dejando de lado, por supuesto, a irlandeses y escandinavos, pues se supone que estos venían a América prácticamente como turistas y que la recorrían en todas direcciones. Hasta los templarios se han convertido recientemente en precursores de Colón, que salían del puerto francés de La Rochelle para venir a buscar la plata de los indios del Nuevo Mundo, unos dos siglos antes del viaje del genovés. Estas hipótesis, alegres y dirigidas al gran público, terminan por convertir la América precolombina en un continente al alcance de cualquiera, en una suerte de cine porno de barrio, al que todos venían en forma clandestina, tratando de que nadie se enterase. Y de ellas se deriva igualmente un pobre y falso Colón que, igual que el marido engañado de las operetas y zarzuelas, resulta el último en enterarse del asunto. Lo cual no deja de ser un tanto exagerado. Para referencias al respecto, ver Bibliografía.

como decimos, no es del todo definida y se confunde a veces, creemos empero que vale la pena tratar de separar los dos aspectos, vale decir, de examinar cómo se trataba de responder en esos siglos XVI y XVII, por un lado, al gran problema que era el *poblamiento originario* del Nuevo Mundo, y cómo se respondía, por el otro, al de la *posible llegada de viajeros antiguos o medievales* a las costas de América. Dado que no podemos detenernos demasiado en este asunto, nos limitaremos, pues, a comentar rápidamente las hipótesis relativas a viajes precolombinos fantásticos o probables, para así poder detenernos con más calma en las hipótesis poblacionales propiamente dichas, que nos parecen las más interesantes y las mejor relacionadas con nuestro tema.

Podemos, pues, decir que se supuso en esos siglos que habían venido a América expediciones de navegantes tirios al servicio de Salomón, en busca de los bíblicos países de Tarsis y de Ofir; navegantes y exploradores fenicios; náufragos griegos o romanos; viajeros medievales procedentes de Europa, como los irlandeses de san Brandán o los gaélicos del príncipe Madoc; viajeros provenientes del Asia, como los chinos tempranos que habrían descubierto la tierra de Fusang, o como los tártaros un poco más tardíos que habrían llegado a playas norteamericanas; viajeros africanos, en fin, no solo como los antiguos, esto es, como los cartagineses, sino también algunos pueblos negros bastante más recientes. En cuanto al poblamiento originario, este le fue atribuido a muchos pueblos: a los judíos de Ofir o de Yectan, directos descendientes de Noé; a los camitas y a los cananeos, también descendientes suyos, aunque esta vez malditos; a los fenicios y a los cartagineses; a los habitantes de la Atlántida platónica; a los mongoles llegados desde el extremo del Asia por un estrecho entonces presentido y situado hacia el noroeste americano; a los oceánicos venidos del Asia insular a través de las islas del Pacífico y hasta desde un continente presentido al sur y no lejano de tierra meridional americana; y sobre todo a las Tribus Perdidas de Israel,

a las que profecías antiguas hacían viviendo escondidas en una tierra nueva y muy remota.

Expediciones descubridoras y colonización precolombina

Una de las teorías más persistentes acerca de la identidad de América fue la que hizo de esta la tierra bíblica de Ofir, asunto del que nos hemos ocupado al tratar del imaginario geográfico y al que no volveremos ahora. La discusión fue larga en esos siglos acerca de esa presunta identidad, que había comenzado a ser planteada por el propio Colón y que permitía simultáneamente resolver muchos problemas: de un lado, identificar las míticas tierras bíblicas asociadas al apogeo del reino salomónico; del otro, hacer de esa América confundida con el rico país de Ofir un territorio no solo presentido, sino conocido directamente por el sagrado texto bíblico; del otro, en fin, aprovechar la coincidencia de nombres entre el país de Ofir y el patriarca bíblico llamado Ofir, nieto de Heber e hijo de Yectán (cuyo nombre se creyó entonces leer, corrompido por el tiempo, en el de la península de Yucatán, centro del mundo maya), para explicar el poblamiento posdiluviano del Nuevo Mundo a partir de este patriarca y de su descendencia, y hacerlo entrar todo dentro del apacible redil del Antiguo Testamento. Esta fantástica teoría contó con destacados y ardorosos defensores, como Arias Montano y Genebrardo, autores del siglo XVI, y llegó hasta Fernando de Montesinos, quien la da como hecho indiscutible cuando compone, en 1624, sus *Memorias antiguas del Perú*².

[2]_ Utilizo la edición de Marcos Jiménez de la Espada: *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, por el licenciado don Fernando de Montesinos, en Colección de libros españoles raros o curiosos, tomo 16, Imprenta de Manuel Ginesta, Madrid, 1882. Dato curioso: Montesinos no escribe «América» sino «Hamérica», porque para él el nombre del Nuevo Mundo no deriva de «Amerigo», esto es, del odiado Vesputio, sino que es anagrama de «Hec María». Dice, pues, que Hamérica fue poblada por

Otras teorías, largo tiempo repetidas, fueron las que hacían llegar a América, ya fuese como exploradores o como simples náufragos, a viajeros venidos del mundo clásico pagano, al que entonces se prefería reunir en un solo bloque apelando a la palabra gentilidad. Entre esos gentiles o paganos antiguos que habrían visitado o colonizado en fecha temprana el Nuevo Mundo —y de ello había indicios en diversos textos tenidos aun en esos siglos como autoridades— se contaron los fenicios y los cartagineses, los griegos y los romanos.

En lo que respecta a los fenicios y cartagineses, desde la misma Antigüedad eran reconocidas su condición de navegantes y las exploraciones llevadas a cabo por sus intrépidos marinos no solo en el Mediterráneo y el mar Rojo, sino también en aguas peligrosas del Atlántico. Se revivieron en esos siglos los relatos acerca de esos viajes: los periplos de Hannón y de Himilcón, la exploración de islas atlánticas como las misteriosas Casitérides, que unos ubicaban hacia el norte, identificándolas con las Órcadas o las Hébridas, pero que la mayor parte prefería ubicar hacia la zona ecuatorial, haciendo de ellas las Azores o las islas de Cabo Verde. Se recordó la expedición del marsellés Piteas hacia las gélidas aguas del norte del Atlántico; y se supuso que viajes marítimos de esa envergadura habrían podido conducir a los fenicios hacia América, casi seguramente hacia las Antillas, quizá incluso a las costas de las Guayanas o el Brasil. Se llegó hasta a encontrar presuntas similitudes entre fenicios e indígenas, en cuanto a lengua, vestidos, religión o artesanías; y hasta algunas primeras inscripciones sobre piedras

Ofir, el nieto de Noé, unos 340 años después del Diluvio, y que las discordias en el Perú vinieron luego, cuando las provincias de este se llenaron de moradores variados venidos a través de Chile, de los Andes, de Tierra Firme y de la mar del Sur. Op. cit., cap. I, ed. cit., pp. 1-4. Más adelante, en el capítulo IX (pp. 52-57), cuenta la conocida historia de los gigantes sodomitas de Santa Elena y Manta, ubicándola en los tiempos del inca Ayar Tacco Cápac.

comenzaron a hacer su oportuna aparición en lugares costeros u orientales de la Tierra Firme. Defensores de esta teoría fueron, entre otros, Solórzano Pereira y el padre Gregorio García, aunque este la acepta al lado de todas las demás.

Los cartagineses, en particular, fueron presentados de manera simultánea como descubridores y como primeros pobladores. En efecto, la historia utilizada como base para admitir esta leyenda era usualmente la relatada en un famoso texto atribuido entonces a Aristóteles y recogido en la obra de Diodoro Sículo, el respetado geógrafo helenístico, y en la que se dice —como ya vimos a propósito de la refutación que hace Hernando Colón de la teoría de Oviedo acerca del poblamiento desde España en época del mítico rey llamado Hespero— que unos mercaderes cartagineses, en una de sus navegaciones atlánticas, fueron arrastrados por una tormenta que los condujo hacia el oeste, esto es, en dirección de las Antillas, y que poco después lograron desembarcar en una isla grande, deshabitada por completo, pero muy fértil y llena de árboles, de frutas, de bosques y caudalosos ríos. En ella se instalaron, pues luego de regresar los navegantes a Cartago, otros marinos y pobladores, ya conocedores de la ruta, vinieron a habitarla. Olvidando de manera interesada que en la continuación del relato del pseudo-Aristóteles se dice que el senado cartaginés prohibió proseguir la colonización e hizo matar a todos los que conocían la ruta hacia la tierra descubierta, los defensores de este mito afirmaban que de esta isla antillana, identificada con la Española, los cartagineses habrían pasado a Tierra Firme y a todo el continente, convirtiéndose así en los pobladores originales de América, cosa esta que en su criterio podía fácilmente demostrarse dadas las similitudes de aspecto, de vestido, de lengua y de costumbres entre lo que se sabía de los cartagineses y lo que se había descubierto de los indios. Grandes defensores de la teoría de que América había sido

inicialmente colonizada por los cartagineses fueron, entre otros, Alejo Venegas y los padres García y Torquemada.

Por lo que concierne a griegos y a romanos fueron expuestas y defendidas las más diversas fantasías. Se habló de los compañeros de Ulises, a los que ya vimos mencionados por Dante en la *Divina Comedia*, o de otros expedicionarios, como los que se extraviaron en uno de los navíos de la flota de Alejandro que regresaba de la India; y se supuso que estos griegos, unos por el Atlántico, los otros por el Índico y el Pacífico, habían tocado en costas mesoamericanas, habiéndose instalado en ellas e introducido entre los indios algunas técnicas y costumbres de las que aun podía apreciarse la huella entre los pobladores americanos. Se habló también de la venida a América de expediciones romanas, con apoyo en textos como la *Vida de Sertorio*, incluida en las *Vidas paralelas* de Plutarco, donde se habla de las islas Afortunadas, a las que los partidarios de la colonización romana preferían identificar con las Antillas y no con las Canarias. Se hallaron similitudes tenidas por indiscutibles, sobre todo entre incas y romanos, pues unos y otros habían sido grandes ingenieros y constructores de calzadas, unos y otros habían tenido grandes templos (y el templo cuzqueño del Sol fue comparado con el Panteón romano), unos y otros habían tenido vírgenes sagradas, los romanos las vestales y los incas las acllas y mamaconas. Todo sin olvidar algunas insospechadas afinidades lingüísticas entre el latín y ciertas lenguas indias, y la existencia de costumbres curiosas similares entre romanos y peruanos, como el hecho de apreciar unos y otros el color bermellón o de consultar ambos para adivinación las vísceras de ciertos animales.

Al lado de estos fabulosos viajes antiguos están los medievales, aunque los cronistas y misioneros de los siglos XVI y XVII parecen haber desdeñado un tanto estos últimos. De los viajes de vikingos o escandinavos se habló poco, y solo tardíamente se empezó a tomar en cuenta

que hubiesen podido llegar a las costas orientales de Norteamérica e instalarse por un tiempo en ellas³. De san Brandán y sus monjes cristianos irlandeses, viajeros muy anteriores a los escandinavos —pues su aventura oceánica habría tenido lugar, cualquiera haya sido su destino real, hacia mediados del siglo VI—, apenas hay mención, ya que en esos siglos se suponía que el santo había llegado posiblemente a las Canarias o a las Azores, pero en ningún caso a las Antillas o a Tierra Firme centroamericana. Se hablaba, sin embargo, de otros viajeros irlandeses, esta vez llegados a Mesoamérica; y el padre Torquemada deriva de los relatos de los indios mexicanos que probablemente en el siglo VIII o IX llegaron a Pánuco, en el golfo de México, unos viajeros irlandeses un tanto salvajes, como se suponía eran entonces los habitantes de Irlanda, pintados como indios y comedores de carne humana. Por cierto, Torquemada o sus informantes —como veremos luego— asocian la llegada de estos

[3]_ No deja de llamar la atención el hecho de que, de todas estas posibles expediciones precolombinas descubridoras o colonizadoras de América, las únicas que no tuvieron defensores importantes en esos primeros siglos fueran las de los escandinavos o vikingos, que son justamente las que no ofrecen el menor lugar a dudas, no solo por las referencias un tanto confusas que nos brindan las sagas, sino también por otras pruebas, históricas o arqueológicas, que ya nadie discute. Es cierto que Hugo Grocio había defendido la idea de que los indios podían ser descendientes de vikingos, pero esto ocurre ya entrado el siglo XVII y lejos del cuadro de los cronistas y estudiosos españoles. En la segunda edición de la obra del padre García sobre el origen de los indios, hecha en 1729, se analiza la hipótesis, pero en este caso no solo la tesis es expuesta como una más en medio de una lista exhaustiva que no podía ignorar ninguna, sino que en realidad estas opiniones son las del editor, González de Barcia, quien incorpora a menudo sus criterios y apostillas al texto del dominico. Quizá la principal razón de este descuido haya nacido de que esas expediciones tocaban de modo exclusivo el poblamiento y la colonización de la costa oriental de Norteamérica, que para el siglo XVI, y aun para comienzos del siglo XVII, carecían de toda significación, pues apenas afectaban un rincón marginal del Nuevo Continente, cuando lo que interesaba en verdad era explicar el poblamiento indígena de Mesoamérica y de América del Sur, esto es, el origen de aztecas, mayas o incas, y no el de unos indígenas desconocidos, como los que se hallaban en esa región distante, demasiado vecina por cierto de la Europa nórdica.

irlandeses con el origen del mito de Quetzalcóatl, pues dicen que su caudillo era blanco y barbado, y que enseñó a los indios muchas cosas.

En cuanto al fabuloso viaje a América del príncipe galés Madoc, este solo es mentado en época tardía, pues son Hakluyt y Purchas, recopiladores británicos de grandes colecciones de relatos de viajes –publicadas, la primera, a fines del siglo XVI y la segunda, a comienzos del siglo XVII–, interesados ambos en exaltar a todo precio las glorias ultramarinas de la nación inglesa, quienes popularizan la idea de este viaje, basado por supuesto en viejos relatos medievales. Hacia 1170 o 1190, el príncipe, al que los españoles preferían llamar Madoco Cámbrico, cansado de las guerras civiles que asolaban su patria galesa, habría decidido abandonarla para instalarse en nuevas tierras. En un primer viaje oceánico habría llegado a tierras ignoradas, deshabitadas y de gran riqueza. Regresó a Gales a publicitarlas, y habiendo logrado atraer a muchos de sus vasallos para su obra colonizadora, se embarcó con ellos en un segundo viaje y todos se instalaron de este modo en tierras orientales de América del Norte.

Otros posibles viajes de exploración considerados en ese entonces, esta vez provenientes del Asia, fueron los de chinos y tártaros, pues de ambos pueblos se sospechó que pudieran haber llegado en barcos hasta la costa americana. Pero aquí también dominó lo imaginario por sobre la posibilidad, de la que hoy pocos dudan, de contactos prehispánicos entre americanos y chinos, por lo menos. Una vez conocido el océano Pacífico, se comenzó a ver como posible que dadas las corrientes marinas y la generalmente apacible condición del recién descubierto piélago, esos viajes marítimos hubiesen sido posibles, sobre todo si se tomaba en cuenta que los chinos habían sido desde épocas remotas muy buenos navegantes y que la misma aguja de marear fue invento suyo. Empero, lo que se hizo resaltar, aparte de los restos de un barco probablemente chino hallado por Vásquez de Coronado en costas cercanas a la nórdica

tierra de Quivira, fueron las supuestas similitudes lingüísticas, religiosas y culturales entre los indios y los chinos. Se decidió así que las lenguas indígenas americanas estaban plagadas de términos chinos, y hasta que Quito mismo era palabra china, aunque quizás un tanto corrompida. Se compararon así la idolatría de indios y chinos, su adoración del sol, la magnificencia de sus templos, los rasgos de sus escrituras. Y hasta algunas costumbres, usadas en otros casos para emparentar indios y hebreos, como los baños rituales que lavaban los pecados y el transmitir la herencia a los sobrinos, se vieron como pruebas de esta temprana y durable presencia de chinos en América⁴.

Las referencias, en cambio, a Fusang o Fusangkuo, esto es, a un misterioso, civilizado y riquísimo país del que hablan los anales chinos de los siglos V y VI de la era cristiana, al que habrían ido por mar monjes budistas, y del que ciertos estudiosos han terminado por pensar que no se trata del Japón, como parece más probable, sino de tierras mesoamericanas, no tienen entonces importancia. Son en verdad tardías y es solo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cuando comienza a hablarse de Fusang en Occidente y cuando empiezan a discutir los sabios europeos acerca de su posible identidad con el Nuevo Continente⁵.

[4]_ Resultaría demasiado largo y pesado dar todas las referencias acerca de estas hipótesis, sus contenidos, sus argumentos y sus defensores. Remitimos para ello a la obra del padre García, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, tantas veces citada, que las estudia y analiza todas, en sus pro y en sus contra, que con todas simpatiza, y que ofrece todas las referencias al respecto, tanto a escritores antiguos o medievales como a autores del siglo XVI. Incluso en el minucioso capítulo XXIV del Libro IV, que no es de García sino de su editor de 1729, Andrés González de Barcia, se incluyen las más recientes para entonces y se actualiza todo el tema. Para estudios más modernos, aunque no recientes, consultar la *Histoire de la découverte de l'Amérique*, de Paul Gaffarel, tomo I, Arthur Rosseau editeur, París, 1892, y la *Génesis del Descubrimiento*, de Antonio Ballesteros Beretta, tomo I de la *Historia de América*, Salvat Editores, Barcelona, 1947, que son dos excelentes trabajos.

[5]_ Los textos europeos básicos sobre Fusang son los trabajos de Joseph De Guignes,

Las que sí son tempranas son las referencias que contribuyen a conformar la última que examinaremos de esas hipótesis fantásticas surgidas en esos siglos acerca de la colonización prehispánica de América: la de la posible venida a tierras de la América precolombina de pobladores negros procedentes del África occidental. Su origen es confuso y parece tener que ver con el propio Colón y, más tarde, con Balboa.

En el relato del tercer viaje de Colón narrado por el padre Las Casas, el Almirante, que viene justamente de hacer escala en las islas de Cabo Verde, frente a la tórrida costa africana, afirma que al hacer el resto del recorrido pensaba comprobar si era cierto lo que le habían asegurado los indios de la Española: «que avía venido á ella, de la parte del austro y del sueste, gente negra, y que traen los hierros de las azagayas de un metal que llamaban “guanín”, de lo qual avía embiado a los reyes hecho el ensaye (...)»⁶. Pero Pedro Mártir y Gómara, lo mismo que el propio Las Casas, hablan de esclavos negros en la región de Panamá, con motivo de describir las exploraciones del istmo por Balboa, en 1513, cuando apenas se comenzaban a importar los primeros africanos para las plantaciones de la Española. Los negros esclavos fueron hallados por el descubridor del Pacífico en una región llamada Carecua por el cacique del mismo nombre, y de acuerdo a Pedro Mártir, allí, a dos jornadas de marcha de Carecua, solo habitaban negros, feroces y sobremanera crueles, probablemente venidos de Etiopía como piratas, sobrevivientes a un naufragio; y odiados de los aborígenes, que les hacían en forma permanente la guerra, esclavizándolos y masacrándolos, o siendo esclavizados

J. Klaproth e Hippolite De Paravey, todos de los siglos XVIII-XIX. El texto chino fundamental sobre el tema es el *Shi Zou ji (Relatos de diez islas)*, obra compuesta en el siglo V o VI DC. Existe una reciente e interesante monografía divulgativa sobre el tema: *Fusang. Chinos en América antes de Colón*, de Gustavo Vargas Martínez, Editorial Trillas, México, 1990.

[6]_ Colón, *Relación del tercer viaje*, en Cristóbal Colón. *Textos y documentos completos*, ed. cit., p. 224.

y masacrados por ellos. Según Gómara, los naturales no conocían la procedencia de estos negros esclavos del cacique, aunque igualmente los odiaban y guerreaban con ellos, lo que resulta tan confuso como lo dicho antes por el cronista milanés. Para Gómara fueron los primeros esclavos que hubo en las Indias. De acuerdo a Las Casas, que no habla de esclavos y cuyo texto es el menos claro de los tres, parecería que los negros de Carecua tenían incluso un rey, que no se entiende si era el propio Carecua o el jefe negro de los esclavos⁷.

Esta curiosa hipótesis no tuvo muchas consecuencias, pero revela que la gama de presuntos pobladores y exploradores americanos llegó a cubrir desde los remotos nietos de Noé hasta los modernos pueblos negros africanos; aunque de acuerdo a lo dicho por Pedro Mártir y por Gómara parecería que el objeto de estos al venir hasta América por sus propios medios hubiese sido simplemente el de adelantar unas décadas su irremisible esclavitud en ella.

Pobladores posdiluvianos del Nuevo Mundo. Diversos migrantes. Los indios y las Tribus Perdidas de Israel

Aunque confundidas frecuentemente con viajes descubridores o expediciones de colonización, las hipótesis más importantes y persistentes acerca del poblamiento posdiluviano de América defendidas en esos

[7]_ Referencias: Pedro Mártir, *De Orbe Novo, Troisième Décade*, chapitre I, edición Gaffarel, París, 1907, p. 227; Gómara, *Historia general de las Indias*, ed. cit., tomo I, p. 105; Las Casas, *Historia de las Indias*, Libro Tercero, capítulo XLVII. Las Casas dice primero que Balboa y sus gentes llegaron a la tierra de Carecua (él escribe Quarequa) y luego, que, en la batalla sostenida contra este, «quedó muerto allí el negro rey y señor, con sus principales que venían señalados, y hasta seiscientos hombres que pudieron alcanzar». Del confuso texto no puede saberse si el negro es el propio Carecua o un aliado suyo no mencionado antes. Cf. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 96 (segundo de la obra de Las Casas), p. 285.

siglos XVI y XVII fueron cinco; y salvo una de ellas, todas se muestran dominadas por el imaginario, constituyendo así en cada caso una rica mezcla de presunciones, prejuicios, hechos probables y hasta reales, y una apreciable fantasía. Las primeras de esas hipótesis hicieron de los indios los descendientes directos de los hijos o descendientes de Noé, ya fuese de Ofir y de Yectán; ya fuese de Cam, su hijo; ya fuese de los cananeos derivados del hijo de este último. Otro grupo de hipótesis se centró en mostrar que América había sido poblada en un principio por fenicios o cartagineses, los cuales, al cabo, también eran camitas. Otros atribuyeron a los atlantes, habitantes de la famosa isla platónica, la primacía en el poblamiento americano. Otros se inclinaron por la más realista de las hipótesis: la de que América solo había podido ser poblada fundamentalmente desde tierra o por navegaciones cortas, a partir de estrechos que hacia los polos hacían posible el paso a ella desde el Asia, el Pacífico o Europa. Otros, en fin, que resultaron los más numerosos y más tercos, se mostraron convencidos de que los americanos descendían de las Diez Tribus Perdidas de Israel y que América era el lugar misterioso en el que estas habían ido otrora a refugiarse.

1. Los indios, ¿descendientes de Noé?, ¿malditos como Cam o Canaán?

Hablamos ya, al tratar del imaginario geográfico americano y de los presuntos intentos pobladores previos a la llegada de Colón, de la hipótesis, lanzada por el propio Almirante, de que América era Ofir, la fabulosa tierra bíblica visitada por las flotas de Salomón, hipótesis de la que pronto se derivó otra de mayor alcance: la de que el Nuevo Mundo había sido descubierto y colonizado unos siglos después del Diluvio por un descendiente directo de Noé: por Ofir, hijo de Yectán, nieto de Heber, quien a su vez era bisnieto de Noé. Esta fantástica teoría, que como dijimos permitía resolver, por encima de cualquier realidad y por sobre cualquier duda, todos los complicados problemas del poblamiento

americano, fue defendida por connotados autores y se mantuvo vigente, no obstante los embates que debió soportar, hasta ya bien entrado el siglo XVII. Todavía a mediados de ese siglo, en su exposición sobre las hipótesis del poblamiento del Nuevo Mundo, el padre Bernabé Cobo dedica varios sustanciosos capítulos a refutarla.

Más interesantes nos parecen las otras versiones, por la carga de imaginario que contienen, ligada a una lectura antropológica dogmática e ingenuamente racista. Una de ellas es la que hacía de los indios los descendientes directos de Cam, el hijo segundo de Noé. La otra, la que afirmaba que eran cananeos, esto es, descendientes de Canaán, el nieto maldito de Noé, hijo mayor de Cam.

La idea de base de estas hipótesis era la de proyectar sobre los indios la maldición descrita en el texto bíblico. Es conocida la historia relatada por el Génesis, según la cual, después del Diluvio, e instalado Noé con sus hijos en tierras de Armenia, el santo patriarca hizo el descubrimiento del vino, emborrachándose en forma deplorable y quedándose dormido en su tienda, desnudo por completo. Su hijo segundo, Cam, habría entrado entonces en la tienda y viendo a su padre desnudo se burló de su desnudez. Avergonzados, sus otros hijos, Sem y Jafet, lo habrían cubierto púdicamente, entrando a la tienda de espaldas, para no ver desnudo a su progenitor. Al despertar, Noé maldice a Canaán, hijo mayor de Cam, y condena a sus descendientes a ser los siervos de los siervos de sus hermanos, maldición esta que a los ojos de los autores cristianos medievales habría terminado afectando a todos los llamados camitas, esto es, a los descendientes de Cam, quienes poblaron en forma mayoritaria el África, y en cuyo color negro y esclavización ulterior muchos de ellos creyeron ver la marca de esta terrible condena⁸.

[8]_ *Génesis*, 9, 20-27. Según los exegetas cristianos, Noé no maldice a Cam porque antes, al terminar el Diluvio, Yaveh lo había bendecido a él y sus tres hijos. Además, de haberlo hecho, habría condenado también a toda la descendencia de Cam, cuando

La idea de que los indios fuesen camitas tuvo algunas veces un sentido amplio; otras veces, por el contrario, un sentido mucho más preciso. En su sentido amplio incluía la hipótesis de que los primeros en poblar la América posdiluviana habían sido los fenicios o los cartagineses, pues según la Biblia ambos pueblos descendían de Cam, igual que todos los pueblos africanos. Ya hablamos antes de esta hipótesis y de sus presuntas bases: la condición navegante de unos y otros, los datos acerca de sus navegaciones atlánticas recogidas por respetados autores antiguos, las similitudes halladas entre la lengua, los vestidos, la arquitectura, la religión y, en general, entre muchas costumbres de los indios y lo que se suponía habían sido otrora los usos y producciones culturales de fenicios y cartagineses. No volveremos, pues, de nuevo a ella. En su sentido más preciso, en cambio, que es el que ahora nos interesa, la idea pretendía asociar directamente a los indios con Cam y con la supuesta maldición que este portaba, lo mismo que sus descendientes. El objetivo en este caso no era tanto explicar de qué manera estos camitas habían logrado cruzar el mar para llegar a América en esos tempranos tiempos, sino mostrar que los indígenas americanos, herederos de Cam, estaban por ello marcados por la maldición que portaba su ancestro, y condenados por tal motivo a ser sirvientes o esclavos de los españoles. Los que entendían que, en realidad, según el texto bíblico, Noé no había maldito a Cam, su hijo, sino a Canaán, su nieto, preferían hacer de los indios los descendientes de los cananeos, directos herederos de Canaán

solo quería maldecir a Canaán, cómplice de su padre. Algunos estudiosos de la mitología hebrea han creído descubrir aquí una versión de la historia griega de la castración de Cronos por Zeus, pues de acuerdo a lo apuntado por comentaristas talmúdicos, Canaán, quizá rival de su abuelo, habría aprovechado la borrachera de este para castrarlo. Según otras versiones, el castrador es Cam, aunque esto parece menos probable. Ver a este respecto Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, 21: La Embriaguez de Noé, d-f, y notas 1-2, versión española de Luis Echávarri, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 106-109.

y pobladores no del África, sino de la misma Palestina, donde ya los hebreos los habían sujetado a temprana servidumbre.

Aquí es interesante constatar dos cosas. De un lado, cómo esta interesada o tosca idea encontró opositores serios. Del otro, cómo no obstante se mantuvo. En efecto, en su *Chronica moralizada*, citada antes, el padre Antonio de la Calancha hace prácticamente una demolición de esa tesis. Recuerda ante todo que la maldición de Noé se dirigió a Canaán y no a Cam, aun cuando ambos habían pecado contra él, cosa que le permite mostrar que no todos los camitas quedaron sujetos a servidumbre, ya que los egipcios, camitas indiscutidos, tuvieron grandes reinos, llegando incluso a esclavizar a los hebreos. Pero, aunque Canaán fue maldito, tampoco los cananeos fueron siempre siervos, como tampoco lo son los indios, pues los defensores de las tesis camita o cananea parecen olvidar que antes de la Conquista no lo eran, y que incluso desde el tiempo de los Reyes Católicos los indios americanos son súbditos, no esclavos. Pagan tributos, sí, como los pagan los españoles y todos los pueblos de la Tierra, sin que por ello deban descender de Cam o Canaán. E incluso no todos los indios los pagan, ya que los principales a veces han quedado exentos. En cuanto a la posibilidad de que los cananeos, pueblo terrestre, pacífico, de índole sedentaria y establecido en la fértil Palestina, más bien lejos del mar, pudieran haber organizado expediciones marítimas a través de los océanos o cruzar toda el Asia para pasar a las Indias a través del punto en que probablemente estas se tocan con aquella, tal cosa le parece un absurdo en verdad descomunal⁹.

La hipótesis no desapareció por ello y todavía en el siglo XVIII fue defendida por el padre Joseph Gumilla, defensor e ilustrador del Orinoco. Probablemente limitándose a los aborígenes del Orinoco y del

[9]_ Antonio de la Calancha, *Chronica Moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*, Libro Primero, Capítulo VI, ed. cit., folios 36-39.

Amazonas, dice el misionero jesuita que «los Indios son hijos de Cham, segundo hijo de Noé, y que descienden de él», como los europeos descienden de Jafet, su hijo menor. Según Gumilla, algunos de los nietos o bisnietos de Cam, habitantes del África, conocedores ya del arte náutico, habrían sido arrebatados por la furia de los vientos atlánticos, que habrían arrastrado sus barcos desde las islas de Cabo Verde hasta las costas de Pernambuco, en el Brasil, donde debieron instalarse, y de allí se habrían extendido luego, ellos o sus descendientes, por tierras brasileñas, guayanesas y venezolanas.

La demostración de Gumilla es asombrosa, por decir lo menos. Asegura que los indios orinoquenses y amazónicos judaizan, aunque en realidad lo hacen sin saberlo, pues antes ha mostrado cómo involucionaron hasta niveles que colocan a la mayoría de ellos en los límites mismos de la humanidad. Pruebas seguras de este inconsciente judaísmo son ciertos rituales, como la circuncisión y la poligamia, frecuentes entre ellos; el rechazo de la carne de cerdo por algunos, hasta que son cristianizados, y hasta el bañarse muy seguido.

Pero más importantes pruebas son su desnudez y su afición a emborracharse, demostración de que la maldición de Cam y Canaán pervive en ellos: la desnudez, porque vieron a Noé sin ropa, burlándose de él; las borracheras, porque la ebriedad del patriarca se recrea constantemente en ellos. Y por si esto fuera poco, hay otra prueba contundente: los indios prefieren además las humillaciones y maltratos que les dan a veces los negros a los que puedan proporcionarles los europeos.

Escuchemos sus propias palabras:

Pruebo esta conclusión con el infeliz, y misero porte de los Indios Americanos, los cuales llevan tacita, y pacíficamente el vasallaje, que deben, y es razón dèn à nuestros Catholicos Monarcas. Fuera de esto, es tan apocado su ánimo, que sirven à los Negros, esclavos de los Europeos. No pàro en esto: lo

que me ha dado mucho que pensar, es haver visto, observado, y experimentado, que sirven de mejor ayre, con mas gusto, y muestras de alegría, à un Negro, esclavo de Angola, ò Mina, que à un Europeo, sea Secular, ò sea Eclesiastico. Todavia he observado mas, y es, que trata un Europeo bien a un Indio en vestido, comida, y quanto ha menester; y al fin desampara el Indio a su amo, se huye, y và a servir à un Negro, que lo maltrata, y cuida muy mal; y con todo, no se huye el Indio, antes bien sirve gustosamente al Esclavo. Què mysterio es este? Pues lo dicho no es observacion especulativa, es muy practica; y no es reparo solamente mio, es reflexion hecha ya por otros muchos; y qual será la raíz de un tan raro modo de proceder de los Indios? Respondo, que proceden assi, para que se verifique al pie de la letra la maldición, que quando Noé despertò de su sueño, echò à su hijo Cham, diciendole: *Que havia de ser siervo, y criado de los esclavos de sus hermanos*. No dixo siervo, ò criado de sus hermanos, sino *siervo de los esclavos de sus hermanos*. Y estos son puntualmente los Indios, no por fuerza, sino de su propia inclinacion, verificando la maldicion, que Noé echò à Cham¹⁰.

[10]_ Joseph Gumilla, S. J., *El Orinoco ilustrado y defendido*, Primera Parte, Libro I, capítulo VI. Cito por la segunda impresión, revista y aumentada por su mismo autor, Madrid, Manuel Fernández impresor, 1745, tomo primero, pp. 122-135. Cita: pp. 130-131. Un poco antes, Gumilla hace un retrato metafórico de los indios. Dice (Libro I, capítulo V, pp. 100-101) que no le queda duda de que el indio selvático o el que empieza a domesticarse (*sic*) es ciertamente hombre, pero que su falta de cultivo le ha deformado de tal modo el sentido racional que se atreve a decir «que el indio bárbaro y silvestre es un monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo, su vientre para beber, y su inclinación a embriagarse, son dos abismos sin fin». En la edición accesible y modernizada de la Academia Nacional de la Historia y la Distribuidora Estudios, Caracas, 1993, las citas se leen en las páginas 111-112 y en la página 103.

2. Los indios, ¿venidos de la Atlántida o de los confines del Asia y de sus islas?

Otra hipótesis acerca del origen posdiluviano de los indios, discutida con gran interés en esos siglos, fue la de que procedían de la Atlántida platónica. Ya hablamos también, al tratar del imaginario geográfico, de la identificación de las islas del Caribe con las islas ubicadas a continuación de la Atlántida y de la de América continental con el continente situado después de las mentadas islas. También hablamos de la temprana hipótesis de Oviedo, que hacía de las Antillas las Hespérides, posible resto del continente hundido de que habla Platón en el *Timeo* y el *Critias*, y que hacía de los pobladores primigenios de las Indias los ancestros míticos de los antiguos españoles, enviados a la aventura oceánica por Hespero, hermano de Atlas y rey fabuloso de Hispania que viviera en siglos posteriores al Diluvio. Pero esta interesada y tosca hipótesis fue pronto refutada, como igualmente vimos.

Mucho más importante fue la relativa a la Atlántida, que encuentra defensores connotados aun en nuestros propios tiempos, y a su lado el intento de explicar desde temprano, al menos desde la segunda mitad del siglo XVI, la forma en que los atlantes pasaron a la tierra americana, diseminándose por ella a partir de las Antillas. Es esta la idea que defienden Agustín de Zárate y Pedro Sarmiento de Gamboa. Sobre todo este último, verdadero expositor de la tesis, tratada en su *Historia de los Incas* con lujo de detalles. Solo que el navegante y cosmógrafo español combina su argumentación acerca de la población atlántida de las Indias americanas con la admisión de otros procesos poblacionales que considera igualmente primigenios, como el que habría llevado a los compañeros de Ulises a tierras centroamericanas y a los judíos de las Diez Tribus Perdidas a esa Cattigara, de la que hace un cuarto continente diferente del Asia, y a la que identifica con la *Terra australis incognita* de que hablaban los geógrafos antiguos. Recordando lo afirmado por Estrabón y Solino acerca de que Ulises y sus compañeros fundaron

Lisboa y se internaron después en el Atlántico, como también recuerda Dante en su magna obra, Sarmiento concluye de este modo:

Este Ulises, dando crédito a lo dicho, podemos deducir por indicios que de isla en isla vino a dar a la tierra de Yucatán y Campeche, tierra de Nueva España, porque los de esta tierra tienen el traje, tocado y vestido grecesco de la nación de Ulises, y muchos vocablos usan griegos y tenían letras griegas. Y de esto yo he visto muchas señales y pruebas. Y llaman a Dios Teos, que es griego, y aun en toda Nueva España usan de este término Teos por Dios. Oí también decir, pasando yo por allí, que antiguamente conservaron éstos una ancora de navío como en veneración de ídolo y tenían cierto Génesis en griego, sino que disparataba a los primeros pasos. Indicios son bastantes de mi conjetura sobre lo de Ulises. Y de allí se pudieron poblar todas aquellas provincias de México, Tabasco, Xalisco y las septentrionales éstas y los Zaraguas y Tlaguzgalpas hasta Nicoya y Costa Rica y Beragua. (...) De manera que lo que de aquí se ha de colegir es que la Nueva España y sus provincias fueron pobladas de griegos, y los de Catígara de judíos; y los de los ricos y poderosísimos reinos del Perú y contérminas provincias fueron Atlánticos, los cuales fueron deducidos de aquellos primeros mesopotamios o caldeos, pobladores del mundo¹¹.

Un siglo después de Sarmiento de Gamboa, la tesis del poblamiento a través de la Atlántida, combinada con la recreación de la idea de Oviedo acerca de la venida a las Indias de pobladores españoles primitivos, fue revivida por el erudito hispano-peruano Diego Andrés Rocha, a quien ya mencionamos. Rocha, autor de un tratado sobre el origen de los indios, intenta demostrar que fueron españoles posdiluvianos, de la época de los reyes Osiris y Hespero, o incluso antes, de la época de Tubal, descendiente de Jafet que según los exegetas bíblicos habría

[11]_ Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas*, capítulo V, ed. cit., pp. 37-38.

poblado España, los que pasaron a habitar las Indias Occidentales. El temprano poblamiento se habría hecho posible por la existencia de la Atlántida, continente que llenaba entonces casi todo el Atlántico central y que permitía de este modo comunicar fácilmente las tierras españolas y africanas con las Antillas (para Rocha, las Hespérides son Cuba y la Española) y con el vecino continente americano.

Para probar su insólita tesis, según la cual habrían sido los vascos los primeros habitantes de América, pues de acuerdo a las fuentes que cita son aquellos los pobladores más antiguos y primitivos de España y por tanto los contemporáneos de Tubal, de Osiris y de Hespero, Rocha expone una larga lista de costumbres similares entre indios y antiguos españoles y de coincidencias entre nombres de sitios en la que no se sabría qué destacar más: si su ingenuidad o el afán con que intenta demostrar su tesis. Imposible detenerse en ello. Sea suficiente con decir que Rocha encuentra que el hecho de que los españoles primitivos fueran salvajes y feroces, anduvieran casi desnudos, usaran en el combate arcos y flechas emponzoñadas, llevaran cintas en el cuello, tocaran flautas, comieran en el suelo y dejaran que las madres matasen a sus hijos para evitarles la esclavitud subsiguiente a las derrotas los asimila a los indios americanos, que tenían idénticas costumbres. Y que la similitud de nombres de los españoles Guadalete, Guadalquivir o Guadalajara con Guancavelica, Guatemala o Guayaquil le parecen pruebas irrefutables de la presencia de primitivos españoles en América, sin olvidar que Cauca, Honda o Caracas derivarían también de antiguos nombres españoles¹².

De cualquier forma, la hipótesis de Rocha tiende un puente en dirección de las que examinaremos en lo que sigue, pues el autor hispano-peruano es partidario de un poblamiento múltiple y sucesivo, en el que,

[12]_ Diego Andrés Rocha, *Tratado único y singular del origen de los indios del Perú, México, Santa Fé y Chile*, capítulo II, § 1-5, Colección de libros raros o curiosos que tratan de América, tomos 3 y 4, Madrid, 1891, tomo 3, pp. 47-152.

una vez a salvo la primacía de los derechos españoles, se admite también que tras esos primeros pobladores hispánicos vinieron luego desde el Asia los descendientes de las Tribus Perdidas de Israel, cuyas huellas es posible apreciar asimismo con claridad entre los indios, y varias oleadas de pueblos tártaros y mongoles, que para Rocha son descendientes a su vez de los perdidos israelitas, y transmisores de rasgos físicos y culturales a los indios, tan indudables como los primeros¹³.

Mucho más importantes que las basadas en el mito de la Atlántida fueron las explicaciones del poblamiento americano en épocas remotas a partir de la llegada de pueblos habitantes del confín oriental del Asia, donde se suponía entonces –y se comprobó luego– que América y el Asia se tocaban a través de un estrecho y unas islas situadas hacia el extremo noroeste. En esos siglos no se hablaba todavía de estrecho de Bering, por supuesto, pues este fue descubierto por el navegante danés de este nombre apenas en 1728, al frente de una expedición enviada por el zar ruso Pedro el Grande a resolver de una vez por todas las dudas al respecto. Se sospechaba o consideraba inevitable la existencia de ese estrecho, dado el constatado acercamiento de Asia y América en dirección del polo norte. Se hablaba entonces solo de Anian y de su estrecho, correspondientes vagamente a Alaska; y de su vecina, la mítica Quivira, esta ya tierra propiamente americana, a la que habían llegado antes los españoles en su temprana exploración de California. Se suponía que desde esas remotas tierras asiáticas, por el estrecho, habían ido pasando las gentes, para luego irse expandiendo lentamente –y a lo largo de muchos y muchos siglos– por tierra americana, primero por la América del Norte, luego a través de los istmos centroamericanos y después hasta las islas del Caribe y hasta la inmensa y rica Tierra Firme llamada Sudamérica.

[13]_ Íd., capítulos III y IV, ed. cit., tomo 3, pp. 152-222, y tomo 4, pp. 7-141.

De igual manera se habló de poblamientos primigenios venidos por tierra desde el sur, desde el otro lado del estrecho de Magallanes, pues se suponía asimismo —y esta vez con mucho menos razón— que esas tierras meridionales americanas estaban prácticamente adosadas al famoso continente austral situado del lado del Pacífico de que tanto se hablaba entonces, probable presunción de Australia o de la Antártida. Y se suponía erróneamente que los archipiélagos del Pacífico descubiertos por los españoles, como las Salomón y las Nuevas Hébridas, a las que a veces se tomaba como refugio de las Tribus Perdidas de Israel, de acuerdo a los indicios brindados por el converso Pedro Fernández de Quiroz, uno de los descubridores de las primeras, estaban más cercanas a Chile de lo que están en realidad, y que de ellas, así como de la ulteriormente hallada isla de Pascua, podían haber venido masivamente pobladores oceánicos del sur del mundo asiático.

El principal y más brillante defensor de esta hipótesis, sobre todo en lo relativo al paso terrestre por el noroeste desde el Asia, fue el padre jesuita Joseph de Acosta, quien es también el primero en exponer la tesis en forma coherente. Tanto que los que le siguen no hacen más que repetir o parafrasear sus argumentos. Pero precisamente por su gran seriedad argumental y por su presentación científica, que la hacen la precursora indudable de la de un moderno teórico del poblamiento americano como fue Ales Hrdlicka, propugnador exclusivista del paso de grupos de población asiática a través del estrecho de Bering, la hipótesis de Acosta escapa al campo de lo imaginario o apenas lo roza en forma esporádica, razón por la que no podemos entrar a estudiar sus interesantes argumentos. Solo señalaremos unas pocas cosas, porque se hallan relacionadas con la discusión bíblica acerca del Diluvio, de la que nadie podía entonces deshacerse¹⁴.

[14]_ Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Libro I, capítulos 11-22,

Acosta pasa revista a las más que ambiguas referencias de los antiguos acerca de las Indias y admite que es posible que hayan tenido alguna presunción de ellas, aun cuando en su gran mayoría los escritores grecorromanos y algunos Padres de la Iglesia les negaron el cielo, aseguraron que no había antípodas y consideraron que la zona tórrida resultaba inhabitable a causa del calor. Estima, asimismo, como dijimos antes, que el relato de Platón acerca de la Atlántida es una fábula digna de Ovidio, solo creíble por viejas o por niños, y descarta por completo que Ofir y Tarsis hayan sido el Perú o cualquier otra comarca americana, y que por tanto las flotas de Salomón hayan podido venir alguna vez a estas lejanas tierras equinocciales tras las riquezas descritas por la Biblia, algunas de las cuales, como los elefantes, no se encuentran en ellas. Para el jesuita el difícil problema se reduce a elegir entre tres posibles respuestas. Si todos los hombres descienden de Noé, pues la humanidad toda desapareció con el Diluvio, y si Noé y sus hijos abandonaron el arca en tierras asiáticas, los pobladores de América debieron ser descendientes del patriarca bíblico y haber venido desde el Viejo Mundo. Y estos pobladores solo pudieron llegar a ella por dos vías: por tierra o por mar; y si por mar, debido a dos causas: o porque navegaban a voluntad o porque habían sido arrastrados por tempestades o corrientes marinas.

Las tres alternativas, pues, son las siguientes: los pobladores posdiluvianos llegaron por mar en expediciones organizadas de colonización o poblamiento; o por mar arrastrados por las olas; o por tierra siguiendo algún camino que comunica por el norte América y el Asia.

De estas tres posibilidades, la primera le parece absurda, pues no podían los antiguos hacer navegación oceánica, desconocedores como eran de la brújula o aguja de marear, apenas descubierta y popularizada en siglos anteriores. Pudieron, sí, venir arrastrados por tempestades

o corrientes marinas, tanto del Atlántico como del Pacífico; y Acosta aprovecha para citar, como ejemplo de ello, lo que los indios peruanos referían de nuestros conocidos gigantes sodomitas de Puerto Viejo y Manta, venidos por mar en grandes balsas por aguas del Pacífico. Curiosamente Acosta no ve que el mismo problema de los gigantes se les habría planteado a sus náufragos, pues si estos eran navegantes o comerciantes ordinarios, difícilmente se entiende que viajaran acompañados de mujeres, al menos en cantidades suficientes como para garantizar un poblamiento adecuado de las nuevas tierras.

Pero esto le hace ver al menos otra dificultad insuperable: la relativa a los animales. Si la América posdiluviana se pobló de seres humanos a partir de naufragios y de náufragos, ¿cómo llegaron entonces a ella los animales, ya que, según la Biblia, en el Diluvio murieron todos, excepto los que se salvaron en el arca? Ciertamente es que algunos, los beneficiosos, podrían haber sido traídos en barcos por los navegantes que se instalaron en América al ser arrastrados a sus costas. Pero esto es poco congruente, porque si quienes llegaron a las Indias no pretendían colonizarla, trayendo a ella semillas y animales como hicieron luego los españoles, sino que fueron atraídos a ellas por tormentas y corrientes marítimas, ¿cómo se explica que estos hombres, que eran seguramente mercaderes, llevasen sus barcos cargados de animales en lugar de las mercancías que comerciaban? Y aun hay más, pues incluso admitiendo que estos primeros náufragos hubiesen podido venir con animales útiles, ¿quién trajo entonces los dañinos, como leones, tigres o culebras?¹⁵.

[15]_ Las sabandijas y alimañas de todo tipo, como moscas, mosquitos, piojos, niguas, garrapatas, pulgas o cucarachas, que debían haber sido el problema más difícil de resolver, afortunadamente no lo eran ni para Acosta ni para sus contemporáneos, ya que se admitía entonces que estos animalejos pudiesen generarse o se generaran usualmente de la basura, del fango o de la tierra. Lo que facilitaba enormemente las cosas, pues no había que pensar siquiera en que los ángeles hubiesen tenido que ensuciarse cargando con ellos para llevarlos al arca, dado que aunque desaparecieron

Beneficiosas o dañinas, las aves pudieron venir a América por aire, pero solo las voladoras, y únicamente en el caso de que las distancias no hubiesen sido demasiado grandes. Algunas grandes bestias carnívoras nadan, pero nada indica que sean capaces de cruzar océanos; y la prueba de ello es que se las encontrara en Tierra Firme, donde pudieron llegar por vía terrestre, pero no en las islas, donde el mar les impidió abordarlas¹⁶.

con el Diluvio, volvieron a brotar de la tierra o la basura después de aquel, sin que Dios debiese crearlos de nuevo. Todo eso sin contar con que muchos de ellos son parásitos del hombre, y no era difícil imaginar que los primeros pobladores americanos, que seguramente no eran muy aseados, los hubiesen traído consigo, en sus ropas, en sus cabellos o en su piel. Este aspecto, el relativo a la generación espontánea, es muy importante porque algunos autores, desesperados de no hallarle solución sencilla al problema de la venida de los indios desde el Viejo Mundo, llegaron a propugnar la idea, no de que Dios los había creado *in situ* luego del Diluvio, lo cual habría sido una herejía por completo inaceptable, sino la de que habrían podido nacer de la basura y las putrefacciones, teoría realmente de un racismo a toda prueba que por fortuna no tuvo muchos seguidores. No tanto porque sus oponentes amaran particularmente a los indios, reducidos así a basura humana desprovista de chispa divina, sino porque esto también era una herejía igualmente condenable, ya que según la religión cristiana los indios, que eran hombres, debían necesariamente descender de Adán y de Noé. Ver a este respecto lo que dice Solórzano Pereira en su *Política indiana*, Libro I, Capítulo V, 15, ed. cit., tomo I, pp. 54-55.

[16]_ Este complejo problema planteado por Acosta no pudo —no podía en verdad— ser resuelto por los cronistas y estudiosos de la problemática americana de esos siglos, pues la obligación de partir del arca de Noé cerraba toda posibilidad de explicación que no fuera la de apelar al milagro, ya que aún admitiendo que los animales hubiesen pasado por tierra, faltaba explicar por qué las especies americanas, venidas del arca, eran distintas a las del Viejo Mundo, por qué no había leones ni elefantes en América y por qué había en cambio tantas bestias extrañas y desconocidas. Por ello algunos eluden el problema mientras otros intentan en vano resolverlo. El padre García, por ejemplo, que admite en lo esencial la venida de los animales siguiendo la ruta terrestre del estrecho de Anian (aunque también acepta que hayan pasado por la Atlántida y llegado por otras vías), no encuentra explicación para que las especies, originadas en última instancia de las del arca, esto es, de las del Viejo Mundo, se hayan vuelto tan diferentes de ellas. Lo único que se le ocurre es apelar a la teoría clásica de la aparición de monstruos. Y así la fauna americana se convierte en fauna monstruosa. Es lo que ocurre, por ejemplo, en

En fin de cuentas, que tan solo la tercera posibilidad podía resultar satisfactoria para explicar el largo y progresivo proceso de la población de América. Los animales, como los hombres, solo pudieron pasar a América por tierra, o a través de cortos recorridos marítimos, cruzando cadenas de islas o estrechos de un continente a otro. El paso principal fue el entonces presentido estrecho de Anian, que necesariamente debía comunicar América y el Asia en las frías regiones del norte. De allí, oleada tras oleada, se habrían extendido los primeros pobladores; y luego sus descendientes habrían ido poblando nuevas tierras, en todas direcciones, pero fundamentalmente hacia el sur, hacia los istmos y las islas de Centroamérica, y hacia la Tierra Firme de América meridional.

3. Los indios, ¿descendientes de las Tribus Perdidas de Israel?

Ninguna teoría fue, sin embargo, tan importante ni provocó tantas discusiones en esos siglos como la de que los indios americanos eran los

el caso de las llamas, que en su criterio no son sino camellos degenerados y disformes, a causa del clima o de su adaptación al Nuevo Mundo. El padre Bernabé Cobo, por su parte, que se involucra seriamente en el asunto, no encuentra la salida; y tras corregir a Acosta en el sentido de apuntar con cierta razón que el tema de la venida de los animales no tiene por qué coincidir con el del poblamiento, dice que la única explicación plausible de la venida de los animales a las Indias es el milagro. Los ángeles habrían llevado a los animales americanos –que ya existían entonces con sus rasgos particulares, por adaptación a su medio– desde el arca encallada en el monte Ararat hasta sus respectivos lugares en América, del mismo modo que la única explicación válida para entender cómo pudieron dirigirse de sus sitios de habitación respectivos hasta el sitio en que Noé construía el arca, eran de nuevo los ángeles, que por los aires los habían puesto en su lugar de concentración. La explicación de Cobo es limpia, resuelve todo de un plumazo, y le evita tener que romperse la cabeza con devaneos racionales, que para poder tener algún sentido debían abandonar la absurda historia del Diluvio y el arca de Noé, objetivo impensable para ese entonces. Lo mismo hace al respecto Diego Andrés Rocha. Referencias: Gregorio García, *Origen de los Indios*, Libro II, capítulo IV., ed. cit., pp. 54-68; Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Libro XI, capítulos XIII y XIV, ed. cit., tomo III, 1892, pp. 67-77; Diego Andrés Rocha, *Tratado único y singular del origen de los indios*, capítulo IV, 24, ed. cit., tomo 4, pp. 140-141.

descendientes de las Diez Tribus Perdidas de Israel. Esta hipótesis nació ya en época temprana, a mediados del siglo XVI, cuando la conquista de México y del Perú puso a los españoles en contacto directo con indios más civilizados, vestidos, dotados de complejas formas de organización social. Partiendo de algunas similitudes exteriores y de una serie de especulaciones generalizadoras, prejuiciadas o de escaso valor, la hipótesis fue lanzada por los primeros misioneros mexicanos, habiendo tenido como precedente la idea aun más temprana de que las Indias eran Ofir y la obligación ineludible de hallarles pobladores posdiluvianos que fuesen descendientes de Noé. Para los misioneros españoles, las similitudes físicas y culturales descubiertas por ellos entre los indios mexicanos o peruanos y los antiguos hebreos resultaban contundentes. Y cuando el principal obstáculo opuesto a la plena aceptación de la hipótesis, el tener que explicar la ruta por la que habrían pasado las Diez Tribus a tierra americana desde el Asia, pudo ser superado gracias a la presunción —pronto transformada en certeza— de que América y el Asia se tocaban hacia el extremo norte, en el estrecho llamado entonces de Anian, la idea de que los judíos perdidos habían podido recorrer todo el oriente y llegar al norte de América por el mencionado paso se hizo más fácil de aceptar, contribuyendo así a que la tesis incrementase en forma notable el número de sus adherentes, y a que la identificación entre hebreos de las Diez Tribus e indios americanos se hiciera más creíble.

Los indicios tempranos hallados por los cronistas y misioneros fueron muchos. Primero fueron los físicos, pero pronto vinieron a añadirse las similitudes culturales. Los indios mesoamericanos y peruanos se asemejaban a los judíos en el aspecto físico, en el porte, en la nariz aguileña, en el cabello largo y negro, en las túnicas blancas que usaban, en las sandalias que portaban. Pero no era únicamente el aspecto físico. También estaban el comportamiento, las costumbres y los ritos: los indios eran tímidos como se suponía habían sido antes los judíos; y como

ellos, eran también idólatras, malagradecidos, interesados, veleidosos, polígamos y algunas otras cosas más. Usaban enterrar a sus muertos en los montes, transmitían la herencia al hermano de la madre, algunos se circuncidaban, y la mayor parte se lavaba mucho, en ríos y fuentes, igual que lo habían hecho los judíos antiguos. Asimismo, se señalaba que guardaban los sábados, consideraban impura a la mujer después de las reglas o del parto; y que –como ya vimos– guardaban recuerdo de la creación o del diluvio bíblicos. Además de todo ello, había un indicio lingüístico que hoy puede parecernos gracioso, pero que entonces, como otros tantos juegos de letras, fue muy tomado en serio: indio y judío eran palabras similares, pues bastaba con voltear la «n» de indio para que este se transformara en «iudio», esto es, en judío, pues no hay que olvidar que la «i» y la «j» eran letras equivalentes. Del mismo modo que –como también vimos–, con unas pocas modificaciones, Ofir podía convertirse en el Perú.

El mito judeocristiano y su contexto apocalíptico

Más allá de estas similitudes superficiales, tan propias de una época como la renacentista, en la que puede decirse que el conocimiento antropológico apenas daba sus primeros pasos y en que el enigma del poblamiento americano comenzaba escasamente a mostrarse en toda su magnitud, la difusión alcanzada por la idea de que los indios americanos fuesen judíos perdidos resulta perfectamente comprensible si se toman en consideración el sentido mismo del planteamiento, el contenido mesiánico y escatológico que lo llena y el contexto en el que la hipótesis renace. No es este el sitio para examinar en detalle esos aspectos, lo que nos llevaría un tanto lejos de nuestro tema, pero es indispensable precisar al menos ciertas cosas, aunque sea de modo escueto. Así, diremos algo acerca del mito de las Tribus Perdidas, de sus versiones apocalípticas judías y cristianas, y de la manera en que estas

lecturas pudieron influenciar en una u otra forma la búsqueda de semejanzas entre indios y judíos, o de testimonios de aquellos, reveladores de la presencia en América de estos.

El mito de las Diez Tribus Perdidas de Israel tiene una clara base histórica. Dividido el antiguo reino hebreo a la muerte de Salomón, de las doce tribus originales, dos se mantuvieron fieles a su hijo Roboam, las de Judá y Benjamín, mientras las otras diez secesionaban bajo la dirección de Jeroboam. Se constituyeron así dos reinos hebreos, el de Judá, en el sur de Palestina, y el de Israel o Samaria, en el norte, siendo la capital del primero Jerusalén y la del último, Samaria. Ambos reinos fueron al cabo destruidos por los poderosos imperios vecinos: el de Israel primero, en 722 AC, por los asirios de Salmanasar y de Sargón II; el de Judá, medio siglo después, por los neo babilonios de Nabucodonosor II. Unos tres cuartos de siglo más tarde, Ciro, vencedor de los babilonios y constructor del gran imperio persa, liberó a los hebreos y les permitió regresar a su tierra a reconstruir su reino. Pero solo regresaron los judíos, esto es, los descendientes de Judá y de Benjamín agrupados en el reino del sur, el de Judá, quienes reconstruyeron Jerusalén y edificaron otra vez el templo de Salomón. Pero los israelitas o samaritanos, miembros de las otras diez tribus, las que conformaban el reino del norte, no regresaron. En realidad, habían sido deportados por los asirios a tierras no bien definidas de Asiria o del norte de Irak e Irán, que la Biblia designa como Halah y Habor; y en ellas desaparecieron, no se sabe cómo: si masacradas, dispersas o mezcladas con otros pueblos vecinos. Lo único cierto es que no se supo más de ellas y que, a partir de su desaparición, nunca admitida por los judíos, comenzó pronto a generarse un rico mito.

Con el restablecimiento del reino judío, sujeto pronto a nuevas luchas y a serias amenazas que al cabo terminaron haciéndolo caer primero en poder de los griegos helenísticos y luego de los romanos, empieza a cobrar forma el mesianismo y con él el peso creciente de la profecía,

asociados ambos a la lucha por un mundo mejor y a la conquista de un nuevo reino judío, poderoso y floreciente, en cuyo logro aparecía como figura central la de un mesías nacido en el seno de la tribu de Judá. Pero esas profecías y ese mesianismo cada vez más arraigado exigían la reconstrucción del reino judío desintegrado después de Salomón. La reaparición de las Tribus Perdidas se convertía de esta manera en un anunciador de la cercana realización del nuevo reino. Las Tribus Perdidas, poco apreciadas por la ortodoxia judía de los primeros tiempos de la división o el cautiverio, fueron así sacralizadas. Se hizo de sus perdidos miembros los favoritos de Yaveh, que los habría llevado a una tierra distante e inaccesible, en la que vivían feliz y santamente y de la que tan solo volverían al acercarse el fin del mundo, esto es, la reconstrucción del reino judío y la realización de las profecías mesiánicas. Un libro bíblico considerado apócrifo más tarde por judíos y cristianos, pero de todos modos muy respetado por unos y otros, el *Cuarto Libro de Esdras* el profeta, reveló en una extraña visión el sitio misterioso en que se hallaban escondidas las Diez Tribus: habían cruzado el Éufrates y habían marchado luego, a lo largo de un recorrido de dieciocho meses, hasta llegar a una tierra nueva, a un país llamado Arsareth, en que vivían escondidas y felices, con santidad, en espera del momento del regreso.

Tras la grande diáspora que habría seguido a la toma de Jerusalén por los romanos y a la destrucción del Templo, y que habría aventado a los judíos por todo el mundo mediterráneo y oriental, el mesianismo judío se incrementó enormemente; y los rabinos se encargaron de enriquecer el mito de las Tribus Perdidas. Se discutió mucho sobre el sitio en el que se hallaban escondidos los israelitas. Se insistió en el tema de su dispersión, que permitía esperar encontrarlos en diversas regiones del Oriente, desde Etiopía hasta Persia, la India o más allá. Se habló de los levitas o Bene-Moshén, los hijos de Moisés, una de las Tribus Perdidas, como los favoritos de Yaveh, a los que este mantenía ocultos tras una

nube o una muralla de fuego. Y sobre todo se habló del Sambatión o río Sabático, un río maravilloso ya mencionado por Plinio y por Josefo, y del que discutieron los autores y comentaristas del Talmud, río que protegía a los Bene-Moshén aislándolos del mundo, ya que en su versión más frecuente corría arrastrando gruesas piedras durante seis días a la semana y se secaba el sábado, día santo que los judíos estrictos dedican al Creador y en que no pueden desplazarse. Algunos viajeros judíos medievales, como Eldad Ha-Dani y Benjamín de Tudela, buscaron las Diez Tribus y nos dejaron relatos de viajes en los que hablan de esa búsqueda¹⁷.

Este es, empero, el mito judío. La versión cristiana es diferente, aunque su punto de partida es el mismo y aunque conserva la misma concepción apocalíptica. No podemos detenernos en esto, pero los cristianos medievales, en su profundo rechazo por los judíos y por el judaísmo, tomaron el tema mítico judío de Gog y Magog, los pueblos malditos del Libro de Ezequiel y del Apocalipsis, que de acuerdo a la tradición judía y cristiana oriental habían sido encerrados tras una sólida muralla por Alejandro Magno para que solo pudiesen atravesarla al aproximarse el fin del mundo; y lo fundieron con el de las Tribus Perdidas de Israel, que de santas pasaron a convertirse en malditas, encerradas junto con los pueblos más monstruosos y abominables de la Tierra tras la muralla de Alejandro; y que se transformaron así —asociadas como estaban al fin de los tiempos y a la llegada del definitivo Reino Cristiano que sucede a

[17]_ No abundan los estudios recientes sobre el mito de las Tribus Perdidas. Los textos bíblicos básicos son: *II Reyes*, 17, 6, y 18, 11. El texto del *Apocalipsis de Esdras (IV Esdras)* es 13, 39-49. Pueden consultarse los textos de Eldad Ha-Dani y de Benjamín de Tudela y los libros de H. Godbey y L. Sprague de Camp citados en la Bibliografía y los artículos correspondientes de la *Jewish Encyclopedia* y de la *Encyclopaedia Judaica*. Me he ocupado del tema con cierto detenimiento en mi libro *Viajeros y maravillas. Lo maravilloso en la literatura de viajes medieval*, Monte Ávila, Caracas, 1993, tres tomos, tomo segundo, capítulo VIII, pp. 235-281.

la derrota del Anticristo— en protagonistas de los temores apocalípticos cristianos propagados a todo lo largo de los siglos medievales y renacentistas. Momento esencial de ese proceso en el que el reino terrestre da paso en este mundo al reino celestial, es en efecto aquel en el que los judíos, llegados con las tropas del Anticristo, luego del fin de su cautiverio tras la muralla de Alejandro, son convertidos masivamente al cristianismo, para que así pueda al fin hacerse realidad el reino milenarío con el que, en su versión cristiana, la historia humana debe concluir.

La conquista de América no dejó de suscitar esperanzas milenaristas sobre todo entre los franciscanos evangelizadores de México, pues los frailes menores estaban asociados desde sus primeros tiempos a viejos sueños de milenio como los expuestos por el abad calabrés Joaquín de Flora desde fines del siglo XII; y el Nuevo Mundo, poblado de inmensas masas de indios, paganos, pero fácilmente cristianizables, les pareció que era la promisoría tierra en que podía y debía culminar la gran obra evangelizadora de pueblos gentiles que se suponía acompañaría en forma necesaria al tantas veces presentido fin de los tiempos. Fin de los tiempos, por lo demás, del que en esas conflictivas décadas de mediados del siglo XVI muchos creían apreciar los signos premonitorios en los terribles enfrentamientos y peligros que afectaban a la cristiana Europa: guerras internas; cisma religioso, siendo Lutero visto como una suerte de Anticristo; hambre y miseria; avance indetenible de los turcos islámicos, secuaces de Mahoma y enemigos de la cristiandad, a la que venían desalojando de viejos territorios europeos¹⁸.

[18]_ Sobre el tema del milenarismo entre los franciscanos mexicanos del siglo XVI existen varias obras importantes y recientes: J. L. Phelan, *El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Unam, México, 1972 (la versión norteamericana original es de 1956); Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1977 (la versión francesa original es de 1974); y Georges Baudot, *Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización*

Revividas en este contexto, profecías antiguas como las de Isaías o Adbías, que hablaban de Nuevas Tierras y Nuevos Cielos, asociados al descubrimiento de América, y según las cuales el cristianismo debía expandirse hacia occidente y alcanzar en él su plenitud, pasaron a cobrar nuevo sentido, pues una cosa era leerlas desde el Cercano Oriente en el que se habían originado, lo que implicaba que ese occidente identificado con la plenitud del cristianismo fuese la Europa occidental y sobre todo España, y otra muy diferente era leerlas desde España, o desde una Europa occidental desolada por las guerras, el cisma, la invasión turca y la miseria, pues ello hacía que ese occidente profético fuese América, verdadero Nuevo Mundo pleno de almas cristianizables, capaz de convertirse en una Nueva Jerusalén, sin miserias, sin protestantes y sin musulmanes, frente a una Vieja Europa decadente, consumida por lacras y miserias que no dejaban casi lugar a la esperanza. El descubrir que los indios fuesen los descendientes de las Diez Tribus podía cobrar así un significado particular, visto desde esta óptica milenarista, pues encontrar a los judíos perdidos y lograr cristianizarlos en forma masiva podría ser entendido como el cumplimiento de una profecía, como la satisfacción de una de las condiciones previas a la llegada del milenio. Las relecturas del *Cuarto Libro de Esdras*, la identificación de América con la tierra de Arsareth y de los indios americanos con las Tribus Perdidas escondidas por siglos y siglos en ese mítico país, podrían cobrar de esta manera su verdadera magnitud, su profundo significado, al menos para algunos y durante cierto tiempo.

Defensores y adversarios de la tesis. Los argumentos esgrimidos

Un hecho llama, empero, la atención. No fueron los primeros frailes franciscanos, absortos en su obra evangelizadora y en su intento de estudiar

mexicana (1520-1569), Espasa-Calpe, Madrid, 1983 (la versión francesa original es de 1977).

la religión mexicana para poder destruir mejor eso que consideraban como la obra asombrosa del demonio, los que lanzaron la hipótesis, tan útil a su visión milenarista, de que los indios fuesen los descendientes de las Tribus Perdidas de Israel. Es curioso que ni Olmos, ni Motolinía ni Sahagún se preocuparan en realidad por el problema del origen de los indios, centrándose más bien en describir sus formas de vida, sus cultos y sus rituales religiosos, aspectos estos cuya comprensión les parecía indispensable para llevar a cabo una lucha exitosa contra esa cultura demoníaca y así poder avanzar a fondo en el terreno de la cristianización masiva. A lo más alguno de ellos, como ocurre con Olmos, adelanta vagas hipótesis acerca del origen judío y posdiluviano de los mexicanos, pero sin pensar en las Tribus Perdidas de Israel. Resulta de este modo que el tema se asocia es a los dominicos, y que el primero en exponer tal hipótesis es un fraile dominico, el padre Diego Durán, quien lo aborda tratando de los indios mexicanos, y sin que su idea resulte asociable con pretensiones milenaristas que estaban lejos de su campo de mira.

Durán comienza su *Historia de los indios de la Nueva España* diciendo que no obstante lo difícil que resulta sacar conclusiones claras sobre el origen de los indios a partir del pobre razonar que los caracteriza, él piensa que deben ser judíos. No solo porque su conversación es tan baja como la de estos, sino porque ellos mismos afirman haber llegado de tierras remotas, siguiendo un largo y accidentado recorrido en el que se vieron sometidos a adversidades de todo tipo. Así, el dominico dice confirmar su sospecha de que los mexicanos descienden de «aquellas diez tribus de Israel» cautivadas y deportadas por el rey asirio Salmanasar. De acuerdo a lo que le narrara un viejo indígena, Durán encuentra asimismo que los antepasados de los mexicanos hablaban del paso del mar Rojo dirigidos por Moisés, pero ubicado de forma confusa en su largo recorrido hacia tierra americana y sin mencionar a este por su nombre. Y –lo que lo convierte en una suerte de precursor en este

campo— cree descubrir el cumplimiento de las maldiciones lanzadas por Yaveh contra los hebreos antiguos, debido a su inconstancia e idolatría, en las miserias sin cuento a que se hallan sometidos los indios después de la Conquista¹⁹.

Otros autores fueron añadiendo nuevas similitudes, de aspecto físico, de usos y costumbres. El más importante de esos autores fue Genebrardo, verdadero difusor de la hipótesis y de sus principales componentes. Y así, para fines del siglo XVI puede decirse que esta había cobrado gran peso y una riqueza indiscutible de argumentos.

El agudo racionalismo del padre Acosta dio pronto cuenta de casi todos ellos, aunque —igual que ocurriera en otros casos— sus contundentes razonamientos no parecieron cambiar en mucho la tendencia al predominio del imaginario en los intentos de explicar el poblamiento americano. Dice Acosta que algunos quieren acomodar a los indios lo escrito en el *Cuarto Libro de Esdras*, asegurando que Dios los llevó a donde nunca habitó el género humano, identificando así al Nuevo Mundo con la tierra de Arsareth, y que igual que las Diez Tribus los indios son pacíficos. La gente piensa, añade, que los indios son de linaje de judíos, porque son decaídos y medrosos, «y muy ceremoniáticos, y agudos, y mentirosos». Afirman además que se visten como judíos, con túnicas y mantos, yendo como ellos a veces descalzos, y a veces calzados con sandalias.

Pero esto le parece bastante impreciso y poco serio:

Mas todas estas son conjeturas muy livianas y que tienen mucho más contra sí que por sí. Sabemos que los hebreos usaron letras. En los indios no hay rastro de ellas; los otros eran muy amigos del dinero; éstos no se les da cosa. Los judíos, si se vieran no estar circuncidados, no se tuvieran por judíos. Los indios

[19]_ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, Capítulo I, ed. cit., tomo I, 1867, pp. 1-6. En la edición de Cien de México, México, 1995, cf. pp. 53-60.

poco ni mucho no se retajan ni han dado jamás en esa ceremonia, como muchos de los de Etiopía y del Oriente. Mas ¿qué tiene que ver, siendo los judíos tan amigos de conservar su lengua y antigüedad, y tanto que en todas partes del mundo que hoy viven se diferencian de todos los demás, que en solas las Indias a ellos se les haya olvidado su linaje, su ley, sus ceremonias, su Mesías, y finalmente todo su judaísmo? Lo que dicen de ser los indios medrosos, y supersticiosos y agudos, y mentirosos; cuando a lo primero, no es eso general a todos ellos; hay naciones entre estos bárbaros muy ajenas de todo eso; hay naciones de indios bravísimos y atrevidísimos; hay las muy botas y groseras de ingenio. De ceremonias y supersticiones siempre los gentiles fueron amigos. El traje de sus vestidos, la causa porque es el que se refiere, es por ser el más sencillo y natural del mundo, que apenas tiene artificio, y así fue común antiguamente no solo a hebreos sino a otras muchas naciones; pues ya la historia de Esdras (si se ha de hacer caso de escrituras apócrifas) más contradice que ayuda su intento porque allí se dice que las diez tribus huyeron la multitud de gentiles, por guardar sus ceremonias y ley; mas los indios son dados a todas las idolatrías del mundo; pues las entradas del río Eufrates, vean bien los que eso sienten, en qué manera pueden llegar al Nuevo Orbe, y vean si han de tornar por allí los indios, como se dice en el lugar referido. Y no sé yo por qué se han de llamar éstos, gente pacífica, siendo verdad que perpetuamente se han perseguido con guerras mortales unos a otros. En conclusión, no veo que el Eufrates apócrifo de Esdras dé mejor paso a los hombres para el Nuevo Orbe, que le daba la Atlántica fabulosa y encantada de Platón²⁰.

Es en las décadas siguientes, gracias a las exposiciones del dominico Tomás de Maluenda y del también dominico Gregorio García, que la

[20]_ Joseph de Acosta. *Historia natural y moral de las Indias*, Libro I, capítulo 23, ed. cit., pp. 60-62. Cita en pp. 61-62.

tesis de la identidad entre indios y Tribus Perdidas de Israel, desprovista ya de todo contenido milenarista, al menos en este último, alcanza su plenitud y logra la mayor difusión. Sería largo y pesado detenerse a examinar esa larga secuencia de argumentos, pero no está de más reseñar algunos, al menos los más importantes, curiosos o imaginativos.

Como Genebrardo, Maluenda y García se apoyan en el *Cuarto Libro de Esdras* y aseguran que el recorrido allí narrado llevó a los judíos de las Diez Tribus desde la Media hasta tierras de América. No llegan a identificar Arsareth con esta última, pero sí con alguna región de la Gran Tartaria o con un promontorio situado cerca del estrecho de Anian, de donde pasaron a Quivira, ya en tierra americana. García piensa también que pudieron haber cruzado hacia el Nuevo Mundo desde China, pasando igualmente por Anian y Quivira. El viaje habría sido largo, quizá de más de un siglo. Los miembros de las Diez Tribus que de él participaron, ya que no debe pensarse que todos los israelitas emigraron de su lugar de reclusión, pasaron muchas vicisitudes y tuvieron contacto con muchos pueblos, de los que tomaron creencias y costumbres, perdiendo mucho de las suyas. Así se logra satisfacer a los ortodoxos, defensores de la Glosa Ordinaria, dejando a una parte de los israelitas en Media y al mismo tiempo siguiendo el texto de Esdras para admitir el viaje de aquellos hacia el Oriente y hacia América. En cualquier caso, un argumento poderoso en favor de este desplazamiento y de esta población del Nuevo Mundo por los israelitas es que, también según la Biblia, Dios habría prometido a estos que se derramarían por todo el mundo²¹.

[21]_ Para la exposición de los argumentos relativos a la tesis de que los indios eran los descendientes de las Tribus Perdidas de Israel me apoyo fundamentalmente en los dos autores más importantes que defendieron esa tesis: el padre García y Diego Andrés Rocha. Casi todo está recopilado en García, en el Libro Tercero de su *Origen de los Indios*, ed. cit., pp. 79-128. Otra recopilación, más concisa, aunque enriquecida, se halla en el *Tratado único y singular* de Rocha, Capítulo III, ed. cit., tomo 3,

Los argumentos a favor de esta tesis son numerosísimos y apuntan hacia las notables similitudes existentes, según sus defensores, entre judíos e indios. Resalta ante todo el carácter medroso de unos y otros, su timidez y cobardía. La cobardía de los judíos es proverbial, está atestiguada a cada paso en el texto bíblico, y basta solo con recordar el viejo dicho español «tengo el judío en el cuerpo», que se expresa cuando se siente mucho miedo. Los indios son cobardes a más no poder, y la mejor muestra de ello está en la forma en que Cortés y Pizarro, con tan pocos soldados, derrotaron a millones de ellos y aplastaron sus imperios. Aun no siendo él Cortés o Pizarro, García cuenta también una experiencia suya, confirmadora del aserto, pues en una ocasión, estando solo, debió enfrentarse a un grupo de indios borrachos y quebrarles el recipiente del que bebían la chicha, sin que los resignados indios protestaran. Tanto los judíos como los indios son muy incrédulos, y si la Biblia rebosa de ejemplos de esa incredulidad, la experiencia americana muestra cómo los indios no acaban de aceptar el cristianismo. La ingratitud es otro rasgo común indiscutible. Los judíos fueron ingratos con Dios y con Moisés, e igualmente con Cristo, al que mataron. Los indios son incapaces de mostrar gratitud a los españoles, ni siquiera cuando estos los tratan con cariño. Lo mismo sucede con la poca caridad. Los judíos, de acuerdo a lo dicho por la Biblia, fueron poco caritativos. De igual catadura son los indios. Y García relata cómo una vez un caballo en el que andaba se quedó en medio de un río y los indios de las cercanías, que vieron lo ocurrido, no fueron capaces de ayudarlo.

pp. 153-222 y tomo 4, pp. 7-100. Genebrardo publicó en 1578 una *Chronologia hebraeorum major* muy citada; y el padre Maluenda es autor de un monumental tratado sobre el Anticristo (*De Antichristo libri undecim*), publicado por primera vez en Roma en 1604, en el cual, entre otras muchas cosas, se defiende (Liber IV, cap. XXVIII) la identidad entre los indios americanos y los israelitas de las Tribus Perdidas.

Está también la idolatría, pues si los judíos fueron propensos a ella, los indios rinden culto a cualquier cosa: a ríos, fuentes, montes, al sol, a la luna, a las estrellas. Y sobre todo existe una larga serie de costumbres comunes a indios y a judíos. Unos y otros alzan los brazos al cielo para enfatizar; unos y otros llaman hermanos a los sobrinos. Los judíos, esclavos en Egipto, trabajaron en oficios viles, como albañiles, con paja y con adobes. Lo mismo hacen los indios en América. Los hebreos preferían sus ajos, cebollas y ollas podridas al maná que les enviaba Dios del cielo. Los indios, por su parte, prefieren su chicha y sus raíces al vino y los manjares de los españoles. Ambos pueblos fueron buenos constructores; e igual que los judíos, los indios se rasgaban las vestiduras en señal de escándalo o de duelo, se besaban en las mejillas en señal de paz, arrojaban de los templos a las mujeres estériles, recibían a los vencedores con grupos de danzarinas y cantantes, y enterraban a los muertos en los montes. Tanto los judíos como los indios, por último, eran supersticiosos, agoreros, mentirosos y vengativos, y tenían la costumbre de bañarse mucho²².

Frente a estos argumentos hubo criterios opuestos. Algunos insistieron en que, de acuerdo a lo sabido, los hebreos antiguos habían sido un pueblo bello e inteligente, favorito de Dios, y en que este mismo, decidido a tomar forma humana, tomó la de un judío, todo lo cual en nada concordaba con la idea de que los indios, esos seres tan toscos y degradados, pudiesen ser identificados con los hebreos. La respuesta de los defensores de la tesis de que los indios eran los descendientes de los Diez Tribus es hábil. No hay duda de que los antiguos hebreos eran

[22]_ Burlándose de esto, el padre Torquemada dice que «si todos los que se bañan fueran Judíos pocos Gentiles huviera». Todo un largo capítulo de la *Monarquía india* del franciscano está dedicado a refutar minuciosamente esta hipótesis del origen judío de los indios, con argumentos desarrollados a partir de los de Acosta, al que a veces plagia abiertamente. Op. cit., Libro I, Capítulo IX, ed. cit., tomo I, pp. 22-27. También el agustino Antonio de la Calancha hace una refutación de la teoría mencionada. *Chronica moralizada*, loc. cit.

inteligentes y de notable belleza física, lo que en nada los aproxima a los feos indios. Pero los bellos e inteligentes eran únicamente los de la tribu de Judá, esto es, los propiamente judíos, uno de los cuales fue el propio Cristo, hijo de Dios. Los otros no lo eran tanto, y en ello se incluyen las Diez Tribus. Es claro que los judíos se degradaron luego de haber matado a Cristo, pero quienes más condiciones humanas perdieron fueron los israelitas de las Tribus Perdidas, aun sin tener nada que ver con la muerte del Salvador. Y esta degradación fue el resultado de su viaje y de las penurias que en él pasaron.

Puede apreciarse así que los judíos que hubo en España antes de que los Reyes Católicos los expulsaran eran inteligentes y hasta de buena figura, lo cual se debe a que sus condiciones de vida y su medio circundante eran los mismos de los españoles, y en general los de los europeos, los cuales son sin duda humanizantes y favorables por ello al desarrollo del cuerpo y del intelecto. No fue este el caso de los judíos de las Diez Tribus, pues estos cambiaron su temperamento con las penurias que acompañaron su largo recorrido, sometidos a tierras y aires inhóspitos, a aguas inadecuadas, a contextos desfavorables y espiritualmente empobrecedores. En esta forma fueron perdiendo muchas de sus cualidades, al tiempo que adquirían las malas costumbres de otros pueblos, con los que se fueron mezclando en el camino. Y hasta el efecto del maná, comido durante los años vividos en el desierto en busca de la Tierra Prometida, se les pasó más pronto que a los otros hebreos. Ellos ya eran propensos a la idolatría y al pecado, pero de todas formas las cualidades adquiridas, que podrían haberles durado miles de años, en esas duras condiciones les duraron poco tiempo; y permitieron que de ellos, a través de ese largo y accidentado proceso de varios siglos de mala vida, de olvido de tradiciones arraigadas y de contacto con otros pueblos idólatras y paganos, fueran surgiendo los actuales indios, o al menos sus ancestros más directos.

Las respuestas dadas a otras objeciones se inscriben generalmente en este marco, aunque algunas otras, como la de tener que admitir la diversidad de los indios obliga a apelar al facilismo de que Dios decidió que los hombres se distinguieran los unos de los otros. En cuanto a que, a diferencia de los judíos, los indios carezcan de letras, no hablen hebreo y no conserven sus leyes religiosas y su ritual judío, para conservar los cuales habrían justamente emigrado, se responde que todo ello fue olvidado en el camino, debido al contacto con otros pueblos y a la profunda degradación sufrida a lo largo del penoso y accidentado viaje. A pesar de todo, los viajeros lograron conservar muchas cosas, presentes en los indios; las suficientes para que no pueda quedar duda de sus orígenes judíos. Así sucede con sus pinturas, especie de escritura degradada; con la circuncisión; con una larguísima lista de rituales y ceremonias supuestamente comunes a ambos pueblos, que los autores se complacen en describir con todo detalle; y también con algunas palabras que según ellos mostrarían el indudable parentesco entre las lenguas indígenas americanas y el idioma de los hebreos antiguos. De acuerdo a esto, palabras como Cuba, México o Perú resultaban ser de origen hebreo, igual que Yucatán. De esta ya vimos que debía proceder de Yectán, el patriarca bíblico descendiente de Noé. De Cuba, el nombre provenía del de su primer cacique, que fue hebreo. En cuanto a Perú, se hacía derivar la palabra del hebreo «pará», que significa «tierra fértil», dada la gran fertilidad y riqueza de la tierra peruana. Por lo que concierne a México, se hablaba de varios significados, ya sea que correspondiera al hebreo «mesi», que se emparenta con «mesías» y que aludía a los caudillos de los mexicas, llamados supuestamente «mesi» o «mexi»; ya sea que se lo hiciera equivaler a la expresión bíblica «Chistus eius», sacada de uno de los Salmos. Otros aseguraron incluso que entre los indios abundaban los nombres judíos y hasta que algunos de sus

términos más usuales eran hebreos, como pasaba con «ají», «canao», «cacique», «macana» o «caribe»²³.

El racismo antindio. Los indios, bestias de carga. El padre Simón y la Tribu Perdida de Isacar
 Háyanlo pretendido o no sus defensores, algunos de los cuales se mostraron más bien paternalistas con los indígenas, en esta tesis del origen judío de los indios había una profunda carga racista, contra los indios y contra los judíos. No solo porque se atribuía a los judíos todos los defectos concebibles, sino también porque para poder hacer digerir la hipótesis había que demostrar que los despreciados israelitas se habían degradado en tal forma que era posible asimilarlos a los indios: salvajes, feos, desnudos, cobardes, idólatras, mentirosos, malagradecidos e ignorantes. Algunos de los que buscaban explicaciones al origen de los indios no consideraron empero suficiente esta identificación global de los indígenas americanos con los hebreos de las Diez Tribus; y probablemente por querer demostrar a partir de la condición entonces dominante de los explotados, miserables y resignados aborígenes su origen verdadero y el carácter permanente y bien fundado de esa pobre condición, trataron de profundizar en el estudio de ese origen, o mejor, de descubrir una fundamentación dogmática del mismo en el texto de la Biblia, que permitiera apuntalar sus argumentos.

Así se llegó a descubrir que los indios no solo descendían de las Tribus Perdidas de Israel, sino en particular de una de ellas: la de Isacar, condenada, según la lectura sesgada de una profecía de Jacob, tronco de todas las tribus hebreas, a vivir para siempre en servidumbre y a que sus miembros se asimilasen a la condición de bestias de carga. Varios autores del siglo XVII expusieron y defendieron esta curiosa tesis, entre ellos un tal doctor Ruiz Bejarano, al que critica por ello Solórzano Pereira en

[23]_ Torquemada expone y critica en detalle estas supuestas etimologías. Op. cit. I, IX, ed. cit., tomo I, pp. 23-24.

su *Política indiana*, y un llamado Francisco Carrasco, ambos oidores de la Audiencia de Lima, según afirma Diego Andrés Rocha en su *Tratado único y singular del origen de los Indios*. Pero el principal de todos los que de ella se ocuparon fue el franciscano fray Pedro Simón, quien en sus *Noticias históricas* dedicó dos capítulos enteros a exponerla y a defenderla con todo tipo de argumentos²⁴.

Simón estima que los indios descienden de las Tribus Perdidas, «pero no de todas las diez tribus que se perdieron, sino solo del tribu de Isachar». La razón de esto es que ve cumplida literalmente en los indios la profecía que hizo Jacob a este, su quinto hijo, tronco de la mencionada tribu, en la hora de su muerte, cuando hiciera similares profecías a todos y a cada uno de sus hijos, troncos respectivos de las doce tribus del pueblo hebreo. Traducida por el franciscano del texto de la Vulgata, la profecía dirigida por Jacob a Isacar dice así: «Isachar ha de ser asno fuerte, que ha de estar echado entre términos; vio la holganza que sería buena, y la tierra bonísima; puso su hombro para llevar la carga, y sirvió para pagar tributos».

Aplicar a los indios este texto explicaba muchas cosas. Simón comienza citando una vez más al padre Tomás Ortiz, primer obispo de Santa Marta, quien decía que los indios eran asnos, y cuya larga exposición acerca de los defectos de los americanos había reproducido en todo su brutal contenido en un capítulo anterior²⁵. La profecía resume en

[24]_ Fray Pedro Simón, *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, Primera Noticia Historial, capítulos XII y XIII. En la edición completa de la Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1981, tomo I, pp. 153-162. En la edición mutilada de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1963, tomo I, pp. 70-79.

[25]_ En el capítulo IV de la misma *Noticia*, Simón reproduce como suya la opinión manifestada por Tomás Ortiz sobre los indios. De ella, dice, se muestra: «que era una gente que comía carne humana, que eran sométicos, más que generación alguna y que ninguna justicia había entre ellos; que andaban desnudos y no tenían vergüenza; eran como asnos, abobados, alocados e insensatos, y que no tenían en nada matarse ni matar, ni guardarían verdad si no era en su provecho. Eran inconstantes, no sabían

forma admirable, en su criterio, la condición de los indios y la relación existente entre ellos y los españoles. Luego se apoya en Berchoreo y en su definición de asno, para ver la aplicabilidad de la misma a los naturales americanos. Los indios son sin duda como asnos, «tan obedientes

qué cosa eran consejos, ingratisimos y amigos de novedades, que se preciaban de borrachos y tenían vino de diversas frutas, raíces y granos. Emborrachábanse con humos y con ciertas yerbas que los sacaban de su juicio. Eran bestiales en los vicios: ninguna obediencia ni cortesía tenían mozos a viejos, ni hijos a padres, que no eran capaces de doctrina ni castigo. Eran traidores, crueles y vengativos, enemiguísimos de religión y que nunca perdonaban. Eran haraganes, ladrones, mentirosos, de juicios bajos y apocados. No guardaban fe, ni orden, ni guardaban lealtad maridos a mujeres ni mujeres a maridos. Eran hechiceros, agoreros y nigrománticos. Que eran cobardes como liebres, sucios como puercos. Comían piojos, arañas y gusanos crudos doquiera que los hallaban. No tenían arte ni maña de hombres y que cuando se olvidaban de las cosas de la fe que aprendían decían que aquellas eran cosas para Castilla y no para ellos, y que no tenían ganas de mudar sus costumbres ni dioses. No tenían barbas, y si algunas les nacían, se las arrancaban. Que con los enfermos no usaban piedad ninguna, y aunque eran vecinos y parientes los desamparaban al tiempo de la muerte o los llevaban a los montes a morir con sendos potes de pan y agua. Cuanto más crecían se hacían peores: hasta diez o doce años parecía que habían de salir con alguna crianza y virtud, y de allí en adelante se volvían como brutos animales. Y en fin, dijo, que nunca crió Dios gente más cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía y que se juzgase para qué podían ser capaces hombres de tan malas mañas y partes, y que los que los habían tratado aquello habían conocido por experiencia».

En medio de toda su brutal crudeza, la opinión es muy franca; y revela todo el abismo de asombro e incomprensión existente entre la mayor parte de los primeros frailes españoles frente al recién descubierto mundo humano de los indígenas de Tierra Firme. Los indios aparecen descritos aquí como seres infrahumanos, como auténticos monstruos morales cargados de todos los vicios imaginables. En su edición de la parte de la obra de Simón relativa a Venezuela, la de la Academia Venezolana de la Historia, (ed. cit., I, p. 72, n. 2), Demetrio Ramos Pérez trata de hacer digerible la conducta de fray Tomás Ortiz diciendo que este, no obstante sus innegables desaciertos, promulgó una ordenanza en la que se regulaban los pesos que debían cargar los indios y en la que se multaba con tres pesos de oro a quienes los insultaran llamándolos perros. Pero esto solo muestra que lo correcto era llamarlos burros, como él mismo hacía; y que con la susodicha ordenanza se trataba solo de proteger tan útiles bestias de carga, suerte de instrumentos parlantes, como los habría llamado seguramente el escritor romano clásico Varrón.

a todos los que se quieren servir de ellos, que parecen insensibles»; son además olvidadizos como los asnos, pues olvidan con gran facilidad las cosas aprendidas acerca de la religión cristiana. Y son hasta traidores, enfermedad muy vieja en ellos si son —como piensa el franciscano— descendientes de esas tribus castigadas por Dios debido a su ingratitude y sus pecados.

Tras una descripción minuciosa de los abusos a que someten los españoles a los pobres indios, echándoles encima todas las cargas y trabajos, clara demostración de la condición asnal e isacariana de los indígenas, Simón continúa examinando las coincidencias entre los indios y los burros según la definición que de este último animal hiciera Berchoreo. El alimento de los asnos es poco y vil. Igual ocurre con el de los indios, «pues es tan vil y poco, que no sabemos de ningunas naciones se sustenten con menos y más áspera comida». El asno es de naturaleza seca y fría. También lo son los indios. Y esta propiedad, característica del elemento tierra, los hace melancólicos y tristes. Empero, como los burros, los indios resultan animales lujuriosos. Aquellos se acoplan no solo con burras sino también con yeguas. Los indios, por su parte, se acoplan con todas las mujeres; y los caciques tenían grandes harenes de trescientas y hasta cuatrocientas hembras disponibles. Y así, olvidando que poco antes dijera de ellos que eran los más sodomitas de todas las naciones humanas, Simón convierte ahora a los indios en una manada de asnos lujuriosos, polígamos como musulmanes y prolíficos como conejos. Todo para que se cumpla la profecía. Y si los indios son burros, sus mujeres no pueden ser sino burras. La mejor prueba es que paren como estas: tratan de que nadie las vea en el momento de parir (lo que aquí, en lugar de ser tomado como rasgo de pudor, esto es, como prueba de humanidad, es visto como demostración de condición bestial); se van a la orilla de los ríos sin que partera alguna las ayude, y luego de

parir entran al agua, a lavarse ellas y sus criaturas. Nada más parecido, pues, a lo que haría una burra.

Los indios, además, suelen estar echados como asnos y son perezosísimos como ellos, razón por la que al darles trabajo hay que tenerlos a la vista, «porque de otra suerte nunca hacen nada de provecho». El que la profecía diga que Isacar estará echado entre las cargas se cumple a plenitud entre los indios, pues como en América no había bestias de carga, tenían los indios que remplazarlas, echándose todos los fardos en los hombros. Con la llegada de los españoles la dura profecía se cumplió incluso con más fuerza, pues desde entonces todas las expediciones de exploración y de conquista se hicieron llevando centenares de indios como recuas, a la manera de las mulas. Lo cual los hizo sufrir mucho, hasta que las audiencias regularon estos tratos. Pero de la profecía puede leerse también que los hijos de Isacar estarán echados no solo entre cargas, sino entre ollas y vasos de cocina, lo cual sucede con los indios, a los que se ve siempre viviendo entre ollas, múcuras, gachas y trastos de menaje, siempre durmiendo sobre paja o directamente sobre el suelo, «sin más cama ni otra cosa que compañía de ollas y vasos de cocina».

Tres consideraciones finales, todas decisivas, rematan la demostración de Simón. Una de ellas es que, según la profecía, Isacar y sus descendientes deberían servir para pagar tributo, lo que se cumple a perfección con los indios. La otra es que es claro que el hecho de que en las Indias no haya bestias de carga está también relacionado con la profecía, pues solo así se entiende que luego del Diluvio, al distribuirse de nuevo los animales en el mundo, a América no le haya tocado ninguna de aquellas, para que los indios mismos tuvieran que remplazarlas como tales. La tercera, en fin, es que los indios llevan el asno en su propia naturaleza, estando en verdad hechos para transportar cargas.

La prueba de ello es que:

Aun son tan inclinados hoy a ella, que desde el vientre de su madre parece sacan esta inclinación. Como se ve en los niños que, apenas pueden ir tras sus padres, cuando lloran, se arrojan en el suelo y hacen mil extremos si no les cargan alguna cosa sobre sus espaldas. Y los juegos a que entre sí los niños se entretienen, son de ordinario hacer manojos de paja o de lo que se topan, y cargarse en las espaldas unos a otros²⁶.

Afortunadamente, la tesis de Simón no tuvo muchos seguidores. Su importancia estriba más bien en lo que vale como expresión de la condicionada mentalidad racista de sus sostenedores, o como descripción del mísero estado de los indios. Un autor de esos mismos años que mostró en cambio una mentalidad bastante más abierta con respecto a los indios fue el padre agustino Antonio de la Calancha, quien defendió la idea, ya expuesta casi medio siglo antes por Acosta, de que los indios descendían de antiguos mongoles o tártaros, pasados muy tempranamente a América; y quien hizo además una refutación abierta de las tesis defendidas por Simón y por algunos otros autores, los cuales aseguraban incluso que los indios descendían del propio Judas Iscariote. El insólito fundamento de esta última tesis se encontraba, según el agustino, en que quienes defendían la identidad de los indios con Judas argumentaban que, como este, aquellos pedían paga por su trabajo, o que no lo hacían bien en caso de que no se les pagase. Como si todo el mundo no hiciese lo mismo, se escandaliza Calancha, comenzando por los propios españoles. Que los indios sean melancólicos, señala luego, no es porque parezcan asnos, sino porque se los maltrata siempre y viven aguardando el castigo que por cualquier cosa les dan los españoles. Entre ellos, en cambio, todo es festín y borrachera. En cuanto a la poligamia, ¿es que Salomón descendía acaso de Isacar?, ¿no tuvo acaso

[26]_ Simón, op. cit., *Primera noticia*, cap. XIII, ed. Banco Popular, Bogotá, tomo I, p. 161. En la edición de la Academia Venezolana de la Historia es tomo I, p. 78.

un harén descomunal? Y los arrieros, que viven entre cargas ¿descienden también ellos de Isacar? ¿Son acaso descendientes de Isacar los españoles que también pagan tributo? Después de esta respuesta contundente se entiende que la idea de asociar el origen de los indios a Isacar o a Judas Iscariote no encontrase otros nuevos defensores²⁷.

La lectura milenarista judía. Aarón-Leví, alias Antonio de Montesinos. Menasseh ben Israel y su Esperanza de Israel

Lo que sí encontró, en cambio, defensores ardorosos en esas mismas décadas de mediados del siglo XVII fue la idea de que los descendientes de las Diez Tribus se hallaban en América, pero escondidos, y de que era incluso posible tener fugaces y esporádicos contactos con algunos de ellos. Ambas ideas nacieron en medio judío o converso, tanto en Europa como en la propia América, y se desarrollaron sobre todo entre los miembros de la diáspora marrana que había llevado a los judíos españoles y portugueses a constituir una rica y culta comunidad en Amsterdam. El mesianismo y el milenarismo, tan fuertes en las comunidades judías europeas de la Edad Media, no habían abandonado a los judíos, incrementándose por el contrario en esos siglos renacentistas en que tantas serias calamidades cayeran sobre ellos. Perseguidos por el creciente antijudaísmo, golpeados a un tiempo por la realeza absolutista y por la Iglesia, obligados a convertirse al cristianismo por la fuerza o a huir de sus patrias de adopción con riesgo de sus vidas, debiendo abandonar sus propiedades y buscar nuevas tierras en las que encontrar un mínimo de tolerancia para implantarse en ellas, los judíos europeos de los siglos XV, XVI y XVII, vivieron un renacer del mesianismo y de las esperanzas milenaristas.

[27]_ Antonio de la Calancha, *Chronica moralizada*, Libro Primero, Capítulo VI, ed. cit., folios 39-40.

América quedó pronto asociada a esa esperanza, no solo porque esa nueva tierra y ese nuevo cielo descubiertos por Colón podían constituir un refugio y un nuevo punto de partida para quienes, como los judíos de Europa occidental —echados primero de España y luego de Portugal, o convertidos al cristianismo tan solo en apariencia— necesitaban comenzar de nuevo en otra parte, sino también porque ese Nuevo Mundo recién hallado pronto se convirtió, tanto para los cristianos como para ellos, en fuente constante de sueños milenaristas y de proyectos utópicos ligados a la realización de viejas profecías. Tanto los Reyes Católicos y sus sucesores como los soberanos portugueses prohibieron desde el inicio el ingreso de judíos o de cristianos nuevos, esto es, de conversos o marranos, a tierra americana, cortando así en seco esa esperanza. Pero ello no fue obstáculo suficiente para impedir que numerosos conversos, cripto-judíos y hasta judíos más o menos francos pudiesen pasar al Nuevo Mundo y formar en él comunidades a menudo clandestinas y a veces importantes.

Pese a la permanente actividad de la Inquisición en toda la península ibérica, los judíos portugueses —y buena parte de los judíos españoles habían pasado en un primer momento a Portugal al ser expulsados de España en 1492— hallaron cierta tolerancia, aunque los conversos o marranos lograron asimismo contornear desde muy temprano los rígidos controles españoles. Y cuando España y Portugal quedaron temporalmente integrados, entre 1580 y 1640, el paso de conversos portugueses se vio facilitado, incluso hacia las Indias españolas. Hubo así núcleos cripto-judíos en Nueva España, Panamá, Nueva Granada, Perú, y sobre todo en tierras del Brasil. Los judeo-conversos fueron importantes en México, en Lima, en Buenos Aires, a donde llegaban procedentes del Brasil, y sobre todo en Cartagena, el gran puerto de las Indias. La primera comunidad abiertamente judía se constituyó durante las primeras décadas del siglo XVII en el puerto brasileño de Pernambuco, que

entonces se hallaba bajo dominio holandés. Y esos núcleos hebraicos, en particular los brasileños, mantuvieron estrechos vínculos con lo que era entonces, a lo largo del siglo XVII, el corazón de la diáspora europea: la colonia judía de Amsterdam, la única que disfrutaba entonces de amplia libertad para ejercer su culto y para desarrollar en ella las más diversas actividades²⁸.

La idea, surgida en medio cristiano, de que en América se hallaban las Diez Tribus o de que los indios eran los descendientes de ellas no podía dejar indiferentes a los judíos de los siglos XVI y XVII, ni a los cripto-judíos americanos ni a los judíos abiertos de Europa occidental, particularmente a los de Amsterdam. En efecto, si para los cristianos la idea de que los indios fuesen judíos perdidos podía cobrar una clara dimensión milenarista en el sentido de que convertirlos masivamente al cristianismo podía representar la cercanía de la realización de la Jerusalén terrestre identificada en este caso con América, para los judíos el hallazgo de esas Tribus Perdidas tenía un sentido aun más claramente milenarista, solo que de signo contrario: hallar las Tribus equivalía nada menos que a la demostración de que el Reino Judío, y con él la llegada del Mesías que debía restablecerlo venciendo a los cristianos, estaba cerca, puesto que solo con la reaparición de los israelitas perdidos y escondidos era posible reconquistar Palestina y volver a hacer de Jerusalén la capital del reino de Israel, esta vez entendido como monarquía universal

[28]_ Existe una muy rica bibliografía sobre los judeo-conversos. Tres buenos estudios, relativamente recientes y fácilmente accesibles son: *A history of the marranos*, de Cecil Roth, Sepher-Herman Press, Nueva York, 1974 (hay traducción española, de Juan Novella: *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Altalena, Madrid, 1979); *Los judeoconversos en España y América*, de Antonio Domínguez Ortiz, Ediciones Istmo, Madrid, 1988, y *Los criptojudíos*, de Boleslao Lewin, Editorial Milá, Buenos Aires, 1987. Sobre el Brasil es posible consultar: *Os judeos na historia do Brasil*, de Afranio Peixoto y otros, Río de Janeiro, 1936, y *Jews in Colonial Brazil*, de Arnold Witnitzer, Nueva York, 1960.

y definitiva, como triunfo final del pueblo elegido, como término de todas sus persecuciones y miserias.

Ahora bien, si para los cristianos, esto es, para los misioneros españoles, identificar a los indios con los judíos de las Diez Tribus equivalía a asumir una posición doblemente racista que presentaba a los israelitas de las Tribus Perdidas o a sus descendientes como seres degradados llenos de vicios, y a los indios como seres aún más degradados y viciosos pero en lo esencial semejantes a ellos, para los judíos admitir la presencia de las Tribus en América debía suponer necesariamente dos cosas: de un lado, considerar a los israelitas perdidos como lo que eran para la tradición judía, es decir, como pueblos benditos y santos, defensores de la pureza del ritual hebraico; y del otro, distinguirlos de los indios, esto es, de esos seres salvajes y degradados que poco podían parecerse a los miembros de las sagradas Tribus. Entre las comunidades de la diáspora judía del siglo XVII, época en que la discusión acerca de la identidad entre los indios y las Tribus alcanza su mayor difusión en toda Europa, el mítico tema fue asimilado a partir de ambas ideas: que los indios no eran los descendientes de las Tribus, aunque pudieran haber recibido influencia de ellas; y que estas se hallaban escondidas en tierra americana esperando el fin de los tiempos, el cual estaba cerca, pues ya se comenzaba a tener indicios de su existencia y a tomar contacto con algunos de sus miembros. Es este el tema del curioso relato de un tal Aarón Leví, alias Antonio de Montesinos, y de la obra mesiánica que a partir del mismo escribiera en Amsterdam, en 1650, el entonces famoso rabino Menasseh ben Israel.

De acuerdo a lo que hoy conocemos, Antonio de Montesinos, cuyo verdadero nombre era Aarón Leví, era un cristiano nuevo o converso portugués que había pasado a América, donde permaneció hasta 1644, habiendo recorrido parte de la Nueva Granada. A fines de ese mismo año apareció en Amsterdam, donde se hizo famoso entre la comunidad

judía holandesa gracias a un extraño relato en el que tenía papel protagónico. El relato de Montesinos, tal como lo reproduce luego en su libro *Menasseh ben Israel*, dice en resumidas cuentas lo siguiente: a comienzos del año 1642, habiendo salido del puerto neogranadino de Honda, sobre el Magdalena, en dirección a Popayán, entonces provincia de Quito, Montesinos alquiló unas mulas a un indio mestizo llamado Francisco del Castillo, con el cual viajaban como arrieros varios indios, uno de los cuales, al que sus compañeros trataban de cacique, también se llamaba Francisco. Un día en que llovía y venteaba mucho, mientras cruzaban la elevada cordillera y se encontraban agobiados con las cargas, los indios empezaron a quejarse de su suerte, diciendo que eso y más merecían por sus pecados. A lo que Francisco, el cacique, trató de animarlos diciéndoles que pronto les esperaba un día de descanso. Los indios le respondieron entonces que no lo merecían, pues habían tratado mal a una gente muy santa que era la mejor gente del mundo; y que bien merecidos tenían por ello los castigos que les propinaban los crueles españoles. Al acampar la noche siguiente, Montesinos ofreció a Francisco algunos bizcochos, diciéndole que se los daba, aunque le había escuchado quejarse de los españoles. El indio, sin inmutarse, le respondió que sus quejas habían sido muy moderadas, dada la inhumanidad de estos, pero que pronto se vería vengado de ellos por una gente oculta.

De regreso a Cartagena, Montesinos fue encarcelado por la Inquisición. Un día, en su calabozo, encomendándose a Adonai, le vino a la mente la explicación de lo que había escuchado de los indios durante su viaje a Popayán: los indios debían ser hebreos o al menos tener contacto con hebreos. Pronto tuvo ocasión de clarificar todo el asunto. La Inquisición lo puso en libertad, regresó a Honda y allí tuvo la suerte de encontrar otra vez al cacique Francisco. Le propuso emprender un nuevo viaje, y en el curso de este se franqueó con el indio diciéndole que él era hebreo. Francisco se mostró un tanto desconfiado al principio,

pero poco después le dijo que se preparase para acompañarlo en un difícil recorrido hacia el interior de las montañas. Después de marchar por varios días, cruzando parajes inexplorados y habiendo atravesado un río mayor que el Duero, llegaron a un sitio en el que, luego de un cruce de señales con paños y con humo, aparecieron al fin tres hombres y una mujer en una canoa. Francisco conversó con la mujer sin que Montesinos pudiera entender nada, y luego se inclinó respetuosamente ante los hombres. Estos hicieron en hebreo la profesión usual de fe judía; y luego, empleando a Francisco como intérprete, transmitieron al sorprendido Montesinos nueve confusas proposiciones cuyo sentido este no pudo captar bien.

Allí permanecieron varios días, durante los cuales la canoa estuvo sin cesar yendo y viniendo, transportando en sus viajes sucesivos hasta un total de trescientos hombres, todos los cuales repetían la profesión de fe judía y las nueve proposiciones antes dichas. Aunque no entendió nada de lo que le decían los misteriosos hombres, Montesinos pudo al menos verlos bien: eran algo tostados por el sol; de cabellos variados, unos largos, otros medianos, otros cortos; de buenas tallas, buenas caras y buen aspecto físico. Todos llevaban un paño alrededor de la cabeza. Le ofrecieron muchos regalos y el converso pudo ver que en su escondite disponían de todas las cosas de comer y de vestir que los españoles tenían en las Indias: ganado, semillas y todo lo demás.

Ya de regreso, Francisco le reveló al fin todo el misterio. Le dijo a Montesinos que sus hermanos de raza, los hijos de Israel, fueron llevados por Dios a América, haciendo con ellos muchas maravillas. Luego llegaron los indios, y les hicieron la guerra, tratándolos aun peor de lo que los españoles los trataban entonces a ellos. Los judíos se escondieron en las sierras; y desde entonces las expediciones de los indios para vencerlos fracasaron. Los mojanos o hechiceros indígenas promovieron

muchas operaciones de conquista, pero sin éxito, pues todos los que entraban a las montañas, desaparecían. Como resultado, casi todos los indios murieron, lo que llevó a los sobrevivientes a rebelarse contra sus mojanos y a buscar un acuerdo con los israelitas escondidos. Aparentemente judaizados, esos sobrevivientes revelaron a los indios la verdad del judaísmo, diciéndoles que el Dios de aquellos hijos de Israel era el Dios verdadero y que ellos serían al cabo los señores de todo el mundo, saliendo un día de su escondite para dominar la Tierra, ya que esta les había pertenecido con anterioridad.

Los judíos se mantuvieron siempre aislados en las montañas, matando a los indios que trataban de contactarlos. Pero por fin los padres de Francisco, que habían sido caciques, junto con otros cuatro jefes indios, lograron concertarse con ellos a través de la mujer que vino al principio en la canoa. Según el acuerdo, solo podría hacerse contacto cada setenta lunas y siempre que hubiese novedades dignas de serles comunicadas a los israelitas. Solo tres veces había sido hecho este contacto: para anunciarles la llegada de los españoles; para decirles que habían venido navíos desde el Pacífico, y finalmente para mostrarles a uno de los suyos, esto es, para llevarles a su escondite al propio Montesinos. De regreso a Honda, Francisco le llevó al converso portugués tres mancebos indios, sus compañeros. Y estos se le revelaron como judíos, diciéndole que algún día los vería de nuevo y no los reconocería. Pero que no se preocupase, que el tiempo estaba cerca, y que una vez que acabasen con los españoles irían a sacarlo a él y a los suyos, con la ayuda de Dios, del cautiverio en que se hallaban²⁹.

[29]_ El relato de Montesinos sirve de preámbulo al libro de Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*. Cito por la reciente edición española a cargo de Henri Méchoulan y Gérard Nahon, con introducción y notas, Libros Hiperión, Madrid, 1987, cuyo aparato crítico al menos deriva de la edición original francesa de ambos autores, Vrin, París, 1979. También he utilizado con anterioridad la vieja edición española de

Fue a partir de este insólito relato, que conmovería a la comunidad judía de Amsterdam y que abrió en el norte de Europa el debate acerca de las Tribus Perdidas y de sus relaciones con los indios americanos, que unos años después, en 1650, en la misma Amsterdam, Menasseh ben Israel publicó su pequeño pero famoso libro *Esperanza de Israel*, dedicado a poner en evidencia, con erudición cargada de apasionamiento, las consecuencias mesiánicas del controvertido asunto. Menasseh ben Israel, cuyo verdadero nombre era Manoel Dias Soeiro, era un judío portugués, probablemente de origen español, instalado en Amsterdam y convertido para entonces en una de las principales personalidades de la comunidad judía holandesa, autor de muchas obras religiosas. En la que nos interesa, titulada *Miqweh Israel, esto es, Esperanza de Israel*, el respetado rabino se propuso examinar el problema del origen de los indios americanos en relación con el polémico tema del lugar de refugio de las Tribus Perdidas y con las esperanzas mesiánicas asociadas estrechamente al descubrimiento de estas³⁰.

Santiago Pérez Junquera, editada e impresa por él mismo, Madrid, 1881, cuyo título, un tanto inexacto, es *Origen de los americanos, esto es, esperanza de Israel*. El título del libro de Menasseh ben Israel es simplemente *Miqweh Israel, esto es, Esperanza de Israel*. En la edición a cargo de Méchoulán y Nahon la *Relación de Aharón Levi, alias Antonio de Montezinos*, comprende de la página 107 a la página 112. Vale la pena señalar que esa famosa *Relación* es una de las fuentes de la vieja y arraigada leyenda colombiana que atribuye a los antioqueños, habitantes de la región en la que supuestamente tuvo lugar la aventura de Montezinos, un origen israelita. Esta leyenda ha estado muy asociada a la condición patriarcal de sus antiguas familias, a su rol de comerciantes y sobre todo a sus grandes éxitos económicos. En 1892, en una ponencia presentada ante el Congreso de Americanistas reunido en Huelva, la historiadora colombiana Soledad Acosta de Samper defendió calurosamente este origen israelita de los antioqueños, basándose esencialmente en la *Relación* de Montezinos. Cf. Soledad Acosta de Samper, *Memorias presentadas en Congresos Internacionales que se reunieron en España durante las fiestas del IV Centenario del Descubrimiento de América en 1892*, Chartres, Imprenta de Durand, 1893, pp. 51-71.

[30]_ Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*, en especial III-XX, ed. cit., pp. 113-125.

Menasseh ben Israel comienza examinando y refutando las tres principales hipótesis acerca del poblamiento de América: las de que los indios son cartagineses, ofiritas o descendientes de las Diez Tribus Perdidas de Israel. Este último punto es importante porque algunos autores continúan repitiendo erróneamente que el autor defendió la idea de que los indios descendían de las Diez Tribus. La opinión de Menasseh ben Israel es, ciertamente, que los hebreos de las Tribus Perdidas pasaron a América, pero en ningún modo que de ello se deduzca que los indios americanos sean sus descendientes. De hecho, en su criterio, los israelitas perdidos llegaron primero, pues de acuerdo a lo que es dable interpretar del famoso texto de Esdras, puede pensarse —con Genebrardo y con el dominico Maluenda— que Arsareth es la Gran Tartaria o el promontorio de Tabín, situado cerca del estrecho de Anian, por donde los protegidos de Yaveh pasaron a tierras de Quivira. De allí se fueron expandiendo por todo el Nuevo Mundo, «poblando las más tierras hasta el fin del Pirú». Luego llegaron los indios, los cuales son probablemente de origen tártaro, e idólatras como ellos. Los indios pasaron a América por el mismo estrecho de Anian, diseminándose en el continente a partir de Quivira; y llegando —como los judíos y tras ellos— hasta esos mismos confines del Perú. Los indios eran mucho más numerosos y fuertes que los judíos. Les hicieron la guerra con frecuencia. Y fue por ello que los israelitas tornaron a esconderse, tal como se deriva del relato de Montesinos; escondite del que solo saldrán al acercarse el fin de los tiempos, como aseguran las viejas profecías.

No hay duda de que existen muchas similitudes entre los indios y los judíos; y Menasseh ben Israel repite la larga lista de costumbres comunes: que se rasgaban las vestiduras, que no aceptaban mujeres impuras en los templos, que se circuncidaban, que celebraban el sábado, que los hombres desposaban a sus cuñadas, que tenían conocimiento de la Creación y del Diluvio. Pero esto es fácil de explicar sin necesidad de

asimilar los indios a judíos. El cercano y permanente contacto entre unos y otros hizo sin duda que los indígenas tomaran muchas costumbres de los israelitas, mucho más cultos que ellos, y terminaran adoptándolas como si fuesen propias.

No escasean las pruebas de la presencia en América de pueblos blancos y barbudos. Y no se trata de pobladores previos a la conquista española, sino de pobladores actuales, que no se comunican en modo alguno con los españoles y que sobreviven escondidos. Exaltando por sobre todo la significación del relato de Montesinos, sin duda el más importante de todos, Menasseh ben Israel recuerda otros ejemplos, varios de ellos ubicados en tierra brasileña, uno en las cercanías de Venezuela. En este, tomado del padre Simón y narrado a partir de uno de los Welser, Felipe de Utre, se asegura que en la provincia de Omaguas fueron vistas unas gentes belicosas, que se defendieron del intento de capturarlos y que huyeron de nuevo a su escondite inaccesible. Otras huellas e indicios, que no vamos a detallar, se habrían igualmente encontrado, de acuerdo al rabino portugués, en el extenso territorio sudamericano, todas las cuales contribuyen a apuntalar la idea de la presencia de judíos escondidos en América.

A partir de aquí la obra entra de lleno en el mesianismo judío, reanimado con el descubrimiento de las perdidas Tribus. Menasseh ben Israel trata de mostrar que no todas vinieron a América, pues también de acuerdo a los viejos textos judíos y a los relatos de rabinos y viajeros es evidente que muchos israelitas permanecen ocultos en otras regiones del Viejo Mundo. Descendientes de las Tribus Perdidas se encontrarían en Etiopía, donde las describe Eldad Ha-Dani, quien fuera uno de ellos; en tierras de Persia, donde las describe Benjamín de Tudela; en las estepas asiáticas, ya que para el autor los viejos hunos heftalitas eran en realidad neptalitas, esto es, descendientes de la tribu de Neptalí, una de las perdidas; en la China, en fin, donde los jesuitas europeos han dado noticia de la existencia de diversas y antiquísimas comunidades de

judíos. Todas esas diversas tribus debían mantenerse escondidas hasta que se acercara el fin de la diáspora judía, hasta que llegara finalmente el esperado mesías y se hiciese posible la redención de los judíos y la reconstrucción del reino perdido de Israel. Así, puede apreciarse que el fin de los tiempos está cerca, pues ya comienzan a aparecer las tribus. No solo en América, donde Montesinos tuviera contacto con una de ellas y recibiera sus mensajes, sino también en otras partes del mundo, pues es en Egipto y en Siria donde deberán concentrarse para abordar otra vez la Tierra Prometida y hacer realidad el esperado reino mesiánico.

La recreación del mito mesiánico de las Tribus Perdidas por Menasseh ben Israel no solo rescata así el viejo orgullo judío y las esperanzas milenaristas que le sirven de base, sino que lo hace a expensas de los indios americanos, que terminan siendo una vez más las víctimas propiciatorias de todas estas especulaciones. Y si los cristianos habían recreado el mito de las Diez Tribus Perdidas a partir de su racismo antindio y antijudío, los judíos por su parte lo recrearon rescatando su orgullo de pueblo elegido, pero construido esta vez sobre un inevitable racismo antindio. Por supuesto, los indios nada podían tener que ver con los judíos. Estos eran un pueblo favorito de Dios; aquellos un pueblo carente de esperanza. Estos eran cultos, hermosos y civilizados, creyentes en el verdadero Dios; aquellos, ignorantes, feos y salvajes, sujetos por siglos a pecaminosa idolatría. Ya para terminar su libro lo dice sin ambages el rabino portugués:

Que sean (los indios, VA) israelitas que ayan perdido sus ritos y ceremonias, claro está ser falso porque los iudíos (como admirablemente prueba el doctor Ioan Huarte en su libro *Examen de ingenios*, capítulo 12) fueron la gente más dispuesta, de buen rostro y lindo entendimiento del mundo. ¿Cómo pues éstos pueden ser los indios, que carecen de todo esto, feos de cuerpo, y de rudo entendimiento? Y ¿cómo se puede dar que perdiesen de todo su propia lengua y los caracteres hebraicos y, sobre todo,

la religión que, fuera de la patria, se guarda con mayor cuidado, como avemos mostrado?³¹.

La conclusión es, pues, clara; y no puede menos que basarse en lo revelado por el relato de Montesinos: los israelitas de algunas de las Diez Tribus fueron los primeros pobladores de América, viniendo de Tartaria por el estrecho de Anian. Luego vinieron a ella las gentes de la India oriental, o más probablemente los propios tártaros, quienes, conociendo ya el camino, los siguieron, les hicieron la guerra y los forzaron a esconderse. La prueba es que no obstante lo bueno que aprendieron de sus contactos con los israelitas, los indios son tan ignorantes en artes y letras, y tan rudos, como los barbarísimos tártaros de los que todo indica que descienden.

Los defensores tardíos. Persistencia del mito

La lectura mesiánica judía hecha por Menasseh ben Israel no fue sin embargo más que un momento sin grandes consecuencias en la evolución de la hipótesis. En las versiones cristianas y europeas sucesivas los indios volvieron a ser identificados con los miembros o con los descendientes de las Tribus Perdidas. Y aunque no es en modo alguno nuestra intención seguir examinando la historia de este interesante mito que, en una de sus más importantes versiones, y sin nada que ver ya con América ni con los indios americanos, hizo de los israelitas de las Diez Tribus los ancestros de los ingleses, no podemos menos que señalar, para concluir con este largo examen de las teorías casi siempre fantasiosas que trataron de explicar desde temprano el proceso de poblamiento americano, algunos hechos interesantes.

Así, en 1681, como ya indicamos, el oidor de la Real Audiencia de Lima Diego Andrés Rocha retomó el tema del origen israelita de los

[31]_ Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*, LXXII, ed. cit., p. 159.

aborígenes americanos y lo combinó con la idea de su procedencia cartaginesa y protoespañola a partir de la existencia de la Atlántida platónica. La hipótesis del origen de los indios a partir de las Tribus Perdidas de Israel continuó contando con defensores en el siglo XVIII y hasta en el propio siglo XIX.

Hacia 1820, en su *Libro de mormón*, el visionario estadounidense Joseph Smith, fundador de los mormones, aseguró que los indios americanos provenían de una comunidad judía que había emigrado al Nuevo Mundo en tiempos de Sedecías, aunque en este caso era claro que se trataba de judíos, y no de israelitas de las Diez Tribus.

Por esos mismos años, también en los Estados Unidos, J. Cleves Symmes, un extraño personaje que había combatido con valor en la guerra estadounidense de 1812 contra los ingleses, expuso la insólita teoría de que la Tierra estaba conformada por una serie de cinco esferas huecas superpuestas, provistas de aperturas en los polos, lo que las hacía intercomunicables a través de esos grandes orificios. Lo más interesante es que en una de esas esferas, que sin embargo ninguna relación tenía ni con América ni con los indios, se encontraban las Tribus Perdidas de Israel.

En un terreno algo más serio, y volviendo a América y a los indios, la idea de que estos descendían de las Tribus Perdidas logró contar entre sus más importantes partidarios, en los mediados del siglo XIX, al destacado estudioso inglés conocido como Lord Kingsborough, autor de la riquísima colección titulada *Antiquities of Mexico*, uno de cuyos enormes volúmenes está dedicado parcialmente a mostrar, a partir del relato de un tal James Adair (un viajero y mercader inglés del siglo XVIII que había convivido algún tiempo con algunas tribus norteamericanas) que los indios del Nuevo Mundo proceden de las Tribus Perdidas de Israel³².

[32]_ Adair, autor de un libro titulado *The history of the american indians*, producto de sus reiterados contactos como mercader y como estudioso con las tribus de

indígenas de Norteamérica, y publicado en Londres en 1775, intenta demostrar, en la primera parte de su obra, con gran meticulosidad y enorme riqueza de datos de todo tipo, que los indios americanos descienden de las Tribus Perdidas de Israel. Su conocimiento del hebreo le permite hacer incontables reflexiones lingüísticas que demostrarían sin lugar a dudas este estrecho parentesco entre habitantes del Nuevo Mundo y hebreos de la Antigüedad. Adair despliega hasta veintitrés argumentos en apoyo de su tesis, algunos cortos, la mayoría bastante extensos, todos muy detallados y repletos de ejemplos demostrativos. Los argumentos son de todo tipo: como los hebreos clásicos, los indios norteamericanos están divididos en tribus, adoran a Jehovah, propugnan la teocracia, creen en los ángeles, hablan idiomas que muestran estrecho parentesco con el hebreo, cuentan el tiempo a la manera hebrea, tienen profetas, celebran fiestas y practican ritos de corte bíblico. También ofrecen sacrificios cotidianos, realizan abluciones y unciones de estilo mosaico, rechazan la impureza (lo que les lleva a hacer que sus mujeres se aíslen durante las reglas), e imponen purificaciones. Practican el levirato. Se abstienen de comer algunos animales por considerarlos impuros, se ciñen al rito judío en cuanto a matrimonios, divorcios y castigos, preparan la guerra al modo de los judíos antiguos y, como hacían ellos, curan a sus heridos, y se preocupan de sus entierros y de sus muertos, lo mismo que del duelo de sus mujeres.

No obstante, lo que más impacta del libro de Adair son sus argumentos lingüísticos. El autor relata, por ejemplo, que los miembros de algunas tribus de indios peruanos solían llevar en el cuello conchas marinas de color blanco en las que podía leerse la palabra hebrea «*Urim*». Entre los indios de Norteamérica, en quienes se centra el estudio del autor inglés, era más fácil hallar pruebas de este origen hebreo. Los indios pensaban mucho en Canaán, y en sus lenguas «irse lejos» se decía «*Shat Kaneha*», esto es, «ido a Canaán». «Morir» se decía «*Illeht Kaneha*», que significaba «irse a Canaán». Y en cuanto a Yaveh o Jehová, Adair encontró que los indios lo llamaban Yo He Wah, nombre que le parecía el original del dios hebreo y que habría derivado luego entre los hebreos históricos en Jehová. En numerosas ceremonias sagradas de los indios se les oía cantar a Yo He Wah. Y algo realmente impresionante: los indios cantaban incluso al Mesías. Adair cita un cántico indio cuya letra decía sucesivamente *Meshi Yo, Meshi Je, Meshi Wah*, en lo que se podía apreciar con claridad que se proclamaba el nombre de Jehová intercalando en cada una de sus sílabas una apelación al Mesías. He revisado el libro de Adair en la edición a cargo de Samuel Cole Williams, *James Adair's history of the american indians*, The Watanga Press, Johnson City, Tennessee, 1930, pp. 11-230.

Capítulo X

Los mitos asociados a la evangelización prehispánica de América

Junto a las teorías fabulosas relativas al poblamiento posdiluviano de América, de las que hablamos en los dos capítulos anteriores, se desarrolló también en forma temprana entre los conquistadores, cronistas y misioneros europeos la idea de que era muy probable que el Nuevo Mundo hubiese sido visitado por uno de los apóstoles de Cristo, esto es, de que no hubiesen sido los españoles y portugueses los primeros cristianos llegados a sus costas, pues de acuerdo a algunas profecías y relatos escuchados y a una serie de huellas e indicios hallados en diversos lugares de la Tierra Firme se hacía posible pensar que uno de esos apóstoles enviados por Cristo a todo el orbe había cristianizado tiempo atrás a los indios, que estos habían terminado rechazando su mensaje y que el apóstol había partido, prometiendo regresar siglos después a América, a imponer en forma definitiva en ella el cristianismo.

El problema de la evangelización prehispánica y sus implicaciones

Esbozada ya en las primeras décadas del siglo XVI, apenas comenzada la exploración y conquista del continente, primero en la costa del Brasil y luego, años o décadas más tarde, en tierras de México y Perú, de Bolivia, Paraguay y Chile, la idea de la evangelización temprana, –esto es, prehispánica– de América, por un apóstol de Cristo o por uno de sus sucesores, trataba de responder en forma satisfactoria a una inquietante pregunta: la de si era posible que la misericordia divina hubiese dejado a

un continente que se suponía tan grande como el Asia y el África juntos sin que el mensaje cristiano le llegase, y si era aceptable para la fe cristiana que habiendo enviado Cristo a los apóstoles a predicar el Evangelio en todos los rincones de la Tierra solo los aborígenes americanos hubiesen quedado sin posibilidad de salvar sus almas por haberseles negado el acceso a la palabra divina durante casi quince siglos. De hecho, pese a que se hablaba de profecías paganas o cristianas aplicables a América y reveladoras de que algunos hebreos, romanos o cristianos tempranos habían tenido al menos cierta intuición de su existencia, lo cierto es que las Sagradas Escrituras cristianas, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, habían ignorado al Nuevo Mundo, cosa que resultaba difícilmente digerible para quienes, como los cristianos europeos del siglo XVI, tenían al texto bíblico por obra divina y por compendio de toda la sabiduría. Pero si resultaba imposible admitir en forma abierta esta ignorancia del sagrado texto acerca del mundo recientemente descubierto, al menos se podía contornear el obstáculo apelando a esas confusas profecías y haciendo de Séneca, Virgilio o Plutarco, o de Isaías, Adbías o san Isidoro visionarios que habían previsto la existencia del continente hallado luego por Colón.

Más difícil era el otro problema: el de la evangelización, temprana o tardía, del mundo americano, pues este tenía que ver a un tiempo con la justicia divina y con el prestigio de los españoles como nuevo pueblo elegido, siendo en este caso los términos aparentemente inconciliables.

En esencia, se trataba de lo siguiente: si los primeros cristianos llegados al Nuevo Mundo eran los españoles, como se había supuesto en un principio a partir de la experiencia de las Antillas, era evidente que ello exaltaba el rol de estos como pueblo favorito de Dios, llamado a imponer el cristianismo en ese inmenso continente recién descubierto. Los españoles habían logrado así, tras una difícil cruzada de ocho siglos, derrotar y expulsar de la península a los musulmanes y junto con

ellos a los judíos en el mismo año en que se produjo el descubrimiento de América por Colón, hecho este que no podía en modo alguno ser casual, pues todo indicaba que detrás del mismo podía leerse el designio divino de que los hijos de España, vencedores del Islam, continuaran su labor de expansión del cristianismo evangelizando ese Nuevo Mundo abierto por ellos a la civilización.¹ Esta visión, justificadora de la Conquista, de la masacre de los indios opuestos a aceptar los patrones culturales europeos y del saqueo de sus riquezas, satisfacía el creciente orgullo español y hacía de España y de sus misioneros el instrumento de la voluntad divina para lograr el triunfo final del cristianismo, alentando de paso entre estos últimos el renacer de viejas esperanzas milenaristas y mesiánicas.

Pero esta exaltación del orgullo español tenía un precio demasiado elevado, porque cuando se emprendió la conquista del continente y se descubrió la inmensa población de América –de México, Guatemala, Nueva Granada y el Perú–, la Iglesia y los misioneros españoles comenzaron a dudar de esta primacía española en términos de cristianización, pues resultaba difícil admitir que Dios hubiese dejado de lado a tantos millones de seres humanos, manteniéndolos en las tinieblas de la idolatría por tantos siglos y ocultándoles el mensaje cristiano que se suponía había sido llevado a todos los pueblos del mundo por los apóstoles de Cristo, de acuerdo a lo afirmado por el Nuevo Testamento. Por

[1]_ Gómara lo expresa claramente cuando dice, en la dedicatoria que hace de su *Historia* a Carlos V: «El trabajo y peligro, vuestros españoles lo toman alegremente, así en predicar y convertir como en descubrir y conquistar. Nunca nación alguna extendió tanto como la española sus costumbres, su lenguaje y armas, ni caminó tan lejos por mar y tierra con las armas a cuestas. (...) Quiso Dios descubrir las Indias en vuestro tiempo y a vuestros vasallos, para que las convirtieseis a su santa ley, como dicen muchos hombres sabios y cristianos. Comenzaron las conquistas de indios acabadas las de moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles»; Gómara, *Historia*, ed. cit., tomo I, pp. 5-6.

supuesto que podía apelarse al clásico argumento de que los designios de la Providencia Divina resultan insondables; y no pocos fueron los teólogos cristianos que así lo hicieron, desconcertados ante un problema que les parecía imposible resolver. Otros prefirieron retorcer, como era usual en estos casos, los argumentos bíblicos. Se supuso así que el envío hecho por Cristo de los apóstoles a predicar el Evangelio a todos los pueblos de la Tierra no implicaba que tal tarea debiese ser cumplida en una generación, esto es, en vida de los apóstoles, y que por tanto los españoles, aunque con quince siglos de atraso, estaban cumpliendo con la labor apostólica de cristianizar a las poblaciones del Nuevo Continente, apenas descubierto en ese entonces. Pero aunque esto intentaba conciliar la exaltación del orgullo español con la aceptación de los misteriosos designios divinos, quedaba vivo el escozor producido por la dificultad en admitir de parte de Dios una actitud que no podía menos que ser considerada en el fondo como injusta: la de haber negado a millones de seres, a lo largo de muchos siglos, la posibilidad de salvación espiritual; y solo para que los españoles tuviesen el mérito de abrirles el camino a ella.

¿Por qué no pensar entonces en una evangelización temprana, vale decir, prehispánica, de América? Esta parecía a todas luces una solución no solo más justa, sino también capaz de dar respuesta aceptable a todos los que de una u otra manera se veían afectados por el problema. Admitir una evangelización del Nuevo Mundo por uno de los apóstoles, o al menos por alguno de sus sucesores de los primeros siglos cristianos, equivalía ante todo a resaltar la justicia divina sin necesidad de apelar a esos designios ocultos de la Providencia, que solo pueden ser impuestos a los creyentes por la fuerza, pero que en ninguna época han logrado convencer sino a los tontos. Cristo había enviado a los apóstoles a predicar la Buena Nueva por todo el mundo; y uno de ellos había llegado a América, ya fuese por vía normal o llevado por los ángeles, a

predicarle a los indios el mensaje cristiano. La justicia divina quedaba de este modo a salvo, pues como todos los otros pueblos de la Tierra, los indios americanos habían sido llamados a salvarse acogiendo la religión cristiana. Pero también quedaban a salvo el prestigio español y la justificación de la Conquista, material y espiritual. En efecto, la realidad encontrada en tierra americana por los conquistadores españoles y portugueses dejaba en claro que esa temprana predicación apostólica no había tenido resultados duraderos, que los indios habían olvidado o rechazado lo aprendido, y que la idolatría y el paganismo se habían impuesto entre ellos por influencia del demonio. La Conquista se convertía así en una segunda evangelización, esta vez definitiva; y con ella quedaban reivindicados el sometimiento forzoso de los indios, verdaderos relapsos, renuentes a aceptar la palabra divina, y la labor cristianizadora de los misioneros, restablecedores indiscutibles de una sociedad cristiana que en vano intentarían implantar en América los apóstoles o sus inmediatos seguidores.

Puede decirse incluso que no solo el prestigio del Dios cristiano y el de quienes se presentaban como sus agentes privilegiados, los conquistadores y misioneros españoles, quedaba a salvo con esta idea fabulosa de una evangelización temprana de América. También era aceptable en un principio para los propios indios; y algo después, ya en plenos tiempos coloniales, se reveló altamente útil para los criollos americanos, al menos en los casos de México y Perú.

En realidad, con o sin evangelización temprana, con o sin apóstoles de Cristo, los indios eran y habían sido las víctimas de la Conquista, que no solo había destruido sus culturas y su organización social, sino también sus creencias y sus dioses. En este aspecto la evangelización temprana no podía servirles de nada. Pero sí podía en cambio servir para darle un sentido universal a su historia, integrándola a la del cristianismo, y hasta para hacer justificable y asimilable su propia derrota

ante los españoles. En una humanidad como la europea de los siglos XVI y XVII, que se definía exclusivamente a partir de parámetros cristianos y para la que el cristianismo era no solo una religión (la única verdadera, por supuesto), sino también lo único que daba sentido y universalidad a la historia humana, haber recibido el mensaje cristiano en igualdad con los pueblos dominantes del Viejo Mundo era una prerrogativa en modo alguno desdeñable que humanizaba definitivamente a los indios americanos y que ponía a América como continente en el mismo plano que Europa. Para los indios, la derrota militar ante los españoles y el consecuente derrumbe de toda su cultura podían dejar de ser entendidos como el terrible cataclismo que en realidad habían sido; y, con ayuda de los misioneros, por supuesto, comenzar a ser vistos no solo como un merecido castigo por su recaída en el paganismo, sino como el simple fin de una etapa de su larga historia, a la que había venido a sustituir una nueva etapa (un nuevo sol, el sexto, para los mexicanos), caracterizada por el triunfo cristiano y por la presencia de los europeos. Esta suerte de premio de consolación, especie de droga intelectual, sirvió al menos para que los indios recuperaran parte de su perdida dignidad, para que encontraran un nuevo sentido a sus viejas creencias y para que convirtieran a sus míticos héroes civilizadores en precursores de la victoriosa prédica cristiana.

Para los criollos de los siglos XVII y XVIII, mexicanos y peruanos, la idea de que un apóstol hubiese evangelizado tempranamente a América equivalía a poner al Nuevo Mundo al mismo nivel del Viejo en cuanto a importancia cultural y en cuando a peso dentro de esa historia universal solo entendible en términos cristianos. Poder identificar a los antiguos héroes civilizadores americanos con mensajeros apostólicos enviados por el propio Cristo o por la Iglesia cristiana de los primeros siglos permitía integrar a América a la Historia Universal mucho antes de la llegada de los españoles; permitía recuperar las culturas indígenas así reivindicadas

por esta lectura cristiana, esto es, el rico pasado americano despreciado inicialmente por los conquistadores, dándole nuevo sentido entre las manos criollas; y sobre todo hacía posible, allí donde crecía la rivalidad entre criollos y españoles, evitar que las glorias hispánicas quedasen demasiado por encima de las del Nuevo Mundo, dotado así no solo de derecho divino a recibir tempranamente el mensaje cristiano, sino incluso a tener sus propios apóstoles, identificados con viejos héroes culturales.

Conviene sin embargo no exagerar las cosas, ni tampoco simplificarlas en demasía. Ciertamente que la idea de la evangelización temprana resultaba más útil e interesante que la de identificar la presencia española con la llegada del mensaje cristiano a tierra americana. Pero ello no significa que se haya impuesto en forma absoluta o que no haya encontrado resistencia entre cronistas, escritores y misioneros de esos siglos; o que los criollos en todo momento o en todas partes se hayan identificado con el mito de la venida a América de un apóstol de Cristo para igualarse de este modo con los españoles. Se discutió bastante el asunto en los siglos XVI y XVII, y muchos autores, tanto europeos como americanos, rechazaron la idea de que los españoles hubiesen sido precedidos por apóstoles cristianos en la evangelización de América. Pero la mayor parte, empero, se inclinó a favor de esta evangelización temprana y consideró que las pruebas de la misma parecían irrefutables. El mito de la venida de un apóstol a tierra americana y de la consiguiente cristianización prehispánica de los indios fue defendido por autores y cronistas de gran peso, tanto entre españoles como entre portugueses, y tras algunas dudas iniciales, expuestas a lo largo del siglo XVI, se impuso en el curso del siglo XVII gracias principalmente a la labor de los jesuitas. En lo que sigue examinaremos los fundamentos que sirvieron de base a los defensores de la evangelización temprana por un apóstol cristiano, a las diversas formas y variantes asumidas por el mito en tierra americana, y a su evolución a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Los primeros indicios: profecías de la conquista y supuestas huellas de presencia apostólica en América

La idea de la evangelización temprana de América y el mito de la venida de apóstoles cristianos al Nuevo Mundo no fueron simple producto de lucubraciones de teólogos cristianos ansiosos de encontrar respuesta al difícil problema de si Dios había privado por quince siglos a los indios de la luz del Evangelio. En un contexto profundamente religioso como el europeo del siglo XVI y en medio de la permanente lectura por parte de clérigos y laicos europeos de textos bíblicos capaces de brindar respuesta a las delicadas cuestiones planteadas por el descubrimiento de América y de su población indígena, ambas ideas nacieron de la recreación y fusión de viejos y arraigados mitos, tanto cristianos como indígenas, y sobre todo del hallazgo a lo largo de buena parte del continente de importantes indicios de la presencia de presuntos visitantes cristianos en América, no solo de huellas materiales, sino también de relatos indios en los que se hablaba de esos apóstoles antiguos, de su aspecto, de sus recorridos y milagros, de sus mensajes y de sus profecías.

Es difícil de entrada, al examinar estos relatos, siempre recogidos por cronistas o misioneros, algunos desde fecha muy temprana, discriminar lo que pusieron en ellos los indios y lo que pusieron los europeos. O la forma en que estos últimos los leyeron, hallando siempre en ellos aquello que buscaban. O el grado en que los indios, ya cristianizados, leyeron ellos mismos en toscos términos cristianos algunos de sus mitos y leyendas para exponérselos a los rigurosos misioneros. La contaminación es evidente, aunque a menudo imposible de delimitar; y similitudes inevitables entre mitos civilizatorios y entre rituales religiosos de diversa procedencia debieron en este caso dar pie a los misioneros, y hasta a algunos cronistas laicos, para pensar que en los relatos de los indios y en las huellas o indicios que mostraban se hallaba la prueba fehaciente de esta venida a América de apóstoles de Cristo. Y si en un principio,

asombrados por esas similitudes, sospechosos de ser obra del demonio, diversos religiosos, como los franciscanos, consideraron imitación satánica ese parecido entre los cultos y tradiciones indias y el cristianismo, la idea de que tras ellas estaba el propio Dios y de que en ellas se reflejaba el confuso recuerdo de esa venida temprana de discípulos de Cristo al Nuevo Mundo terminó dominando el pensamiento de los misioneros americanos: dominicos, mercedarios, agustinos y jesuitas.

Para los españoles todo comenzó al iniciarse la conquista de México, con el descubrimiento de profecías indígenas en las que supuestamente se anunciaba su llegada, confundidos con dioses blancos y barbados que alguna vez habían habitado entre los mexicanos, contribuyendo a civilizarlos y a dulcificar sus bárbaras costumbres, pero que rechazados por ellos, habrían debido huir por mar, prometiendo que regresarían alguna vez a recuperar su influencia y su poder. Esto ocurrió en 1519 con la llegada de Cortés a México y fue el primer encuentro de los españoles con el rico mito civilizador de Quetzalcóatl. Conmocionados por su rápida derrota, los indios mexicanos hablaron después a los misioneros de varios indicios precursores de la Conquista, como catástrofes naturales (plagas, terremotos, inundación de Tenochtitlán) y sobre todo de muchas otras profecías, en todas las cuales se hablaba de la venida de esos hombres blancos, barbudos y bien armados, que llegaban a imponer su religión y a recobrar su reino. Una de ellas, aceptada aún por el jesuita Clavijero a fines del siglo XVIII, hablaba de la resurrección de la hermana del propio Moctezuma, «emperador» de México, la cual al regresar del Otro Mundo no solo describió los tormentos sufridos en él por los mexicanos a causa de su idolatría, sino también la próxima llegada de esos extranjeros blancos y barbudos que venían a restablecer en México la religión cristiana². Pero las principales fueron las profecías

[2]_ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, Libro V, 11, edición del original castellano por Mariano Cuevas, Editorial Porrúa, México, 1976, pp. 139-141.

relacionadas directamente con Quetzalcóatl, la serpiente emplumada del panteón mexica, identificado en un primer momento por los indios con Cortés, a quien Moctezuma llegó hasta enviarle a Xicalanco la sagrada máscara del propio dios, acompañada de numerosos presentes, todo ello con la idea de disuadirlo de ascender a la meseta mexicana a recuperar el trono del que había sido echado siglos antes.

Algo comparable, aunque de menor magnitud, le sucedió a los españoles que realizaron la conquista del Perú. Los incas también conservaban el relato de algunas profecías, en las que el dios Viracocha, descrito como hombre blanco y barbado, se había marchado por mar desde la costa peruana prometiendo que volvería, razón por la que los indios peruanos tomaron en un principio a los recién llegados españoles por reencarnaciones o enviados del dios; y los llamaron inicialmente «viracochas». Como en el caso de Cortés en México, los indígenas del Perú descubrieron en forma temprana que esos extranjeros violentos, codiciosos y asesinos poco tenían que ver en realidad con sus héroes civilizadores; y así como la idea de comparar a Cortés con Quetzalcóatl no duró mucho, bastante menos duradera fue la de pensar que Pizarro, sus hermanos, o Almagro tuvieran algo que ver realmente con el dios civilizador del altiplano andino. De cualquier forma, para los españoles fue una sorpresa agradable y sobre todo útil que se los tuviese por dioses mencionados en viejas profecías. De nuevo se encontraron con el mito de héroes civilizadores blancos y con huellas de una posible cristianización temprana, como la poco antes insinuada en México.

A estas dos sorpresivas experiencias vinieron pronto a sumarse las huellas de esa probable cristianización. Cronistas y sobre todo misioneros

La resucitada princesa se habría llamado Papantzin y habría sido la primera mexicana en recibir el bautismo, en 1524. La historia es sin duda elaborada y tardía. Aparece ya en León Pinelo, pero no es mencionada por los primeros cronistas mexicanos, quienes sí hablan en cambio de las otras profecías.

fueron, años más tarde, los recolectores de esas presuntas pruebas, una vez pasado lo peor de la Conquista y comenzado el proceso ulterior de dominio organizado, de mestizaje y de cristianización masiva. Tanto en México y Centroamérica como en Perú y Bolivia se descubrieron inquietantes similitudes entre cultos indígenas y cristianos, se escuchó hablar de héroes civilizadores de rasgos europeos y de predicación por estos de mensajes de corte cristiano que, o procedían de engaños del demonio, o eran la prueba de que Dios no había dejado olvidados a los indios, dándoles la oportunidad de escuchar tempranamente el Evangelio. Pero además se hallaron diversas huellas de esa cristianización, algunas algo confusas, como ídolos y templos, otras mucho más claras como cruces, fuentes sagradas, inscripciones, piedras con huellas humanas y hasta reliquias de diversa índole. Relatos como el de la creación, el del diluvio, el de los gigantes, o costumbres indígenas como la confesión de los pecados o el ayuno, venían a reforzar esta idea de que no obstante su idolatría, su desnudez y su embotamiento intelectual los indios conservaban las huellas no solo de algunos poblamientos posdiluvianos sino de la venida de cristianos a sus tierras en épocas remotas, casi seguramente de apóstoles de Cristo o de sus inmediatos sucesores.

Del lado portugués, las huellas de la evangelización prehispánica resultaron de menor alcance, aunque fueron algo más tempranas y mucho más precisas. Desde los propios comienzos del siglo XVI, desde los mismos contactos iniciales con los indios brasileños, los exploradores y misioneros portugueses hallaron en tierras del Brasil diversas pruebas de una posible labor evangelizadora por parte de un apóstol de los primeros tiempos cristianos. No se mencionan claramente profecías hasta más tarde, pero se escuchó hablar a los indios recientemente cristianizados acerca de la venida a sus tierras en épocas remotas de un hombre santo, que les había enseñado nuevas costumbres, cultivos y rituales, y al cual habían tratado en forma injusta forzándolo a partir. Y sobre todo

se hallaron desde un primer momento huellas de pies humanos sobre piedras, cercanas al mar, a ríos o a fuentes sagradas, en las que los misioneros lusitanos vieron la marca indudable de la presencia en el Brasil, y poco después en Paraguay, de un antiguo predicador cristiano, asociado a la temprana evangelización de todo el mundo ordenada por Cristo en el Nuevo Testamento.

El apóstol evangelizador: santo Tomás (o san Bartolomé)

Si podía haber algunas dudas iniciales acerca de las huellas o relatos relativos a la presencia apostólica en la América prehispánica, no las hubo en cambio en ningún momento acerca de quién o quiénes podían haber sido esos tempranos apóstoles cristianos. Desde un primer momento se habló de santo Tomás, y aunque se mencionó en otros casos a san Bartolomé, lo cierto es que fue el primero de ellos el que se impuso de manera abrumadora como presunto apóstol del Nuevo Mundo. Durante cierto tiempo, en el Perú y en Chile, se identificó al héroe civilizador indígena con san Bartolomé, pero al cabo fue santo Tomás el que asumió también allí el rol de introductor del cristianismo, asociado al mito desarrollado y enriquecido desde los mediados del siglo XVI por los jesuitas brasileños. En el Brasil y en Paraguay se habló siempre de santo Tomás o san Thomé. Y lo mismo ocurrió desde temprano en Mesoamérica, pues en el mundo mexicano fue siempre santo Tomás el apóstol en el que se pensó cada vez que los misioneros hablaron de cristianización temprana.

Las razones de esta identidad eran completamente claras para los misioneros, escritores, cronistas y teólogos del siglo XVI. Santo Tomás había sido designado por Cristo para evangelizar la India, entendiéndose por India no solo el subcontinente indio sino todas las tierras extremas del oriente asiático. Y si San Bartolomé pudo rivalizar con él como

evangelizador del mundo americano, fue justamente porque otras viejas tradiciones, tan antiguas como las que hacían de Tomás el difusor del evangelio entre los indios, aseguraban que este otro apóstol anduvo también por tierras de la India con la misión de convertir al cristianismo a sus oscuros y paganos habitantes. Pero Tomás era el apóstol asociado primordialmente a la evangelización de la remota India; y uno de los más interesantes *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, cuyos motivos esenciales habían sido recogidos tempranamente por la ortodoxia cristiana, que los popularizó de manera definitiva a partir del siglo XIII con su inclusión en la famosa *Legenda dorada* de Jacobo de la Vorágine, narra con lujo de detalles el viaje de Tomás y las diversas aventuras que le sucedieron en la India mientras llevaba a cabo su labor de difusión del Evangelio.

Como es sabido, los Hechos de los Apóstoles, uno de los libros del Nuevo Testamento, describen los primeros tiempos de la comunidad cristiana, y sobre todo las primeras predicaciones de los discípulos de Cristo; pero se limitan apenas a narrar los viajes de Pedro y Pablo, circunscritos al área mediterránea. En pocos siglos el cristianismo se difundió por buena parte del mundo conocido entonces, sin que fuese posible asociar sino a través de leyendas confusas y cargadas de temas imaginarios la predicación cristiana en tierras situadas más allá del mundo grecorromano con los otros apóstoles, que se suponía habían sido diseminados por toda la Tierra a cumplir con el mandato que les había dado el propio Cristo de predicar el Evangelio a todos los pueblos del planeta. La parquedad de los Hechos de los Apóstoles fue así pronto superada con la aparición de numerosos *hechos*, procedentes de diferentes comunidades y sectas cristianas, cargadas a menudo de rasgos gnósticos o maniqueos.

Estos *hechos*, llamados luego *apócrifos* porque fueron condenados en los siglos siguientes por la Iglesia, narran las aventuras y predicaciones de todos los apóstoles, de los grandes, como Pedro, Pablo, Juan, Tomás o Santiago, y sobre todo los de los menores, a quienes les fueron

atribuidos los más variados tipos de milagros y de experiencias insólitas, en medio de pueblos extraños, rodeados siempre de monstruos, de prodigios y demonios. La Iglesia persiguió tenazmente algunos de esos *hechos apócrifos*, los más fantasiosos y cargados de maniqueísmo o gnosticismo; pero otros fueron tolerados y hasta en ciertos casos depurados y recogidos por ella, como ocurriera con la versión que de las experiencias evangelizadoras de los discípulos de Cristo hiciera el texto conocido como *Pseudo Abdías*, compuesto en el siglo VI, vertido al latín y muy difundido en Occidente; o como sucediera sobre todo con la *Leyenda dorada*, popularísima recopilación de vidas de santos hecha por el dominico italiano Jacobo de la Vorágine a fines del siglo XIII, en la que de la manera más ingenua y acrítica recogió diversos mitos y leyendas asociados a los protagonistas religiosos de la expansión del cristianismo. Allí puede leerse lo esencial de los *Hechos de Tomás*, su predicación y sus aventuras en la India, sus éxitos y su martirio, tal como lo hacían los cristianos de esos siglos finales de la Edad Media, abiertos ya a los viajes y a la exploración de nuevos o remotos territorios, como el África, la India o la China³.

A diferencia de otras leyendas cristianas sin mucho apoyo real, un hecho vino a dar fuerza a la idea de que santo Tomás Apóstol había

[3] Una excelente edición de los *Hechos apócrifos de Tomás* es la italiana, de Mario Erbetta: *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Marietti, Casale Monferrato, reimpresión 1983, cuatro tomos en tres volúmenes, volumen II: *Atti e leggende*, pp. 306-374. Puede leerse también en la versión inglesa de M. R. James, *The apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press, reprint 1986, pp. 364-438, o en la excelente traducción inglesa hecha por R. McL Wilson de la edición alemana de Edgar Hennecke, *New Testament apocrypha*, Westminster Press, Filadelfia, 1963-1964, dos volúmenes, volumen II, pp. 425-531. No existe versión española de los *Hechos apócrifos de los apóstoles*. Pero al menos hay traducción castellana reciente de la *Legenda dorada* de Jacobo (Santiago) de la Vorágine: Alianza Editorial, Madrid, 1982, a cargo de fray José Manuel Macías, en dos volúmenes. Allí es posible leer la versión depurada de los hechos de Tomás, volumen I, pp. 46-52.

evangelizado efectivamente la India: la presencia de un grupo de cristianos de piel oscura, integrantes de una muy vieja comunidad cristiana en tierras del sur de la India, los cuales fueron descubiertos por los primeros viajeros medievales, tanto religiosos como laicos, que, procedentes de la Europa occidental cristiana, visitaron el mundo indio y la China mongola a partir de mediados del siglo XIII.

Estos cristianos, conocidos desde entonces en Europa como «cristianos negros de santo Tomás», eran en realidad cristianos nestorianos, es decir, heréticos para los patrones del catolicismo romano medieval; y su comunidad había sido fundada probablemente en el curso del siglo VI o VII en Meliapur, pequeño pueblo de la costa sureste de la India hoy integrado a la ciudad de Madrás (llamada ahora Chennai), por un misionero nestoriano de nombre Tomás, al que los viajeros europeos medievales no pudieron menos que confundir con el apóstol, dada la leyenda que lo hacía el temprano evangelizador de la India, o de las Indias. Aislados a lo largo de muchos siglos en medio de un mundo dominado por el hinduismo y competido por la expansión islámica, ese pequeño grupo de cristianos nestorianos se vio forzado a una suerte de sincretismo que les hizo no solo identificar a su fundador con el propio Cristo y adorarlo como a Dios, sino también adoptar rituales y ceremonias paganas tomadas de la religión hindú; y probablemente hasta asociarse a ritos y sacrificios humanos, como el terrible Juggernaut. Los viajeros europeos occidentales de esos últimos siglos de la Edad Media, que al recorrer las costas de la India yendo a China o viniendo de ella debieron tener necesariamente contacto con ellos, los describen casi siempre con desprecio, considerándolos auténticos herejes, que solo son cristianos de nombre y que se dan a todas las abominaciones. Así hacen Odorico de Pordenone y Giovanni de Marignolli, mientras Jourdain de Séverac y Marco Polo se muestran bastante más tolerantes respecto a ellos. Algunos de esos viajeros recogen además lo esencial de la leyenda

del apóstol, en la forma contaminada y corrompida que había ya asumido para entonces, siendo en este caso lo principal las persecuciones a que lo sometieran los paganos, las huellas dejadas por el santo y los milagros operados por él desde el sepulcro en que se conservaban sus sagrados restos⁴.

Marco Polo fue uno de los grandes difusores en Occidente de esta tradición; y la enorme popularidad alcanzada por su obra en los últimos siglos de la Edad Media y en el propio Renacimiento, contribuyeron en mucho a que la leyenda cristiana de la evangelización de la India por Tomás, los milagros de este, el culto que se le rendía en esas remotas tierras y la existencia de esos cristianos negros que estaban a cargo de su iglesia en Meliapur fueran conocidos de la mayor parte de los europeos cultos de ese entonces. Siguiendo una costumbre arraigada entre los cristianos orientales, el veneciano se llevó un poco de tierra del sitio en que el santo había sido muerto, la cual, mezclada con agua, y bebida por enfermos de malaria, los sanaba. Marco Polo registra los milagros del santo y describe la forma en que este murió, de acuerdo a una leyenda local, atravesado de un flechazo por un idólatra que en medio de la espesura en que habitaba Tomás, rodeado de hermosos pavos reales, lo hirió con su arma al querer matar a uno de estos. Dice que las gentes de la región

[4]_ Nos hemos ocupado largamente de los *hechos apócrifos* y de los temas maravillosos asociados a esos viajes míticos de los apóstoles en nuestro libro antes citado: *Viajeros y maravillas. Lo maravilloso en la literatura de viajes medieval*, Monte Ávila, Caracas, 1993, tres tomos, tomo segundo, Capítulo V: Viajeros y viajes maravillosos del mundo cristiano temprano, pp. 9-70. También en la Tercera Parte de la obra, en el tercer tomo, hemos estudiado el imaginario presente en los grandes viajeros medievales del fin de la Edad Media, como Marco Polo, Odorico, Jourdain de Séverac y otros. Y de igual manera sus referencias a los cristianos de santo Tomás. El Juggernaut, descrito por Odorico en una de sus versiones, era la famosa fiesta india dedicada a una encarnación de Vishnú en la que los fieles se arrojaban bajo las ruedas del gran carro que transportaba al dios a fin de que estas les aplastaran la cabeza, garantizándose así la felicidad eterna.

pintan a sus ídolos y dioses de negro y a los diablos de blanco a fin de que los primeros se les parezcan, y agrega que todos rinden culto al buey⁵.

En las primeras décadas del siglo XVI, con la conquista portuguesa de la India, esos cristianos de santo Tomás, lo mismo que la leyenda de la evangelización de los indios orientales por el apóstol y el recuerdo de sus milagros, cobraron renovada actualidad. Primero gracias al contacto directo que con esos cristianos y con las leyendas que contaban acerca del santo tuvieron algunos viajeros, exploradores y religiosos portugueses; luego, ya en la segunda mitad del siglo, debido a la constante labor de los jesuitas portugueses en tierras del oriente asiático.

Uno de esos viajeros portugueses fue Duarte Barbosa, quien recogió sus experiencias de viaje en un interesante libro. Compuesto en 1518, este no fue en verdad publicado hasta comienzos del siglo XIX, pero es de todos modos útil para apreciar esta popularización de la leyenda, a la que también contribuyeron poco después los franciscanos portugueses y españoles que viajaban a tierras de la China y sobre todo los jesuitas que desde mediados del siglo XVI comenzaron a apropiársela. En su obra, Barbosa describe el mal tenido santuario de santo Tomás en Meliapur; y sobre todo recoge la leyenda del apóstol. Huyendo de las persecuciones de los paganos indios, santo Tomás habría llegado a la ciudad acompañado por algunos de sus discípulos. Aunque logró hacer nuevos adeptos, los paganos locales también lo persiguieron, obligándolo a refugiarse en la espesura y a vivir en ella. Un día un pagano que cazaba vio un grupo de pavos reales en el bosque; y en medio de ellos uno que sobrepasaba a todos los otros en tamaño y en belleza. Alcanzada por una de las flechas disparadas por el pagano, el ave emprendió el vuelo con sus compañeros, pero en el aire se convirtió en un hombre, cayendo luego a tierra, muerto. El ave era Tomás. El milagro conmovió a la

[5]_ Marco Polo, *Viajes (Libro de las maravillas)*, Libro III, capítulo CLXXVIII.

población, y todos los paganos, arrepentidos de su cruel conducta, le construyeron el santuario, tributándole desde entonces merecido culto. Barbosa recoge la leyenda de que el brazo del santo permanecía siempre fuera del sepulcro no habiendo forma de hacerlo entrar en él. Y solo lo guardó cuando unos chinos que visitaban la iglesia trataron de cortárselo para llevarlo a su país como reliquia⁶.

Lo más importante sin embargo es que Barbosa menciona las huellas dejadas por Tomás sobre una piedra, comparables a las que pronto veremos aparecer en tierra sudamericana. Por su parte, los jesuitas portugueses de la segunda mitad del siglo prefirieron dejar de lado estas peligrosas fantasías acerca de pavos reales y metamorfosis y se dedicaron mejor a resaltar la labor evangelizadora del apóstol y las huellas de pies dejadas por él en varios de los lugares en los que había estado predicando y en los que había sido rechazado por la terquedad de los paganos; tanto en la propia India como en la isla de Ceilán o Taprobana, donde,

[6]_ Cito por la traducción inglesa de la Hakluyt Society: *The book of Duarte Barbosa*, § 99: Mailapur, traducido del portugués por Mansel Longworth Dames, Hakluyt Society, Londres, 1921, dos volúmenes, volumen II, pp. 126-129. Algunos de estos curiosos temas habían sido mencionados por viajeros anteriores. Marco Polo –como ya vimos– había dicho que el santo fue muerto cuando alguien le disparó por error mientras cazaba pavos reales. Marignolli había señalado que Tomás vestía un manto de plumas de pavo real y se retiraba en las noches a un sitio donde los pavos reales abundaban. Llamen la atención por cierto estas matanzas de pavos reales en una región en la que el animal es sagrado por ser la montura de Skanda, el hijo guerrero de Shiva. En cuanto al brazo rebelde del apóstol, vale la pena recordar que en su ficticio relato de viajes publicado siglo y medio antes, Mandeville había contado que era usual en Meliapur y en las regiones vecinas resolver los litigios mediante un procedimiento considerado por las gentes de esas regiones como infalible: cada litigante escribía sus argumentos en un trozo de papel y lo colocaba sobre el sepulcro del santo. Este sacaba entonces la mano y levantaba en ella el papel del que tenía razón mientras el del otro caía al suelo. Los veredictos del santo eran aceptados sin discusión. Cf. *The travels of Sir John Mandeville*, capítulo 19, versión de C. W. R. D. Moseley, Penguin Books, Harmondsworth, 1983, pp. 124-125.

además de las famosas huellas del pie de Adán o de Buda, también se hallaron en piedras cercanas a fuentes acuáticas las marcas de los suyos. La supuesta tumba del santo fue abierta en 1523 y con los restos óseos se halló una punta de lanza, con la que se supuso había sido muerto, y que se veneró desde entonces en Meliapur como reliquia. San Francisco Javier y otros jesuitas tempranos que estuvieron en la India y en la China desde mediados del siglo XVI fueron devotos de Santo Tomás y contribuyeron a expandir su culto no solo entre los cristianos, sino también en el seno de la propia Compañía de Jesús.

En cuando a las ideas facilitadoras de que la predicación del santo apóstol pudiese hacerse extensiva a América, debe tomarse en cuenta que la confusión geográfica reinante en los primeros tiempos acerca del continente americano recién descubierto, la concepción de este como parte integrante del Asia o de la India y la posibilidad de que santo Tomás, apóstol que había evangelizado en época temprana la India, hubiese hecho lo mismo con su prolongación americana, permitieron sin dificultad que al menos en ese entonces pudiese suponerse que el discípulo de Cristo había recorrido también las tierras del llamado Nuevo Mundo llevando a sus habitantes el mensaje cristiano. De cualquier forma, como veremos luego, en épocas ulteriores, el culto de los jesuitas por santo Tomás contribuyó bastante a enriquecer estas lecturas de los héroes civilizadores indígenas, o de sus mismos predicadores y profetas, en clave cristiana y apostólica.

El mito de la evangelización prehispanica de América en el siglo XVI. Origen y primeras versiones. Pay Sumé, Quetzalcóatl y Viracocha

La idea de que las Indias, consideradas como el confín del Asia, habían sido en época temprana evangelizadas por santo Tomás, apóstol de Cristo, idea que era el producto de una convicción muy arraigada

entre los religiosos cristianos europeos y que se fundaba, como vimos, en una respetada tradición que no por apócrifa había dejado de ser admitida por la Iglesia, contribuyó a que conquistadores y misioneros portugueses, a los que correspondió la conquista y colonización del Brasil, pensarán que América, considerada en un principio como parte del Asia o de la India, pudiera haber sido visitada en tiempos remotos por el mencionado apóstol, sobre todo cuando empezaron a descubrir huellas y a escuchar relatos indígenas que les hacían creer como muy posible esa presencia.

Pero también los españoles hallaron de su lado no solo huellas, sino sobre todo relatos y profecías indígenas que, primero en México y más tarde en el Perú, parecían revelar la presencia en tiempos remotos de algunos hombres blancos en ese mundo indio. Esas primeras huellas y relatos, asociados en el caso de México al dios o héroe civilizador Quetzalcóatl y en el Perú al dios o héroe civilizador Viracocha, pronto alimentaron la idea de la temprana presencia de apóstoles cristianos en la meseta mexicana y en la sierra andina. El apóstol Tomás fue así identificado con Quetzalcóatl o con Viracocha, y el mito de la cristianización temprana de América comenzó a cobrar fuerza entre los teólogos, misioneros y cronistas españoles; y sobre todo, a generar intensas búsquedas, discusiones y polémicas. En las páginas que siguen trataremos de examinar la forma en que aparece y en que se va desarrollando el mito, a lo largo del siglo XVI.

1. Origen del mito en el Brasil. Primeras huellas de santo Tomás.

El Pay Sumé de los tupí-guaraníes

Aunque lo que le dio su primera gran proyección al mito de la evangelización prehispánica del Nuevo Mundo fue la posible asociación –discutida por los primeros frailes españoles y admitida luego por algunos de ellos– de los héroes o dioses indios como Quetzalcóatl y Viracocha

con el apóstol Tomás o con Bartolomé, evangelizador o evangelizadores de las Indias, lo cierto es que el origen del mito es portugués; y sus primeras manifestaciones tienen lugar en el Brasil, en época tan temprana como la segunda década del siglo XVI, cuando los españoles apenas tocaban las costas de la Tierra Firme y ni soñaban todavía con la conquista de México o Perú; y cuando aun no existían los jesuitas, principales difusores del tema en décadas posteriores.

La primera mención de la presencia de santo Tomás en tierras del Brasil se encuentra en una suerte de relación anónima del viaje de unos marinos portugueses que visitaron las costas brasileñas en 1514. La relación original no se conoce, pero sí su versión alemana, publicada en 1516 como una suerte de nueva *Gaceta de la Tierra del Brasil* (*Neue Zeytung aus Presilig Landt*), a la manera de esas hojas sueltas sobre América que con tanta frecuencia circulaban en Europa en las primeras décadas del siglo XVI. Hablando de los indígenas del sur del Brasil, la *Gaceta* contiene algunas frases asombrosas: dice que se percibe en esas gentes reminiscencias de san Tomé, que los habitantes quisieron mostrar a los portugueses las huellas de sus pisadas situadas en el interior del país, que existían cruces tierra adentro, que llamaban a san Tomé el Dios pequeño para diferenciarlo del Dios grande, y que era frecuente que llamaran a sus hijos con el nombre del apóstol⁷.

El texto es particularmente interesante porque muestra que en fecha tan temprana como 1514 o 1516, cuando aún no comenzaba la

[7]_ El interesante texto está publicado parcialmente en la *Historia geral do Brasil*, de Varnhagen, Edições Melhoramentos, São Paulo, 1975, tomo I, pp. 87-88. Lo editó con un estudio Clemente Brandenburger en su monografía *A Nova Gazeta da Terra do Brasil*, São Paulo-Rio de Janeiro, 1922. Con mayor facilidad puede leerse completo en versión española en *La fundación de Brasil. Testimonios 1500-1700*. Selección de textos de Darcy Ribeiro y Carlos de Araujo Moreira Neto. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1992, pp. 83-86.

colonización del Brasil, podían ya los portugueses recoger en sus costas rumores entre los indios acerca de que en el interior existían huellas y cruces, y de que un héroe civilizador identificado o identificable con santo Tomás había dejado entre ellos recuerdos de su paso. Es imposible apreciar en este insólito texto lo que pudieron en verdad haber dicho los indios y lo que los portugueses pusieron de su parte, cargados como estaban de influencias indias y de relatos relativos al apóstol. Pero de cualquier forma que sea, de él se confirma no solo que el mito –igual que tantos otros mitos de la Conquista– partió de alguna confusa base indígena, sino también que los jesuitas encontraron ya trabajado el tema cuando poco antes de mediados del siglo XVI comenzaron a enriquecerlo y difundirlo.

Las menciones acerca de santo Tomás y de sus huellas son claras en las cartas del padre Manoel da Nóbrega, líder de los primeros jesuitas llegados al Brasil en 1549 y de quien ya hablamos al tratar de las visiones paradisíacas de América. En varias de sus *Cartas*, el connotado jesuita se refiere a la forma en que los indios conservan el recuerdo de la venida de santo Tomás, nos habla de la forma en que aquellos lo trataron y de las huellas y promesas que dejó al partir. En una carta dirigida en 1549 desde Bahía al padre maestro Simão Rodrigues, Nóbrega le dice que una persona digna de fe le contó que el pan que comen los indios se lo deben a san Thomé, pues antes de su venida no conocían ningún pan y que fue el apóstol el que les dio las raíces de que lo hacen (es decir, la mandioca, cosa esta que –como veremos luego– se repite en el mito guaraní.) Añade que cerca de Bahía se encuentran unas huellas de pisadas, excavadas sobre una roca, que todos dicen son de los pies del santo. Admite que no ha tenido tiempo aún de ir a verlas, pero promete hacerlo apenas pueda⁸.

[8]_ *Cartas del Padre Nóbrega*, en Apéndice a la *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, del padre Simão de Vasconcellos, Carta III, ed. cit. p. 300.

Más importante es lo que dice en otra carta, probablemente de 1552, en la que informa sobre las tierras del Brasil a los padres de la provincia jesuita de Portugal. Dice allí Nóbrega que los indios gaimares no adoran cosa alguna ni conocen a Dios, pero que llaman a los truenos «tupane», que significa «cosa divina», razón por la que, tanto él como los otros misioneros, al hablarles de Dios lo llaman «Pay Tupane». Y un poco más adelante, hablando más en general acerca de los indios, añade:

Dicen ellos que san Thomé, a quien llaman Zomé, pasó por aquí, y esto les fue dicho por sus antepasados, y que sus pisadas están señaladas junto a un río, las cuales fui a ver para cerciorarme de si era verdad, y vi con mis propios ojos cuatro pisadas muy marcadas, con sus dedos, las cuales algunas veces son cubiertas por el río cuando crece. Dicen también que cuando dejó estas pisadas iba huyendo de los indios, que lo querían flechar; y al llegar allí se abrió para él el río permitiéndole pasar por medio de las aguas sin mojarse; y de allí fue para la India. Cuentan asimismo que cuando los indios lo querían flechar, las flechas se volvían contra ellos, y los matorrales le hacían camino por donde pasar: otros cuentan esto como por escarnio. Dicen también que les prometió que había de regresar otra vez a verlos. Ojalá él los vea desde el cielo, e interceda por ellos ante Dios para que vengan a su conocimiento y reciban la santa fe como esperamos⁹.

Aunque es un tanto confuso porque, según él, Zumé o san Thomé no escapa de los indios en dirección del interior de América: de Paraguay o del Perú, como nos muestran relatos posteriores, sino camino de la India, probablemente de regreso a ella. El texto de Nóbrega es el modelo de los que siguen, pues veremos que en todos ellos se nos muestra al apóstol perseguido por los indios y dejando sus huellas en las piedras en el momento de orar para convencerlos de que detengan su acción,

[9]_ Íd., íd., Carta IV, ed. cit., p. 302, para la mención de Tupane, y pp. 304-305 para la cita. Traducción mía, VA.

o cuando ya parte hacia el cielo o se decide a abrirse camino en medio de las aguas.

No hay otros textos del siglo XVI, entre los que dejaron los jesuitas brasileños conocidos, que nos hablen de la presencia de santo Tomás en tierras del Brasil; y no deja que llamar la atención que ni Anchieta ni Cardim hagan mención del tema. Pareciera que por lo pronto no le hubiesen asignado demasiada importancia; y que hubiese sido solamente más tarde, al calor de la evangelización paraguaya, ya en las primeras décadas del siglo XVII, cuando el mito fue recreado por ellos hasta alcanzar su plenitud.

Pero esto no significa en modo alguno que no siguiera presente entre los exploradores, los misioneros y los indios, ni que el motivo de las huellas de pies en las piedras, junto a fuentes y ríos, o a orillas del mar, siempre asociado al recuerdo de un apóstol o héroe civilizador indígena, hubiese sido dejado de lado. Uno de los textos que menciona el asunto es atribuido por cierto a un jesuita, pero anónimo. Se trata de la llamada *Informação do Brasil*, compuesta en 1584, y en ella se habla igualmente de Çumé y de las huellas que dejara impresas en las piedras. Otro es el de nuestro conocido el inglés Antonie Knivet, de cuyo relato de viaje tratamos al hablar de los mitos paradisiacos referentes a la tierra brasileña. Dice Knivet, quien como cautivo de un hacendado portugués anduvo por los dominios de los indios tamoyos, que tras un forzoso viaje marítimo de ocho días llegó a un punto de la costa brasileña llamado Etaoca, que significaba Casa de Piedra, y que allí visitó un lugar en el que había una suerte de pasillo excavado en una roca desde la que, según los indios, les predicó en otros tiempos santo Tomás a sus antepasados. Había además una piedra tan grande como cuatro cañones, que estaba sostenida sobre otras cuatro piedras, estas pequeñas, como palos, no mayores que dedos de hombre. De acuerdo a lo afirmado por los indios, se trataba de un milagro; y la piedra había sido antes un trozo de

madera. En las cercanías, junto a la playa, Knivet dice haber visto muchas otras grandes rocas, llenas de huellas de pies desnudos, todos muy grandes. Eran huellas dejadas por el santo, quien además, según lo que los indios también le dijeron, acostumbraba llamar a los peces marinos, los cuales siempre le escuchaban¹⁰.

De cualquier forma, los textos principales acerca de los héroes civilizadores de los tupí-guaraníes, textos que ayudan a aclarar los orígenes del mito y a facilitar la comprensión de la lectura cristiana de este hecha por los misioneros portugueses a partir de la identificación de esos héroes con el apóstol Tomás, son los que nos dejara nuestro también conocido André Thevet, el franciscano francés que a mediados del siglo XVI estuvo en el Brasil como integrante de la expedición de Villegagnon y que recogió informaciones variadas de los tupinambas acerca de sus costumbres y sus mitos. En sus *Singularitéz de la France antarctique*, Thevet habla de Tupán, suerte de dios del trueno adorado por los tupinambas, de la importancia que entre ellos tienen magos y profetas, y de que uno de estos, al que lamentablemente no señala por su nombre, fue quien les enseñó el cultivo de la raíz –llamada por Thevet «hetich»– de la cual hacen el pan¹¹. Pero mucho más interesante es lo que dice en su *Cosmographie universelle* y lo que nos describe en

[10]_ Antonie Knivet, *The admirable adventures and strange fortunes of Master Antonie Knivet, wich went with Master Thomas Candish in his second voyage to the South Sea, 1591*, in *Purchas His Pilgrimes*, ed. cit., volumen XVI, p. 227. El motivo del sermón a los peces parece aquí fuera de contexto o mal comprendido por Knivet. Recuerda en forma clara la leyenda de san Antonio de Padua, quien dirigió una vez un sermón a los peces para mostrar a los herejes que hasta los animales irracionales eran más sensibles que ellos a la palabra de Dios. Aunque el motivo es franciscano, y no jesuita, podría pensarse que el presunto santo Tomás pudo servirse de un milagro semejante al de san Antonio para recriminar su incredulidad a los indígenas.

[11]_ André Thevet, *Les Singularitéz de la France antarctique*, capítulo XXVIII, ed. cit., pp. 138-139.

los manuscritos estudiados y publicados hace algo más de medio siglo por Alfred Métraux. El franciscano trata allí en detalle de los héroes civilizadores de los tupinambas; y aunque menciona a tres de ellos, es posible que —como indica Métraux— se trate de uno solo, en el que esos nombres distintos correspondan a las diversas funciones que realiza. Esto interesa poco desde nuestra perspectiva. Lo esencial del asunto es que uno de esos héroes, sin que los indios le hayan dicho a Thevet que se trataba de un apóstol venido de lejos ni nada parecido, presenta rasgos que con un poco de labor evangelizadora de parte de los misioneros y un poco de aceptación del cristianismo por los indios podrían haberse convertido, para unos y otros, en los de un apóstol de la religión aportada por los europeos.

Thevet habla de Monán, la forma principal del dios creador de los tupinambas, a quien ya vimos aparecer en el mito tupí del diluvio universal, narrado al examinar los temas del poblamiento americano. Habla también de Mairé-atá, que tiene escaso interés para nosotros. Y sobre todo de Mairé Monán, que es quien nos interesa ahora. Este es una suerte de héroe transformador y civilizador, identificable con el propio Monán pero descrito por Thevet como descendiente de Irin Magé, el único al que aquél permitió sobrevivir al diluvio. Según lo que nos transmite Thevet, Mairé Monán, cuyo nombre significaría «transformador», es descrito por los tupinambas como un mago o santo profeta, que vivía en los bosques, lejos del contacto humano y rodeado de discípulos. Había sido el introductor de diversas costumbres civilizadoras y particularmente el que les había enseñado a distinguir las plantas buenas de las malas y a sembrar las raíces que les servían ahora de alimento. Mairé Monán era también responsable de las metamorfosis animales. Los indios lo respetaban, pero no estaban de acuerdo con todo lo que hacía; y terminaron por odiarlo, ya que a veces castigaba sus maldades

transformándolos en bestias. Al fin decidieron matarlo. Para ello lo invitaron a venir solo a un poblado, y allí, para probar si era en verdad un gran caribe o profeta, lo hicieron saltar por sobre tres grandes hogueras encendidas. El héroe logró cruzar sin quemarse la primera, pero cayó envuelto en llamas al tratar de atravesar la segunda con un enorme salto. Su cabeza se abrió con un gran ruido, llegando hasta el cielo, hasta Tupán, y dando así origen al trueno, al que los indios adoran como manifestación de aquel, mientras las llamas de la hoguera originaban el rayo. La tierra sufrió largo tiempo las consecuencias de este crimen. Mairé Monán fue en realidad llevado al cielo; y allí se transformó en estrella¹².

Vemos aquí un santo profeta, un dios civilizador que enseña la agricultura a los indios; al que estos terminan rechazando y matando; que salta antes de morir; y cuya injusta muerte es vista por ellos mismos como un crimen. No se habla en verdad de huellas dejadas por el santo, pero en otra ocasión el franciscano las menciona, asociadas a otra versión –esta última más humana– del héroe civilizador. Dice Thevet que en las cercanías del actual Río de Janeiro, junto al mar, se hallaba una roca de gran tamaño en la que había impresas marcas de un cayado o bastón, y sobre todo huellas de pies. Se trataba de las huellas de un gran caribe o profeta tupinamba, llamado Tatá, quien les había dado a conocer el fuego y enseñado la agricultura. La piedra era tenida por un gran tesoro, estaba protegida por un animal parecido a una mona, que emitía gritos agudos, y los indios consideraban que la desaparición de esas sagradas huellas podía equivaler al fin del mundo¹³.

[12]_ André Thevet, *Mythes des Tupinamba* (recogidos de boca del rey Quoniambec y de otros ancianos durante sus viajes a Río de Janeiro en 1550 y 1555), sacados de la *Cosmographie universelle*, folios 913-920v, y reproducidos, con notas, por Alfred Métraux, como apéndice a su obra *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi Guarani*, ed. cit., pp. 225-239, especialmente pp. 227-228.

[13]_ Id., fol. 917-917v, texto reproducido por Métraux en op. cit., pp. 18-20.

En los textos de Thevet, que habla siempre de dioses o de héroes civilizadores indígenas, sin mencionar en ningún caso a santo Tomás o a algún apóstol de Cristo, parecerían haberse recogido versiones no solo tempranas sino bastante menos contaminadas del mito tupinamba. Como veremos luego a propósito de los guaraníes del Paraguay, todo indica que los indios brasileños y paraguayos tenían, igual que tantos otros pueblos «primitivos», viejos mitos civilizatorios en los que se hablaba de héroes o de dioses a veces venidos del cielo, o por lo menos de muy lejos, los cuales les habían enseñado las formas de organización social, el uso del fuego y sobre todo la agricultura, mostrándoles en su caso la manera de cultivar la mandioca, su alimento básico. Esos mitos estaban asociados a menudo a la veneración de presuntas huellas de pies, descubiertas por ellos en sitios de culto generalmente asociados al agua, como rocas situadas a orillas de mares, ríos y fuentes. Huellas producidas, como es de suponer, por la erosión o por diversas causas naturales; aunque contando quizás con cierta ayuda ocasional de interesados o de crédulos, igual que en otros casos relacionados con cultos religiosos y reliquias.

Entre los tupí-guaraníes, por lo demás –y este es un hecho que resaltan con insistencia los diferentes cronistas y misioneros, no solo los jesuitas sino también los franciscanos– tenían gran importancia los profetas o caribes, a los que con frecuencia se les daba el nombre de «payés» («pay», en singular, que significa algo como «padre», «santo» u «hombre digno de respeto»). Estos payés solían ser grandes predicadores, que periódicamente aparecían entre las tribus, y que a menudo llamaban con éxito a los indios a abandonar sus territorios y cosechas, y a partir con ellos en busca de tierras mejores y distantes, asociadas muchas veces a la llamada Tierra sin Mal de que ya hablamos al tratar del mito del Paraíso Terrenal que algunas tribus brasileñas y paraguayas conocían. Estas grandes migraciones de los tupí-guaraníes, la mayor parte de ellas

ocurridas en época prehispánica (aunque las hubo también en tiempos de la Conquista, como la de los brasiles, asociada de algún modo al mito peruano de El Dorado y a la expedición de Ursúa y Lope de Aguirre) han sido bien estudiadas por Métraux, quien ha mostrado el importante papel que jugaron en la expansión de estas tribus a lo largo de todo el territorio brasileño. Aquí solo nos interesa resaltar el hecho de que los tupinambas y otros indios brasileños y paraguayos tenían, para la época en que comienza la Conquista, una riquísima tradición de héroes civilizadores, de migraciones y desplazamientos, de profetas y santones, a veces seguidos y a veces condenados, y de huellas de los pies de estos dejadas en las piedras cercanas a las fuentes, a los mares y a los ríos.

Uno de esos profetas o predicadores antiguos, o míticos, muy respetado por los tupinambas brasileños y por los guaraníes paraguayos, era conocido como Sumé, Çumé o Zomé. Esta similitud de nombres entre ese héroe civilizador tupí-guaraní y el apóstol santo Tomás, llamado san Thomé por los portugueses, no pudo menos que contribuir a favorecer una lectura cristiana por parte de estos, y por los propios indios cristianizados, de esos viejos y periódicamente renovados mitos indígenas en los que se hablaba de héroes civilizadores, de predicadores o profetas, de sus mensajes religiosos no escuchados, de las persecuciones a las que fueron sometidos, de su muerte o fuga, de sus promesas de regreso y de las huellas dejadas por sus pies sobre las rocas. Para quienes como los primeros exploradores portugueses y como los posteriores misioneros jesuitas, eran conocedores de la conquista portuguesa de la India y del culto de santo Tomás, evangelizador de esta, y cuya predicación y martirio estaban también asociados a persecuciones y a huellas dejadas sobre roca, oír hablar a los indios brasileños de Sumé, de sus prédicas, de la cruel persecución a la que le sometieron y de las huellas que este había dejado impresas en las piedras, no podía menos que llamarlos la atención y que venir a confirmar sus sospechas de que el apóstol

cristiano había pasado de las Indias orientales a las occidentales y de que allí había predicado a sus naturales, con muy escaso éxito por lo demás, la sagrada palabra de Cristo. Una vez dado este primer paso, identificar a ese profeta, o a algún otro héroe civilizador indígena con san Thomé, haciendo de él un hombre blanco en vez del indio que originalmente era en el relato de los indios, no debía resultar nada difícil, ni encontrar resistencia de parte de estos últimos, interesados en cristianizar sus propios mitos.

Un buen ejemplo de cómo podían fundirse con facilidad los mitos y prédicas de los profetas o caribes guaraníes con la predicación cristiana nos lo revela Gómara al narrarnos la forma como la obra misionera de los franciscanos que acompañaban a un temprano conquistador de la costa argentina se vio facilitada por la labor previa de uno de estos profetas indígenas. Hablando del puerto de Patos, al sur del Brasil, dice el cronista que en 1538 estuvo allí una nave al mando de un tal Alonso de Cabrera, que se dirigía al Río de la Plata, el cual encontró en ese puerto a tres sobrevivientes de la fracasada expedición de Sebastián Caboto, quienes, gracias a su larga permanencia en la región, habían aprendido el guaraní. Con Cabrera venían cinco frailes franciscanos, encabezados por uno llamado fray Bernaldo de Armenta. Este decidió tomar a los tres españoles como intérpretes y así se pusieron a predicarle a los indios la palabra cristiana. Más allá de lo que podían imaginar, el éxito fue total, y Gómara explica la causa al decir que dondequiera que llegaban eran bien recibidos «porque tres o cuatro años antes había pasado por allí un indio santo, llamado Otiguara, pregonando que muy pronto llegarían cristianos a predicarles, y por tanto que se preparasen a recibir su ley y religión, que era santísima, dejando las muchas mujeres, hermanas y parientas, y todos los demás vicios aborrecibles». Otiguara había compuesto canciones piadosas, aconsejado que trataran bien a los cristianos y partido luego. Por ello los indios acogieron bien a los españoles, y

aceptaron la fe de Cristo, llegando a apreciarlos tanto que, como señala luego Gómara, «les barrían el camino y les ofrecían comida, plumajes e incienso como a los dioses»¹⁴.

2. El mito en México y su desarrollo. Quetzalcóatl, héroe civilizador mexicano. Su identificación con el apóstol Tomás

La idea de la evangelización prehispánica, recogida tempranamente por los misioneros portugueses en el Brasil a partir de sus ideas preconcebidas acerca de la labor apostólica de santo Tomás y de su lectura en términos cristianos de los mitos civilizadores de los indios brasileños, apareció también en México apenas unos años más tarde, brotando allí igualmente a partir de los mismos supuestos: los de la labor evangelizadora de algún apóstol de Cristo pronto asociado al nombre de santo Tomás en tierras del Nuevo Mundo, alimentada por la lectura en términos cristianos de mitos civilizadores y religiosos indígenas relativos en este caso a la figura de Quetzalcóatl, dios y héroe civilizador de vieja raigambre en la rica cultura mexicana. En ninguna otra parte de América, ni siquiera en el Perú, donde lo veremos pronto aparecer con toda su gran riqueza, alcanzó el mito de la evangelización temprana tanta importancia ni fueron tan variadas las opiniones al respecto, opiniones que involucraron pronto a todas las órdenes religiosas mexicanas y de las que participaron no solamente los españoles y los criollos, sino hasta los propios indígenas recientemente aculturados.

El mito de Quetzalcóatl, que concierne tanto al antiguo dios del panteón mexica como al presunto rey-sacerdote de Tula luego divinizado, es demasiado complicado y rico como para que entremos a estudiarlo ahora. Aunque no es siempre fácil separar las cosas, aquí solo nos interesa lo que tiene que ver con el llamado Quetzalcóatl histórico, esto

[14]_ Gómara, *Historia*, ed. cit., tomo I, pp. 155-156.

es, con el rey-sacerdote de Tula asociado por los antiguos mexicanos a una especie de Edad de Oro, a una descripción personal y a un culto religioso de alguna manera asimilables a patrones europeos y cristianos, y a una rica leyenda de derrota, de migración y de profecía de retorno que resultaba asimilable a relatos como los referentes a la venida, fracaso y promesa de regreso de algún apóstol cristiano en épocas remotas. Ya hablamos de la profecía de Quetzalcóatl acerca de su regreso a México, a restablecer su culto y a recobrar su trono, profecía que conmocionó en un primer momento a los mexicanos, sobre todo a los aztecas, usurpadores en cierta forma del poder del viejo héroe. Y que, al menos también en un primer momento, pudo ser utilizada políticamente por Cortés, quien fuera identificado inicialmente con el antiguo héroe civilizador obligado a partir, gracias a poderosas coincidencias, como que este había desaparecido por oriente, en las cercanías de Veracruz, no lejos del sitio donde desembarcó Cortés; y como que Quetzalcóatl había prometido regresar en un año 1-acatl, siendo que —de acuerdo al calendario mexicano— el año 1519, el de la llegada del conquistador español y sus hombres, era para los habitantes de México un año 1-acatl.

La famosa profecía no sirvió en realidad de mucho. Los aztecas muy pronto se convencieron de que esos invasores sanguinarios y ávidos de riquezas nada tenían que ver en verdad con Quetzalcóatl; y Cortés no pudo aprovecharse mucho de ella. Pero quedó en el ambiente la idea de que un antiguo héroe civilizador había estado siglos atrás en México y había partido prometiendo regresar. Los misioneros que en los años inmediatos a la Conquista empezaron a evangelizar la Nueva España y a recoger informaciones acerca de la religión, las costumbres y los ritos de los indios (a comenzar por los primeros franciscanos, los llamados Doce Apóstoles, seguidos pronto por miembros de otras órdenes religiosas, como dominicos y jesuitas) pronto empezaron también a descubrir similitudes asombrosas entre algunos rituales de los indios y los que se

suponía eran exclusividad del cristianismo. En efecto, más allá de crueles costumbres, como los sacrificios humanos masivos y la antropofagia ritual practicada por todas las tribus y pueblos mexicanos, causantes de franco rechazo por parte de conquistadores y misioneros, estos últimos, al tratar de conocer a fondo la religión indígena para poder erradicarla e implantar el cristianismo, se hallaron con que los indios practicaban ritos que podían fácilmente pasar por cristianos: ayunos y autoflagelaciones; confesión y penitencia con perdón de los pecados; castidad y tonsura de sacerdotes y predicadores u hombres santos; empleo de cruces; prédicas contra los sacrificios humanos y la violencia de parte de algunos de ellos, asociados precisamente a Quetzalcóatl, el dios o héroe de la profecía de la venida de presuntos cristianos; oraciones, en fin, expresivas de una espiritualidad muy rica y por completo insospechada.

Se hacía absolutamente indispensable explicar tales similitudes, que no podían ser, a los ojos de los frailes cristianos, sino producto de una de estas dos cosas: o de la labor del demonio, capaz de fomentar a través de dioses y sacerdotes paganos que no eran sino sus servidores las más engañosas similitudes con el cristianismo para así perder mejor a los indios; o del recuerdo, confusamente conservado por estos, de la presencia de un antiguo apóstol o misionero cristiano que les había predicado en otro tiempo la verdadera religión sin mucho éxito. De esta manera se fue produciendo el descubrimiento progresivo por los misioneros del culto rendido a Quetzalcóatl, de sus diversas variantes y matices, y de todo lo relativo a su dominio político y religioso sobre parte del territorio mexicano antiguo; a la existencia de un viejo rey-sacerdote llamado igualmente Quetzalcóatl aunque más a menudo conocido por otros nombres; a sus prédicas humanitaristas; a su derrota y humillación por los emisarios de otros dioses, partidarios de los sacrificios humanos y del politeísmo; y a su partida, a través de una larga y fructífera migración, hacia la costa mexicana, en la que desapareció o murió, pero prometiendo más

adelante regresar. Pasando en forma rápida de una primera lectura hecha predominantemente en términos demoníacos a una lectura ulterior en la que terminaron dominando los rasgos apostólicos cristianos, los frailes de mediados y fines del siglo XVI mexicano conocieron y recrearon el viejo mito de Quetzalcóatl, haciendo de él la base principal de su creencia en una evangelización prehispánica de México; aunque el proceso no fue fácil, y siguió contando entonces con cierta resistencia.

Tres temas dominaron el rápido proceso de identificación de Quetzalcóatl con santo Tomás y la admisión de que aquel no era más que una confusa forma indígena de este, reveladora de que América había sido también tempranamente evangelizada. Uno de ellos tuvo que ver con la descripción física del dios o héroe mexicano; la otra con su conducta y su mensaje religioso; la tercera con el relato de su derrota, de su viaje, de su partida y de su promesa de regreso. Quetzalcóatl –y aquí se trata del dios, adorado sobre todo en Cholula para la época de la llegada de los españoles, pero en verdad popular en todo México y objeto además de un culto bastante contaminado, que incluía sacrificios humanos– es representado a menudo con rasgos que podían hacerlo asimilable a un europeo, hombre blanco, sacerdote u obispo cristiano. Dado el carácter abstracto que en ellas domina, las representaciones de los códices mexicanos no permiten apreciar claramente esos rasgos, pero sí es posible hacerlo en cambio a partir de otras, más tardías y menos abstractas. Las descripciones que aparecen en las obras de los primeros cronistas, como Motolinía, Sahagún o Durán, no apuntan hacia esa similitud con un posible misionero blanco, y parecen referirse más bien a la forma popular de Quetzalcóatl-Ehécatl, en la que el dios posee un largo pico dentado y hasta verrugas¹⁵. Pero en otras representaciones

[15]_ La descripción debida a Durán es la más completa. Dice el dominico que en el templo de Cholula había un ídolo que representaba a Quetzalcóatl «(...) todo el

o imágenes puede apreciarse mejor cómo el dios es dibujado a menudo con barba, con algunos rasgos de hombre blanco o de piel clara, vestido de una túnica en la que pueden distinguirse cruces, llevando una suerte de mitra en la cabeza y portando en una mano un instrumento como el descrito por Durán, que parece tanto una especie de espada como un báculo o cayado de obispo.

La idea de que Quetzalcóatl había sido un hombre blanco y barbado, aunque se impuso con cierta rapidez, no parece en realidad tener mucho asidero en esas primeras representaciones conocidas del dios, pues inclusive la barba no parece que fuera en él un atributo permanente; sin olvidar que el supuesto cayado tiene todos los indicios de ser una suerte de arma ofensiva, que lo que parecía una mitra de obispo era una especie de gorro, y que las cruces (en realidad cruces de san Andrés) eran un signo que por su simpleza era muy frecuente entre los mexicanos prehispánicos, como en otras culturas antiguas, sin ninguna asociación con el sacrificio de un dios o de un hombre divinizado; y que, en el caso de Quetzalcóatl, dios mexica de los vientos, parecerían estar más bien asociadas a los cuatro puntos cardinales de que provienen estos, sin ninguna de las connotaciones que le dieron inevitablemente quienes, como los misioneros cristianos de esos siglos, no podían concebir cruces independientes de Cristo y de su sacrificio, o de alguna forzosa prédica cristiana.

cuerpo de hombre y la cara de pajarito con un pico colorado nacida en el mismo pico una cresta con unas berrugas en el a manera de anadon del peru tenia en el mismo pico unas rengleras de dientes y la lengua de fuera y desde el pico asta la media cara tenia amarilla y luego una cinta negra que le benia junto al ojo ciñendo por debajo del pico». Llevaba una mitra de papel puntiaguda, que era negra, blanca y roja; usaba zarcillos de oro, un joyel al cuello como ala de mariposa, una manta de pluma de los colores de la mitra, calcetas de oro, y sandalias. En la mano derecha llevaba una suerte de hacha, como una hoz, que también era blanca, negra y roja; y en la izquierda una rodela de vistosas plumas de aves marinas. Durán, *Historia*, capítulo LXXXIV, ed. cit., tomo II, pp. 119-120.

Mucho más importante fue lo relativo a la descripción moral del personaje; y en este caso se trató de la figura histórica o semihistórica luego divinizada, y no del dios antiguo propiamente dicho, al que los primeros cronistas distinguen a menudo no solo en su nombre sino en su conducta del sacerdote tolteca llamado más bien Topiltzin, quien había sido identificado por los antiguos mexicanos con el propio Quetzalcóatl. De cualquier forma, esta distinción, que no está presente en todos los cronistas, se fue borrando pronto, en la medida en que quedó claro para todos que eran una misma persona el héroe civilizador y el dios; o que este último había sido una forma de aquel. El descubrimiento del personaje en cuestión y de su conducta no podían menos que asombrar profundamente a los primeros misioneros cristianos: llevaba una vida santa, rechazaba los sacrificios humanos, predicaba a sus súbditos una conducta devota, había sido artífice o carpintero, como santo Tomás; y fue propulsor del trabajo sano y de las artes. Era además muy casto, ayunaba y oraba con frecuencia, condenaba las grandes borracheras a que tan dados eran los indios, y se sometía con regularidad a mortificaciones dignas de un monje cristiano, como sacarse sangre de la lengua y las orejas, empleando para ello agudas espinas de maguey. Estas similitudes no podían ser simples casualidades, y frente a ellas solo cabían dos posiciones: tomarlas como provocaciones del demonio, o como el relato de la vida de un apóstol de Dios narrado por los indios.

Algo parecido sucedía con el último gran tema asociado a este Quetzalcóatl o Topiltzin, sacerdote o rey-sacerdote de Tula: el de su derrota, viaje, desaparición y promesa de retorno. Las versiones varían en el detalle y son más o menos ricas de acuerdo a los autores que las recogen, siendo la más completa la de Sahagún. Pero en esencia se trata de que el reino feliz de Topiltzin-Queztalcóatl en Tula, esa suerte de Edad de Oro asociada a los toltecas por los antiguos mexicanos, terminó en forma brusca cuando varios dioses, «tres nigrománticos» según

Sahagún, encabezados por Titlacahuan o Tezcatlipoca, se decidieron a destruir el reino y a expulsar de él a Quetzalcóatl. En otras versiones se trata solamente de Tezcatlipoca, el dios mexica. Haciéndose pasar por un anciano que le trae un espejo, Tezcatlipoca logra que le permitan ver al rey Quetzalcóatl y al hacerle mirarse en el espejo le muestra toda su miseria, su deterioro y su horrible ancianidad. Para rejuvenecerlo le ofrece una bebida embriagante, y tras cierta vacilación Quetzalcóatl acepta probarla, le gusta, y se emborracha. Hace llamar entonces a su hermana (según otras versiones, a la diosa Xochiquetzal) y tras darle a probar la bebida se acopla con ella. Avergonzado de sí mismo, de haber quebrantado sus votos de abstinencia y castidad, Quetzalcóatl decide partir, abandonando Tula a su adversario¹⁶.

Después de un largo recorrido en el que lo acompañan muchos de los suyos, recorrido que dura varios siglos y en el que va fundando pueblos y templos en el sur de México, siempre perseguido por el tenaz Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, que se dirige hacia la tierra mítica de Tollán Tlapallán, suerte de paraíso, y al que acompañan ya solo cuatro jóvenes discípulos, llega al fin a orillas del mar, en las cercanías de la actual Veracruz. Allí termina el periplo del héroe. En la versión recogida por

[16]_ En la versión de Sahagún la historia es mucho más complicada. Quetzalcóatl es sacerdote de Tula mientras Huémac es su rey. La tentación a Quetzalcóatl se acompaña de un hábil ataque contra el rey, cuya hija queda locamente enamorada al ver el miembro viril de un vendedor de ajíes que se exhibe desnudo en el mercado, y que no es otro que el mismo Tezcatlipoca. Debiendo casarla con el vendedor de ajíes para evitar que muera, los nobles toltecas protestan por la boda. Huémac organiza una trampa para que maten al vendedor de ajíes convertido en yerno suyo, pero los que mueren son los toltecas. Los otros nigrománticos llevan a cabo diversos intentos desestabilizadores contra los toltecas y su reino (una danza que termina en masacre, un muchacho al que matan y el hedor de cuyo cadáver produce la muerte de muchos de ellos, etc). Al fin, derrotado y desmoralizado, Quetzalcóatl abandona Tula y emprende su larga peregrinación. Cf. Sahagún, *Historia*, Libro III, cap. III-XIV, ed. cit, tomo I, pp. 208-218.

Sahagún, manda hacer una balsa hecha de culebras, entra en ella y se aleja por el mar sin que se sepa cómo llegó al fin a la tierra de Tollán Tlapallán. En la versión contenida en la *Histoyre du Mechique*, manuscrito anterior a Sahagún, Quetzalcóatl se mata con una flecha arrojada por el mismo, poniéndose en su trayectoria. Sus servidores queman el cuerpo en una pira; y del humo producido por la incineración se formó una gran estrella, que se llama Hesper, y que no es otra que el planeta Venus, con el que los mexicanos lo asociaban¹⁷. Es en este relato de fin de un reino de justicia asimilable al cristianismo, de huida de un profeta justo engañado y acosado, como se suponía había sido el destino de santo Tomás, perseguido y rechazado por los indios a los que había evangelizado, en el que venía a insertarse el motivo de la profecía, pues de acuerdo a otras versiones populares tempranamente recogidas, el dios o héroe, al embarcarse en su balsa de culebras o antes de morir incinerado y ascender al cielo, había asegurado a los indios que regresaría tiempo después a restablecer esa suerte de reino cristiano; o que otros hombres, blancos y barbados como él, vendrían más tarde a imponer algo equivalente al cristianismo, castigándolos por sus iniquidades y por haberlo rechazado como profeta y como santo.

Los primeros misioneros que se vieron confrontados con el mito de Quetzalcóatl, los franciscanos, impresionados ante estas notables similitudes de la religión indígena con el cristianismo, optaron por pensar que se trataba de una obra demoníaca, lo que cuadraba bien con su idea matriz de erradicar la religión de los mexicanos para poder imponerles

[17]_ *Histoyre du Mechique*, capítulo XI. La *Histoyre du Mechique* es un manuscrito francés del siglo XVI compuesto por André Thevet a partir probablemente de textos del también franciscano Andrés de Olmos sobre la mitología de los antiguos mexicanos. Cito por la edición de Edouard de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouvelle série*, tome II, París, 1905, p. 38. No deja de llamarnos la atención esta similitud final entre Quetzalcóatl y Mairé-Monán: ambos mueren en una hoguera, y ambos se convierten en estrellas.

definitivamente a estos el cristianismo. Esos primeros franciscanos, cuyas concepciones al respecto conocemos gracias a las obras escritas de Motolinía y de Sahagún, tendieron a concebir a Quetzalcóatl como un demonio en todo lo relativo a las similitudes de su culto con el ritual cristiano, distinguiendo a veces entre el dios y el posible héroe civilizador, sacerdote de Tula, tenido este por hombre meritorio; y eludieron prácticamente el tema de una posible evangelización temprana de México, no llegando a vincular la profecía de Quetzalcóatl con una presunta indicación de presencia apostólica precolombina en tierra americana.

Motolinía, el primero en tratar el tema, se ocupa en sus *Memoriales* de Quetzalcóatl, al que llama Quizalcovatlh, y al que considera un demonio. Dice que es el principal dios de Tlaxcala y Huexucinco, y sobre todo de Cholula, donde se le había erigido un gran templo; y lo identifica no solamente con Camaxtle sino incluso con Mixcóatl. Habla del culto que se le rendía en Tlaxcala, donde se le tenía por hijo de Camaxtle, el principal dios tlaxcalteca, al que se dedicaban grandes sacrificios humanos. Habla de las fiestas que se hacían en su honor en Cholula, caracterizadas por grandes ayunos, ofertas de incienso, vigiliass forzosas logradas con repetidos sangramientos de orejas gracias a espinas de maguey, y unos pocos sacrificios, de los que el ambiguo texto no aclara si son de hombres o animales, ni si se trata de que solo unos pocos los hacían. Más adelante, en la parte consagrada al *Calendario*, el franciscano dice que los mexicas, después del sol, adoraban sobre todo a la estrella Esper (es decir, Hesper o Vesper), a la que dedicaban numerosos sacrificios. Dice que la causa de este culto es que «estos naturales, engañados, pensaban y creían que uno de los principales de sus dioses, llamado Topiltzin, y por otro nombre Quetzalcóatl, cuando murió y de este mundo se partió, se tornó en aquella resplandeciente estrella»¹⁸.

[18]_ *Memoriales de fray Toribio de Motolinía*, editados por Luis García Pimentel,

Quetzalcóatl es, pues, un demonio. Nada hay en el texto acerca de profecías de retorno o de posibilidades de evangelización temprana. Pero en la *Epístola Proemial* que precede a su controvertida *Historia de los Indios de la Nueva España*, el fraile presenta una imagen muy distinta de Quetzalcóatl. Dice en efecto que este:

(...) salió hombre honesto y templado, y comenzó a hacer penitencia de ayunos y disciplinas, y a predicar, según se dice, la ley natural, y enseñar por ejemplo y por palabra el ayuno; y desde este tiempo comenzaron muchos en esta tierra a ayunar; no fue casado, ni se le conoció mujer, sino que vivió honesta y castamente. Dicen que fue éste el primero que comenzó el sacrificio, y a sacar sangre de las orejas y de la lengua; no por servir a el demonio, sino en penitencia contra el vicio de la lengua y del oír; después el demonio lo aplicó a su culto y servicio¹⁹.

Se aprecia aquí una clara contradicción, pues el mismo Quetzalcóatl descrito poco antes como demonio, aparece ahora como hombre honesto, de vida casta; y los sacrificios que practica son vistos como buena obra, solo utilizados más tarde para el servicio del demonio. Hay pues en este texto una primera aceptación del papel protocristiano del dios o héroe civilizador mexicano Topiltzin-Quetzalcóatl.

Algo parecido puede encontrarse en Sahagún, pues si bien este rechaza en forma clara a Quetzalcóatl considerándolo un demonio, y declara sin ambages que no pudo haber ninguna evangelización temprana, también deja un resquicio abierto al menos para esta. Sahagún nos transmite, como ya vimos, una larga descripción del mito de Quetzalcóatl, de su enfrentamiento con Tezcatlipoca, de su derrota, de su larga

Méjico, en casa del editor, 1903, capítulos 24, 27 y 29, ed. cit., pp. 67, 74-78 y 80-82. *Calendario*, íd, p. 57.

[19]_ Fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de Edmundo O' Gorman, Editorial Porrúa, México, 1984, p. 7.

peregrinación y de su partida hacia Tollán Tlapallán, sobre una balsa hecha de culebras. Pero no hay mención alguna de profecía de retorno, ni aquí ni en el último Libro, el dedicado a la Conquista, en el que trata de las señales que la precedieron y del temor de Moctezuma ante la llegada de Cortés. Lo más que llega a decir allí es que Moctezuma y los suyos esperaban permanentemente a Quetzalcóatl, partido por mar hacia el oriente, y que cuando los navíos de Cortés aparecieron en el mar por el oriente, pensaron que era aquel que regresaba. La profecía sin duda está presente, pero de manera elíptica, como si no se quisiera tomarla muy en serio. De hecho, el franciscano ha rechazado de entrada, en el propio Apéndice del Libro Primero, toda posible validez atribuible a la susodicha profecía. En cuanto al sacerdote de Tula, también desde un principio Sahagún lo considera como un auténtico demonio, por lo que esa profecía, si es que se hizo alguna vez, carece por completo de valor.

Llamaron dios a Quetzalcóatl, –afirma Sahagún a propósito del sacerdote de Tula– el cual fue hombre mortal y corruptible, aunque tuvo alguna apariencia de virtud, según ellos dixeron, pero fue gran nigromántico, amigo de los diablos, y por tanto amigo y muy familiar dellos, digno de gran confusión y de eterno tormento, y no de que le festejasen como a dios y le adorasen como a tal. Erraron grandemente vuestros antepasados en la adoración deste pobre hombre mortal y corruptible, y dixeron dél muchas y muy grandes mentiras, como en su historia está claro. Lo que dixeron vuestros antepasados que Quetzalcóatl fue a Tlapallan, y que ha de volver, y lo esperéis, es mentira, que sabemos que murió. Su cuerpo está hecho tierra y a su ánima nuestro señor Dios la echó en los infiernos. Allá está en perpetuos tormentos²⁰.

[20]_ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Apéndice al Primer Libro, D, ed. cit., tomo I, pp. 73-74. Las otras referencias en Libro III, capítulos III-XIV, íd, pp. 208-218; y Libro XII, capítulos I y III, íd, tomo II, pp. 817-819 y 820-821.

Sin embargo, en cuanto a una posible evangelización prehispánica, Sahagún resulta estar menos seguro. Al tratar del tema comienza afirmando que no cree en ella, pero luego, apenas unas líneas más abajo, se contradice por completo. «Y yo siempre he tenido opinión –dice– que nunca les fue predicado el evangelio, porque nunca jamás he hallado cosa que aluda a la fe católica, sino todo tan contrario y todo tan idolátrico, que no puedo creer que se les ha sido predicado el evangelio en ningún tiempo». Habla enseguida del supuesto hallazgo, hecho por unos religiosos dignos de fe, en Oaxaca, hacia 1560, de unas antiguas pinturas indígenas en las que se veía a tres mujeres indias frente a un crucificado, lo que le indica que se trataba de Jesús, de la Virgen y de Marta y María Magdalena. Y luego añade: «(...) también me inclina a creer que ha habido predicación del evangelio en estas partes, y es que tenían confesión auricular (...) donde los penitentes contaban sus pecados al sátrapa en gran secreto, y recibían penitencia dellos, y les exhortaba el sátrapa a la emienda con gran diligencia (...). También he oído decir que en Chanpotón o Campeche hallaron los religiosos que fueron allí a convertir primeramente muchas cosas que aluden a la fe católica y al evangelio, y si en estas dos partes dichas hubo predicación del evangelio, sin duda que la hubo también en estas partes de México y sus comarcas, y aun esta Nueva España» Le asombra, sin embargo, que apenas hayan más rastros que los indicados; y concluye con un intento de explicación: le parece que debieron ser predicados algún tiempo, pero que muertos los predicadores, los indios perdieron la fe y retornaron a sus idolatrías. La posibilidad de que esto sea cierto la saca de su propia experiencia, pues con medio siglo predicándoles la fe cristiana, se encuentra convencido de que, si España no estuviese de por medio y se les dejase otra vez a solas, en menos de otros cincuenta años lo habrían olvidado todo y no quedaría «rastro de la predicación que se les ha hecho»²¹.

[21]_ Sahagún, *Historia*, Libro XI, capítulo XIII, ed. cit., tomo II, pp. 814-815.

Hay ya aquí, pues, no obstante el intento franciscano de rechazar toda creencia indígena como demoníaca, una admisión no solo de que Topiltzin-Quetzalcóatl fuese un hombre santo, como afirma Motolinía, sino también la de que México pudo haber sido evangelizado antes de la llegada de los españoles, como piensa Sahagún.

Pero son los dominicos de esos mismos mediados del siglo XVI, con Las Casas y Durán, los que se abren francamente a la idea de que Topiltzin-Quetzalcóatl haya podido ser un apóstol cristiano y de que por tanto la evangelización prehispánica de México haya sido un hecho prácticamente indiscutible, dado el peso de las pruebas existentes a su favor. En su *Apologética historia* dice Las Casas que el más digno y celebrado de los dioses mexicanos fue el dios grande de Cholula, al que llamaron Quetzalcóatl. Lo describe ya en términos europeos, diciendo de él que «era hombre blanco, crescido de cuerpo, ancha la frente, los ojos grandes, los cabellos largos y negros, la barba grande y redonda». Los indios lo habrían canonizado como sumo dios –añade– teniéndole grande amor y devoción, y ofreciéndole sacrificios suaves y voluntarios porque les había enseñado la platería, porque jamás admitió los sacrificios humanos ni animales, sino solo de pan y rosas, flores y perfumes, y porque prohibió las guerras, los robos y los crímenes. Al oír hablar de guerras, de muertes o de males, volvía siempre la cara y se tapaba los oídos. Fue además «castísimo y honestísimo y en muchas cosas moderatísimo». Su prestigio era tan grande que hasta los enemigos de Cholula venían a ella en peregrinación a rendirle culto. Lo consideraban el Señor o Dios por antonomasia, porque su señorío fue suave, porque nunca les impuso cosas penosas, y porque solo les enseñó virtudes.

Las Casas habla asimismo de la profecía. Dice que tras veinte años de gobierno, Quetzalcóatl se fue por el camino por donde había venido, acompañado esta vez de cuatro virtuosos mancebos, a los que luego envió de regreso a Cholula a advertir a sus habitantes que «en los

tiempos venideros habrían de venir por la mar, de hacia donde sale el sol, mediante las estrellas, unos hombres blancos con barbas blancas, (sic) como él, y que serían señores de aquellas tierras, y que aquéllos eran sus hermanos». Los indios –continúa– siempre esperaron el cumplimiento de la profecía; y al ver a los cristianos, esto es, a los españoles, «los llamaron dioses, hijos y hermanos de Quetzalcóatl; aunque después que cognoscieron y experimentaron sus obras no los tuvieron por celestiales, porque en aquella misma ciudad (Cholula, donde Cortés hizo fríamente una espantosa carnicería de indígenas, VA) fue señalada, y no otra hasta entonces igual en las Indias, y quizá ni en mucha parte del orbe, la matanza que los españoles hicieron». También apunta que, según otros, los indios creyeron que regresaba Quetzalcóatl al ver aparecer los navíos de Cortés, pensando incluso que estos eran templos flotantes; pero que luego, al ver desembarcar a los españoles, se dijeron que eran demasiados dioses juntos, y no creyeron más que fuese el esperado Quetzalcóatl²².

El principal autor a este respecto es, sin embargo, el también dominico Durán, en cuya obra se da ya el paso decisivo, admitiéndose definitivamente la evangelización temprana e identificándose a Topiltzin con un apóstol cristiano: con santo Tomás, el evangelizador de la India. Durán trata de distinguir sin embargo entre Quetzalcóatl y Topiltzin, al menos como personajes. El intento de distinción se frustra parcialmente cuando al describir a Quetzalcóatl como el dios de Cholula lo presenta como padre de los españoles porque «anunció su llegada», esto es, atribuyéndole la profecía. Lo importante es su descripción y lectura

[22]_ Las Casas, *Apologética historia*, capítulo CXXII, edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, en dos tomos, Biblioteca de Autores Españoles, tomos CV y CVI, Madrid, 1958, tomo CV, pp. 424-425. Lo de las barbas blancas es un evidente error del manuscrito, pues nada indica que los europeos señalados en la profecía debiesen ser ancianos, ni lo eran por supuesto Cortés y sus compañeros.

cristiana del mito de Topiltzin. Aunque no dice de manera expresa que haya sido un hombre blanco, como hace Las Casas, Durán lo presenta como un apóstol cristiano. Los indios lo llamaban Papa, por llevar largos los cabellos, como solían hacer sus sacerdotes; y era «una persona muy venerable y religiosa á quien ellos tuvieron en gran veneración y le honraban y reberenciaban como a persona santa». Era hombre de edad, de barba larga, entre cana y roja, la nariz larga con algunas ronchas (¿las verrugas de Quetzalcóatl?), alto de cuerpo, y de cabello largo. Los términos que usa a continuación no dejan duda acerca del carácter cristiano que le atribuye: «era hombre muy austinente y ayunador: bibia castamente y muy penitenciero: tenia por exercicio el edificar altares y oratorios por todos los barrios y poner ymagenes en las paredes, sobre los altares y hincarse de rodillas ante ellas y reverenciallas y bessar la tierra (...)». Su ejercicio permanente era la oración, dormía junto a los altares, en el suelo; y a sus discípulos, llamados toltecas por su conocimiento de las artes, los enseñaba a orar y a predicar.

Aunque con cierta timidez, Durán se atreve luego a formular la hipótesis de la evangelización temprana y a sugerir que Topiltzin debió ser santo Tomás. Advirtiendo que se sujeta a la corrección de la Iglesia, señala que las hazañas de Topiltzin tienen tal aspecto de milagros que debe pensarse que fuera en realidad un apóstol cristiano. En efecto, habiendo enviado Cristo sus discípulos a todo el mundo a predicar el Evangelio y siendo los indios criaturas racionales, no es de creer que Dios los privara de su palabra tanto tiempo, dejándolos sin predicador, «y si le hubo, fue Topiltzin, el cual aportó a esta tierra, y segun la relación (que) del se da era cantero que entallaba imágenes en piedra y las labraba curiosamente, lo cual lemos del glorioso Santo Tomás, ser Oficial de aquel arte, y tambien sabemos aver sido predicador de los indios (...)». Además de ello Topiltzin era advenedizo en México, es decir, que apareció sin que se supiese nunca de dónde había venido, dándose

luego a edificar iglesias y altares, a predicar junto con sus discípulos por los pueblos, subiendo a los cerros y hablando con voces tan fuertes que se oían a varias leguas, como sonido de trompetas. También hacían milagros y dejaron huellas de grandes construcciones. Los paganos los persiguieron luego, encabezados por el malvado Tezcatlipoca, que se llamaba a sí mismo dios y simulaba hacer milagros. Arrojado de Tula, Topiltzin, verdadero apóstol de Dios, debió emigrar, seguido de sus discípulos; y emprendió un largo recorrido, fundando nuevos pueblos, siempre perseguido por Tezcatlipoca, hasta que, llegado al mar, abrió, según unos, un gran monte y entró en él; o se fue sobre las olas, sentado sobre su manto, que había arrojado previamente al mar, como prefieren decir otros²³.

La idea de la evangelización temprana y la identificación de Quetzalcóatl-Topiltzin con el apóstol santo Tomás, lanzada por Durán y difundida rápidamente en medios religiosos, no solo dominicos sino incluso franciscanos –estos últimos de la segunda generación, como Mendieta–, no se impuso sin embargo fácilmente, porque pronto contó con el rechazo oficioso de la Corona, poco interesada en exaltar los mitos de los mexicanos y menos aun en verlos leídos en términos cristianos; y también con el de algunos jesuitas, personificados en esta ocasión en la figura del padre Acosta, cuyo racionalismo, identificación con los

[23]_ Durán, *Historia*, capítulo LXXXIV, para la referencia a Quetzalcóatl, capítulo LXXIX para la descripción del mito de Topiltzin, ed. cit, tomo II, p. 118, y pp. 72-78. En lo que sigue, Durán narra el enfrentamiento de Topiltzin con Tezcatlipoca y la historia de Huémac a la que hicimos ya referencia. Es interesante constatar, a propósito de la pronta contaminación de estas tradiciones indígenas y de sus tempranas lecturas en términos cristianos, que el mismo Durán, que intenta hacer su propia lectura cristiana de los relatos y mitos indígenas, pasa de largo cuando –como él mismo dice– al preguntarle a un viejo indio sobre la partida de Topiltzin al llegar al mar, el anciano empezó de un tirón a recitarle el capítulo 14 del *Éxodo*, esto es, el paso del mar Rojo por Moisés, seguido por el pueblo judío. Cf. *ibíd.*, p. 76.

intereses de la Corona española y cuyos vínculos con la Contrarreforma lo inclinaban a la mayor moderación, tanto en este caso como en otros, tal como hemos visto anteriormente. Esta no fue por cierto la posición de todos los jesuitas, pues estos eran precisamente los principales difusores de la idea en el caso del Brasil y el Paraguay, aunque allí no tenía, como en México, las peligrosas implicaciones que su aceptación podía alcanzar, como veremos luego. En México mismo, el padre Juan de Tovar, jesuita cuya obra inédita, desperdigada y en parte perdida, conocemos a través de diversos manuscritos que le son atribuidos, se pronunció claramente —como sus congéneres portugueses, y como harían después muchos jesuitas mexicanos— a favor de la evangelización temprana de México y de la identificación de Quetzalcóatl (pues ya no se habla más de Topiltzin) con el apóstol santo Tomás. De cualquier forma, la posición que tuvo más peso entonces, en esos años finales del siglo XVI, fue la de Acosta, cuya obra, publicada en 1590 y pronto traducida, se convirtió por un tiempo en una suerte de síntesis de todo lo sabido sobre la naturaleza y la historia americanas.

Acosta presenta de nuevo a Quetzalcóatl como un demonio o simple dios pagano mientras desconoce o descarta la importancia de la profecía. Para el jesuita, que no era buen conocedor de México, que no menciona a Topiltzin salvo para decir que era el título dado a los antiguos sacerdotes mexicanos, y cuyas principales fuentes para exponer de historia de aquel parecen haber sido los manuscritos de Durán y de Tovar, a los que copia pero igualmente resume y modifica en función de lo que él mismo pretende decir, Quetzalcóatl es presentado simplemente como el ídolo adorado en Cholula, dios de los mercaderes; y, como ellos, asociado a las riquezas. Incluso lo compara con Plutón, o con Mammon, símbolo judío de la riqueza, opuesto por la Biblia a Yaveh al decir que no se puede servir al mismo tiempo a ambos. Describe al ídolo cholulteca y dice que su nombre significa «culebra de pluma rica, que tal es

el demonio de la codicia». Ni una palabra acerca de Topiltzin, o acerca del mismo dios Quetzalcóatl en su versión de hombre santo y piadoso asimilable en su llegada, en su conducta y en su prédica a alguno de los apóstoles de Cristo. La profecía, de resto, carece de importancia. Acosta la menciona, por supuesto, ya que, como él mismo dice, «el ídolo de los de Cholula, que se llama Quetzalcóatl, anunció que venía gente extraña a poseer aquellos reinos». Pero esta profecía, asociada a otras, y recordada de nuevo al hablar de Moctezuma y la llegada de Cortés, es solo una entre varias y viene cuando más a ser la prueba de que, incluso a través del demonio, Dios es capaz de revelar el futuro. De hecho, para Acosta, que interpreta el mandato de Cristo a los apóstoles no como un llamado a la cristianización de la Tierra en vida de estos, sino como un proceso abierto desde entonces hasta el momento del fin del mundo, ninguna necesidad había para evangelización temprana ni para que este tipo de profecías fuesen interpretadas como indicadoras de la presencia en América de uno de los apóstoles²⁴.

Puede decirse, pues, que para fines del siglo XVI, aun con toda la importancia alcanzada por la idea de que los mexicanos habían sido evangelizados desde época temprana y por la convicción de que ese apóstol había sido santo Tomás, identificado con Topiltzin o Quetzalcóatl; idea que había sido desarrollada por algunos dominicos y jesuitas y que se había venido abriendo paso entre los propios franciscanos, sus adversarios iniciales, el mito de santo Tomás Quetzalcóatl, mito criollo por excelencia no logra aun conformarse. Y que la influencia del padre Acosta, suerte de vocero de la opinión de la Corona y de la propia Iglesia, contribuyó en mucho a que su más amplia aceptación se retardara, o a que se hiciera más difícil. Esa mayor difusión solo se hizo posible o real a lo

[24]_ Acosta, *Historia*, Libro Quinto, capítulos 9 y 30, Libro Séptimo, capítulos 23 y 24. Ed. cit., pp. 232, 276-278, 361 y 364-365.

largo del siglo XVII, igual que en otras regiones de América, como fue el caso del Perú.

3. El mito en el Perú y Bolivia. Viracocha, héroe civilizador andino. Su identificación con santo Tomás o con san Bartolomé

En el Perú también brotó tempranamente la creencia en una evangelización apostólica y prehispánica, pues allí también se dieron los mismos componentes que en el Brasil o en México: de una parte, la existencia de un viejo y rico mito civilizatorio asociado en este caso al dios o héroe andino Viracocha —o a Tunapa, según otras versiones—; y de la otra, las similitudes de este mito con una predicación cristiana y la forma en que el mismo pudo impresionar a cronistas y sobre todo a misioneros como prueba de la visita temprana de un apóstol, del mensaje dejado por este en medio de persecuciones e injusticias de los indios, y de las huellas o posibles reminiscencias de esa predicación halladas en algunas costumbres indígenas peruano-bolivianas. La creencia en esa evangelización, alimentada pronto, igual que en México, por el rápido y forzado proceso de cristianización a que los indios fueron sometidos y por la forma en que estos, interesados en conservar sus mitos, trataron igualmente —como en otras partes de América— de darles en todos los casos posibles un barniz cristiano, se expresó pronto en la lectura de hechos de la tradición indígena a partir de parámetros europeos y hasta en la asimilación de algunos héroes andinos quechuas y aymaras, como Viracocha, como Tunapa, por el intransigente y absorbente cristianismo de los nuevos amos del derrotado imperio inca; aunque tampoco este proceso fue fácil, pues tuvo sus vaivenes y encontró sus resistencias, como en México.

Igual que en el caso de México, los españoles se encontraron al llegar al Perú con una curiosa profecía. El dios peruano Viracocha, como el Topiltzin-Quetzalcóatl de los mexicanos, dios y/o héroe civilizatorio

como él, había partido antiguamente del Perú metiéndose en el mar y dejando anunciado que volvería después. De acuerdo a algunos relatos tempranos cuyo grado de contaminación o de uso interesado por los españoles desconocemos, ese dios tenía rasgos europeos, era descrito como blanco y barbado, y había predicho la venida de cristianos. Esta identificación de los recién llegados con Viracocha y los suyos fue efímera, aun cuando al parecer los peruanos siguieron llamando por un tiempo a los españoles «viracochas»²⁵. El mito en cambio fue pronto

[25]_ Quizá en esto hayan incidido las significaciones del nombre. Los primeros cronistas pensaban que Viracocha significaba «espuma o manteca de mar», pues «cocha» es en quechua «extensión de agua» mientras «vira» es «manteca o nata». Pero Garcilaso niega esta etimología, ya que en quechua el adjetivo precede al nombre; y Viracocha por tanto significaría más bien «mar de sebo», nombre poco adecuado para un dios. Según el autor de los *Comentarios reales*, (Libro V, capítulo XXI) Viracocha es nombre propio no compuesto. Pero al parecer, según lo señalado antes por los quipocamayos que declararon ante Vaca de Castro (ed. cit., p. 19), tiene un significado equivalente a «de valor», o «soberano», lo que haría más fácil explicar que a los españoles se les siguiera por un tiempo llamando viracochas, ya sin relación con presuntas profecías o porque se pensara que eran los compañeros del dios, sino más bien porque eran poderosos y valientes, o porque eran simplemente los nuevos soberanos del Perú. De acuerdo a diversos testimonios indígenas inmediatos a la Conquista, parece que lo más frecuente fue que los indios llamasen más bien a los españoles «capacochas» (en quechua «capaq kochakuna»), lo que significa algo así como «reyes del mar», dado que eran poderosos y que llegaron en carabelas, suerte de casas flotantes. El cronista Polo de Ondegardo no estaba muy de acuerdo, y opinaba que el nombre usual que él y los otros españoles recibieron de los peruanos fue el de «zunczapas» (en realidad «zunczapakuna»), que significa barbudos. En cuanto a la apreciación moral, Cieza, que por cierto ofrece otra explicación del nombre «viracochas» dado a los españoles, rechazando asimismo la de «espuma o grasa de mar», dice (*Segunda parte de la Crónica del Perú*, capítulo V) que según sus informantes, los peruanos pronto tuvieron a los españoles, que abusaban de ellos y violaban a sus vírgenes o mamaconas, por auténticos demonios, a quienes llamaban «supais». Otros cronistas peruanos del mismo siglo XVI citan denominaciones igualmente despectivas e insultantes, por donde se ve que lo del casi exclusivo nombre de «viracochas» que los peruanos les habrían dado, fue una fábula interesadamente cultivada por los españoles porque les halagaba. Ver a este

enriquecido y cristianizado, pues a medida que iba siendo recogido por los cronistas y que estos y los misioneros apreciaban sus similitudes con lo que podría haber sido una temprana predicación del Evangelio en esas tierras, creció también el interés en indagar por doquier acerca de sus orígenes y sus variantes. De este modo, autores del siglo XVI como Cieza de León, Diez de Betanzos, santa Cruz Pachacuti y Sarmiento de Gamboa tratan largamente de Viracocha y de Tunapa, de sus orígenes, sus recorridos y predicaciones, de su partida y de sus promesas de retorno. Y de la posibilidad –que unos admiten y otros niegan– de identificar a alguno de estos héroes indígenas con un misionero cristiano, discípulo de Cristo, ya fuese san Bartolomé o santo Tomás, pues en el Perú se pensó en un principio en aquél como el probable evangelizador.

El primero en tratar ampliamente de Viracocha y de sus recorridos es el cronista Cieza de León, quien por cierto intenta dar al mito su sola dimensión indígena, no importa lo contaminado que ya estuviese cuando lo recoge; y pone en duda cualquier posible predicación precolombina y cualquier identificación del héroe andino con san Bartolomé, al cual entonces algunos españoles lo asociaban. En la *Crónica del Perú* Cieza muestra empero ciertas dudas. Dice ahí que en Mohina, pueblo situado en el camino del Cuzco al Collasuyo, ha escuchado hablar a algunos españoles de la existencia allí de un ídolo, suerte de «bulto de piedra conforme al talle de un hombre, con manera de vestidura larga y cuentas en la mano y otras figuras y bultos». Un poco más adelante, hablando del pueblo de Cacha, en la provincia de los canas, pueblo asociado al culto de Viracocha, afirma que le contaron acerca del templo consagrado «a Ticeviracocha, a quien llaman hacedor», que en el citado templo había «un ídolo de piedra de

respecto, de Edmundo Guillén, *Versión Inca de la Conquista*, Editorial Milla Batres, Lima, 1974, pp. 139-142.

la estatura de un hombre, con un vestimento y una corona o tiara en la cabeza; algunos dijeron que podía ser esta hechura a figura de algún apóstol que llegó a esta tierra (...). Pero es en la *Segunda parte* de su *Crónica*, llamada también *El señorío de los Incas*, donde el cronista relata detalladamente el mito de Viracocha y algunos mitos a él asociados que suscitan la idea de una predicación prehispánica; dándonos su propia lectura de los mismos y del ídolo antes mencionado.

Cieza cuenta cómo los indios relataban que el sol nació del lago Titicaca, lo que les puso muy contentos pues el mundo era hasta entonces oscuro. Tras ello vino del sur «un hombre blanco de crecido cuerpo, el cual en su aspecto y persona mostraba gran autoridad y veneración» y que por el poder que tenía de transformar por doquier la naturaleza haciendo cerros, valles y fuentes en las rocas, lo llamaron Hacedor y Padre del Sol. También afirman que dio el ser a hombres y animales, que les acordó grandes beneficios, que predicó el amor y la mansedumbre, aconsejando la caridad y condenando el daño y las injurias, que luego partió hacia el norte, por las sierras, obrando muchas maravillas, y que «nunca jamás lo volvieron a ver». Generalmente lo llaman Ticiviracocha, dice Cieza, pero en Collao lo llaman Tuapaca y en otras partes, Arnauan. Los indios le erigieron templos y en ellos pusieron bultos de piedra delante de los cuales hacían sacrificios. Pero pasado algún tiempo apareció otro hombre muy semejante a él, «el nombre del cual no cuentan», el cual hacía milagros, sanaba a los enfermos y devolvía la vista a los ciegos con su sola palabra. Los indios lo amaban y respetaban. Pero un día el extranjero llegó al pueblo de Cacha, en la provincia de los canas, y allí los naturales decidieron apedrearlo. Ante la bárbara amenaza, se hincó de rodillas, alzó las manos al cielo como invocando el favor de Dios, y entonces bajó fuego del cielo y empezó a quemarlo todo. Aterrorizados, los indios le pidieron perdón. El extranjero mandó a apagarse al fuego, pero aún pueden verse en Cacha, asegura Cieza, las

piedras quemadas. Luego partió en dirección del mar, y al llegar a este tendió su manto en el agua, se fue sobre él, y nunca más le vieron. Los indios le pusieron por nombre Viracocha, que significa, dice el cronista, «espuma de la mar»; aunque poco más adelante rechaza tal etimología.

La identidad con un predicador o apóstol cristiano está en el ambiente, y Cieza dice que los españoles de Cacha así lo pensaban, sobre todo porque en el templo del pueblo se encontraba el ídolo mencionado antes, en la primera parte de la *Crónica*. No obstante, al ver el ídolo, cuya detallada descripción nos hace en lo que sigue, el cronista descarta cualquier parecido con un apóstol (al parecer los españoles de la región pensaban en san Bartolomé), pues no tenía ningún rosario en las manos, como le habían informado, y concluye diciendo que, aunque solo Dios lo sabe, no cree él que hayan venido antes de los españoles cristianos a esas tierras, pues de ser así habría quedado reliquia o recuerdo de ello. Lo que Cieza ve por doquier es, en cambio, el poder grandísimo que sobre los indios, con permiso de Dios, tuvo el demonio. Tanto el templo como el ídolo eran de Tici Viracocha, y nada tenían que ver con un apóstol, como asegura el soldado cronista que le dijeron luego los propios naturales²⁶.

Aunque con ciertas diferencias y detalles, el texto de Diez de Betanzos también ve el mito de Viracocha como parte de la explicación del origen del mundo y de los hombres narrado por los indígenas peruanos; y no hace ninguna referencia a las posibles similitudes del dios civilizador andino con algún apóstol cristiano, sin decir siquiera que se tratase de un hombre blanco. Betanzos comienza contando, como ya vimos, la

[26]_ Cieza de León, *Segunda parte de la Crónica del Perú*, capítulo V: *De lo que dicen estos naturales de Ticiviracocha, y de la opinión que algunos tienen que atravesó un Apóstol por esta tierra, y del templo que hay en Cáchan y de lo que allí pasó*; ed. cit., pp. 5-12, en especial pp. 5-10. Para las citas iniciales, *Crónica del Perú*, capítulos XCVII y XCVIII, ed. cit., pp. 250-251 y 252-253.

forma en que Viracocha salió del lago Titicaca, creó al sol y la luna, hizo a los hombres, y luego los castigó con el diluvio, para formar después una nueva humanidad haciendo un ensayo antes con gigantescas esculturas pétreas. Dirigidos por Viracocha, los nuevos hombres, antecesores de los indios, que por ello lo llaman el Hacedor, se diseminaron por toda la tierra del Perú. Lo que nos interesa ahora es lo que sigue: yendo del Titicaca hacia el Cuzco, Viracocha llega al pueblo de Cacha, y allí los indios, armados, se disponen a matarlo. El dios, que aquí no se arrodilla ni ora ante Dios como un cristiano, les envía directamente fuego del cielo, que los asusta y los lleva a pedirle que lo apague y los perdone. Viracocha lo apaga con una vara que toma entre las manos. Allí los naturales, admirados de su poder, le hicieron una huaca o adoratorio indígena. Betanzos afirma haber visto también el cerro quemado, con sus piedras. Habiéndoles preguntado por el aspecto de Viracocha, los indios le dijeron que «era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca que le daba hasta los pies y questa vestidura traía ceñida; e que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote; y que andaba destocado y que traía en las manos cierta cosa que a ellos les parece el día de hoy como estos breviarios que los sacerdotes traían en las manos».

El dios se va de Cacha, dando por el camino instrucciones a los indios, que le erigieron luego muchas huacas. Llega al Cuzco, continúa hacia la costa, no lejos de Puerto Viejo; y allí con muchos seguidores se metió al mar, caminando sobre el agua él y los suyos como si lo hicieran sobre tierra. Vemos aquí también un héroe indígena que tiene ciertos rasgos de cristiano; que parece europeo, aunque los indios no le dicen a Betanzos que sea blanco; que viste túnica blanca como de sacerdote y que lleva en las manos una suerte de breviario; que hace llover fuego del cielo; que entra al mar caminando como una vez hiciera Cristo en Galilea y que se aleja por el agua. Empero, el cronista pregunta bien a los indios; y estos

le aseguran que se trata de su dios Con Tici Viracocha, pregunta que parecería querer descartar cualquier duda no confesada por el autor de que pudiese tratarse de un antiguo apóstol o predicador cristiano²⁷.

Más rica e interesante, aunque también algo más confusa, es la versión que el cronista Sarmiento de Gamboa recogiera de los quipocamayos cuzqueños para el virrey peruano Toledo, descrita en su *Historia de los incas*. Sarmiento, por supuesto, le da el simple carácter de una superstición indígena, y aunque en algunos momentos se transparentan también en ella similitudes con la predicación de un posible apóstol cristiano, al cronista, siempre despectivo en cuanto a la cultura indígena, nunca se le ocurre pensar que pueda haber allí rastros de una evangelización temprana del Perú. En la versión de Sarmiento, Viracocha, en su labor de creación posdiluviana, anda siempre acompañado por tres hombres, sus servidores, uno de los cuales se llama Taguacapa, nombre este que recuerda el de Tuacapa que, según Cieza, también le daban los indios al propio Viracocha; y a quien, como veremos, Taguacapa intenta más adelante suplantar. Por lo pronto, Taguacapa desobedece a Viracocha. Este, indignado, lo hace atar de pies y manos y arrojar al Titicaca sobre una balsa que las aguas llevan hacia el desagadero del lago. Taguacapa se aleja, blasfemando de Viracocha y prometiendo regresar. Es después que tiene lugar la segunda creación de los hombres, tras lo cual Viracocha se dirige al pueblo de Cacha, donde los indios tratan de matarlo en el cerro en que se halla, asombrados de su vestido y de su trato. De rodillas y con las manos apuntando al cielo, el dios hace llover fuego de lo alto. Le piden perdón los indios, y con un bordón o cayado que llevaba, y que el cronista no había hasta entonces mencionado, el dios apaga el incendio, quedando de ello como recuerdo el

[27]_ Juan Diez de Betanzos, *Suma y narración de los incas*, Capítulos Primero y Segundo, en especial este último, ed. cit., pp. 82-89. La cita, p. 88.

cerro y las piedras chamuscadas. Después del conocido recorrido, llega a Puerto Viejo y allí les predica a los indios las cosas que vendrían después. «Les dijo que vendrían gentes algunas que dijese que ellos eran el Viracocha, su creador, y que no los creyesen, y que él en los tiempos venideros les enviaría sus mensajeros, para que los amparasen y enseñasen. Y esto dicho, se metió con sus dos criados por la mar, e iban caminando sobre las aguas, como por la tierra, sin hundirse». Años más tarde reaparece Taguacapa, quiriéndose hacer pasar por Viracocha, pero aunque en un principio atienden a su prédica, los indios descubren después su falsedad y hacen burla de él y de sus acompañantes.

Vemos aquí la gran riqueza del relato. Los temas suscitadores de la duda acerca de una evangelización temprana son numerosos e indudables, debidos en gran parte a la rápida contaminación del viejo mito. Viracocha tiene discípulos, uno de ellos rebelde contra él, viste hábitos extraños que deben ser los de un sacerdote, aunque el cronista no lo dice, usa un cayado que solo luego se descubre, ora con los brazos dirigidos al cielo cuando los indios de Cacha se dirigen a matarlo, hace llover fuego sagrado de lo alto, deja una estela de bondad y de milagros, y hasta camina igual que Cristo sobre las aguas. Hay aquí como una rica leyenda desperdiciada por Sarmiento; y solo el desprecio que este manifiesta a cada paso por los indios puede permitirle decir, para dar fin al capítulo, que todo esto no es más que «la fábula ridícula (que) tienen estos bárbaros de su creación (...)»²⁸.

Quien sí hace una lectura cristiana del mito de Viracocha, identificado esta vez con Tunapa, el héroe civilizador aymara, es el cronista Juan Santa Cruz Pachacuti, indio cristiano del Collao, cristianizado tempranamente y autor de una interesante y documentada *Relación de*

[28]_ Sarmiento de Gamboa, *Historia*, Capítulo VII, ed. cit., pp. 42-46. Las citas, pp. 45-46.

antigüedades del Perú, compuesta, igual que los textos anteriores, en la segunda mitad del siglo XVI. Narrando los remotos orígenes de los indios, Pachacuti dice que luego de echados los demonios que dominaban en esos lejanos tiempos, apareció en tierras del Tawantinsuyo «vn hombre barbado, mediano de cuerpo y con cabellos largos, y con camissas algo largas, y dizen que era hombre passado mas que de moço, que trayeya las canas, hera flaco, el cual andaua con su bordon, y era que enseñaba a los naturales con gran amor, llamandoles á todos hijos y hijas». Pese a que hacía muchos milagros y hablaba todas las lenguas, los indios no le hicieron caso. Llamábanle por varios nombres, pero el más usual era Tonapa o Tarapaca, también Viracochanpachayachicachan, o Tonapa viracochampacachan. El cronista se pregunta si no sería este el apóstol Santo Tomás, lo que indica que cree sin duda que de él mismo se trataba. De acuerdo a lo dicho por los abuelos del propio Pachacuti, lo que el recién llegado predicaba estaba muy cerca de la palabra divina, y apenas le faltaba para serlo los nombres de Dios y de su hijo Jesucristo; indicios estos del gran interés de algunos indios peruanos cristianos en cristianizar también sus viejos mitos.

Según Pachacuti, Tonapa predicó por toda la región, aunque sin mucho éxito; a menudo los indios lo echaban de los pueblos, y sin otra protección que su manta y su camisa, el santo varón dormía en los campos, a la intemperie. Estuvo por supuesto en Cacha (Cachapucara, esto es, «fortaleza de Cacha», lo llama Pachacuti) y allí ocurrió el conocido milagro del fuego celeste que incendió el cerro y las piedras. Pero el cronista dice que el santo provocó el incendio para acabar con un ídolo de mujer al cual aborrecía. El profeta resulta irascible, y en otra ocasión, al predicar con dulzura a unos indios borrachos que celebraban un banquete, decidió, ante su indiferencia, convertirlos a todos en piedras. Llegó a los Andes de Carauaya, y allí hizo una cruz, la cual portó luego en los hombros hasta llevarla a Carapucu (Carabuco), donde se puso a predicar. Los naturales

lo hicieron preso, pero logró escapar después de varias peripecias, y dirigirse hacia el Titicaca. Estuvo largo rato sobre una roca, seguramente orando, aunque Pachacuti no lo dice, y al llegar a Tiahuanaco y hallar a las gentes dedicadas a grandes bailes y borracheras, les predicó, alzando los ojos al cielo. Como tampoco le hicieron caso los convirtió a todos en piedras, que son, según Pachacuti las esculturas humanas existentes en Tiahuanaco. Tras esto se fue hacia el mar y seguramente pasó el estrecho, concluye de modo algo confuso Pachacuti²⁹.

Este personaje frustrado e irascible, que predica el amor pero que convierte a los que no le escuchan en piedras, que viste como un sacerdote, que destruye a los ídolos con fuego del cielo, y que habla todas las lenguas, quiere ser sin duda alguna un apóstol de Cristo, aun cuando más parecería la imagen de Yaveh o de un profeta hebreo del Antiguo Testamento. Pachacuti olvida el último milagro y nada dice de la profecía de regreso, tan importante para una lectura cristiana del viejo mito peruano-boliviano. De todos modos, de la lectura de estos textos puede inferirse la existencia de un mito civilizatorio importante, que muchos, tanto españoles como indios, tendían a leer en términos cristianos; que respondía sin duda a una arraigada tradición oral; y que logró llegar hasta la obra de varios cronistas, no dejando de llamar la atención el hecho de que todos ellos sean laicos, aunque esto fue lo dominante en un principio en el Perú. El mito cobra importancia luego, durante el siglo XVII, cuando aumenta también el peso y la incidencia de lo criollo, y cuando algunos misioneros lo asimilan a una lectura cristiana de la cultura americana y del derecho del Nuevo Mundo a haber conocido, igual que el Viejo, la palabra de Cristo en los primeros tiempos de difusión del Evangelio.

[29]_ Juan Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades desde Reyno del Piru*, en *Historia de los incas y relación de su gobierno*, Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Tomo IX, Segunda Serie, Lima, Imprenta y Librería Sanmartí, 1927, pp. 132-137. Cita, en p. 132.

La plenitud del mito evangelizador en el siglo XVII. El camino de Pay Sume. Bochica y nemterequeteba. Santo Tomás-Quetzalcóatl

El siglo XVII es el gran siglo del mito evangelizador de América prehispánica. Lo vemos expandirse a otras regiones, como el Paraguay, Chile o la Nueva Granada; y vemos cómo se arraiga y se desarrolla en las regiones en que durante el siglo anterior había surgido. Los misioneros, particularmente los jesuitas, se encargan de difundir el mito, de hacer de esta evangelización prehispánica un tema americanista, aspecto en el que otras órdenes, como los agustinos o los dominicos, les siguen bien los pasos. El mito evangelizador, atacado por algunos, como la mayor parte de los franciscanos, pero también defendido por muchos, y no solo por jesuitas o agustinos, se convirtió pronto de este modo en un mito de claros contenidos político-religiosos. Como en el caso de los jesuitas, que hicieron de él en el Brasil y Paraguay un franco instrumento exaltador de su orden. Y sobre todo, como en el caso de los criollos americanos de México y del Perú, tanto jesuitas y otros religiosos como laicos, buena parte de los cuales creyó en ese mito porque les permitía exaltar la patria americana frente a la preponderancia y el orgullo de los españoles, haciendo de ella la igual del Viejo Mundo gracias a la temprana venida a sus tierras de uno de los apóstoles de Cristo, quien con su mensaje cristiano le había permitido a América incorporarse también tempranamente a la Historia Universal.

1. Los jesuitas y la expansión del mito en el Brasil y el Paraguay

Una vez más el movimiento arranca del Brasil, y son los jesuitas brasileños los que difunden el mito, tenido por ellos como cierto, encontrando a cada paso nuevas huellas de santo Tomás, que al cabo terminan cubriendo buena parte de la extensa costa brasileña; hallando incluso un camino que permite seguir el recorrido del santo hacia el interior del continente, en dirección del Paraguay y del Perú; y sobre todo, al colonizar el primero, hallando en él nuevas pruebas del viejo paso del

apóstol, de la existencia del camino y de las profecías hechas por Tomás alusivas a la predicación ulterior de los jesuitas.

Los franciscanos parecen haber sido en este terreno bastante más sensatos y menos interesadamente imaginativos. Algunos de los misioneros de esta orden que cristianizaban a los indígenas del nordeste brasileño en los comienzos del siglo XVII, hablan de los héroes civilizadores o caribes tupí-guaraníes, pero sin atribuirles rasgos de hombres blancos ni identificarlos con apóstoles cristianos. En la región amazónica de Maranhão, el padre Yves d'Evreux recoge de labios de un indígena una versión del mito de Sumé en la que este es descrito como un gran «marata del Tupán», esto es, como un apóstol de Dios, que los civiliza, les enseña a cultivar la mandioca, y antes de abandonarlos, acompañado por algunos discípulos, les deja como recuerdo las huellas de sus pies y su cayado sobre una roca; y pasa luego el mar para irse a otro país. Pero no obstante la probable contaminación del relato, aquí el héroe civilizador es un indígena, no un blanco; y además, no solo les deja las huellas de sus pies y de su cayado, sino también las de los pies de sus discípulos, y hasta las de los animales que los acompañan en su viaje hacia el país ultramarino a que se dirigen. Por su parte, el padre Vicente do Salvador, hablando de las creencias de los indios bahianos, afirma que estos habían sido visitados por Sumé, esto es, por santo Tomás, quien les enseñó a alimentarse de mandioca, pero que los indígenas, caníbales al fin, habían tratado de comérselo más bien a él, por lo que el santo escapó dando un gran salto que le hizo caer a salvo en la isla de Maré, dejándoles las huellas de sus pies en el sitio desde el que tomó impulso³⁰.

El culto de santo Tomás, su identificación con Pay Sumé, y la búsqueda de sus huellas y reliquias para constatar la presencia del apóstol en

[30]_ Cito a ambos autores a partir del texto de Métraux, *La religion des Tupinamba*, ed. cit., pp. 16 y 17.

el Brasil como predicador del Evangelio fueron tarea fundamental de los jesuitas. Hacia mediados del siglo XVII nuestro conocido el padre Simão de Vasconcellos hace un minucioso balance de lo hallado, a fin de probar sin duda esta presencia. Vasconcellos se dedica a interrogar a los indios de la costa brasileña acerca de su origen y de sus ritos y creencias. Y una de las cuestiones a la que da mayor importancia es a la comprobación de la venida de santo Tomás, demostrada por él, primero gracias a las huellas dejadas por este y a los recuerdos de su presencia conservados por los indios; y luego por la razón moral de que un continente como América no podría haber quedado fuera de la predicación de la palabra divina por casi quince siglos.

Vasconcellos encuentra que los indios guardan recuerdo de la presencia entre ellos, en épocas antiguas, de hombres blancos que vinieron a predicarles «cosas de un Dios, y de otra vida, uno de los cuales se llamaba Sumé, que quiere decir Thomé», los cuales les enseñaron a cultivar la mandioca, y por no haber encontrado entre sus antepasados mucha acogida, partieron luego a nuevas tierras. Interesado en el tema, el jesuita hace luego el catálogo de las huellas dejadas por el santo, tanto las físicas como las conservadas por la memoria de los indios. Sería largo entrar a detallar estas huellas de pisadas; y bastará con decir al respecto solo unas pocas cosas. Cerca de San Vicente, en un arrecife que las aguas del mar cubren de ordinario pero que las mareas bajas descubren, se hallan en una roca las huellas perfectas e imborrables de unas pisadas de hombre, respetadas por indios y por portugueses, y acerca de las que los primeros aseguran son las de un hombre blanco, barbado y vestido que vino a visitarlos en una época remota, predicándoles el bien y cuyo nombre en su lengua era Sumé, lo que en buen portugués quiere decir Thomé. Tras dudar en un principio, Vasconcellos quedó convencido al verlas, y a partir de entonces parece haberse dedicado a buscar otras. Cerca de la misma Bahía, en Itapoá, vio otro arrecife sobre el que había impresas

pisadas humanas, que los indios veneraban por ser de Pay Sumé. Algo más lejos, en un paraje llamado San Thomé, o Toqué Toqué, junto a otra playa, se encuentran otras pisadas impresas en la piedra. Los indios y portugueses las veneran, teniéndolas por las de un hombre blanco, barbado y vestido, que estuvo en la región antiguamente y que es santo Tomás. Se cuenta que los indios, inducidos por sus hechiceros, trataron de matarlo. Pero el santo se retiró a través de un monte impenetrable hacia la playa, llegó al mar, y se fue caminando sobre él, dejándoles antes la impresión de sus pisadas en la piedra.

Hay además fuentes maravillosas que nacen de unas rocas y que se asocian al culto del santo, como una que Vasconcellos describe, diciendo que sus aguas sanan a los enfermos, que el agua es siempre dulce y que el caudal no se reduce o cambia nunca, ni en verano ni en invierno. En Itajurú hay incluso otra fuente, cerca de la cual se halla una roca que conserva las huellas del bordón o cayado del santo, pues este, ante la resistencia de los indios a aceptar su doctrina, quiso mostrarles, dejando estas huellas, que hasta las piedras eran menos duras que sus obstinados corazones. Tras este milagro indudablemente cristiano, Vasconcellos habla del famoso Mairapé, el llamado «camino del hombre blanco». Es un camino de arena sólida y pura, que llega media legua mar adentro, y que se dice fue hecho milagrosamente por san Thomé, junto a la playa, en Bahía, cuando los indios a quienes predicaba le rechazaron y persiguieron disparándole flechazos. El mar se alzó a su paso, permitiéndole pasar a pie enjuto ante el asombro de sus paralizados perseguidores, cerrándose luego que el santo hubo pasado. Desde entonces los indios llamaron al camino Mairapé, por el nombre que daban a Thomé, primer hombre blanco que habían visto. El camino, por cierto, en la versión de Vasconcellos, no va hacia el interior, hacia el Paraguay o el Perú, como en la versión de los jesuitas paraguayos, sino hacia el mar, llevando pues al apóstol no hacia el interior de América, sino más bien

lejos de él. Vasconcellos da fin a su estudio acerca de la venida de san Thomé mostrando otras huellas dejadas en varias regiones de América por el santo; y argumentando, autoridades cristianas en mano, que el mandato de Cristo a sus discípulos, de ir por toda la Tierra a enseñar el Evangelio, fue para ser cumplido de inmediato y no a lo largo de quince siglos; todo ello sin contar la enorme injusticia que habría significado tal olvido para la inmensa población de América. San Pablo, una de las autoridades en las que aquí se apoya, habría dicho en su tiempo que para entonces el Evangelio había sido ya predicado a todas las criaturas humanas vivientes bajo el cielo. Habría, pues, que negarle el cielo a América para salvar la afirmación del apóstol³¹.

Para la época en que escribe el padre Vasconcellos, el mito de la temprana cristianización se había difundido e impuesto en el Paraguay, gracias a la labor de los jesuitas. Confluyeron aquí los mismos ingredientes que en otras partes: de un lado, la existencia de un rico mito civilizador por parte de los indígenas, asociado en el caso de los guaraníes –como en el de los tupinambas brasileños– al personaje llamado Pay Zumé; y del otro, la lectura cristiana hecha del mismo por los misioneros, ansiosos de encontrar huellas de la temprana venida de un apóstol. Pero en esta ocasión pesaron también otras razones. Por una parte, el interés de los jesuitas de utilizar el mito en su propio provecho religioso, identificando de manera interesada una extraña profecía del héroe civilizador guaraní, que algunos piensan que ellos mismos inventaron; por la otra, el hallazgo de un camino que habría recorrido el supuesto apóstol, el llamado camino de Zumé, que se prolongaba en dirección de los Andes peruano-bolivianos y que permitía así vincular la tradición brasileña y

[31]_ Esto es lo que hicieron, hablando de la zona tórrida, aunque no por esta razón, algunos autores antiguos y medievales, como ya vimos recordar a Vasconcellos. Lo que este dice acerca de Sumé-Tomás se halla en sus *Noticias curiosas*, I, 82, II, 11 y II, 18-40, ed. cit., pp. LXI, XCVIII y CII-CXIV.

paraguaya con el mito andino de Viracocha y de Tunapa, identificados de igual manera con Tomás, o con Bartolomé.

La profecía se mencionó muy pronto, apenas comenzaron los jesuitas a penetrar en tierras paraguayas y a organizar las primeras misiones. Un jesuita italiano, el padre José Cataldino, fue el primero en hablar de ella. En una carta enviada a su provincial, el padre Torres Bollo, en 1613, Cataldino dice que san Thomé, es decir, Pay Sumé, dejó a los indios muchas predicciones, pero que en una les había dicho que vendrían a su tierra sacerdotes. Solo que muchos vendrían únicamente de paso, en tanto que otros, que traerían cruces en las manos, serían sus verdaderos padres y habrían de permanecer con ellos. Estos sacerdotes les aconsejarían tener una sola mujer, no aceptarían recibir en sus casas indias como criadas, comerían sus comidas, pero no beberían su chicha y sus vinos, y traerían consigo campanas, además de cruces. La profecía es de una ingenuidad asombrosa en su pretensión de hacer que santo Tomás hubiese entrado en semejantes detalles al hablar de los futuros evangelizadores de la tierra paraguaya, describiendo por supuesto en ella a los jesuitas, que iban siempre acompañados de grandes cruces en sus viajes, que solían tañer campanas, y que se ajustaban también al resto de la descripción. El padre Antonio Ruiz de Montoya, autor de una importante obra titulada *Conquista espiritual del Paraguay*, editada en 1639, da en ella una versión más sobria de la misma profecía, recogida hacia 1624 en tierra de los indios tayatíes. En la versión de Montoya los indios solo le dicen que, según sus antepasados, Pay Sumé les habría dicho que la doctrina que él mismo predicaba se habría de perder entre ellos, pero que mucho después vendrían a esa tierra ciertos sacerdotes, sus sucesores, llevando cruces como él, y que a sus descendientes la misma doctrina les sería predicada por ellos³².

[32]_ Cito al padre Cataldino por el excelente trabajo, muy viejo pero todavía muy útil, de Marcos Jiménez de la Espada, «El hombre blanco y la cruz en América», presentado

Ruiz de Montoya añade incluso, como prueba de la verdad de la profecía, que los indios los recibían con grandes muestras de amor y regocijo, y que apreciaban las cruces que traían. Dice que pronto, al comprobar su castidad, los llamaron a todos «abará», que significa «hombre casto». Así habrían llamado también a san Thomé, al que los indios se referían a menudo como Pay Abaré, esto es, llamándolo padre casto y diferente. Lo que no parecía entender muy bien el ingenuo jesuita, que da luego algunos ejemplos de cómo los indios apreciaban las grandes familias y la abundancia de mujeres, es que dado el poco aprecio que aquellos sentían por la castidad, el tal término «abará» que les aplicaban a menudo, tenía más bien una carga despectiva, al menos mientras la cristianización no quebró su escala de valores, desprovista de toda idea de asociar el pecado con el sexo. De cualquier forma, esta profecía sospechosa no parece haber contado con muchos adherentes más allá de los propios jesuitas, a los que tanto y tan torpemente favorecía. Y no es descartable que haya llevado a los adversarios de estos, que no eran pocos, a revisar críticamente la leyenda.

por su autor como ponencia ante el Tercer Congreso Internacional de Americanistas, reunido en Bruselas en 1879. Cf. *Congrès International des Américanistes, compte rendu de la Troisième Session*, dos tomos, Bruselas, 1879, tomo I, pp. 526-654. La carta de Cataldino se encuentra en las páginas 543-544. La ponencia de Jiménez de la Espada sigue siendo un texto esencial sobre el tema. Para el padre Antonio Ruiz de Montoya y su *Conquista espiritual del Paraguay*, no habiendo podido consultar ni la edición original ni la segunda, hecha en Bilbao en 1892, he debido utilizar la reciente versión brasileña hecha a partir de esta última: *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*, Martins Livreiro editor, Porto Alegre, 1985. Lo que Ruiz de Montoya dice acerca de santo Tomás se encuentra en los párrafos o capítulos XXI-XXVI, ed. cit., pp. 86-101. El capítulo o párrafo XXIII está basado en el padre Ramos y se refiere a los rastros de santo Tomás en el Perú. He preferido resumir los textos y no hacer ninguna cita, para evitar tener que retraducir del portugués al español un texto que fue escrito originalmente en este idioma.

Mucho más importante es lo relativo al camino, que iba desde Brasil a Paraguay y que luego continuaba hasta el Perú. Cataldino también lo menciona, pero es Ruiz de Montoya el que mejor y más minuciosamente lo describe. Según Ruiz de Montoya, el camino comienza en el Brasil, cerca de San Vicente. Dice que no vio el comienzo, en el que se ven las huellas de los pies del santo, cosa que en realidad lo favorece pues, de acuerdo a los que sí vieron esta parte extrema del camino, como Nóbrega y como Vasconcellos, las pisadas de Pay Sumé, como ya dijimos, se dirigían hacia el mar y no hacia el interior, es decir, que este no sería nunca el principio del camino, sino en todo caso su final. Pero el camino que interesa a Ruiz de Montoya se encuentra tierra adentro, a unas doscientas leguas del mar. Allí sí pudo verlo: una senda de unos ocho palmos de ancho, llena de hierba pequeña y bordeada a cada lado de otra hierba más alta, que crece media vara. Pese a tratarse de paja seca, pues esos campos se queman en verano, siempre renace. El camino, llamado de san Thomé, viene desde Brasil, como le informaron algunos portugueses. Cerca de Asunción de Paraguay se halla una roca grande en la que hay pisadas humanas, pero esta vez no son de pies desnudos sino de pies calzados con sandalias. Un pie está más hundido que el otro, signo de que el apóstol hacía hincapié, pues se dice que sobre esa roca predicaba a las gentes. El camino continúa luego en dirección del Perú. Y Ruiz de Montoya trata luego de los rastros dejados allí por el apóstol, de los que hablaremos de inmediato.

Para el jesuita no hay duda de que se trata de santo Tomás. Cita los milagros de este en la India, sus huellas de pisadas y su empleo de cruces, insiste en que solo a Tomás pudo tocar cristianizar América, y es de los pocos que una vez establecida la necesidad del hecho (pues el Nuevo Mundo no pudo permanecer quince siglos sin recibir la luz del Evangelio) intenta explicar cómo pudo hacer el apóstol para llegar a ella. La explicación no vale mucho, pues Ruiz de Montoya dice que, o

vino en barcos de romanos, ya que estos se comunicaban entonces con América a través del Africa, o lo trajo el propio Dios, llevándolo milagrosamente hasta ella. Más interesante es lo relativo al uso de la cruz por el santo, pues al igual que los jesuitas y como precursor de ellos, Ruiz de Montoya asegura que Tomás-Sumé se desplazaba a todas partes llevando la suya. Solo que la cruz cargada por Tomás no era una cruz corriente. Recordando lo señalado por el padre Ramos en el Perú acerca de la famosa cruz de Carabuco, que se suponía había sido hecha por Tomás, Ruiz de Montoya trata, para concluir, de demostrar dos cosas. La primera, que esta cruz, de enorme peso y de tamaño gigantesco, no pudo haber sido hecha por Tomás en el lugar, pues en este no se halla ninguna clase de madera, sino que el apóstol cargó milagrosamente con ella desde tierras del Brasil, no obstante que solo con un carro tirado por bueyes había sido posible cargar la mitad de ella, cuando, años después de habérsela descubierto enterrada, ya en tiempos de los españoles, se decidió partirla en dos para dejar una mitad en Carabuco y llevar la otra a Chuquisaca. La segunda, que el pesado árbol de que estaba hecha era un árbol del Brasil, el jacarandá o palo santo, que es oscuro y pesado como ébano, y tiene propiedades milagrosas, como curar enfermos o sanar diarreas.

Lo poco que parecería haber habido de cierto en toda esta larga historia, llena de contaminación cristiana y de diversas manipulaciones, ingenuas o interesadas, es la existencia entre los guaraníes paraguayos, como entre los tupinambas de Brasil, de un viejo mito civilizatorio asociado al personaje heroico o santo conocido como Zumé y de enriquecimientos y diversas variantes del mismo gracias a la frecuencia con que los guaraníes conocieron profetas indígenas (ya recordamos a Otiguara u Otiguará, del que habla Gómara), desplazamientos en función de la búsqueda de lejanas tierras míticas a la manera de la llamada Tierra sin Mal, y predicaciones estruendosas de algunos de esos profetas acerca

de promesas de mejor vida que no estamos ya en condiciones de conocer, dada su cultura oral, la destrucción sufrida por buena parte de ella, y sus diversas contaminaciones cristianas ulteriores. Vale la pena de todas maneras mencionar, para concluir con el tema de Pay Sumé, o del Zumé paraguayo en este caso, la forma en que ese viejo mito se contaba en épocas recientes, porque a pesar de toda la contaminación cristiana y del enriquecimiento tardío que en él se expresa, no deja de remitir al viejo fondo cultural indígena de los antiguos paraguayos. En esta versión moderna, Zumé aparece ligado al mito del diluvio y, como en las más viejas versiones, asociado al descubrimiento de la agricultura por los antiguos guaraníes. Se dice que del diluvio apenas sobrevivieron Ava Pará y Tupinahé, ambos montados sobre elevadas palmeras, aquel con su familia y este solo, aunque poco más tarde se casó con una hija de Ava Pará. Se desarrollan de este modo dos grandes familias, las cuales sobreviven dedicadas a la pesca y a la caza, y se pelean constantemente por los frutos y por los territorios.

Un día, en medio de una de esas disputas, ven aparecer a Zumé, descrito como un hombre blanco, barbudo, de larga y clara cabellera, vestido con una larga túnica de color blanco, llevando una alforja, y sobre ella una hermosa guacamaya de cola azul. Zumé surge de las aguas del Paraná-Guazú, o en todo caso aparece caminando sobre ellas. Amenazando a ambos grupos con la desaparición de la luna si siguen en sus luchas, los somete a su influencia. Los reúne a menudo, les predica, les explica muchas cosas y gana su confianza. Trata de dulcificar sus costumbres, les enseña la agricultura; y de su morral o *guacaya* que el guacamayo azul llena con hierbas de los montes, el santo va sacando muchas de ellas para mostrarle a los indios sus propiedades curativas. Una de las cosas que les enseña es el cultivo de la mandioca, a fin de que tengan cómo hacer el pan. Los descendientes de Ava Pará se muestran dispuestos a aceptar la agricultura, pero a los de Tupinahé, esto es, a

los tupinambas, les parece indigno de ellos abandonar su condición de guerreros para transformarse en pacíficos agricultores. De este modo se separan los dos grupos, y los tupinambas se dedican desde entonces a pillar periódicamente a los avaparaes, convertidos en ricos pero indefensos cultivadores. Un día acuden de madrugada, tratando incluso esta vez de apoderarse de la guacaya de Zumé. Este intenta de nuevo mediar entre los indios, pero de pronto todos, tanto los avaparaes como los tupinambas, se unen contra él dispuestos a matarlo. Zumé se escapa, subiendo una montaña erizada de abrojos y de arbustos espinosos que ningún daño le hacen. Cuando llegaba a la cima, sus perseguidores vieron que ardía un relámpago de fuego; y el santo desapareció. Subieron a la montaña, ya arrepentidos; y lo buscaron por todas partes, sin hallarlo. Solo encontraron poco después una piedra, en la que habían quedado impresas las huellas de los pies del apóstol al desaparecer³³.

2. La difusión del mito en el mundo peruano-boliviano. Los agustinos Ramos y Calancha. Cruces, pisadas y reliquias. El mito cristianizado de Tunapa

Tal como la dejamos en los textos de Vasconcellos y de Ruiz de Montoya, sobre todo en el de este último, la leyenda de Tomás-Sumé, sus predicaciones, sus pisadas, su camino y sus cruces llevaba directamente al altiplano andino, donde ese camino terminaba y donde se había encontrado la más importante de las cruces ligadas con su culto, la de Carabuco. Así, el mito de la evangelización se difunde con fuerza en el Perú y Bolivia a lo largo del siglo XVII, no sin suscitar polémicas, pero aparentemente contando con buen respaldo en ciertas ordenes religiosas, así como entre algunos criollos e indígenas cristianizados.

[33]_ La versión procede de la obra de María Concepción L. de Chaves, *Río Lunado, mitos y costumbres del Paraguay*, Buenos Aires, 1951, pp. 41-46, citada por el padre Mariano Izquierdo Gallo, en su *Mitología americana*, Guadarrama, Madrid, 1956, pp. 440-444.

De lo dicho por los grandes cronistas de entonces no parece, empero, revelarse gran cosa. Garcilaso se limita a hablarnos de la cruz que los incas guardaban con respeto en uno de sus templos, pero sin que de ello pueda derivarse que le rindieran culto. Y a describirnos el ídolo de Viracocha que se hallaba en el templo de Cacha, mandado a construir por el inca de igual nombre en honor del dios andino, diciendo que se parecía a san Bartolomé, y que en un principio los españoles pensaron que de él se trataba, pero que nada tenía que ver con él. Aunque era posible aprovecharse de su similitud aparente con el santo. Como hacían los mestizos del Cuzco, en cuya cofradía, colocada bajo el patrocinio del apóstol, a quien en verdad se veneraba —de acuerdo a lo que opinaban algunos malhablados españoles—, era al propio Viracocha, vestido de cristiano. El jurista Solórzano Pereira, riguroso defensor de los derechos de España, descarta toda idea de venida a América de apóstoles prehispánicos, usurpadores de las glorias españolas; y niega valor a las huellas encontradas, como demostrativas de la presencia de misioneros cristianos previos a la llegada de sus compatriotas. León Pinelo, en cambio, admite la presencia de las huellas atribuidas a santo Tomás o a san Bartolomé, pero, de acuerdo con Solórzano, niega que sean huellas de apóstoles prehispánicos, y prefiere asociarlas a su idea de que los gigantes vivieron en América entre la Creación y el Diluvio Universal, pensando en consecuencia que debe tratarse de huellas de los pies de estos³⁴.

De cualquier forma, hay indicios de que, desde mucho antes, la creencia en la evangelización temprana se había ido difundiendo; y de que los avances logrados desde mediados del siglo XVI por la cristianización de los indígenas habían llevado a los misioneros a examinar las creencias de estos desde una perspectiva bastante más favorable; y a

[34]_ Referencias: Garcilaso, *Comentarios*, Libro II, capítulo III y Libro V, capítulo XXII; Solórzano Pereira, *Política indiana*, Libro I, capítulo VII; León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, Libro II, capítulo XII.

encontrar que las similitudes existentes entre algunas tradiciones indias y las ideas del cristianismo debían tener por base hechos como la venida y la predicación de uno de los apóstoles y como la conservación entre los indios del recuerdo de esa venida y de esa predicación, deformados por la conservación oral y por el largo tiempo transcurrido desde entonces. Muchos de esos misioneros del siglo XVII son criollos, ya sea porque nacieron, vivieron y murieron en América, ya sea porque, aunque nacidos y muertos en España, vivieron largos años en el Nuevo Mundo, identificándose con lo que iban descubriendo de su cultura y de su historia, leída por supuesto en términos cristianos. Así se descubrieron nuevas y más claras huellas de la predicación apostólica en el Perú, en las que se muestra la constante fusión de lo indio con lo europeo, leído siempre en clave cristiana, y utilizado por los religiosos como prueba de que la América no era ni había sido la inferior de Europa, al menos en el plano religioso, lo que era ya bastante.

Esta difusión del mito se expresa en la obra de varios cronistas misioneros de la primera mitad del siglo XVII. Uno de ellos es nuestro conocido el padre García, el autor del *Origen de los indios*, quien publicó en España, en 1625, un tratado titulado *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los apóstoles*, en el que, a la manera de lo que había hecho en su otra obra, recoge todas las opiniones y tomas de posición acerca de esta temprana evangelización americana, con la que el dominico parecería estar de acuerdo³⁵. Pero los grandes defensores

[35]_ Pese a todos nuestros esfuerzos, no hemos podido consultar esta obra fundamental. No se la encuentra en ninguna biblioteca venezolana, y al parecer la única edición que se hizo de la misma, la de Baeza, en 1625, de la cual existen ejemplares en las bibliotecas nacionales española y francesa, es sumamente rara. Las referencias que de ella tenemos proceden de los pocos comentarios leídos en algunos autores modernos. Una nueva edición crítica de este viejo y casi olvidado libro podría resultar útil e interesante, como ya ocurriera con el *Origen de los indios*, reimpresso por el Fondo de Cultura Económica, en México, en 1981.

de esa evangelización, y de la identificación de los antiguos dioses o héroes civilizadores peruano-bolivianos, como Viracocha y Tunapa, con el apóstol santo Tomás y su leyenda, fueron los misioneros agustinos, dos de los cuales dedicaron largas páginas de sus obras a defender con diversos argumentos esa idea. El primero de ellos fue el padre Alonso Ramos Gavilán, quien publicó en Lima, en 1621, un libro titulado *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros é invención de la cruz de Carabuco*. El segundo fue el padre Antonio de la Calancha, también mencionado por nosotros, en cuya *Chronica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*, hay una parte dedicada a defender con vehemencia la venida de santo Tomás al Nuevo Mundo y a describir sus recorridos y milagros por tierras del altiplano andino.

El padre Ramos no duda en identificar a Tomás con Tunapa (al que llama siempre Tunupa) y en convertirlo en el apóstol del Perú. Su idea central es la de narrar la historia del santuario consagrado a la Virgen en el Titicaca explicando el origen de la famosa cruz de Carabuco, asociada desde temprano a la presencia de Tomás en el Perú. Para ello debe estudiar la figura de este y la leyenda de su venida a tierra peruana procedente del Brasil, de su recorrido del famoso camino de Sumé, de las huellas dejadas a lo largo del mismo, algunas convertidas en reliquias, y de la pesada y gigantesca cruz que dejara sobre una loma, en Carabuco. Los indios peruanos le llamaron Tunapa, dice Ramos, lo que significa «señor» o «gran sabio». Era hombre venerable, grande, de buena presencia, blanco, rubio y bastante barbudo. Viajaba destocado, vestía de cuxma y poncho, y su solo equipaje era lo que llevaba puesto. Sus costumbres eran intachables: comía poco, rechazaba la chicha, y se oponía a la poligamia de los indios. Tenía una voz muy fuerte; y sin escatimarla en modo alguno, predicaba a los naturales una doctrina muy parecida a la cristiana, acompañada, cada

vez que hacía falta, de milagros.³⁶ Los indios peruanos no recordaban cuando ni cómo lo vieron la primera vez, pero sí que había vivido en Carabuco, donde dejó la cruz, y donde en época de Ramos se veneraban la cabaña en que solía alojarse y las piedras del monte en el que los carabuqueños trataron de matarlo.

Tunapa había viajado mucho por el altiplano, y solía predicar a los indios en los momentos en que estos celebraran grandes fiestas, lo que no contribuía mucho a que le hiciesen caso. Una historia que narra Ramos y que repiten luego Calancha y Ruiz de Montoya, es que una vez, en Sicasica, trató de convencer a los indios de que se pusieran a construir una iglesia para adorar al verdadero Dios. Habían comenzado ya la fábrica y reunido mucho esparto para techarla, cuando una noche el demonio les reclamó que hiciesen caso de semejante advenedizo y les ordenó quemar la iglesia en construcción, sabiendo que Tunapa-Tomás dormía sobre el esparto. En medio del pavoroso incendio, ya que era esparto seco, vieron salir al apóstol de las llamas, sin miedo ni quemaduras. Arrepentidos y asustados, quedaron todos muy confusos. No sacó muchos frutos del milagro, pues los indios, a los que aconsejaba abandonar la poligamia y las grandes borracheras, terminaron de todas maneras aborreciéndole. Con unos pocos discípulos y cargando otra cruz, se marchó entonces a Carabuco, donde otra vez el diablo incitó a los indios a matarlo. De acuerdo al testimonio de un viejo curaca que había oído otrora contar la historia a los ancianos del pueblo, lo ataron a una piedra y lo azotaron, pero entonces unos hermosos pájaros (que

[36]_ El motivo de la voz fuerte podría sugerir más bien a san Bartolomé, de quien los *Hechos apócrifos* dicen que tenía un auténtico vozarrón, que retumbaba como una trompeta. Pero en realidad lo que parece contar aquí es que los antiguos profetas guaraníes solían predicar en voz muy alta, como a gritos, a menudo encaramados sobre lomas o pequeños cerros. Nada se opone, por lo demás, a que los apóstoles cristianos y de otras religiones hayan hecho lo mismo para atraer la atención de las gentes.

el viejo curaca originalmente tuvo por aves, pero que luego de cristianizado decidió que eran ángeles), lo liberaron y permitieron escapar. El santo puso su manto sobre las aguas del Titicaca y se fue por el lago, dejando un camino en medio de las totoras o plantas en forma de cañas que lo cubren en parte.

El padre Ramos relata luego la muerte del santo en medio de estos curiosos ires y venires. Después de narrarnos la vieja historia de Cacha, donde debió hacer llover fuego del cielo para sobrevivir al deseo homicida de los indios, Tunapa regresa a los alrededores del Titicaca, en tierras del Collao. Se les aparece a los indios bajando del cielo y les predica la creencia en un Dios único. Pero nada parece impresionarlos. Comienza entonces a reprenderlos por su mala vida y sus costumbres bestiales, y todos terminan por aborrecerlo. Un día los hace irritar de tal manera que los malvados lo hacen empalar, «atravesándole por todo el cuerpo una estaca que llaman ellos chonta, hecha de palma», la cual según el agustino era aun en sus tiempos usada por los indios como arma ofensiva en sus guerras y batallas. Pusieron el cuerpo luego en una balsa sobre el Titicaca; y un viento repentino y fuerte la condujo en dirección del río Desaguadero. Cerca del lago y en algunas de sus islas se hallan las huellas de sus pies. Las reliquias de Tunupa, por cierto, son abundantes: huellas de sus pisadas en diversos sitios; improntas de sus pies y sus rodillas sobre rocas, acompañadas de las del cayado que portaba; y sobre todo unas grandes sandalias indias y una túnica inconsútil de color tornasolado que las cenizas de una erupción del Misti, el volcán de Arequipa, arrastraron una vez hasta el puerto peruano de Quilca³⁷.

[37]_ Ramos parece no darse cuenta de que al aceptar el relato de la muerte de Tunapa en el Titicaca ya no le era posible seguirlo identificando con Tomás, puesto que de acuerdo a la tradición cristiana este había muerto en la India, en Meliapur, donde se habían encontrado sus restos. Este serio error, como veremos, es luego corregido por Calancha. En cuanto a su libro, tampoco me ha sido posible consultarlo: ni la edición

El padre Calancha, que escribe menos de dos décadas después de Ramos, es el principal defensor de la venida de Tomás al altiplano peruano-boliviano. Se apoya mucho en Ramos, su precursor y camarada de orden, pero lo enriquece; y a veces lo corrige. Calancha, con el espíritu de un criollo peruano del siglo XVII (había nacido en Chuquisaca, en la actual Bolivia) defiende la evangelización temprana de América en nombre de una idea de justicia religiosa para los americanos, a los que no era admisible que Dios hubiese tenido olvidados tantos siglos. Para el agustino no hay la menor duda de que Tomás intentó evangelizar las Indias y de que recorrió gran parte de ellas, particularmente las tierras del Perú, a las que llegó viniendo del Brasil y luego de haber pasado por Paraguay, Chile, Santa Cruz de la Sierra, la provincia de los indios chiriguano y Tarija. Calancha narra los mismos hechos que conocemos acerca del camino de Tomás, los recorridos, las cruces, las reliquias y las dificultades que marcan los intentos de evangelización. Pero corrige al padre Ramos en un punto decisivo: según él, Tomás llegó al Perú acompañado de un discípulo, al que los indios llamaban Taapac, así como a él le daban el nombre de Tunupa. La distinción entre ambos santos personajes no le resulta siempre fácil, pero aparentemente Calancha busca con ello evitar que el apóstol muera en el Titicaca en lugar de morir en la India, en Meliapur. Según él, ambos predicadores, maestro y discípulo, anduvieron juntos mucho tiempo, pero también es cierto que se separaron a veces para evangelizar tierras diversas, y sobre todo que mientras Tunupa subió después por Ecuador hasta Panamá para pasar

original, Gerónimo de Contreras, Lima, 1621, ni la reciente hecha por la Academia Boliviana de la Historia, La Paz, 1976. He debido servirme de la *Conquista espiritual* de Ruiz de Montoya, que dedica todo el capítulo XXIII de su obra a resumir y comentar los capítulos VII-XI del Libro I de la *Historia* del agustino; y de la ponencia de Jiménez de la Espada, *El hombre blanco y la cruz en América*, ya citada, que hace un minucioso e interesante estudio crítico del asunto, apoyado en numerosas citas del texto de Ramos.

de allí —no se sabe muy bien cómo— a la India, Taapac, que lo acompañó hasta Panamá, o al menos hasta Puerto Viejo, permaneció en cambio en América, como americano que era; y es a él a quien deben atribuirse los relatos que marcan el fin de la historia temprana de la evangelización del Nuevo Mundo.

En cuanto a las reliquias y a las huellas, Calancha piensa que pertenecen a Tomás, es decir, a Tunupa, en especial las huellas, pues solo a él habría dado Cristo la facultad de dejar sus improntas en las piedras. Por lo que respecta a Taapac, este, después de acompañar por un trecho a su maestro, regresa otra vez al Perú a fin de continuar predicando ahora solo, pero lo hace con tan poco éxito como cuando lo acompañaba su maestro. Calancha dice que Taapac visitó Pachacamac, donde se encuentra un gran santuario, y que allí los indios lo apedrearon, forzándolo a huir por mar sobre una balsa formada por su manto. Luego aparece en el Cuzco, donde los naturales construyen para él el templo presuntamente dedicado a san Bartolomé en el que estaba la estatua en la que Cieza no vio más que a Viracocha. Luego relata la historia de Cacha, donde Taapac hace llover fuego del cielo y deja en recuerdo las piedras chamuscadas. Por último alcanza la región del Titicaca, y allí convierte en estatuas de piedra a unos indios que le caen a pedradas. Se dirige a Carabuco, donde levanta la cruz del mismo nombre, y tras dedicarse a predicar sin suerte alguna a los indios collaos que habitan junto al lago, consigue únicamente que estos lo persigan y lo empalen, tal como ya nos relatara el padre Ramos, pero pensando en Tunupa y no en Taapac³⁸.

Un motivo central en esos relatos, de hecho la prueba más indiscutible de la evangelización temprana, era el uso de cruces por Tomás-Tunupa y Tomás-Taapac. Uno y otro llevaban cruces y las plantaron por doquier.

[38]_ Calancha, *Chronica*, Libro Segundo, capítulos I-III, ed. cit., folios 309-340. El cuarto capítulo (folios 331-340), contiene toda la leyenda de Tunupa o Tunupa.

Los piadosos misioneros no se dan cuenta, y a veces pareciera que los apóstoles llevaran a un tiempo varias cruces, sin contar con que Ruiz de Montoya pone al pobre Sumé a cargar la gigantesca cruz de Carabuco desde el Brasil hasta las orillas del Titicaca, incluyendo un largo desvío por el Paraguay. Se mencionan cruces en Las Salinas, en los Chunchos y en Santa Cruz de la Sierra. Pero la principal es la de Carabuco, plantada por Tomás-Tunapa o por Tomás-Taapac en un cerro de este pueblo del altiplano. El padre Ramos relata la milagrosa historia de esta cruz. Muerto Tunapa, los indios, aconsejados por el diablo, deciden derribarla. Convertida en tres grandes maderos atados, intentan quemarla, pero en vano, pues la madera resulta prácticamente incombustible. Tras esto, deciden enterrarla junto al lago, en sitio húmedo. Tampoco la humedad puede con ella, como se revela más tarde. La entierran, pues, en otra parte y convierten el sitio en depósito de todo tipo de inmundicias. Pero, hasta la paciencia de Dios tiene sus límites, y como bien dice el agustino, «el Señor, que no permite por extendidos plazos semejantes insultos», tras mil quinientos años de humillaciones al sagrado leño decide que sea de nuevo descubierto, ya en tiempos de los españoles. Un día de Corpus Christi, en una borrachera de los indios, dos grupos se disputan. El uno, de forasteros, acusa al otro, los locales, de haber perseguido otrora al apóstol y haber escondido la cruz. Gracias a unos niños que le sirven, el cura se entera, hace a los indios confesar la fechoría de sus antepasados, y logra desenterrar la cruz, vale decir, los tres trozos enormes de madera que, al ser ensamblados, recobran su condición de sagrado signo cristiano. Lo importante es que la sospechosa aparición de esta cruz desmontada, y la serie de hechos curiosos que la rodean, tuvo papel importante en cuanto a exaltar la leyenda de la venida del apóstol, y contribuyó bastante a difundirla, no solo en Bolivia y el Perú, sino también en Brasil y Paraguay³⁹.

[39]_ Ramos, *Historia*, Libro I, capítulo IX.

3. El mito evangelizador en Nueva Granada. Bochica y Nemterequeteba

Entre las regiones en las que en el siglo XVII se difunde el mito de la temprana venida de un apóstol cristiano, a partir de la idea de identificarlo con algún antiguo héroe civilizador indígena, se encuentra la Nueva Granada, donde el padre Simón asegura que para su época era opinión corriente «entre los hombres graves y doctos del reino» la creencia en la antigua venida de un apóstol cristiano que, aunque no lo dice el franciscano, era usualmente identificado con san Bartolomé⁴⁰.

La creencia en la evangelización prehispánica parece ser también antigua en la Nueva Granada, y debe datar por lo menos de mediados del siglo XVI, pues aunque el cronista Castellanos, quien nos transmite la primera versión hispánica del viejo mito chibcha, haciendo mención del héroe civilizador indígena —al que llama Bochica, Nemterequeteba y Xué—, no dice en absoluto que se trate de un apóstol, sí lo afirma en cambio su contemporáneo Vargas Machuca, que escribe a fines de ese mismo siglo. Castellanos nos conserva, en sus *Elegías*, la versión del relato que luego repiten en prosa los cronistas del siglo XVII, aunque leyéndola de diferente manera. Dice que en siglos pasados apareció en la meseta bogotana un extraño a quien los indios llamaron por los nombres antes dichos; que algunos piensan que eran tres forasteros, pero que la mayoría se inclina por creer que era uno solo con distintos nombres. Bochica o Nemterequeteba (Castellanos escribe «Neuterequeteua») llegó vestido de una túnica, usaba una manta cuyas puntas ataba sobre el hombro, andaba descalzo, su barba y sus cabellos eran largos y se recogía estos últimos con una cinta. Predicó a los indios muchas cosas, que si eran buenas, pronto estos olvidaron, y

[40]_ Simón, *Noticias históricas*, Cuarta Noticia, capítulo III, edición completa, del Banco Popular, Bogotá, 1981, tomo III, p. 375.

dicen que era un santo. Pero el cronista no lo cree, dado que también afirman que murió en Sogamoso, tierra de idólatras como hay pocas⁴¹.

Vargas Machuca no nombra a Bochicha ni tampoco a Nemterequeteba, pero nos habla de un héroe civilizador no identificado que es indudablemente un apóstol cristiano de la época de Cristo. Nos cuenta el cronista que Jiménez de Quesada, conquistador de la Nueva Granada, halló una cruz cerca de la ciudad de Vélez, y que interrogando acerca de ello a los indios, los más ancianos le dijeron que, de acuerdo a lo que les habían referido a ellos sus padres y su abuelos, sus antepasados de hacía unos mil quinientos años (lo que venía más o menos a coincidir con la época de Cristo y los apóstoles) habían sido testigos del paso por esa tierra de un hombre de larga barba, vestido como ellos acostumbraban hacerlo (esto es, con túnica y sandalias, como las que se suponía habían usado los apóstoles); que este hombre llevaba consigo una cruz como la que Quesada había descubierto grabada sobre una roca vecina; y que había tratado de predicarles una doctrina diferente a la de sus ancestros, razón por la que estos no lo aceptaron y se fue, pronosticándoles que llegaría el tiempo en que vendrían a esta tierra unos extranjeros, que se apoderarían de ella, y que serían seguidores de esa misma doctrina que había intentado en vano predicarles⁴².

[41]_ Castellanos, *Historia del Nuevo Reino de Granada*, Canto Primero. Edición de Don Antonio Paz y Méliá, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, dos tomos, 1886, tomo I, pp. 48-51.

[42]_ Bernardo de Vargas Machuca, *Discursos apologéticos en controversia del tratado que escribió don fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapa, año de 1552, intitulado "Destrucción de las Indias", reprobando el hecho dellas, à cuya defensa se opone el autor*. «Discurso y apología quinta, descargo y satisfacción que se pretende en las conquistas del nuevo reino de Granada». Estos discursos de Vargas Machuca están publicados, junto con el famoso panfleto de Las Casas, en Las Casas-Vargas Machuca, *La destrucción de las Indias. Refutación de Las Casas*, Biblioteca económica de clásicos castellanos, Sociedad de Ediciones Louis-Michaud, París-Buenos Aires, s.a. (¿1946?).

No obstante, los otros testimonios escritos que conservamos del mito proceden del siglo XVII, época de difusión del mismo por varias regiones de América. Tres son los autores que a la posible evangelización temprana se refieren: el padre Simón, el obispo Lucas Fernández de Piedrahita, y el padre dominico Alonso de Zamora. Este, que es el último en escribir, ya a fines del siglo XVII, sigue a Simón en lo general y a Piedrahita en lo de identificar al héroe civilizador indígena con uno de los apóstoles de Cristo⁴³. En cuanto a Simón, el franciscano nos da la relación más interesante y más completa del asunto, aunque no exenta de cierta confusión. En la rica *Noticia historial* consagrada a recoger las creencias y tradiciones de los indios neogranadinos, sobre todo de los chibchas, dice Simón que siempre se había sentido intrigado por averiguar si en tierras de la Nueva Granada pudo haber sido predicado el Evangelio antes de la llegada de los españoles. De sus contactos con

Los discursos apologéticos de Vargas Machuca comprenden las páginas 160-199, el *Discurso y apología quinta* se halla en las páginas 271-299, y las referencias a la cruz de Vélez y al relato de los indios acerca de un presunto apóstol en las páginas 275-277. Vargas Machuca concluye afirmando (p. 276) que «aunque es verdad que no tenemos escritura divina ni humana que nos diga que pasaron apóstoles a las Indias occidentales, piadosamente se puede creer pasaron apóstoles a predicar el Santo Evangelio, o algunos de sus discípulos». Luego habla de las profecías de la conquista en los casos de Moctezuma y Atahualpa, para terminar diciendo que no cree que sea esto obra del diablo, pues lo mismo había predicho Adbías. Vemos, pues, que además de esta posición, opuesta a la de Castellanos, hay variantes en la descripción del evangelizador prehispanico, pues el apóstol de Vargas Machuca usa sandalias, y además lleva consigo una cruz.

[43]_ Zamora sigue en gran parte el relato de Simón. Luego menciona al padre García y al obispo Piedrahita, diciendo que estos identifican al apóstol con San Bartolomé. Pero antes se ha detenido a examinar las huellas del evangelizador, identificado más bien con santo Tomás. En todo caso lo que cuenta es que el dominico cree en la presencia de un apóstol precolombino y lo menciona por su nombre. Cf. Fray Alonso de Zamora, O.P., *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reyno de Granada*, Libro Segundo, capítulo XVI. Cito por la edición de Parra León Hermanos, con prólogo y notas de Caracciolo Parra Pérez, Editorial Sudamérica, Caracas, 1930, pp. 124-126.

los indios se deriva que hay algunos indicios de esa predicación: los indios creen en el Otro Mundo, en el Juicio Final y en la resurrección de los muertos. Pero aun hay más, pues existen indicios materiales. Y el franciscano menciona también a Jiménez de Quesada, quien habría descubierto que los indios ponían cruces sobre los sepulcros de los que habían muerto picados de culebras, aun cuando no pudo averiguar por qué lo hacían solamente en estos casos. Existen, por lo demás, signos de cruces viejas en algunas rocas altas, de las que se sabe son anteriores a la llegada de los españoles, como las que él mismo vio cerca de Bosa y Soacha, en la actual Cundinamarca.

Lo más importante es que hay «una tradición certísima» acerca de la venida en tiempos antiguos –veinte edades de setenta años cada una, esto es, cerca de unos mil cuatrocientos años– de un santo predicador a tierras de la meseta bogotana. Era un hombre no conocido de nadie, ya mayor en años y cargado de lanas (¿de canas?), con el cabello y la barba largos hasta la cintura. El cabello lo tenía recogido con una cinta, como suelen hacer los indios. Iba descalzo, vestido de un manto y una túnica, esto es, de la manera en que los indios se seguían vistiendo en la época en que Simón escribía. El predicador –de quien Simón no dice que fuese blanco, aunque sí que era barbado– recibió muchos nombres de los indios. En el valle de Bogotá lo llamaron Chimizapagua, que significaba «mensajero de Dios»; dado que Chiminigagua era su dios supremo, asociado al sol y a la luz. Pero más usual fue que se lo llamara Nemterequeteba, o Xué. Se creía que había venido desde el este, desde los llanos de Venezuela, por la misma ruta que más tarde siguió el alemán Federman en 1537; y había venido acompañado de un camello, el cual se le murió llegando al pueblo de Bosa, donde los españoles hallaron que los indios aun adoraban una de las costillas del animal. Nemterequeteba enseñó a los indios a hilar algodón y tejer mantas, pues para entonces solo se cubrían con planchas de algodón en rama, atadas

con hilos de fique. Para que no olvidaran los telares, se los dibujaba al salir de los poblados sobre las cercanas rocas. También les enseñó a hacer cruces y a dar limosnas. Les predicó muchas cosas buenas, como buena era su forma de vivir, les habló de los misterios cristianos, de Cristo y de su muerte, así como de la resurrección de la carne, cosas que los indios aun recuerdan.

De Bosa pasó a Fontibón, y de allí a otros poblados. En el pueblo de Cota hizo una gran prédica, que atrajo a gentes de todos los alrededores y que obligó a hacer un foso alrededor del cerro desde el que predicaba, para protegerlo de la multitud que había venido a escucharlo. En Cota permaneció algún tiempo, recogiendo por las noches a dormir en una cueva cercana a la montaña. De allí pasó a la región de los guanes, en la actual provincia de Santander, donde los indios reprodujeron su efigie sobre piedras. Por último partió hacia Tunja y el valle de Sogamoso, de donde al cabo desapareció. Su prédica se perdió casi del todo, concluye Simón, porque luego de él apareció en tierras neogranadinas una mujer hermosísima y resplandeciente, suerte de demonio femenino, a la que los indios llamaban Chié o también Guitaca (esto es, Chiá o Huithaca, nombres de la veleidosa diosa asociada a la luna y mujer del dios Bochica). Esta mujer atacó la doctrina de Nemterequeteba; y, como dice con tristeza Simón, los indígenas «seguían a ésta en sus predicaciones mucho más que al otro, porque les predicaba vida ancha, placeres, juegos y entretenimientos de borracheras por lo cual el Chimisagagua la convirtió en lechuza e hizo que no anduviera sino de noche, como ella anda». Pero Simón enreda luego las cosas, pues habla más tarde de otro evangelizador indio, que anduvo por la región de Sogamoso predicando en ella el cristianismo apenas unos tres siglos antes de la llegada de los españoles, lo que a todas luces pareciera ser una versión confusa del mismo Nemterequeteba, que aquí recibe nombres

diferentes. El franciscano dice, en efecto, que se trata del mismo, pero parece no darse cuenta de que al añadir, como hace luego, que el hecho tuvo lugar apenas «cuatro edades» (esto es doscientos ochenta años) antes, resulta que el santo habría pasado unos mil cien años en la Nueva Granada, tiempo que es más que suficiente para que un buen apóstol imponga cualquier religión en cualquier parte del mundo, siempre que logre vivir tanto.

Lo interesante es que esta confusa segunda versión de Nemterequeteba deja huellas, a diferencia de la primera. El profeta —que ahora es llamado Sadigua, lo que quiere decir «pariente» y «padre», pero también Sugumonxe, que significa «santo», y Sugunsua, que equivale a «hombre que desaparece»— llega al valle de Sogamoso en tiempos de un cacique llamado Nompanen y empieza a predicarles a los indios cosas buenas. En esta ocasión llevaba la señal de la cruz en la cabeza y en los brazos, lo mismo que sobre el remate de la especie de larga macana de que se servía como bordón. Les explicó que había un Dios bueno, que premiaba a los buenos con el cielo y castigaba a los malos con el infierno, que las almas eran inmortales; y les mencionó muchas otras cosas de la doctrina cristiana. Les enseñó igualmente a hilar algodón y a tejer mantas, les dio organización social y se quedó junto a ellos un buen tiempo. Partió luego hacia Iza, donde enseñó lo mismo. Y después desapareció para siempre, dejando estampada sobre una piedra la huella de uno de sus pies, que los indios veneran desde entonces y que (no se entiende muy bien por qué) las indias preñadas van a raspar, para beber en agua la arenilla que sacan, a fin de parir bien⁴⁴.

[44]_ Todas las referencias que hago del texto de Simón se encuentran en la *Cuarta noticia historial*, capítulos III, XI y XII, ed. cit., tomo III, pp. 373-376, 411-412 y 413. La cita sobre Chiá se halla en la página 376. En cuanto a las referencias a Bochica hechas más adelante, pueden leerse en el capítulo IV de la misma *Noticia historial*, ed. cit., III, pp. 377-380.

Dos cosas resaltan de estos diversos textos de Simón. De un lado, que a pesar de que se describe –y no en una sino en dos versiones distintas, aunque referidas al mismo personaje– una indiscutible predicación cristiana prehispánica por parte de un extraño hombre barbado, con sus cruces, sus misterios y todo lo demás, el fraile no se atreve a decir en forma abierta que haya sido un apóstol y menos aun a mencionarlo. Es indudable que se trata de un apóstol, sobre todo en la primera versión, situada en los comienzos de la era cristiana; y que probablemente quienes le relataban los hechos, indios o criollos, pensaban en san Bartolomé, lo que en ningún momento se atreve a afirmar el cauto franciscano. Del otro lado, que Simón, independientemente de los diversos nombres que recoge de él entre los indios de acuerdo a las regiones, siempre habla de Nemterequeteba, y nunca lo confunde con Bochica, el dios chibcha más respetado y conocido. Al cual siempre describe como dios. Y al que asocia a la inundación o diluvio de que hablaban los indios bogotanos y a la famosa historia de la creación del salto Tequendama, en la que, compadecido de los hombres que están a punto de ahogarse por la crecida de las aguas que les ha enviado Chiminigagua en castigo por sus faltas, Bochica lanza su bastón contra las rocas que impiden salir a las aguas del valle; y al quebrantarse aquellas, las aguas se desparraman al vacío, formando la impresionante y brumosa cascada, a la que veneraban en tiempos de la llegada de los españoles.

Es Piedrahita, en cambio, quien habla francamente del apóstol san Bartolomé y quien da el nombre de Bochica al héroe civilizador que porta el mensaje cristiano. Hablando de los muisca o chibchas, habitantes de la meseta bogotana, el obispo comienza diciendo que estos tenían conocimiento del Diluvio, del Juicio universal y de la resurrección de los muertos; y que adoraban al sol y a la luna, llamando a aquel Zuhé y a esta Chiá. Luego señala que en siglos pasados apareció en la citada región «vn hombre extranjero, a quien llaman vnos Nemquetheba,

otros Bochica y otros Zuhé». Algunos creen que no era un extranjero, sino tres, venidos en épocas distintas a predicar; pero lo usual es afirmar que se trataba de uno solo, aunque llamado de las tres maneras. Llevaba la barba muy crecida, hasta la cintura, y los cabellos recogidos en una cinta. Desde su llegada, el Bochica (y a partir de aquí Piedrahita solo lo llama ya de esta manera) se dedicó a predicarles cosas buenas, al parecer sin mucho éxito. Tras él aparece la bellísima mujer que les predica lo contrario, igual que en el relato de Simón, y a la que los indios llaman Chiá, pero también Yubecayguaya o Huithaca. En la versión de Piedrahita es el Bochica quien la transformó en lechuza, o quien la llevó al cielo para que fuese la mujer del sol. Los indios refieren los beneficios que les aportó el Bochica. El principal es salvarlos de la inundación del valle (provocada en este caso por Huithaca) hiriendo con su bordón las rocas y provocando la formación del Tequendama. Luego de esto se trasladó, nos dice Piedrahita, a Sogamoso, lugar donde –según lo relatado por los indios– el santo predicador, tras vivir largo tiempo, alrededor de dos mil años, murió, siendo a continuación llevado al cielo.

Más allá de la confusa imagen que dan los indios de él, en opinión de Piedrahita es evidente que Bochica es un apóstol cristiano de los primeros tiempos. No hay duda de que el relato indígena –como él mismo dice– está lleno de fábulas y engaños. Pero lo que no tiene discusión es que en los primeros tiempos los apóstoles fueron a todo el mundo, sin dejar ninguna región de la Tierra en la que no resonase la palabra divina. Según la tradición cristiana admitida por los autores modernos, tocó a san Bartolomé evangelizar, entre otras regiones, las Indias Occidentales, por lo que piensa que «es muy verisimil que el Bochica, de quien hazen esta relacion, fuese este glorioso Apostol, y con la antigüedad del tiempo, y falta de letras o geroglíficos para escrevir y estampar sus acontecimientos, variasen de suerte las noticias dellos en las memorias de unos a otros (...) que de vn suceso verdadero ayan fabricado una fabula tan

llena de los errores que van referidos». Sin explicar en qué se funda la indiscutida autoridad de esos autores modernos, «a que dieron luz los antiguos», que dan por un hecho la venida de san Bartolomé a América, Piedrahita pasa a explicar las razones que tiene para creer que Bochica es san Bartolomé: ante todo, las señas del traje y la manera de atarse los cabellos, como un nazareno; luego, el que le llamasen Zuhé, nombre que dieron más tarde a los españoles dada su condición de blancos, a los cuales asociaban con el sol; también porque el mensaje que les trajo era cristiano; de igual manera, porque les enseñó a venerar la cruz, poniéndola sobre algunos sepulcros –los de los muertos por picaduras de culebras, siendo estas imágenes del diablo, del mal y del pecado–, en fin, porque dejó la huella de uno de sus sagrados pies en una roca situada en la provincia de Ibagué, sin olvidar que se han hallado otras en Quito⁴⁵.

Una pregunta, tan contundente como una afirmación, pone punto final al tema de la venida del apóstol: «Noticias, y acciones son estas –pregunta Piedrahita– que sin grave nota no podrémos atribuir las a otro, que a San Bartolomé: y si no digame el mas curioso lector, de quien otro, que de vn Apostol pudieran referise entre gentiles las que tenemos dichas?». El obispo neogranadino, que no se preocupa por supuesto de preguntarse cómo llegó san Bartolomé a América ni si el admitir que muriera, como dicen los indios, en Sogamoso choca con la tradición cristiana que lo hace morir en Babilonia, no parece haber tenido conocimiento de la enorme labor de los jesuitas y agustinos para imponer la creencia en la venida de santo Tomás al Nuevo Mundo, ni haber oído

[45]_ Lucas Fernández de Piedrahita, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, Libro Primero, capítulo III: «De las costumbres, ritos y ceremonias que usaban los Indios Mozcas en su gentilidad», cito por la edición original, Juan Baptista Verdussen, Amberes, 1687, pp. 17-20. Las citas, en p. 19 y en pp. 19-20. Como podemos apreciar, Piedrahita, igual que Simón antes de él, copia a Castellanos en cuanto a la descripción física del héroe chibcha cristianizado. Pero a diferencia de lo que creía el ríspio poeta de Tunja, ambos lo toman por un auténtico apóstol de Cristo.

hablar de sus huellas, de su camino y de sus cruces, aunque sí dice que los de Sogamoso abrieron un camino desde su pueblo hacia los llanos para honrar la memoria del Bochica. De cualquier modo, lo señalado antes por Simón acerca de que los neogranadinos de su tiempo creían en la venida de un apóstol y lo añadido por el obispo Piedrahita, respetado personaje y autoridad religiosa de la Nueva Granada de la segunda mitad del siglo XVII, nos muestran cómo el mito de la evangelización temprana de América era aceptado también en esa región, y qué incidencia tuvo.

4. La plenitud del mito en México. Santo Tomás Quetzalcóatl, apóstol de América y bandera de los criollos mexicanos

Ese mito evangelizador americano alcanza en México su mayor relevancia, no obstante la significación que en Brasil, Paraguay, Perú y Nueva Granada tuvieron las obras de Vasconcellos, Ruiz de Montoya, Ramos, Calancha, Simón y Piedrahita. La vieja y rica tradición indígena asociada a Quetzalcóatl y sus notables similitudes con lo que podía ser leído como una antigua predicación cristiana en México, parece que se impone progresivamente entre los criollos mexicanos del siglo XVII en la medida en que les permite hacer de su patria americana la igual del Viejo Mundo, cristianizada como él en los primeros tiempos, mucho antes de la llegada de los españoles. Aunque esta tradición se transmite y desarrolla —como suele ocurrir— en forma oral, no pasando sino a unos pocos textos. Y aunque la Corona española había prohibido desde fines del siglo XVI, mediante cédula de Felipe II, cualquier peligrosa difusión de antiguallas de indios, esto es, de lo tocante «a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían», lo que llevó a una censura permanente que no pudo menos que dificultar de modo serio la difusión escrita del pasado indígena y, en particular, lo relativo al mito de Quetzalcóatl y de esa evangelización temprana, igualadora de México y Europa.

Probablemente por ello los textos, al menos los publicados, no son muchos, pues los pocos que de esos temas se ocupan son textos oficiales o censurados, y en ellos se transparenta la posición oficial de la Corona y de la propia Iglesia, partidaria esta última, al parecer, de actitudes moderadas o elusivas. Con todo, el tema está presente y sigue motivando interesantes discusiones. En un principio pareció incluso abrirse cierto espacio entre los mismos franciscanos, y antes de fines del siglo XVI, Gerónimo de Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana*, obra importante que no fue entonces publicada pero que fue utilizada y plagiada por autores religiosos ulteriores, presenta a Quetzalcóatl –a quien hasta ese entonces los miembros de su orden habían tenido usualmente por un demonio imitador y adulterador del mensaje cristiano– como un santísimo personaje; y aunque no llega en ningún momento a decir que haya sido un apóstol cristiano, exalta su figura en términos que ya prefiguran el ulterior mito criollo del siglo XVII⁴⁶. Las cosas regresan, sin embargo, a su cauce entre los franciscanos gracias a Torquemada, quien en su *Monarquía indiana* vuelve al antiguo patrón de Motolónia y de Sahagún, haciendo otra vez de Quetzalcóatl un demonio, llamando la atención que Torquemada, que saquea prácticamente la obra inédita de Mendieta, se diferencie de él en este caso de manera clara. El retrato físico del héroe mexicano sigue siendo el mismo, y Torquemada lo toma de Mendieta: hombre blanco, grande, de frente ancha, cabellos largos negros y barba cana y crecida. El autor unifica el dios de Cholula

[46]_ El texto de Mendieta, que está prácticamente todo tomado de lo dicho por Las Casas en su *Apologética historia* acerca de Quetzalcóatl, y que ya vimos antes, corresponde al capítulo X del Libro Segundo de su obra. Pero más adelante, en el Libro Cuarto, en el capítulo XLI, el franciscano, sin pronunciarse del todo a favor, muestra que las huellas de una evangelización prehispánica de América son tan abundantes y contundentes que es casi inevitable aceptarla Cf. *Historia eclesiástica indiana*, por fray Gerónimo de Mendieta, de la Orden de San Francisco, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, 1870, pp. 91-93 y 536-540.

y el sacerdote de Tula, haciendo de ambos un solo personaje al que los indios veneraban. Estima que la profecía del regreso, aun cuando se cumplió en la persona de Cortés y de los españoles, no fue más que una obra diabólica en la que el demonio sirvió a Dios de instrumento para predicarle a los indios la venida de los cristianos; y hasta la bondad y misericordia que los indios atribuían a Quetzalcóatl le parece una mentira. La obra de Torquemada pareciera ser la expresión más clara de esa voluntad de la Corona española del siglo XVII por borrar de la mente de los mexicanos cualquier posibilidad de hacer de su ancestro Quetzalcóatl un apóstol cristiano digno de elogio y de recordación⁴⁷.

La tentativa de Torquemada, si es que la hubo realmente, no se impuso; y la idea de identificar a Quetzalcóatl con santo Tomás siguió contando mucho entre los criollos y entre los indios cristianizados. De un lado estaban las huellas dejadas por el apóstol a su paso, igual que en otras partes de América. Del otro, algunos textos de los que ha quedado recuerdo, o que luego tuvieron influencia sobre ulteriores escritores criollos.

Las huellas eran muchas. Entre ellas, las más importantes eran las cruces, las cuales habían llamado desde muy temprano la atención de los españoles (Bernal Díaz describe unas cruces vistas por él en 1517, en Campeche, cuando formaba parte de la expedición de Grijalva que descubrió Yucatán); pero fue sobre todo en el siglo XVII que se descubrieron las principales, especialmente en territorio maya, donde también era adorado Quetzalcóatl, aunque con el nombre de Kukulcán o de Gukumatz. Una cruz que dio mucho que hablar se descubrió en uno de los edificios de Palenque, la famosa ciudad maya, y otra la encontraron los franciscanos en otra ciudad maya en ruinas, llevándola al convento que tenían en Mérida, donde se hallaba en tiempos del cronista López

[47]_ Torquemada, *Monarquía indiana*, Libro VI, capítulo XXIV; Libro III, capítulo VII; y Libro IV, capítulo XIV, ed. cit, tomo II, p. 48, tomo I, p. 255, y tomo I, p. 381.

Cogolludo. Estas cruces tenían en realidad muy poca importancia para los indios, pero a menudo se hallaban asociadas a Quetzalcóatl, dios de los vientos, en tanto representación de las cuatro direcciones de estos; y ello contribuyó bastante a que se las asociara con las predicaciones presuntamente cristianas de este último. Hubo asimismo huellas de pisadas, halladas en diversas partes de México, por lo general en rocas cercanas a los ríos y a las fuentes; combinadas a veces con marcas de manos; y hasta de nalgas, pues en alguna ocasión Quetzalcóatl-Tomás dejó al sentarse sobre una piedra la huella indeleble de las suyas.

Pero también tuvieron importancia las cruces (en realidad aspas) que aparecían a menudo decorando los mantos que usaba Quetzalcóatl; lo mismo que algunas de esas analogías lingüísticas superficiales a que tan aficionados eran los estudiosos de esos siglos. Así se encontró incluso que la similitud entre Quetzalcóatl y santo Tomás Apóstol, al que la tradición llamaba Dídimo, llegaba hasta sus nombres mismos. En efecto, «dídimo» en griego puede significar «gemelo», y se le aplicó este apelativo a Tomás porque este era mellizo; mientras en mexica Quetzalcóatl, que literalmente quiere decir «serpiente-quetzal o serpiente con plumas» (ya que «cóatl» es serpiente, y quetzal el pájaro mesoamericano de bellas plumas verdes que tanto apreciaban los antiguos mexicanos) también tiene un sentido figurado, pues quetzal puede significar «precioso» y «cóatl» (de donde viene el mexicanismo «cuate») quiere decir asimismo mellizo. De allí que Quetzalcóatl significara gemelo precioso, lo que no solo facilitaba su identificación con Tomás Dídimo, sino que contribuía asimismo a dotar al dios o héroe mexica de un nombre más significativo y aceptable para quienes querían verlo vestido con ropas de apóstol cristiano y aceptado por todos como tal⁴⁸.

[48]_ Es lo que hace, incluso en época tan tardía como la de la Independencia mexicana, fray Servando Teresa de Mier, en su famosa *Disertación* sobre Quetzalcóatl-Tomás.

Los textos, en cambio, pese a su importancia, apenas han sobrevivido. En 1675 o algo después es compuesta y difundida en México la obra titulada *Pluma rica, nuevo Phénix de Occidente*, que reúne todos los argumentos hasta entonces conocidos para demostrar la evangelización precolombina de América y de México por un apóstol de Cristo identificado como santo Tomás y del que se asegura corresponde a Quetzalcóatl. De nuevo los jesuitas, asociados como siempre a la difusión continental del mito evangelizador, se hallan en el centro del hecho. El autor de la obra –primera dedicada a tratar en forma exclusiva la evangelización del Nuevo Mundo por santo Tomás-Quetzalcóatl, como bien ha señalado Lafaye– es el famoso historiador y matemático mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora, ex jesuita y amigo de la orden. El que reunió para él los materiales, redactando probablemente alguna parte del texto, fue un jesuita español llamado Manuel Duarte, radicado en las islas Filipinas, pero que estuvo en México hasta 1680, según su propio testimonio. La obra manuscrita no fue publicada entonces y luego desapareció en gran parte, pero llegó a circular bastante en México y a ser comentada hasta el siglo XVIII por algunos estudiosos del mundo americano. De lo que de ella sobrevive, y de lo que conocemos acerca de su difusión en esos tiempos, podemos tener idea de su importancia y de lo que realmente significó en términos de difusión del mito de la evangelización temprana, de identificación de Quetzalcóatl con el apóstol Tomás, y de demostración de la igualdad de América con el Viejo Mundo, gracias a ese temprano contacto con la palabra divina y a la existencia de un apóstol propio que era también un dios y un héroe civilizador indígena.

Puede léersela como apéndice intercalado en la primera edición de Sahagún, la que hizo Carlos María de Bustamante en 1829, México, Imprenta de Alejandro Valdés, tres tomos, tomo I, al final del Libro III, pp. I-XXI. La referencia a santo Tomás Dídimo y a Quetzalcóatl mellizo se halla en las páginas XIV-XV.

El tema, y sobre todo lo que de él se deriva a lo largo del siglo siguiente hasta los tiempos de la Independencia, es extremadamente interesante. Pero en realidad se convierte en otra cosa: en un arma claramente ideológica y política empleada por los criollos mexicanos para igualar a México y España, para apuntalar sus posiciones en la rivalidad que los oponía cada vez más a los españoles, los dueños del poder. Esta otra perspectiva y esta utilización del mito rebasan ampliamente nuestros objetivos de estudiar lo imaginario en la Conquista y la temprana evolución de los mitos que la acompañan en los primeros siglos coloniales. Dejamos aquí el tema, remitiendo para el estudio de su evolución ulterior, y de las dimensiones claramente políticas que adquiere entonces, a la ya consagrada obra de Lafaye⁴⁹. Bástenos con decir, para terminar con nuestro análisis de esta leyenda tan rica y llena de facetas, algunas de las cuales hemos debido dejar de lado⁵⁰, que a lo largo de las páginas

[49]_ Se trata, por supuesto de *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, de la que ya hicimos mención. El capítulo III del Libro Segundo: «Santo Tomás-Quetzalcóatl, apóstol de México», analiza la evolución del mito a partir de la obra de Duarte y Sigüenza y Góngora hasta llegar al papel desempeñado en él por fray Servando Teresa de Mier, entre fines de la Colonia y la época de la Independencia. Op. cit., edición citada, pp. 253-288. Vale la pena leer este excelente texto.

[50]_ Como todo lo que tiene que ver con Votán, el héroe civilizador maya, asociado a Palenque y a su fundación, lo mismo que a la difusión de diversas costumbres y ritos conocidos por estos indígenas americanos. Votán era también descrito como un extranjero blanco, alto y barbado, como una suerte de apóstol, que vino acompañado de un grupo de hombres blancos y pacíficos como él a tierras de Centroamérica, en tiempos muy remotos, y que después de haber cumplido una benéfica obra civilizadora entre los indios (habiendo ido a su misterioso y distante país varias veces, para volver en cada ocasión al país maya) se fue en forma definitiva dejándoles a sus queridos indios la promesa de que mucho más tarde habría de regresar. Hemos dejado de lado el mito de Votán, no obstante su riqueza y su interés, por tres razones: por no alargar más esta ya larga exposición; porque la recopilación del mito se hizo ya en época tardía, en los siglos XVII y XVIII, lo que no obstante su aceptada antigüedad hace de él un mito muy contaminado en el que es muy difícil descubrir algo parecido a sus formas originales; y también porque las más de las veces la supuesta venida de Votán ha sido asociada más bien a la temprana presencia en América de fenicios o cartagineses y no de apóstoles o misioneros cristianos. Aunque no ha faltado quien piense que pudo

de este último capítulo hemos podido ver como el viejo tema cristiano de la prédica apostólica y la evangelización temprana prende en el Nuevo Mundo, apoyado en la presencia de presuntas huellas de misioneros europeos prehispánicos y en la imposibilidad moral de que un continente tan grande y poblado como este hubiese sido dejado de lado por Dios en su proyecto de evangelización de todo el mundo; esa creencia se convierte de este modo, superando al tema demasiado libresco del Paraíso Terrenal americano, en el más grande mito criollo colonial, en un mito cuyos ecos, aunque cada vez más manejados interesadamente en términos políticos, llegan hasta tiempos de la Independencia y juegan un papel en ella.

haberse tratado de san Brandán o de algunos monjes irlandeses medievales. Para lo relativo a Votán puede consultarse con provecho un libro muy viejo pero muy bien documentado y rico, y que además manejó diversos materiales antiguos relacionados con el relato de la venida del mítico y misterioso personaje. Se trata de la obra del famoso abate Brasseur de Bourbourg, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale durant les siècles antérieures à Christophe Colomb*, cuatro tomos, Arthus Bertrand, París, 1857-1867, tomo I, capítulo III, en especial páginas 68-85.

Bibliografía

Se excluyen todas las obras generales o particulares relativas a historia medieval o renacentista, religión, mitología, conquista de América, culturas indígenas y temas afines, no importa la incidencia que pudieran haber tenido sobre el marco global de nuestra investigación o sobre aspectos particulares de ella. Se excluyen los cronistas americanos y los estudios modernos relativos a la Conquista, la Colonia y el Imperio español, a menos que hayan sido revisados de nuevo recientemente por nosotros en función de este trabajo. Se excluyen incluso obras importantes que no pudieron ser consultadas en forma directa, como el texto del padre Gregorio García sobre la predicación prehispánica de los apóstoles en América. Se señalan solo las obras que de alguna manera tuvieron que ver directamente con la elaboración del presente estudio. Damos en primer término la lista de las fuentes primarias, esto es, los textos de los cronistas y autores de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII. Luego indicamos las obras modernas y contemporáneas, es decir, las correspondientes a los siglos XIX, XX y XXI.

1. Fuentes primarias

ACOSTA, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*. Edición preparada por Edmundo O’Gorman. Biblioteca Americana. Fondo de Cultura Económica, México, segunda edición, 1962.

ACUÑA, Cristóbal de, *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*. Colección Buen Aire, Emecé Editores, Buenos Aires, segunda edición, 1942.

ADRIÁN DE SANTO TOMÁS, Fray, *Reducción del Guaymi y el Darién y sus indios*, recogida por Juan Requexo Salcedo, en *Relaciones históricas y geográficas de América Central*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1908, pp. 85-136.

AGUADO, fray Pedro de,

Recopilación historial de Fray Pedro de Aguado. Edición a cargo de Juan Friede. Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Números 31-34, Bogotá, 1956.

Historia de la conquista y población de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada. Edición a cargo de Jerónimo Becker, con prólogo, notas y apéndices. Dos tomos. Publicaciones de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1916-1917.

Historia de Venezuela. Edición a cargo de Jerónimo Becker, con prólogo, notas y apéndices. Dos tomos. Publicaciones de la Real Academia de la Historia, segunda edición, Madrid, 1950 (la primera es de 1918-1919). Ambas ediciones juntas constituyen una edición completa de la *Recopilación historial* de Aguado.

AGUSTÍN, San, *La ciudad de Dios*. Tomos XVI y XVII de las *Obras completas de San Agustín*. Edición bilingüe preparada por el padre José Morán, O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, segunda edición, 1964.

AILLY, Pierre D', *Ymago Mundi*. Edición a cargo de Edmond Buron. Texto latino y traducción francesa de los cuatro tratados cosmográficos de d'Ailly y de las notas marginales de Cristóbal Colón. Estudio sobre las fuentes del autor. Tres tomos. Librairie Orientale et Américaine, Maisonneuve Frères, París, 1930.

ÁLVAREZ CHANCA, Diego. Ver *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*.

ANGLERÍA, Pedro Mártir de,

De Orbe Novo, de Pierre Martyr Anghiera. Les huit décades. Traducidas del latín al francés por Paul Gaffarel. *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIIIè jusqu'à la fin du XVIè siècle*, Volumen XXI, Ernest Leroux, editor, París, 1907.

Décadas del Nuevo Mundo, en Joaquín Torres Asensio, *Fuentes históricas sobre Colón y América*, Libros rarísimos que sacó del olvido traduciéndolos y dándolos a luz en 1892 el Dr. Joaquín Torres Asensio, Madrid, Imprenta de S. E. de San Francisco de Sales, cuatro tomos pequeños, 1892. Incluye además *Cartas* de Pedro Mártir de Angleria.

ANCHIETA, Joseph de, *Cartas, informações, fragmentos historicos e sermões*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1933.

Anthologie des mythes, légendes et contes populaires d'Amérique. Compilación de Benjamin Péret, Albin Michel, París, 1960 (reprint 1989).

Apocalipsis de Esdras. Prólogo, traducción y notas de Julio Peradejordi. Ediciones Obelisco, Barcelona, 1987.

Gli apocrifi del Nuovo Testamento. Volumen II: *Atti e Leggende*. Edición italiana a cargo de Mario Erbetta. Casa Editrici Marietti, Casale Monferato, segunda edición, 1983.

The apocryphal New Testament being the apocryphal gospels, acts, epistles and apocalypses. Traducción inglesa de Montague Rhodes James. Clarendon Press, Oxford, reprint 1986 de la edición de 1924.

ARRIAGA, Pablo Joseph de, *La extirpación de la idolatría en el Perú, por el padre Pablo Joseph de Arriaga*. Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga. Biografía del padre Arriaga por Carlos A. Romero. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Segunda Serie, tomo I, Sanmartí y Ca, Lima, 1920.

ÁVILA, Francisco de. Ver *Dioses y hombres de Huarochirí*.

BARCO CENTENERA, Martín del, *La Argentina. Poema histórico*. Reimpresión facsimilar de la primera edición, Lisboa, 1602, precedida de un estudio del Dr. Juan María Gutiérrez y de unos apuntes bio-bibliográficos de D. Enrique Peña. Biblioteca de la Junta de Historia y Numismática Americana. Talleres de la Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1912.

BENJAMÍN DE TUDELA. *Libro de viajes de Benjamín de Tudela*. Versión castellana, introducción y notas de José Ramón Magdalena Nom de Dieu. Ríopiedras Ediciones. Barcelona, 1982.

BENZONI, M. Girolamo, *La historia del Nuevo Mundo*. Traducido del italiano con notas por Marisa Vannini de Gerulewicz. Estudio preliminar de León Croizat. Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1967.

Bestiaires du Moyen Age (Pierre de Beauvais, Guillaume le Clerc, Richard de Fournival, Brunetto Latini, Corbechon). Puestos en francés moderno y presentados por Gabriel Bianchiotto. Editions Stock, París, 1980.

BETANZOS. Ver Diez de Betanzos.

BIBLIA. Ver *Sagrada Biblia*.

BUENO, Cosme, *Descripción del Gran Chaco*, en Manuel de Odriozola, *Documentos literarios del Perú*, tomo III, *Obras de Don Cosme Bueno*, Imprenta del Estado, Lima, 1872, pp. 193-205.

CABELLO BALBOA, Miguel, *Historia del Perú bajo la dominación de los incas, por el reverendo padre Miguel Cabello Balboa (escrita de 1576 a 1586)*. Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga. Biografía de Cabello Balboa por Carlos A Romero. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Segunda Serie, tomo I. Sanmartí y Ca, Lima, 1920.

CABEZA DE VACA. Ver NÚÑEZ CABEZA DE VACA.

CALANCHA, Antonio de la, *Chronica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares vistos en esta monarchia, por el padre maestro Antonio de la Calancha, doctor graduado en la Universidad de Lima y criollo de la ciudad de La Plata*. Imprenta Pedro Lacavallería, Barcelona, 1639.

CÁRDENAS, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias (1591)*. Introducción y notas de Ángeles Durán. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

CARDIM, Fernão, *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introducción y notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu y Rodolpho Garcia. Coleção Brasileira N° 168, segunda edición, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1939.

Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas. Edición de Juan Gil y Consuelo Varela. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

CARVAJAL, Gaspar de, *Relación del Nuevo Descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas*. Edición, introducción y notas de Jorge Hernández Millares. Biblioteca Americana. Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

CASTAÑEDA DE NÁJERA, Pedro de, *Relation du voyage de Cibola entrepris en 1540*. Traducida del español por Henri Ternaux-Compans. *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de l'Amérique*, Arthus Bertrand, librero-éditeur, París, 1838.

CASTELLANOS, Juan de,

Elegías de varones ilustres de Indias. Biblioteca de Autores Españoles, tomo IV, Madrid, tercera edición, 1874. La edición de la Academia Venezolana de

la Historia, a cargo de Isaac Pardo, es inutilizable por tratarse de una edición mutilada, que solo contiene lo relativo a Venezuela, como en el caso de la edición del padre Simón a cargo de Demetrio Ramos Pérez.

Elegías de varones ilustres de Indias. Edición definitiva al cuidado de Gerardo Rivas Moreno. Prólogo de Javier Ocampo e Índices temáticos onomástico, toponímico y de nombres indígenas de Cristóbal Acosta Torres. Gerardo Rivas Moreno editor. Bogotá, 1997.

Historia del Nuevo Reino de Granada. Publicada por primera vez por D. Antonio Paz y Mélia. Colección de Escritores Castellanos, Sección Historiadores, dos tomos. Imprenta de A. Pérez Dubrull, Madrid, 1886.

CIEZA DE LEÓN, Pedro,

Civil wars in Peru. The war of Las Salinas. Traducido del español con notas e introducción por sir Clements Markham. Hakluyt Society, Londres, 1923.

Civil wars of Peru by Pedro Cieza de Leon. Part IV. Book II: The war of Chupas. Traducido del español y editado con notas por sir Clements R. Markham. Hakluyt Society, Londres, 1918.

La crónica del Perú. Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945.

Las guerras civiles del Perú (corresponde a la *Cuarta parte de la crónica del Perú*): 1. *Guerra de las Salinas*, 2. *Guerra de Chupas*. Edición de la Viuda de Rico, dos volúmenes, Madrid, s. a (¿1877?).

Segunda parte de la crónica del Perú, que trata del señorío de los incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación. Edición de Marcos Jiménez de la Espada. Imprenta de Manuel Ginés Hernández, Madrid, 1880.

Tercer libro de las guerras civiles del Perú, el cual se llama la guerra de Quito, hecho por Pedro Cieza de León. Publicado por Marcos Jiménez de la Espada, Imprenta de Manuel Ginés Hernández, Madrid, 1877.

The war of Quito, by Pedro Cieza de Leon, and inca documents. Traducido y editado por sir Clements R. Markham. Hakluyt Society, Londres, 1913.

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*. Prólogo de Mariano Cuevas. Edición del original escrito en castellano por el autor. Editorial Porrúa, México, 1976.

COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*. Publícala por primera vez Marcos Jiménez de la Espada, con notas y otras ilustraciones. Cuatro tomos. Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Sevilla, 1890-1893.

COLÓN, Cristóbal,

Los cuatro viajes del Almirante y su testamento. Edición y prólogo de Ignacio B. Anzoátegui, Austral, Espasa-Calpe, tercera edición, México, 1958.

Textos y documentos completos. Relaciones de viaje, cartas y memoriales. Edición, prólogo y notas de Consuelo Varela. Alianza Editorial, Madrid, segunda edición, 1984.

COLÓN, Hernando, *Vida del Almirante don Cristóbal Colón escrita por su hijo don Hernando*. Edición, prólogo y notas de Ramón Iglesia. Biblioteca Americana. Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

COMA, Guillermo. Ver *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*.

CONDE DE CANILLEROS, *Tres testigos de la Conquista del Perú (Hernando Pizarro, Juan Ruíz de Arce y Diego de Trujillo)*. Edición de los textos con estudio de Miguel Muñoz de San Pedro, conde de Canilleros. Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1953.

El conquistador anónimo. Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán México, escrita por un compañero de Hernán Cortés. Versión española acompañada del original italiano, en *Colección de documentos para la historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta, tomo I, Librería de J. M. Andrade, México, 1858, pp. 368-398.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación de la Conquista de México*. Austral, Espasa-Calpe, tercera edición, México, 1957.

COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie chretienne de l'univers*, traducción francesa parcial de Edouard Charton. En Edouard Charton, *Voyageurs anciens et modernes*. Tomo Segundo: *Voyageurs du Moyen Age*. Aux Bureaux du Magasin Pittoresque, París, 1855, pp. 1-30.

Crónicas de la Conquista de México (Grijalva, Tapia, Cortés, Díaz del Castillo, Chac-Xulub-Chen). Introducción, selección y notas de Agustín Yañez. Biblioteca del Estudiante Universitario. Universidad Autónoma de México, México, segunda edición, 1950.

CTESIAS DE CNIDO,

Indika, en *Ancient India as described by Ktesian the Knidian*, por John Watson Mc Crindle, reprint de la edición Calcutta-Londres de 1882, Eastern Book House, Patna, India, 1987.

Sobre la India, en *Relatos de viajes en la literatura griega antigua*. Edición a cargo de Luis A. García Moreno y F. Javier Gómez Espelosín. Alianza Editorial. Madrid, 1996.

CUNEO, Miguel de. Ver *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*.

DANTE ALIGHIERI, Obras Completas. *Con La Divina Comedia en texto bilingüe*. Versión española de Nicolás González Ruiz. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, cuarta edición, 1980.

Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro. En *Informaciones sobre el antiguo Perú*, edición a cargo de Horacio Urteaga. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo III, Segunda Serie, Lima, Imprenta y Librería Sanmartí y Ca, 1920.

Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y Fundación de Bogotá (1536-1539). Según documentos del Archivo General de Indias, Sevilla. Edición a cargo de Juan Friede, Banco de la República, Bogotá, 1960.

Descubrimiento y Conquista de Venezuela. Antología de textos a cargo de Joaquín Gabaldón Márquez. Dos tomos. Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1962. El tomo II contiene la traducción de la *Historia indiana* de Federman hecha por Pedro Manuel Arcaya, a partir de la versión francesa, y otros textos relativos a los Welser.

Diálogos das grandezas do Brasil, pela primeira vez tirados em livro. Introducción de Capistrano de Abreu y notas de Rodolpho Garcia. Oficina Industrial Graphica, Rio de Janeiro, 1930.

DÍAZ DE GUZMÁN, Rui,

Argentina. Historia del descubrimiento, conquista y población del Río de la Plata escrita por RuiDiaz de Guzman el año 1612. C. Casavalle, editor, Buenos Aires, 1882.

La Argentina. Memoria Argentina. Editorial Emecé. Buenos Aires, 1998.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Prólogo de Carlos Pereyra. Austral, Espasa-Calpe, México, 1955.

DIEZ DE BETANZOS, Juan, *Suma y narración de los incas*. En *Historia de los incas y Conquista del Perú (Juan Diez de Betanzos y Miguel de Estete)*, edición a cargo de Horacio Urteaga y Domingo Angulo. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo VIII, Segunda Serie, Lima, Imprenta y Librería Sanmartí y Ca, 1924.

Dioses y hombres de Huarochirí. Traducción y prólogo de José María Arguedas. Siglo XXI Editores, México, segunda edición, 1975.

DUARTE BARBOSA, *The Book of Duarte Barbosa. An account of the countries bordering on the Indian ocean and their inhabitants, written by Duarte Barbosa and completed about the year 1518 A.D.* Traducido del texto portugués editado por primera vez en 1812. Traducción inglesa de Mansel Longworth Dames. Dos volúmenes. Hakluyt Society, Londres, 1921.

DURÁN, Fray Diego,

Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme. Publicada por José F. Ramírez. Dos tomos, el primero: Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, México, 1867; y el segundo: Imprenta de Ignacio Escalante, México, 1880.

Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme. Edición a cargo de Rosa Camelo y José Rubén Romero. Dos tomos. Colección Cien de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Bellas Artes. México, 1995. Nueva y excelente edición con 118 láminas a color.

ELDAD HA-DANI

Eldad the Danite: *The letter of Eldad the Danite*, en *Jewish Travellers in the Middle Ages*. Edición e introducción de Elkan Nathan Adler. Dover Publications. Nueva York, 1987, pp. 2-21.

ENCISO. Ver Fernández de Enciso.

ESQUILACHE, Nicolás. Ver *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*.

FEDERMAN, Nicolás, *Historia indiana*. Traducida por primera vez directamente del alemán por Juan Friede. Seguida del *Itinerario de la expedición*. Aro Artes Gráficas, Madrid, 1958.

FERNANDES BRANDÃO, Ambrosio. Ver *Diálogos das grandezas do Brasil*.

FERNÁNDEZ DE ENCISO, Martín, *Suma de geografía, que trata de todas las partidas e provincias del mundo, en especial de las Indias (1518)*. Reimpresión con Introducción de José Ibañez Cerdá. Colección Joyas bibliográficas, Madrid, 1948.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo,

Historia general y natural de las Indias. Edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso. Cinco tomos. Biblioteca de Autores Españoles (tomos CXVII-CXXI), Ediciones Atlas, Madrid, 1959.

Sumario de la historia natural de las Indias. Edición, introducción y notas de José Miranda. Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

FERNÁNDEZ DE PIEDRAHITA, Lucas, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*. Juan Bautista Verdussen, Amberes, 1687.

FIDALGO DE ELVAS, *Expedición de Hernando de Soto a Florida*. Texto íntegro traducido al español de la *Relación del Fidalgo de Elvas*, por Miguel Muñoz de San Pedro, conde de Canilleros, edición de Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952.

El fisiólogo. Bestiario medieval. Traducción del *Physiologus Latinus, versio Y*, por Marino Ayerra Redín y Nidia Guglielmi. Introducción y notas de Nidia Guglielmi. Eudeba, Buenos Aires, 1971.

La fundación de Brasil. Testimonios 1500-1700. Prólogo de Darcy Ribeiro. Selección de textos de Darcy Ribeiro y Carlos de Araujo Moreira Neto. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1992.

GARCÍA, Fray Gregorio, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*. Edición y estudio preliminar de Franklin Pease. Biblioteca Americana. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca,

Comentarios reales de los incas. Edición, prólogo y cronología de Aurelio Miró Quesada. Biblioteca Ayacucho, dos tomos, segunda edición, Caracas, 1985.

La Florida del Inca. Historia del adelantado Hernando de Soto, gobernador y capitán general del reino de la Florida, y de otros heroicos caballeros españoles e

indios, escrita por el Inca Garcilaso de La Vega. Edición a cargo de Aurelio Miró Quesada, José Durand y Emma Susana Speratti Piñero. Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* Advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y Estudio de Manuel García-Pelayo. Fondo de Cultura Económica, México, segunda reimpresión, 1987.

GÓMARA. Ver López de Gómara.

GRIJALVA. Ver *Itinerario de la armada del rey católico.*

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno.* Transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease. Dos tomos, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.

GUILLÉN, Edmundo, compilador, *Versión inca de la Conquista.* Editorial Millá Batres, Lima, 1974.

GUMILLA, Joseph, *El Orinoco ilustrado y defendido, historia natural, civil, y geographica de este gran río y de sus caudalosas vertientes; gobierno, usos y costumbres de los indios sus habitantes, con nuevas y útiles noticias de animales, árboles, frutos, aceytes, resinas, yerbas, y raíces medicinales y sobre todo se hallarán conversiones muy singulares à nuestra Santa Fé, y casos de mucha edificación.* Segunda impresión, revista y aumentada por su mismo autor. Dos Partes o tomos. Manuel Fernández, impresor, Madrid, 1745.

El Orinoco ilustrado y defendido. Con varios estudios preliminares. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas, 1963. Hay una segunda edición, coeditada con Distribuidora Estudios, Caracas, 1993.

HUAMÁN POMA DE AYALA. Ver Guamán Poma de Ayala.

HENNECKE, Edgar, editor, *New Testament apocrypha.* Traducción inglesa editada por R. McL. Wilson. Dos volúmenes. The Westminster Press, Filadelfia, reprint de la edición de 1965.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano.* Con notas de Ángel Altolaguirre y Duvale. Edición de la Academia de la Historia, ocho volúmenes, Madrid, 1934-1948.

Historia de México (Histoyre du Mechique), en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del Siglo XVI*. Edición a cargo de Angel María Garibay. Editorial Porrúa, México, 1973, pp. 91-120.

Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIè siècle. Publicado por Edouard de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Nueva Serie, tomo II, Sede de la Sociedad, París, 1905, pp. 1-41.

ISIDORO DE SEVILLA, San, *Etimologías*. Edición bilingüe a cargo de José Oroz Reta con introducción general de Manuel C. Díaz y Díaz. Dos tomos. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982-1983.

Instrucción civil y militar a Francisco Cortés, para la expedición de la costa de Colima. En En García Icazbalceta, *Colección de documentos para la Historia de México*, tomo I, Librería de J. M. Andrade, México, 1858, pp. 464-469.

Instrucción que dió el capital Diego Velazquez, en la isla Fernandina, en 23 de octubre de 1518 al capitán Hernando Cortés, á quien con una armada enviaba al socorro de la que llevó Juan de Grijalva, vecino de la isla de Trinidad. En *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, por D. Martín Fernández de Navarrete, D. Miguel Salvá y D. Pedro Sáinz de Baranda, individuos de la Academia de la Historia. Madrid, 1842-1895, 113 tomos, tomo I, pp. 385-406.

Itinerario de la armada del rey católico a la isla de Yucatán, en la India, el año de 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva, escrito para Su Alteza por el capellán mayor de la dicha armada. En García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, tomo I, Librería de J. M. Andrade, México, 1858, pp. 281-308.

KNIVET, Antonie, *The admirable adventures and strange fortunes of Master Antonie Knivet, wich went with Master Thomas Candish in his second voyage to the South Sea, 1591*. En Samuel Purchas, B.D., editor, *Hakluytus Postumus or Purchas His Pilgrimes (1625)*, James Mac Lehosé and Sons, Glasgow, veinte volúmenes, 1905-1907, volumen XVI, 1906, pp. 177-289.

LA CONDAMINE, Carlos María de, *Viaje a la América Meridional*. Traducción de Federico Ruiz Morcuende. Austral, Espasa-Calpe, segunda edición, Buenos Aires, 1945.

LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción de Ángel María Garibay. Editorial Porrúa, México, 1973.

LAS CASAS, Bartolomé de,

Apologetica historia. Estudio preliminar y edición a cargo de Juan Pérez de Tudela Bueso. Biblioteca de Autores Españoles, tomos 105 y 106, Ediciones Atlas, Madrid, 1958.

Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Advertencia de Gregorio Weinberg. Ediciones Mar Océano, Buenos Aires, 1953.

Historia de las Indias. Texto fijado por Juan Pérez de Tudela y Emilio López Soto. Edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso. Dos tomos. Biblioteca de Autores Españoles, tomos 95 y 96. Ediciones Atlas, Madrid, 1957-1961.

LEITE, Serafim, S.J., editor, *Novas cartas jesuíticas (De Nóbrega a Vieira)*. Collecção Brasileira Nº 194, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1940.

LEÓN PINELO, Antonio de, *El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologetico, historia natural y peregrina de las Indias Occidentales Islas de Tierra Firme del Mar Oceano*. Dos tomos. Publicalo con un prólogo, Raúl Porras Barrenechea, bajos los auspicios del Comité del IV Centenario del Descubrimiento del Amazonas, Lima, 1943.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, compilador, *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. Editorial Joaquín Mortiz, México, 1964.

LERY, Jean de, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil dite Amérique. Contenant la navigation et choses remarquables, veues sur mer par l'auteur. Le comportement de Villegagnon en ce pays là. Les moeurs et façons de vivre estranges des sauvages bresiliens avec un colloque de leur langage. Ensemble la description de plusieurs animaux, poissons difformes, arbres, herbes, fruits et racines, et autres choses singulieres, et du tout incognues par deça, dont on verra les sommaires des chapitres au devant la Preface*. Quinta edición, Jean Vignon, Ginebra, 1611.

Letras de la Audiencia de Quito (período jesuítico). Selección, prólogo y cronología de Hernán Rodríguez Castelo. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1984.

Leyendas del Popol Vuh, Las, contadas por Ermilo Abreu Gómez. Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951.

El Libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón. El libro de Marco Polo de Rodrigo de Santaella. Edición, introducción y notas de Juan Gil. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Literatura del México antiguo. Edición, estudios introductorios y versiones de textos de Miguel León-Portilla. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978.

Literatura guaraní del Paraguay. Compilación, prólogo, estudios introductorios, notas y cronología de Rubén Bareiro Saguier. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.

Literatura indígena en Venezuela. Selección, estudio preliminar y notas de Italo Tedesco. Editorial Kapelusz Venezolana, Caracas, 1981.

Literatura maya. Compilación y prólogo de Mercedes de La Garza, cronología de Miguel León-Portilla y estudios introductorios y traducciones de Adrián Recinos, Antonio Mediz Bolio, Francisco Monterde, Alfredo Barrera Vásquez y Dionisio José Chonay. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980. Contiene el *Popol Vuh*, los *Anales de los cakchiqueles o memorial de Sololá*, el *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, el *Rabinal Achí*, el *Libro de los cantares de Dzilbatché*, el *Título de los señores de Totonicapán*, y otros dos textos menores.

Literatura quechua. Edición, prólogo y cronología de Edmundo Bendezú Aybar. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.

LIZÁRRAGA, Fray Reginaldo de, *Descripción y población de las Indias.* Publicada en la Revista del Instituto Histórico del Perú. Prólogo y noticia biográfica de Carlos A. Romero. Imprenta Americana, Lima, 1908.

Lope de Aguirre, Crónicas, 1559-1561. Edición de todas las crónicas relativas a la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre, a cargo de Elena Mampel González y Neus Escandell Tur, Ediciones Universidad de Barcelona, Editorial 7 1/2 S.A., Barcelona, 1981.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia general de las Indias.* Versión modernizada de Pilar Guibelalde. Obras Maestras, Editorial Iberia, Barcelona, dos tomos, 1954.

LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, Juan, *De las islas del Mar Océano. Del dominio de los reyes de España sobre los indios*, por fray Matías de Paz. Edición a cargo de Silvio Zavala y Agustín Millares Carlo. Biblioteca Americana. Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

MAGALHÃES GANDAVO, Pero de,

História da Provincia Sancta Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. Edición facsimilar de la edición portuguesa original de 1576, acompañada de

traducción inglesa a cargo de John B. Stetson, Jr., en *The histories of Brazil, by Pero de Magalhães*, The Cortés Society, dos volúmenes, Nueva York, 1922. Prefacio, notas introductorias y edición facsimilar en el volumen I. Traducción inglesa en el volumen II.

Treatise on the land of Brazil. Versión inglesa a cargo de John B. Stetson, Jr. del *Tractado da terra do Brasil (1574)*. Misma edición, volumen II.

MANDEVILLE, Sir John, *The travels of Sir John Mandeville*. Traducción e introducción de C.W.R.D. Moseley. Penguin Books, Harmondsworth, 1983.

MARCOS DE NIZA, Fray, *Relation de frère Marcos de Niza*. Versión francesa de Henri Ternaux-Compans. *Voyages, Relations et Mémoires originaux pour servir à l'Histoire de l'Amérique*, Arthus Bertrand, librero-éditeur, París, 1838, Apéndice, pp. 256-284.

Memorial de Sololá (Memorial de Tecpan-Atitlan). *Anales de los cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*. Edición de Adrián Recinos. Biblioteca Americana. Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

MENASSEH BEN ISRAEL,

Esperanza de Israel. Introducción, edición y notas de Henry Méchoulan y Gérard Nahon. Libros Hiperión, Madrid, 1987.

Origen de los americanos, esto es, esperanza de Israel. Edición de Santiago Pérez Junquera, Librería del editor, Madrid, 1881.

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, obra escrita a fines del siglo XVI. La publica por primera vez Joaquín García Icazbalceta. Antigua Librería, México, 1870. Un grueso tomo.

MIER, Fray Servando Teresa de, *Disertación sobre Quetzalcóatl*. En *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición con notas y suplementos de Carlos María de Bustamante. Tres tomos. Imprenta de Alejandro Valdés, México, 1829, tomo I, al final del Libro III, pp. I-XXI.

MOLINA, Cristóbal de, *Ritos y fábulas de los incas (1572)*. Versión modernizada de Ernesto Morales. Editorial Futuro, Buenos Aires, 1959. (Se trata de Cristóbal de Molina el Cuzqueño, llamado así para distinguirlo de su homónimo almagrista llamado el de Santiago, de quien fuera casi contemporáneo.)

MONTAIGNE, Michel de, *Essais*. Cronología e Introducción de Alexandre Micha. Tres tomos, Garnier-Flammarion, París, 1969. Hay varias ediciones castellanas.

MONTESINOS, Fernando de, *Memorias antiguas históricas y políticas del Perú por el licenciado don Fernando de Montesinos, seguidas de las informaciones acerca del señorío de los incas*. Edición a cargo de Marcos Jiménez de la Espada. Colección de Libros Españoles Raros o Curiosos, tomo 16, Imprenta de Miguel Ginesta, Madrid, 1882.

MONTOYA. Ver Ruiz de Montoya.

MOTOLINIA, fray Toribio,

Historia de los indios de la Nueva España. Edición a cargo de Edmundo O'Gorman. Editorial Porrúa, México, cuarta edición, 1984.

Memoriales de fray Toribio de Motolinía, manuscrito de la colección de D. Joaquín García Icazbalceta. Publícalo por primera vez su hijo Luis García Pimentel. En casa del editor, México, 1903.

MURÚA, fray Martín de, *Historia de los incas, reyes del Perú por el padre fray Martín de Morúa, de la orden de la Merced, crónica del siglo XVI*. Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú, tomo IV, Segunda Serie, Imprenta y Librería Sanmartí y Ca, Lima, 1922.

NÓBREGA, Manoel da, *Cartas*, en Apéndice a la *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil* del padre Simão de Vasconcellos, segunda edición, A.J. Fernandes Lopes, Lisboa, 1864, pp. 287-317.

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Alvar, *Naufragios y Comentarios*. Austral, Espasa-Calpe, segunda edición, Buenos Aires, 1946.

NUÑO DE GUZMÁN. Ver *Primera, segunda, tercera y cuarta relaciones anónimas de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia*.

OLMOS, Andrés de, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Edición a cargo de Angel María Garibay. Editorial Porrúa, México, 1973, pp. 22-90.

ORTIGUERA, Toribio de, *Crónica*, en *Lope de Aguirre, Crónicas, 1559-1561*, edición de Elena Mampel González y Neus Escandell Tur, Ediciones Universidad de Barcelona, 1981, pp. 31-174.

OVIEDO. Ver Fernández de Oviedo.

PANÉ, fray Ramón,

Relación acerca de las antigüedades de los indios. Nueva versión con notas, mapas y apéndices por José Juan Arrom. Siglo XXI Editores, México, 1974.

Relación de fray Ramón acerca de las antigüedades de los indios, las cuales, con diligencia, como hombre que sabe su idioma, recogió por mandato del Almirante. Versión original que aparece incorporada al texto del Capítulo LXII de la *Vida del Almirante don Cristóbal Colón escrita por su hijo don Hernando*, pp. 186-201 de la edición arriba mencionada.

PATAGONIA. *Antología de textos de cronistas, viajeros y exploradores de los siglos XVI-XIX.* Selección y prólogo de Teodoro Caillet-Bois. Colección Buen Aire, Emecé Editores, Buenos Aires, 1944.

PIEDRAHITA. Ver Fernández de Piedrahita.

PIERRE D'AILLY. Ver Ailly, Pierre D'.

PIGAFETTA, Antonio, *Primer viaje en torno al Globo.* Traducción del italiano de Federico Ruiz Morcuende. Austral, Espasa-Calpe, tercera edición, Buenos Aires, 1946.

PLATÓN, *Timeo y Critias*, traducción del griego de Francisco de Paula Samarranch, en *Obras completas*, un tomo, Aguilar, Madrid, 1972.

PLINIO EL VIEJO, *Historia natural*, Libros VIII-XI, en Pliny, *Natural history*, volume III, Books VIII-XI. Traducción inglesa de H. Rackham, Loeb Classical Library, William Heinemann Ltd., Londres, 1983.

PLUTARCO, *Vidas paralelas.* Traducción directa del griego a cargo de Antonio Ranz Romanillos, con notas prologales de Emiliano M. Aguilera. Colección Obras Maestras, cuatro volúmenes, Editorial Iberia, Barcelona, 1979.

POLO, Marco, *Libro de las maravillas.* Traducción española a cargo de Mauro Armiño del original francés en la edición moderna de Louis Hambis. Ediciones Anaya, Madrid, tercera edición, 1984.

PONCE DE LEÓN, Pedro, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI.* Edición a cargo de Angel María Garibay, Editorial Porrúa, México, 1973, pp. 121-155.

Primera, Segunda, tercera y cuarta relaciones anónimas de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia, en *Colección de documentos para la historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta, Antigua Librería, México, 1866, tomo II, pp. 288-483.

Pueblos primitivos de Sudamérica. Antología de cronistas y viajeros de Indias de los siglos XVI-XVIII. Selección y prólogo de Armando Vivante. Colección Buen Aire, Emecé Editores, Buenos Aires, 1943.

RALEIGH, Walter,

Las doradas colinas de Manoa, Viajes a Guayana. Traducción del *Discovery* de Raleigh por Xuan Tomás García Tamayo. Ediciones Centauro, Caracas, 1980.

El descubrimiento del vasto, rico y hermoso Imperio de la Guyana, con un relato de la poderosa y dorada ciudad de Manoa (que los españoles llaman El Dorado) y de las provincias de Emeria, Arromaia, Amapaia y otros países y ríos limítrofes. Traducido del inglés por Betty Moore. Incluido como Apéndice en Demetrio Ramos Pérez, *El mito del Dorado. Su génesis y proceso*. Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1973, pp. 497-647.

Relación de Hernando de Ribera, en Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y Comentarios*, Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, pp. 255-262.

Relación de señores indios que sirvieron a Tupac Yupanqui y Huayna Capac. En *Informaciones sobre el antiguo Perú*, edición a cargo de Horacio Urteaga. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo III, Segunda Serie, Lima, Imprenta y Librería Sanmartí y Ca, 1920.

Relaciones geográficas de Indias. Anotadas por Marcos Jiménez de la Espada y publicadas por el Ministerio de Fomento, cuatro tomos, Madrid, 1881-1885.

Relaciones geográficas de Venezuela. Recopilación, estudio preliminar y notas de Antonio Arellano Moreno. Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1964.

REQUEXO SALCEDO, Juan. Ver Adrián de Santo Tomás, fray.

RIBADENEIRA, Pedro de, *Vida de Ignacio de Loyola (1572)*. Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946.

ROCHA, Diego Andrés, *Tratado único y singular del origen de los indios del Perú, Méjico, Santa Fé y Chile*. Dos tomos. En *Colección de Libros raros ó curiosos que tratan de América*, tomos 3 y 4, Madrid, 1891.

RODRÍGUEZ FREYLE, Juan, *El carnero. Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*. Prólogo, notas y cronología de Darío Achurry Valenzuela. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tapé*. Traducción portuguesa hecha por el padre Arnaldo Bruxel, S.J., de la edición española de 1892. Revisión, presentación y notas del padre Arthur Rabuske, S.J. Martins Livreiro editor, Porto Alegre, Brasil, 1985.

Sagrada Biblia. Primera versión directa al español de los idiomas originales, hebreo y griego por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga. Biblioteca de Autores Españoles, decimosexta edición, Madrid, 1964.

SAHAGÚN, fray Bernardino de,

Historia general de las cosas de Nueva España. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Dos tomos. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Historia general de las cosas de la Nueva España. Edición con notas y suplementos de Carlos María de Bustamante. Tres tomos. Imprenta de Alejandro Valdés, México, 1829.

SANDOVAL, Alonso de, *Un tratado sobre la esclavitud (De Instauranda Aethiopia salute)*. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan de,

Relacion de antigüedades desde Reyno del Pirú. En *Historia de los incas y relación de su gobierno, por Juan Santa Cruz Pachacuti y el Lic. Fernando de Santillan, crónicas del siglo XVI*. Edición de Horacio Urteaga y Domingo Angulo, Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo IX, Segunda Serie, Lima, Imprenta y Librería Sanmartí y Ca, 1927, pp. 126-235.

Relación de antigüedades de este Reino del Perú. FCE. Lima, 1995.

SANTIAGO DE LA VORÁGINE, *La leyenda dorada*. Traducida del latín por fray José Manuel Macías. Dos tomos, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, *Historia de los incas*. Biblioteca de Viajeros Hispánicos, Ediciones Miraguano-Ediciones Polifemo, Madrid, 1988.

SCHMIDL, Ulrico, *Derrotero y viaje a España y las Indias*. Traducido del alemán por Edmundo Wernicke. Prólogo de Enrique de Gandía. Austral, Espasa-Calpe, segunda edición, Buenos Aires, 1947.

SEPÚLVEDA. Ver Ginés de Sepúlveda.

SIMÓN, fray Pedro,

Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales. Recopilación, introducción y notas de Juan Friede. Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, seis tomos (volúmenes 103-108 y un tomo de Compilación de Índices), Bogotá, 1981-1982.

Noticias historiales de Venezuela (edición mutilada que contiene solamente las *Noticias* referentes a Venezuela). Estudio preliminar y edición a cargo de Demetrio Ramos Pérez. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, dos tomos, Caracas, 1963.

SOLINUS, Caius Iulius, *Collectanea rerum memorabilium*. Versión inglesa de Arthur Golding (1587): *The excellent and pleasant worke of Caius Iulius Solinus*. Reproducción facsimilar con introducción de George Kish. Gainesville, Florida. Scholar's Facsimiles & Reprint, 1955.

SOLÍS, Antonio, *Historia de la conquista de México*. Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.

SOLÓRZANO PEREIRA, Juan, *Política indiana* compuesta por el señor don Juan Solorzano Pereira, corregida e ilustrada con notas por el licenciado don Francisco Ramiro de Valenzuela. Reimpresión de la edición original, Oficina de Diego Díaz, Madrid, 1647. Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, Madrid-Buenos Aires, cinco tomos, 1930.

STADEN, Hans, *Véritable histoire et description d'un pays habité par des hommes sauvages, nus, ferores et anthropofages, situé dans le Nouveau Monde nommé Amérique, inconnu dans le pays de Hesse, avant e depuis la naissance de Jésus-Christ, jusqu'à l'année dernière*. Hans Staden de Homberg, en Hesse, l'a connu par sa propre expérience et le fait connaître actuellement par le moyen de l'impression. Versión francesa de la edición alemana de 1557, publicada por Henri Ternaux, en *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de l'Amérique*,

Arthus Bertrand, librero-éditeur, París, 1837. Hay varias versiones españolas, aunque no recientes.

Teatro indiano de los Siglos de Oro. Lope de Vega: El Nuevo Mundo descubierto por Colón, y El Arauco Domado. Tirso de Molina: Trilogía de los Pizarro (Todo es dar en una cosa, Amazonas en las Indias, La lealtad contra la envidia). Calderón de la Barca: La aurora en Copacabana. Introducción de Arturo Souto Alabarce. Editorial Trillas, México, 1988.

Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI (Historia de los mexicanos por sus pinturas, Historia de México, y Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad). Edición a cargo de Ángel María Garibay, Editorial Porrúa, México, 1973.

Terra ignota. La geografía de América Latina a través de los cronistas de los siglos XVI y XVII. Presentación y selección de textos a cargo de Josefina Oliva de Coll. Editorial Trillas, México, 1986.

THEVET, André,

L'antropophagie rituelle des Tupinamba, tomado de su manuscrito titulado *Histoire d'André Thevet Angoumoisín, Cosmographe du Roy de deux voyages par luy fait aux Indes Australes et Occidentales, etc.*, folios 53-62v, en Alfred Métraux, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi Guarani.* Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Librería Ernest Leroux, París, 1928, pp. 239-252.

Mythes des Tupinamba, tomados de su *Cosmographie universelle*, folios 913 a 920v, en Alfred Métraux, op. cit., pp. 225-239.

Les singularitez de la France antarctique. Nueva edición con notas y comentarios de Paul Gaffarel. Maisonneuve & Cie, Libraires-éditeurs, París, 1878.

TORQUEMADA, Antonio de, *Jardín de flores curiosas.* Edición moderna publicada por la Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1943.

TORQUEMADA, Juan de, *Veinte yvn libros rituales i monarchia indiana, con el origen y guerras, de los Indios Occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conuersion y otras cosas maravillosas de la misma tierra distribuidos en tres tomos.* Segunda edición, Oficina de Nicolás Rodríguez Franco, Madrid, 1723.

VARGAS MACHUCA, Bernardo de,

Discursos apoloéticos en controversia del tratado que escribió don fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapa, año de 1552, intitulado «Destrucción de Indias», reprobando el hecho dellas, à cuya defensa se opone el autor, en Vargas Machuca, Bernardo de Las Casas, fray Bartolomé de, *La destrucción de las Indias-Refutación de Las Casas*, Biblioteca Económica de Clásicos Castellanos, Sociedad de Ediciones Louis-Michaud, París-Buenos Aires, s.a. (¿1946?)

Milicia y descripción de las Indias, escritas por el capitán D. Bernardo de Vargas Machuca, caballero castellano natural de la villa de Simancas. Reimpresión de la primera edición, Madrid, 1599. Dos volúmenes pequeños. Colección de Libros Raros o Curiosos que tratan de América, tomos 8 y 9, Madrid, Librería de Victoriano Suarez, 1892.

VASCONCELLOS, Simão de,

Chronica da Companhia de Jesu do estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do Novo Mundo. Segunda edición corregida y aumentada. A. J. Fernandes Lopes, Lisboa, dos tomos en uno, 1864.

Noticias antecedentes, curiosas e necessarias das cousas do Brasil. En dos Libros. Es la Parte Introductoria de la *Chronica*. Misma edición, Lisboa, 1864.

VÁZQUEZ, Francisco, *Jornada de Omagua y Dorado (Historia de Lope de Aguirre, sus crímenes y locuras)*. Prólogo de Enrique de Gandía. Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945.

VELASCO, Juan de,

Historia del Reino de Quito en la América Meridional, escrita por el Presbítero Don Juan de Velasco, nativo del mismo Reino. Año de 1789. Imprenta del Gobierno, Quito, 1841-1844. Tomo I y Parte I que contiene la *Historia natural*. Es lamentable que la edición de la Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1981, no sea utilizable por tratarse de una edición mutilada, en la cual se suprimió la Primera Parte, la *Historia natural*, debido a que el editor, Alfredo Pareja Diezcanseco, decidió arbitrariamente que esa parte «no interesa al lector contemporáneo».

VESPUCCIO, Américo,

Cartas, en Roberto Levillier, *América la bien llamada*, dos tomos, Editorial Guillermo Kraft Ltda, Buenos Aires, 1948, Apéndices, tomo I, pp. 252-266 y 268-278, y tomo II, pp. 347-366 con estudio introductorio.

El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos.

Textos en italiano, español e inglés. Estudio preliminar de Roberto Levillier. Editorial Nova, Buenos Aires, 1951.

VITORIA, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, segunda edición, 1947.

ZAMORA, Alonso de, *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*. Edición basada en la primera (la de Barcelona, 1701), a cargo de Caracciolo Parra Pérez y el padre lector fray Andrés Mesanza. Editorial Sur América, de Parra León Hermanos, Caracas, 1930. Un grueso tomo.

ZÁRATE, Agustín de, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, en Biblioteca de Autores Españoles, tomo 26, *Historiadores primitivos de Indias*, tomo II, Ediciones Atlas, Madrid, 1947, pp. 459-574.

2. Trabajos modernos y contemporáneos

ACOSTA, Joaquín, *Historia de la Nueva Granada* (1848). Editorial Bedout, S.A. Cúcuta, s.a.

ACOSTA, Vladimir, *Viajeros y maravillas. Lo maravilloso en la literatura de viajes medieval*. Tres tomos. Monte Ávila, Caracas, 1993.

Animales e imaginario. La zoología maravillosa medieval. Dirección de Cultura. UCV. Caracas, 1995.

La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval. Dos tomos. Monte Ávila. Caracas, 1997.

ACOSTA DE SAMPER, Soledad, «Memoria sobre el establecimiento de hebreos en el Departamento de Antioquia (Colombia)», presentada ante el IX Congreso de Americanistas, Huelva, 1892, incluida en *Memorias presentadas en congresos internacionales que se reunieron en España durante las fiestas del IV Centenario del Descubrimiento de América en 1892*. Imprenta de Durand, Chartres, 1893, pp. 51-71.

ALCINA FRANCH, José, *El descubrimiento científico de América*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1988.

ALONSO DEL REAL, Carlos, *Realidad y leyenda de las amazonas*. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.

ARCINIEGA, Rosa, *Dos rebeldes españoles en el Perú: Gonzalo Pizarro, “el Gran Rebelde” y Lope de Aguirre, “el Cruel Tirano”*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1946.

ARCINIEGAS, Germán,

América en Europa. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

Amerigo y el Nuevo Mundo. Editorial Hermes, México-Buenos Aires, 1956.

ARENS, W., *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*. Traducido del inglés por Stella Mastrangelo, Siglo XXI Editores, México, 1981.

ARGUEDAS, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Cuarta edición. Siglo XXI Editores, México, 1987.

ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El “Estado” jesuita de los guaraníes (1609-1768)*. Traducido del italiano por Marcos Lara. Fondo de Cultura Económica, México, segunda edición, 1988.

BAGROW, Leo, *History of cartography*. Editada por R. A. Skelton. C.A. Watts & Co, Ltd., Londres, 1964.

BALLESTEROS BERETTA, Antonio,

Cristóbal Colón y el Descubrimiento de América. Tomos IV y V de la *Historia de América*, Salvat Editores, Barcelona, 1945.

Génesis del Descubrimiento. Tomo I de la *Historia de América*, Salvat Editores, Barcelona, segunda edición, 1961.

BANDELIER, A. F., *The Gilded Man (El Dorado) and other pictures of the spanish occupancy of America*. D. Appleton & Company, Nueva York, 1893.

BAUDIN, Louis,

El imperio socialista de los Incas. Traducción del Dr. José Antonio Arze. Empresa Editora Zig-Zag, cuarta edición corregida y aumentada, Santiago de Chile, 1955.

La vie quotidienne au temps des derniers Incas. Colección La Vie Quotidienne. Librairie Hachette, París, 1955. Hay traducción española.

BAUDOT, Georges, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Traducido del francés por Vicente González Los Certales. Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

BAYLE, Constantino, *El Dorado fantasma*. Segunda edición. Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1943.

BAYO, Ciro, *Los césares de la Patagonia (Leyenda áurea del Nuevo Mundo)*. Imprenta de J. Pueyo. Madrid, 1913.

BEAZLEY, Raymond, *The dawn of modern geography*. Tres volúmenes. John Murray, Londres, 1897-1901, los volúmenes I y II; Clarendon Press, Oxford, 1906, el volumen III.

BECCO, Horacio Jorge, editor. *Crónicas de los patagones*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 2003.

BENÍTEZ VINUEZA, Leopoldo, *Argonautas de la selva. Los descubridores del Amazonas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1945. Reimpresión 1984.

BENNASSAR, Bartolomé, *La América española y la América portuguesa, siglos XVI-XVIII*. Traducido del francés por Carmen Artal. Akal editor, Madrid, 1980.

BERLITZ, Charles, *La Atlántida, el octavo continente*. Traducción de María del Mar Moya y Miquel Montaner. Editorial Planeta, Barcelona-Bogotá, 1984.

BERNAL, Ignacio, *Tenochtitlán en una isla*. Sep-Setentas, México, 1972.

BESTARD, Joan y Jesús Contreras, *Barbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología*. Temas Universitarios, Barcanova, Barcelona, 1987.

BITTERLI, Urs, *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar*. Traducido del alemán por Pablo Sorozábal. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

BLANCO FOMBONA, Rufino, *El conquistador español del siglo XVI*. Edime, Caracas-Madrid, 1956.

BLANCO VILLALTA, *Antropofagia ritual americana*. Colección Buen Aire, Emecé Editores, Buenos Aires, 1948.

BOSCH GIMPERA, Pere, *La América pre-hispánica*. Prólogo de Luis Pericot. Editorial Ariel, Barcelona, 1975.

BRANDT, Carlos, *El misterioso Almirante*. Biblioteca Popular Venezolana, Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas, 1949.

BRASSEUR DE BOURBOURG, Charles E., *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale durant les siècles antérieures à Christophe Colomb*. Cuatro tomos. Arthus Bertrand, editor, París, 1857-1867. Especialmente el tomo primero (1857): *Comprenant les temps héroïques et l'histoire de l'empire des toltèques*.

BRAVO GUERREIRA, Concepción, *Atau Huallpa, el sol que precedió a la larga noche*. Biblioteca Iberoamericana, Ediciones Anaya, Madrid, 1988.

BRINTON, Daniel G., *The myths of the New World: a treatise on the symbolism and mythology of the red race of America*. Leyboldt & Holt, Nueva York, 1868.

BUARQUE DE HOLANDA, Sergio, *Visión del Paraíso. Motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil*. Traducido del portugués por Estela Dos Santos. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1987.

CABAL, Juan, *Balboa, descubridor del Pacífico*. Editorial Juventud, Barcelona, 1958.

CAMPO, Luis del, *Pedro de Ursúa, conquistador español del siglo XVI*. Edición del autor, Pamplona, España, 1970.

CANALS FRAU, Salvador, *Préhistoire de l'Amérique*. Prefacio y traducción del español de Marc R. Sauter. Payot, París, 1953.

CARNAC, Pierre, *El primer descubrimiento. ¿Descubrieron América los judíos en la Antigüedad?* Traducción del francés de F. García-Prieto. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1991.

CASO, Alfonso, *El Pueblo del Sol*. Fondo de Cultura Económica, México, cuarta edición, 1976.

CERAM, C. W., *El primer americano*. Traducido del alemán por Jaime Gascón. Ediciones Destino, Barcelona, 1973.

CLASTRES, Helene, *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*. Editions du Seuil. París, 1975.

CLASTRES, Pierre, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Editions du Seuil. París, 1974.

COCCHIARA, Giuseppe, *Il paese di Cuccagna*. Universale Scientifica, Paolo Boringhieri, Turín, 1980.

COE, Michael D., *The Maya*. A Pelican Book. Penguin Books, Harmondsworth, 1966.

COMAS, Juan, *Origen de las culturas precolombinas*. Sep-Setentas, México, 1975.

DA SILVA DIAS. J. S., *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*. Traducción de Jorge Rueda de La Serna. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

DAVIES, Nigel, *Sacrificios humanos. De la Antigüedad a nuestros días*. Traducido del inglés por Antoni Pigrau. Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1983.

DESCOLA, Jean, *Los conquistadores del Imperio español*. Traducido del francés por Consuelo Berges. Editorial Juventud, Barcelona, 1957.

DE ARMAS, Juan Ignacio, *La zoología de Colón y de los primeros exploradores de América*. Establecimiento Tipográfico O'Reilly, La Habana, 1888.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Los judeoconversos en España y América*, Colección Fundamentos, Ediciones Itsmo, Madrid, 1988.

DURAND, José, *Ocaso de sirenas, esplendor de manatíes*. Tezontle, Fondo de Cultura Económica, México, segunda edición, 1983.

DUVERGER, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Traducción de Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

ELLIOTT, J. H., *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*. Traducido del inglés por Rafael Sánchez Mantero. Alianza Editorial, Madrid, 1970.

EYZAGUIRRE, Jaime, *Ventura de Pedro de Valdivia*. Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946.

FAGAN, Brian,

El Gran Viaje. El poblamiento de la antigua América. Traducido del inglés por Rafael Lassaletta. Edaf, Madrid, 1988.

Precursores de la arqueología en América. Traducido del inglés por Mayo Antonio Sanchez García. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

FAVRE, Henri, *Les incas. Que sais-je?* Presses Universitaires de France, segunda edición, París, 1975.

FLORNOY, Bertrand, *La aventura inca*. Traducida del francés por el padre Rafael Housse. Empresa Editora Zig Zag, Santiago de Chile, 1957.

FRIEDE, Juan,

Los chibchas bajo la dominación española. Ediciones La Carreta, Medellín, 1974.

Vida y viajes de Nicolás Federman, conquistador, poblador y cofundador de Bogotá. Ediciones Librería Buchholz, Bogotá, s.a.

Los Welser en la conquista de Venezuela. Ediciones Edime, Caracas-Madrid, 1961.

GAFFAREL, Paul,

Histoire de la Découverte de l'Amérique depuis les origines jusqu'à la mort de Christophe Colomb. Dos tomos. Arthur Rousseau, editor, París, 1892.

Histoire du Brésil français au seizième siècle. Maisonneuve et Cie, Libraires-éditeurs, París, 1878.

«L'île des Sept Cités et l'île Antilia», *Congreso Internacional de Americanistas, Actas de la Cuarta Reunión*, Madrid, 1881, dos tomos. Imprenta de Fortanet, Madrid, 1882, tomo I, pp. 198-214.

GALVIS MADERO, Luis, *El adelantado* (Biografía de Gonzalo Ximénez de Quesada). Ediciones Guadarrama, Madrid, 1957.

GANDÍA, Enrique de,

España en la conquista del mundo. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946.

Historia crítica de los mitos de la Conquista americana. Juan Roldán y Compañía, editores, Madrid-Buenos Aires, 1929.

Historia de Cristóbal Colón. Análisis crítico de las fuentes documentales y de los problemas colombinos. Editorial Claridad, Buenos Aires, segunda edición, 1951.

GARCÍA, Casiano, O.E.S.A., *Vida del comendador Diego de Ordaz, descubridor del Orinoco.* Editorial Jus, México, 1952.

GENDOP, Paul, *Les mayas.* Que sais-je?, Presses Universitaires de France, París, 1980.

GERBI, Antonello,

La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900. Traducido del italiano por Antonio Alatorre. Fondo de Cultura Económica, México, segunda edición corregida, 1982.

La naturaleza de las Indias Nuevas. Traducido del italiano por Antonio Alatorre. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

GIL, Juan, *Mitos y utopías del Descubrimiento*. Tres tomos: 1. *Colón y su tiempo*, 2. *El Pacífico*, 3. *El Dorado*. Alianza Editorial, Madrid, 1989-1990.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

GRAF, Arturo, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*. Reprint de la edición definitiva, 1925. Prefacio, notas y apéndice de Giosue Bonfanti. Arnoldo Mondadori editore, Milán, 1984.

HAGEN, Víctor W. von,

Los aztecas. Hombre y tribu. Traducido del inglés por René Cárdenas Barrios. Editorial Diana, México, sexta impresión, 1970.

El Imperio de los incas. Traducido del inglés por Mario Bracamonte C. Editorial Diana, México, séptima impresión, 1971.

El mundo de los mayas. Traducido del inglés por Mario Bracamonte C. Editorial Diana, México, novena impresión, 1972.

Los reinos desérticos del Perú. Traducido del inglés por Mario Bracamonte. Editorial Diana, México, 1973.

HANKE, Lewis, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la Conquista de América*. Antología de artículos, diversos traductores. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1968.

HAUBERT, Maxime, *La vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites*. Librairie Hachette, París, 1967.

HEMMING, John, *La conquista de los incas*. Traducido del inglés por Stella Mastrangelo. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Guillermo, *De los chibchas a la Colonia y a la República*. Reimpresión de la edición de 1949. Ediciones Paraninfo, ¿Bogotá?, 1990.

HERRERA PUGA, Pedro, *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974.

HOMET, Marcel F., *Chan Chan, la misteriosa*. Traducido del francés por Carlos Ayala. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1973.

HRDLICKA, Ales, «The origin and antiquity of the american indian». Smithsonian Institut, Annual Report, Washington, 1925, pp. 481-494.

HUMBOLDT, Alexandre von, *Cristóbal Colón y el Descubrimiento de América. Historia de la geografía del Nuevo Continente y de los progresos de la astronomía náutica en los siglos XV y XVI*. Obra escrita en francés por Alejandro de Humboldt, traducida al castellano por D. Luis Navarro y Calvo. Dos volúmenes. Librería de Perlado, Páez y Cía, sucesores de Hernando, Madrid, 1914. La primera versión española es de 1892.

IMBELLONI, José, *Las realidades de la Atlántida*. Colección Buen Aire, Emecé Editores, Buenos Aires, 1947.

IRVING, Washington, *Vida y viajes de Cristóbal de Colón*. Versión de Pilar Vera. Editorial Mateu, Barcelona, 1961.

IZQUIERDO GALLO, C. M. F., Mariano, *Mitología americana. Selección de los mitos aborígenes de América*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1956.

IZPIZÚA, Segundo de, *Historia de la geografía y de la cosmografía en las edades Antigua y Media con relación a los grandes descubrimientos marítimos realizados en los siglos XV y XVI por españoles y portugueses*. Dos tomos. Madrid, Gráficas Reunidas, 1922-1926.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos, «Del hombre blanco y signo de la cruz precolombinos en el Perú», en *Congrès International des Américanistes. Compte Rendu de la Troisième Session, Bruxelles, 1879*. Dos tomos. Librairie Européenne C. Muquardt, Bruselas, 1879, tomo I, pp. 526-654.

JONES, Gynn, *El primer descubrimiento de América. Establecimiento de los vikings en Islandia, Groenlandia y América*. Traducido del inglés por José A. Zabalbeascoa. Ediciones de Occidente, Barcelona, 1965.

KARSTEN, Rafael, *La civilisation de l'Empire inca*. Traducido al francés por R. Jouan. Reprint de la edición francesa de 1952. Payot, París, 1983.

KAUFMANN ROIG, Federico, *Manual de arqueología peruana*. Ediciones Peisa, Lima, quinta edición, 1973.

KEEN, Benjamin, *La imagen azteca en el pensamiento occidental*. Traducido del inglés por Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

KERVAN, Louis, *El verdadero descubrimiento de América por los europeos*. Traducido del francés por Raúl Steinberg. Librería Hachette, Buenos Aires, 1982.

KIRKPATRICK, Frederic Alex, *Los conquistadores españoles*. Traducido del inglés por Rafael Vasquez Zamora. Austral, Espasa-Calpe, cuarta edición, Buenos Aires, 1946.

KONETZKE, Richard, *La época colonial*. Traducido del alemán por Pedro Scaron. *Historia Universal Siglo XXI*, tomo 22: *América Latina II*, Siglo XXI Editores, Madrid, segunda edición, 1972.

KRETSCHMER, Konrad, *Historia de la Geografía*, Colección Labor, Sección VII: Geografía, Nº 56. Editorial Labor, Barcelona, tercera edición revisada, 1942. Traducido del alemán sin indicación de traductor.

KRICKEBERG, Walter,

Las antiguas culturas mexicanas. Traducción de Sita Garst y Jasmín Reuter. Fondo de Cultura Económica, México, sexta reimpresión, 1985.

Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas. Traducido de la edición alemana de 1928. Fondo de Cultura Económica, cuarta edición, 1985.

KUPCIK, Ivan, *Cartes géographiques anciennes. Evolution de la representation cartographique du monde: de l'Antiquité à la fin du XIXè siècle*. Traducido del checo por Suzanne Bartosek. Gründ, París, 1981 (reprint 1989).

LAFAYE, Jacques,

Les conquistadores. Editions du Seuil, París, 1964.

Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

LAHOUCADE, Alicia Nydia, *La creación del hombre en las grandes religiones de América precolombina*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1970.

LARA, Jesús, *El Tawantinsuyu*. Segunda edición, corregida y aumentada. Editorial Los Amigos del Libro, La Paz, 1974.

LATCHAM, Ricardo E. *La leyenda de los Césares*. Imprenta Cervantes. Santiago de Chile, 1929.

LEMMO, Angelina, *Notas acerca de la historiografía inglesa sobre Venezuela, siglos XVI-XVII-XVIII*, Universidad de Oxford-Universidad Central de Venezuela, 1986.

LEÓN-PORTILLA, Miguel,

Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares. Fondo de Cultura Económica, México, tercera edición, 1976.

Imagen del México antiguo, Eudeba, Buenos Aires, 1963.

Toltecatoytl, aspectos de la cultura náhuatl. Fondo de Cultura Económica, México, segunda reimpresión, 1987.

Trece poetas del mundo azteca. Universidad Autónoma de México, tercera reimpresión, México, 1984.

LEONARD, Irving A., *Los libros del conquistador.* Traducido del inglés por Mario Monteforte Toledo. Fondo de Cultura Económica, México, segunda edición, 1979.

LEVILLIER, Roberto, *América, la bien llamada.* Dos volúmenes. Editorial Guillermo Kraft Ltda, Buenos Aires, 1948.

El Paititi, El Dorado y las Amazonas. Emecé Editores, Buenos Aires, 1976.

LEWIN, Boleslao, *Los criptojudíos, un fenómeno religioso y social.* Editorial Milá, Buenos Aires, 1987.

LOCKHART, James, *El mundo hispano-peruano, 1532-1560.* Traducido del inglés por Mariana Mould de Pease. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

LÓPEZ, Casto Fulgencio, *Lope de Aguirre el peregrino, primer caudillo de América.* Ediciones Nueva Cádiz, Caracas-Barcelona, segunda edición, 1953.

LOUVOT, M., «Des voyages réels ou prétendus des juifs, avant Christophe Colomb», en *Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la Cuarta Reunión*, Madrid, 1881. Dos tomos. Imprenta de Fortanet, Madrid, 1881, tomo I, pp. 179-190.

LUCENA, Manuel, *Descubrimiento de América. Novus Mundus.* Biblioteca Ibero-americana, Ediciones Anaya, Madrid, 1988.

LUCENA SALMORAL, Manuel, *Hernán Cortés, la espada de Quetzalcóatl.* Biblioteca Ibero-americana, Ediciones Anaya, Madrid, 1988.

LUGON, Clovis, *A República "comunista" cristã dos Guaranis, 1610-1768.* Traducido del francés por Álvaro Cabral. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, tercera edición, 1977.

LUGONES, Leopoldo, *El imperio jesuítico.* Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, 1987.

LUMMIS, Carlos F., *Los exploradores españoles del siglo XVI. Vindicación de la acción colonizadora española en América*. Traducido del inglés por Arturo Cuyás. Austral, Espasa-Calpe, cuarta edición, Madrid, 1960.

MAHEU, Jacques de, *Colón llegó después. Los templarios en América*. Traducido del francés. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1987.

MAHN-LOT, Marianne,

La découverte de l'Amérique. Questions d'Histoire, Flammarion, París, 1970.

Una aproximación histórica a la conquista de la América española. Traducido del francés por José Rovira. Oikos-Tau, Madrid, 1977.

MAJÓ FRAMIS, Ricardo, *Vidas de los navegantes, conquistadores y colonizadores españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII*. Tres tomos, Aguilar, Madrid, cuarta edición, 1954.

MARKHAM, sir Clements Robert, *Los incas del Perú*. Traducido del inglés por Manuel Beltroy. Prólogo de Julio Tello. Sanmartí y Ca, Lima, 1920.

MASON, J. Alden, *Las antiguas culturas del Perú*. Traducido del inglés por Margarita Villegas de Robles. Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

MELÓN Y RUIZ DE GORDEJUELA, Amando, *Los primeros tiempos de la colonización. Cuba y las Antillas. Magallanes y la primera vuelta al mundo*. Tomo VI de la *Historia de América*, Salvat Editores, Barcelona, 1952.

MÉNDEZ PEREIRA, Octavio, *Núñez de Balboa. El tesoro del Dabaibe*. Austral, Espasa-Calpe, cuarta edición, Buenos Aires, 1951.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *La lengua de Cristóbal Colón*. Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, tercera edición, 1947.

MÉTRAUX, Alfred,

L'île de Pâques. Nueva edición, corregida y aumentada. Gallimard, París, 1970.

Les incas. Editions du Seuil, París, 1962.

La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi Guarani. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. Librería Ernest Leroux, París, 1928.

MILLAR, George, *Orellana descubre el Amazonas*. Traducción de Hernán Del Solar. Ercilla, S. A., Santiago de Chile, S. A.

MOLINARI, Diego Luis, *Descubrimiento y Conquista de América. De Erik el Rojo a Hernán Cortés*. Eudeba, Buenos Aires, 1964.

MONTERDE, Francisco, *Moctezuma II, señor del Anáhuac*. Austral, Espasa-Calpe, segunda edición, México, 1949.

MORALES, Ernesto. *La ciudad encantada de la Patagonia*. Emecé. Buenos Aires, 1944

MORALES PADRÓN, Francisco,

Los conquistadores de América. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1974.

Cristóbal Colón, Almirante de la Mar Océano. Biblioteca Ibero-americana, Ediciones Anaya, Madrid, 1988.

Historia de América, tomos VI y VII del *Manual de Historia Universal*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

MORLEY, Sylvanus G., *La civilización maya*. Traducido del inglés por Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica, México, segunda reimpresión, 1956.

MURRA, John V., *La organización económica del Estado inca*. Traducido del inglés por Daniel R. Wagner, Siglo XXI Editores, México, 1978.

OCAMPO LÓPEZ, Javier, *Mitos colombianos*. El Áncora Editores, tercera edición, Bogotá., 1991.

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*. Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

OLIVA DE COLL, Josefina, *La resistencia indígena ante la Conquista*. Siglo XXI Editores, México, séptima edición, 1988.

OLSCHKI, Leonardo, «Ponce de Leon's Fountain of Youth: history of a geographical myth», in *The Hispanic American Historical Review*, volumen XXI, N° 3, Agosto de 1941, pp. 361-385.

PADILLA BENDEZÚ, Abraham, *Huamán Poma, el indio cronista dibujante*. Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

PATCH, Howard Rollin, *El Otro Mundo en la literatura medieval*. Traducido del inglés por Jorge Hernández Campos. Fondo de Cultura Económica, México, segunda edición, 1983.

PEREYRA, Carlos, *Hernán Cortés*. Austral, Espasa-Calpe, quinta edición, México, 1953.

PÉREZ EMBID, Florentino, *Diego de Ordás, compañero de Cortés y explorador del Orinoco*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 1950.

PÉREZ MARTÍNEZ, Héctor, *Cuauhtemoc, Vida y muerte de una cultura*. Austral, Espasa-Calpe, México, 1948.

PERICOT Y GARCÍA, Luis, *América indígena (El hombre americano)*. Tomo I de la *Historia de América*, Salvat Editores, segunda edición, Barcelona, 1962.

PHILLIPS, J. R. S., *The medieval expansion of Europe*. Oxford University Press, Oxford, paperback edition, 1990.

PIDAL RÍOS, Carlos, *Los países legendarios de la Biblia*. Colección El Bosque Sagrado, Editorial Mundi, Buenos Aires, 1962.

PINEDA YAÑEZ, Rafael, *La isla y Colón*. Emecé Editores, Buenos Aires, 1955.

PIÑA CHAN, Román, *Quetzalcóatl, serpiente emplumada*. Lecturas Mexicanas, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

PRESCOTT, Guillermo H.,

Historia de la conquista de México. Edición completa. Traducida del inglés por Nemesio Fernández Cuesta. Dos tomos. Editorial Schapire, Buenos Aires, 1968.

Historia de la conquista del Perú. Resumen integral realizado por Florentino M. Torner. Compañía General de Ediciones, México, 1952.

PRIETO, Carlos, *El océano Pacífico: Navegantes españoles del siglo XVI*. Libro de Bolsillo. Alianza Editorial, Madrid, 1975.

QUINTANA, Manuel José, *Vida de Francisco Pizarro*. Austral, Espasa-Calpe, tercera edición, Madrid, 1959.

RAMOS PÉREZ, Demetrio, *El mito del Dorado. Su génesis y proceso*. Con el *Discovery* de Walter Raleigh (traducción de Betty Moore) y otros papeles doradistas. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1973.

REY PASTOR, Julio, *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América*. Austral, Espasa-Calpe, tercera edición, Buenos Aires, 1951.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. Traducción de Ángel María Garibay. Segunda edición. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

RIVERAIN, Jean, *Dictionnaire des explorations*. Larousse, París, 1966.

RIVET, Paul, *Los orígenes del hombre americano*. Segunda edición revisada. Traducción de José Recasens y Carlos Villegas. Colección Popular, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida, *Amadises de América. La hazaña de Indias como empresa caballeresca*. Segunda edición, Centro de Estudios Latinoamericanos «Rómulo Gallegos», Caracas, 1977.

ROMERO, Mario Germán, *Joan de Castellanos. Un examen de su vida y de su obra*. Banco de la República, Bogotá, 1964.

ROSENBLAT, Ángel,

Los conquistadores y su lengua. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1977.

La población indígena y el mestizaje en América, 1492-1950. Dos tomos, Editorial Nova, Buenos Aires, 1954.

SALAS, Alberto Mario,

Las armas de la Conquista. Emecé Editores, Buenos Aires, 1950.

Crónica florida del mestizaje de las Indias. Editorial Losada, Buenos Aires, 1960.

Tres cronistas de Indias. Pedro Mártir, Oviedo, Las Casas. Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

SCHOBINGER, Juan, *Prehistoria de Sudamérica. Culturas precerámicas*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

SCHWARZ, Fernand, *El enigma precolombino. Tradiciones, mitos y símbolos de la América Antigua*. Traducido del francés por F. García-Prieto. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1988.

SÉJOURNÉ, Laurette,

Antiguas culturas precolombinas. Traducido del francés por Josefina Oliva de Coll. *Historia Universal Siglo XXI*, tomo 21: *América Latina I*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1973.

Pensamiento y religión en el México antiguo. Traducido del francés por A. Orfila Raynal. Breviarios. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

SHEPARD, Odell, *The lore of the unicorn.* Avenel Books, reprint de la edición original de 1930, Nueva York, 1982.

SOUSTELLE, Jacques,

Les aztèques. Que sais-je? Presses Universitaires de France, París, segunda edición, 1974.

Daily life of the aztecs on the eve of the spanish conquest. Traducido del francés por Patrick O'Brien. A Pelican Book. Penguin Books, Harmondsworth, tercera edición, 1972.

SPRAGUE DE CAMP y Willy Ley, *De la Atlántida a El Dorado.* Traducido del inglés por Domingo Manfredi Cano. Luis de Caralt, editor, Barcelona, 1960.

STEN, María, *Las extraordinarias historias de los códices mexicanos.* Editorial Joaquín Mortiz, México, 1972.

TAVERA-ACOSTA, Bartolomé, *Anales de Guayana* (1913). Caracas, Publicaciones Auyantepuy, 1974.

THOMPSON, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas.* Traducción de Félix Blanco. Tercera edición, Siglo XXI Editores, México, 1979.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. La cuestión del Otro.* Traducido del francés por Flora Botton Burlá. Siglo XXI Editores, México, 1987.

TOSCANO, Salvador, *Cuauhtémoc.* Segunda edición, Lecturas Mexicanas, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

VAILLANT, George Clapp, *Aztecs of Mexico.* A Pelican Book. Penguin Books, Harmondsworth, 1951, reprint 1972.

VALLE ARIZPE, Artemio de, *Fray Servando.* Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951.

VARELA BUENO, Consuelo, *Amerigo Vespucci, un nombre para el Nuevo Mundo.* Biblioteca Ibero-americana, Ediciones Anaya, Madrid, 1988.

VARGAS MARTÍNEZ, Gustavo, *Fusang. Chinos en América antes de Colón.* Editorial Trillas, México, 1990.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de, *História geral do Brasil*. Octava edición integral, cinco tomos, Edições Melhoramentos, São Paulo, 1975.

VIANNA, Helio, *História do Brasil*. Edições Melhoramentos, São Paulo, 1975.

VIGNERAS, Louis-André, «La búsqueda del Paraíso y las legendarias islas del Atlántico», traducción de Rafael Sanchez Mantero, en *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, tomo XXX, 1973, pp. 809-863.

VOLTES, Pedro, *Colón*. Salvat Editores, Barcelona, 1986.

WACHTEL, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista española, 1530-1570*. Traducido del francés por Antonio Escohotado. Alianza Editorial, Madrid, 1976.

WASSERMANN, Jacob, *Cristóbal Colón, el Quijote del océano*. Traducido del alemán por Eugenio Asensio. Editorial Losada, Buenos Aires, cuarta edición, 1958.

WITTKOWER, Rudolf, *Allegory and the migration of symbols*. Thames & Hudson, Londres, paperback edition, 1987.

WOOD, J. H., *Exploraciones y descubrimientos*. Traducido del inglés por Salustiano Masó. Taurus, Madrid, 1959.

ZAPATA GOLLÁN, Agustín, *Mito y superstición en la Conquista de América*. Eudeba, Buenos Aires, 1963.

ZAVALA, Silvio, *Filosofía de la Conquista*. Tercera edición corregida. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

ZÚÑIGA, Neptalí, *Atahualpa o la tragedia de Amerindia*. Editorial Americalee, Buenos Aires, 1945.

ZWEIG, Stefan,

Américo Vesputio. Traducido del alemán por Alfredo Cahn. Editorial Claridad, Buenos Aires, tercera edición, 1951.

Magallanes. Traducido del alemán por Editorial Juventud. Editorial Juventud, Barcelona, 1957.



COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO

COMISIÓN PRESIDENCIAL BICENTENARIA DE LA BATALLA Y LA VICTORIA DE CARABOBO

PREPrensa e impresión

Fundación Imprenta de la Cultura

ISBN

978-980-440-205-0

Depósito legal

DC2023000621

Caracas, Venezuela, mayo de 2023

La presente edición de
EL CONTINENTE PRODIGIOSO
fue realizada
en Caracas
durante el mes
de mayo de 2023,
ciclo bicentenario
de la Batalla de Carabobo
y de la Independencia
de Venezuela

EN CARABOBO NACIMOS “Ayer se ha confirmado con una espléndida victoria el nacimiento político de la República de Colombia”. Con estas palabras, Bolívar abre el parte de la Batalla de Carabobo y le anuncia a los países de la época que se ha consumado un hecho que replanteará para siempre lo que acertadamente él denominó “el equilibrio del universo”. Lo que acaba de nacer en esta tierra es mucho más que un nuevo Estado soberano; es una gran nación orientada por el ideal de la “mayor suma de felicidad posible”, de la “igualdad establecida y practicada” y de “moral y luces” para todas y todos; la República sin esclavizadas ni esclavizados, sin castas ni reyes. Y es también el triunfo de la unidad nacional: a Carabobo fuimos todas y todos hechos pueblo y cohesionados en una sola fuerza insurgente. Fue, en definitiva, la consumación del proyecto del Libertador, que se consolida como líder supremo y deja atrás la república mantuana para abrirle paso a la construcción de una realidad distinta. Por eso, cuando a 200 años de Carabobo celebramos a Bolívar y nos celebramos como sus hijas e hijos, estamos afirmando una venezolanidad que nos reúne en el espíritu de unidad nacional, identidad cultural y la unión de Nuestra América.



El continente prodigioso: mitos e imaginario medieval en la conquista americana

Por décadas, Vladimir Acosta se dedicó a investigar las diversas fuentes y relaciones del imaginario medieval y renacentista europeo. Todos esos referentes plasmados en relatos literarios, mitológicos y antropológicos aparecen luego en la invasión, conquista y colonización de América a partir del siglo XV, en el contexto de la expansión de la evangelización. Es así como se observa un proceso en el que ese imaginario se enriquece, desaparece o se transforma, en contacto a su vez con el también rico imaginario de los pueblos originarios americanos. Acosta se plantea entonces examinar la enorme riqueza del imaginario medieval expresado en América por la conquista, a partir de mitos, tradiciones y leyendas traídos al Nuevo Mundo por exploradores, conquistadores y misioneros españoles y portugueses de los siglos XV, XVI y XVII. Al mismo tiempo, analiza la manera en que ese variado imaginario propiamente europeo, (clásico o cristiano) toma nuevas formas en América. Por lo que llama la atención en cómo ciertos mitos y leyendas manifiestan motivos culturales indígenas de la América prehispánica como resultado de una amalgama, que termina conformando una identidad criolla singular, así como lo propiamente americano. Tierras imaginarias y fantasiosas, monstruos humanos y animales extraños, grandes catástrofes como el diluvio universal, son solo algunos de los motivos en los que Acosta se adentra a lo largo del libro.

COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO

