

ISSN 1405-4167

# Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey



**TECNOLÓGICO  
DE MONTERREY®**

**No. 21**

**Revista de Humanidades: Tecnológico  
de Monterrey**

**Número 21  
Otoño de 2006**

**Nuestra portada:**

Antonio Diaz (Brasil). *El movimiento*.

Detalle. Acrílico sobre tela. 197 x 32 cm.

Cortesía de Colección FEMSA.

# **Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey**

Es una publicación académica de la División  
de Humanidades y Ciencias Sociales del Instituto  
Tecnológico y de Estudios Superiores de  
Monterrey, Campus Monterrey.

## **Consejo Editorial**

Jean-François Botrel, *Université Rennes 2*; Fidel Chávez, *Tecnológico de Monterrey*; Aurora Egido, *Universidad de Zaragoza*; Fernando Esquivel, *Tecnológico de Monterrey*; Humberto López Morales, *Real Academia Española*; Lucrecia Lozano, *Tecnológico de Monterrey*; Abraham Lowenthal, *University of Southern California*; Beatriz Mariscal, *El Colegio de México*; María Teresa Miaja, *UNAM*; Beth Pollack, *New Mexico State University*; Alfonso Rangel Guerra, *UANL*; Sara Poot-Herrera, *The University of California, Santa Barbara*; Gustavo Sainz, *Indiana State University*

## **Directora Editorial**

*Blanca López de Mariscal*

## **Coordinadores de área**

**Literatura:** *Inés Sáenz*

**Lingüística:** *Claudia Reyes*

**Pensamiento y Cultura:** *Yolanda Pérez*

**Historia:** *Ana Portnoy*

**Reseñas:** *Adrián Herrera*

## **Coordinador Editorial:**

*Adrián Herrera Fuentes*

**Redacción en español:** *Pastor Montero, Dolores Sáenz*

**Redacción en inglés:** *Carol Carpenter, Thomas DeMaria*

## **Asesores:**

*Luis Felipe Alvarado*

*Ruth Esther Ángel*

*Cristina Cervantes*

*Aurelio Collado*

*Margarita Fernández*

*Donna Kabalen*

*José Carlos Lozano*

*Víctor López Villafañe*

*Abraham Madroñal*

*Francisco Javier Martínez*



*Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*  
Número 21, otoño de 2006  
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey  
División de Humanidades y Ciencias Sociales  
Tipografía y formación: Juan Jesús González Alamillo  
Cuidado de la edición: Adrián Herrera Fuentes  
Diseño: Centro de Investigación y Entrenamiento en Tecnología  
Educativa, Mariam MacLean Sufé  
Diseño Contraportada: Juan Jesús González Alamillo  
Av. Eugenio Garza Sada 2501 Sur  
Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64849  
e-mail: blopez@itesm.mx  
adrian.herrera@itesm.mx

<http://estudioshumanisticos.mty.itesm.mx/revista/>

La *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* aparece en los siguientes índices:

Red ALyC, Universidad Autónoma del Estado de México.

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), UNAM.

DIALNET, Universidad de La Rioja, España.

LATINDEX (Sistema de Información de Publicaciones Científicas Seriadadas de América Latina, el Caribe, España y Portugal), UNAM.

HLAS (Handbook of Latin American Studies), Library of Congress, USA.

IBSS (International Bibliography of the Social Sciences), London School of Economics.

LANIC (Latin American Network Information Center), University of Texas at Austin.

MLA International Bibliography (New York)

La *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* es una publicación semestral editada por la División de Humanidades y Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Monterrey, que se encuentra ubicado en Ave. Eugenio Garza Sada 2501 Sur, C.P. 64849, Monterrey, N. L., México. La titularidad de la Reserva de Derechos le pertenece al Instituto, calidad que sustenta con el Certificado Número 04-1998-061717492400-102 emitido por la autoridad correspondiente en la materia. Editor responsable: Blanca López. Número de certificado de licitud de título: 9952; número de certificado de licitud de contenido: 6945; número de reserva al título en derechos de autor: 003110/96. Distribuido por la Librería del Sistema ITESM. Impreso en los talleres de Grafo Print Editores, S.A., Av. Insurgentes 4274, Colinas de San Jerónimo, Tel. 8348-30-70, Monterrey, N. L.

ISSN 1405-4167

## **Sistema Tecnológico de Monterrey**

### **Directorio**

*Rafael Rangel Sostmann*

Rector del Sistema Tecnológico de Monterrey

*Alberto Bustani Adem*

Rector de la Zona Metropolitana de Monterrey

*Patricio López del Puerto*

Rector de la Universidad Virtual

*Lucrecia Lozano García*

Directora de la División de Humanidades y Ciencias  
Sociales, Campus Monterrey

*Claudia Reyes Trigos*

Directora del Departamento de Estudios Humanísticos  
Campus Monterrey



# Índice



## Lengua y Literatura

- Julieta Leo  
*Buscando la libertad en El reino de este mundo.*  
*Un réquiem para Ti Noel* 13
- Daniel Mesa Gancedo  
*Hacia una alegoría de la literatura. Las reflexiones sobre el poema extenso en los ensayos de Octavio Paz* 25
- Amira Plascencia Vela  
*Los cinco sentidos: constructores de identidad y espacios de poder en La muerte y la doncella de Ariel Dorfman* 49
- Emma Ramírez  
*Ilustración y dominación: El Periquillo Sarniento bajo el Siglo de las Luces.* 65
- María Jesús Zamora Calvo  
*Muerte, alma y desengaño. Las obras latinas del padre Nieremberg* 105



## Historia

- Emelina Martín Acosta  
*Los comentarios del padre Las Casas a la visión colombina del indígena* 125
- Samuel Temkin  
*Los méritos y servicios de Carvajal (1567-1577)* 147

## Pensamiento y Cultura

Juan José Colomina Almiñana  
*La crítica al cientificismo en la obra del primer Wittgenstein* 189

Fernando Rampérez  
*Por favor, no me comprenda, o sobre hermenéutica y  
deconstrucción* 207



## Reseñas

Nora Lizet Castillo Aguirre  
*Femenino / masculino en las literaturas de América.  
Escrituras en contraste* 225

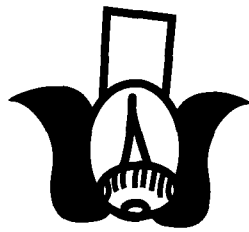
Beatriz Livas González  
*De guerreros a delincuentes* 235

Giannina Reyes Giardiello  
*Entre la razón y la magia* 239

Publicaciones recibidas 243



Nuestros Colaboradores 245



**Lengua y  
Literatura**

---



# **Buscando la libertad en *El reino de este mundo*. Un réquiem para Ti Noel**

**Julieta Leo**  
*Universidad de Monterrey*

El trabajo aborda el tratamiento del tema de la libertad; éste se centra en el hecho de que la lucha por aquélla debe apuntar a su conquista en el mundo, aunque las tareas que se asuman bajo esta lógica sean equívocas o imperfectas. Precisamente, en el deseo que funda su postulación, radica la grandeza humana: en el anhelo de liberarse de las ataduras que se imponen, en el empeño de construir su libertad en *El reino de este mundo*. El vudú es un punto medular en la contienda, pues la religión invierte su signo para convertirse en acicate del espíritu libertario. Finalmente, se intenta mostrar que la propuesta de Carpentier, amalgamada de magia, historia y ficción trasciende los convencionalismos de la forma, hipótesis que se suma a las enconadas polémicas sobre escritura y libertad en América Latina.

This work treats the theme of freedom that, in the novel, is based on the fact that the struggle for freedom should point to its conquest in the world, even though the task that is assumed, following this logic, is wrong or imperfect. It is precisely in the desire for freedom where human grandeur lies: in the wish to free oneself from the shackles that are imposed and in the vow to build one's liberty in *El reino de este mundo*. Voodoo is a central point in the contents of the novel because religion reverses what it stands for in order to convert itself and spur on the libertarian spirit. Finally, the author attempts to show that Carpentier's idea, an amalgam of magic, history, and fiction, transcends the conventionalisms of the form, a hypothesis that is added to the exasperated debate over writing and freedom in Latin America.





**P**aul Verna nos dice que *El reino de este mundo* encontrará diversas interpretaciones porque no es tan sólo un relato de lo real maravilloso, “sino también es un libro que nos enseña profundas verdades, al oponer las diferentes actitudes de los personajes frente a la vida” (Diez 471). Partiendo de las palabras de Verna, y de la idea de un texto capaz de múltiples lecturas, puede decirse que entre los temas discutidos de esta novela se encuentra el deseo de libertad del ser humano, reflejado en el indomable espíritu haitiano y revelado en el hecho de que la contienda por él debe efectuarse en el mundo. El título de mi trabajo sugiere que tomaré el mismo rumbo. Aclaro que no es así. Lo que me interesa abordar no es propiamente el tema de la libertad, sino el modo como éste se presenta.

En mi opinión, Carpentier manifiesta en su obra un humanismo cuyo canon es el esfuerzo constante. Por ello, la atmósfera histórica y mítica en *El reino de este mundo* funge como escenario para exponer algo que, me parece, abarca la vida en su totalidad: ser humano equivale a buscar. Lo que llama mi atención es que la búsqueda de “millares de hombres ansiosos de libertad”<sup>1</sup>, iniciada por Mackandal y llevada hasta el límite por Ti Noel, adquiere en el texto los visos de un réquiem<sup>2</sup>. Los motivos que me hacen percibir tan inusitada correspondencia son los siguientes:

En primer lugar, la presencia en el texto de las partes estructurales que corresponden específicamente a una misa de réquiem<sup>3</sup> adopta un sentido “formal”, si se piensa en los estudios musicales de Carpentier.

En segundo lugar, la misa<sup>4</sup>—considerada el ritual más solemne de la Iglesia Católica Romana— y el ritmo inherente al vudú<sup>5</sup> configuran, al confrontarse, una inusual plegaria que impregna el discurso—inusual si se piensa estrictamente en que la misa es una obra musical del género sacro y que en *El reino de este mundo* el vudú es una parte fundamental—; por último, el hecho de que existen reconocidas obras litúrgicas alejadas del concepto de la práctica religiosa y del estilo general del arte sagrado. Un ejemplo de éstas es el *Réquiem* de Verdi<sup>6</sup>.

Conviene señalar, o recordar, que Verdi no era católico practicante, que “hacía gala de una gran antipatía por el clero, y no sólo desde el punto de vista personal, sino incluso en el ámbito de sus óperas” (Casini 137).



Su concepto de la religiosidad se inspiraba en principios humanitarios y evangélicos que eran parte de la naturaleza popular pues, para él, la liturgia representaba un momento de reunión colectiva y de concentración espiritual. Compuso la *Misa de Réquiem* “sintiéndose en plena libertad de interpretar el texto litúrgico con una espiritualidad laica que era, en su manifestación artística, esencialmente dramática” (137). Es decir, Verdi vio en el texto del réquiem un gran drama espiritual, un conflicto entre el miedo humano a la muerte y la esperanza de salvación en el más allá.

Tengo en mente, y me gustaría externarlo antes de continuar, que *El reino de este mundo* es, ante todo, la magistral transposición de una realidad histórica a un contexto imaginario. De tal modo que mi hipótesis sobre la existencia de un réquiem que subyace o se superpone al discurso y la sugerencia de que Carpentier se inspiró en el de Verdi para estructurarlo, serán empleadas como datos de registro perceptivo para orientarme hacia la reflexión del tema de la libertad. Así, pues, por el momento me limito a considerar sólo aquellos aspectos de la obra que puedan dar soporte a mis conjeturas.

Retomando la idea verdiana del conflicto que surge entre el miedo a la muerte y la esperanza en el más allá, puede decirse que la misa dominical es un momento para reflexionar en el sacrificio de Cristo y dar gracias por los dones recibidos. Sin embargo, los feligreses de la Llanura no encuentran paliativo en su devoción.

Recordaremos que aquel mismo domingo, cuando Lenormad de Mezy volvía de misa, descubrió agonizando a sus mejores vacas (Carpentier 33); luego su esposa muere un “domingo de Pentecostés” (35), pues Mackandal, convertido en el Señor del Veneno, proclama la cruzada del exterminio sobre La Llanura, y nada detiene la “marcha de la muerte”, ni “los consejos médicos”, ni “las promesas a los santos”; por ello:

En las iglesias del Cabo no se cantaban sino Oficios de Difuntos, y las extremaunciones llegaban siempre demasiado tarde, escoltadas por campanas lejanas que tocaban a muertes nuevas. Los sacerdotes habían tenido que abreviar los latines, para poder cumplir con todas las familias enlutadas. En la Llanura sonaba, lúgubre, el mismo responso funerario que era el gran himno de terror. Porque el terror enflaquecía las caras y apretaba las



gargantas. [. . .] De misereres a de profundis proseguía, hora tras hora, la siniestra antífona de los sochantres (35).

“De profundis”, sección a la que pertenece este fragmento, nos remite al salmo 12. La Iglesia Católica emplea este salmo en sus oraciones por los muertos, “es el salmo de las almas santas en el purgatorio, las palabras del Salmista invocando el deseo vehemente y anhelante de las almas exiliadas del cielo”<sup>7</sup>.

Ahora bien, desligado del contexto sagrado, *profundis* como verbo<sup>8</sup>, sin el “De”, se traduce como: “tú viertes desde lo más hondo”. Cicerón, en alguno de sus textos, asocia este verbo con la palabra *odium* (odio) y lo emplea para referir: “vomitar toda la ponzoña” (Valbuena 696), lo que, de algún modo, nos remite a Mackandal y al veneno vertido que “les emponzoñaba la sangre” (Carpentier 33). Resta agregar que, al término de la sección, el “Oficio de difuntos” pasa a ser “oficio de gusanos” (35).

Otro pasaje que apunta en la misma dirección es el que se localiza en “Crónica del 15 de agosto”. Encontramos que Henry Christophe no logra “seguir la misa con la atención recomendable” (89); su desasosiego se explica en el palpito de tambores que se alzaba a lo lejos, pues “un tambor podía significar, en ciertos casos, algo más que una piel de chivo tensa sobre un tronco ahuecado” (57). En plena celebración litúrgica, aparece el fantasma de Cornejo Breille clamando el *Dies irae* (90). Ante la visión, Christophe cae al piso, mientras en sus oídos crecía un ritmo que tanto podía ser el de sus propias venas como el de los tambores golpeados en la montaña. Afuera de la iglesia, “un ritmo caído de las altas lejanías se mezclaba extrañamente con el Avemaría que las mujeres rezaban en el Salón de Honor, hallando inconcesables resonancias en más de un pecho” (89-91).

Me interesa destacar la mención del *Dies irae*. En principio, porque es parte integral de un réquiem a partir del siglo XVI<sup>9</sup>; también porque especialistas del tema coinciden en señalarlo como el pasaje más representativo del *Réquiem* de Verdi<sup>10</sup>. Y, finalmente, porque encuentro semejanza entre el *Dies irae*, del *Réquiem* de Verdi, y la descripción de la agonía y muerte de Breille en “El emparedado”, asunto sobre el que volveré más adelante.



El otro aspecto importante en la composición es el ritmo –a la vez complemento y contraparte– pues, como señala Fernando Ortiz, “indudablemente, el elemento predominante en la música africana es el rítmico” (185) y, en *El reino de este mundo*, hasta la muerte recobrará su “ritmo normal” (36) al tiempo que los tambores serán golpeados con más ímpetu (37).

Para Ortiz

el ritmo se determina por una seriación de unidades, por *quanta* de expresión. En el lenguaje oral, la unidad de expresión puede ser desde un grito exclamativo a una larga frase contentiva de un raciocinio. Las unidades de expresión son simplemente sonoras como un quejido, y son también verbales como una palabra o, además aun ideológicas como un concepto (136-137).

Así, pues, la trama se desenvuelve entre “lajas sonoras que producían una música de grandes cascadas domadas” (Carpentier 27); aullidos desgarradores y largos que vuelan “sobre las haciendas vecinas, alborotando los palomares” (27); el “horroroso sonido de fritura” (29) producido por los brazos de Mamán Loi dentro del aceite hirviendo; “el siniestro claveteo de los ataúdes” en la Llanura (34) y los talones de Soliman que golpean tanto en el piso que hacen de “la capilla de abajo cuerpo de tambor” (109).

Al respecto, el escritor mexicano Pedro Ángel Palou<sup>11</sup> dice “que la prosa tiene un ritmo, a veces incluso similar a la poesía, [aunque es] más difícil de medir, [y] más complejo en su estructuración interna”. Por su parte, Ortiz declara que “las emociones sostenidas, para expresarse y transmitirse, adoptan naturalmente la forma rítmica. El llanto y la risa, la cólera y la alegría, así como toda vehemencia, buscan un canal rítmico cuando el ser humano trata de comunicar sus sentimientos a otro” y, luego, continúa: “como prueba de que la emoción se expresa por sí misma en ritmo, se presenta el hecho de que la pura emoción, sin conectarse con pensamiento determinado alguno, halla una exteriorización adecuada en puros ritmos, o sea en música” (37). Pues bien, ambos comentarios pueden concretarse en un pasaje de la obra.

En “El emparedado”, Ti Noel, hartado de miseria y de la persecución por parte de los hombres de Christophe, se dirige hacia la ciudad del



Cabo buscando sustraerse a sus cavilaciones, pero lo que halló fue “a la ciudad entera en espera de una muerte” (Carpentier 86). Cornejo Breille, duque de Anse, confesor de Henri Christophe, había sido emparedado:

De aquel agujero, negro como una boca desdentada, brotaban de súbito unos alaridos tan terribles que estremecían a toda la población [...] Y seguían los aullidos, los gritos sin sentido, [...] hasta que la garganta, rota en sangre, se terminara de desgarrar en anatemas, amenazas oscuras, profecías e imprecaciones. Luego era un llanto; un llanto sacado del fondo del pecho, con lloriqueos de rorro metidos en voz de anciano, que resultaba más intolerable aún que lo de antes. Al fin las lágrimas se deshacían en un estertor en tres tiempos, que iba muriendo con larga cadencia asmática, hasta hacerse mero respiro.

[...] Al cabo de una semana de encierro, la voz [...] se había hecho casi imperceptible, muriendo en un estertor más adivinado que oído (87-88).

No es difícil identificar lo que han señalado Ortiz y Palau en la descripción de la agonía y muerte de Breille. Es decir, los alaridos que se convierten en llanto y luego en estertores más adivinados que oídos, pueden expresarse en términos musicales como un *decrescendo al niente*. Cabe señalar que el pasaje guarda correspondencia con la dinámica del *Dies irae* que pertenece al *Réquiem* de Verdi, pues éste inicia con acordes muy fuertes (*ff*) seguidos de escalas descendentes que concluyen en *pianissimo* (*pppp*).

Al término de la sección, Ti Noel, embriagado y temeroso, de regreso a La Llanura, va “recordando vagamente una canción de otros tiempos, que solía cantar siempre que volvía de la ciudad. Una canción que decía groserías a un rey. Eso era lo importante: *a un rey*” (88). Aquí vale la pena demorarse un poco.

La canción que recuerda Ti Noel ya nos ha sido presentada antes en “Las cabezas de cera”. Lenormand de Mezy y Ti Noel salen de la ciudad; el primero, silbando una marcha de pífanos y el segundo, tarareando “en contrapunteo mental” una copla marinera en la que se echaban mierdas al rey de Inglaterra, que tan poca cosa era para él como el de Francia o el de España. Un poco antes se ha señalado que el padre Cornejo acababa de llegar a la Parroquial Mayor,



montado en su mula (25). Cuando Ti Noel regresa a la ciudad del Cabo, Breille ya es arzobispo, pero ha sido condenado a morir por “el delito de quererse marchar a Francia conociendo todos los secretos del rey” (87). Ti Noel es testigo de su muerte. Al salir de la ciudad, recuerda la canción. La idea es la misma, pero “modulada” en otro registro. Lo que resulta interesante advertir es tanto el empleo del recurso de la repetición como el sutil manejo estructural para desarrollar una idea. Trataré de explicar.

Julio Bas considera que una idea musical es presentada como quien “hablando, expone abiertamente pensamientos y sentimientos, sin [...] aportar todavía consecuencias mediante raciocinios, deducciones u otras cosas” (266). Tomando en cuenta sus palabras, pueden localizarse dos ideas temáticas: una, la llegada de Breille a Ciudad del Cabo y otra, la canción de Ti Noel que cierra esta sección. Bas señala también que “el desarrollo temático es, precisamente, el complejo de los raciocinios, de las deducciones, de las confrontaciones, de las antítesis, con que las premisas (los temas) llégase [sic] a las consecuencias” (281). Pues bien, el desarrollo de la primera idea es la agonía y muerte de Breille. Y la canción de Ti Noel, la cual aparece de nuevo y cierra esta sección, el regreso al tema principal. Para aclarar esto último, es necesario referir que “el *Desarrollo* concluye, generalmente, con un acorde de la «familia de la dominante». Y no porque lo imponga regla alguna, sino porque ningún otro acorde puede cumplir tan satisfactoriamente la misión de preparar y llevar a efecto el regreso al tono principal” (Zamacois 177). El “tono” principal, en este caso, es equiparable a la búsqueda de Ti Noel.

Llegamos al “Agnus Dei”, título de la última sección de la novela y parte final de la estructura de la misa; en palabras de Bas “es el trozo más intensamente implorante, y, al mismo tiempo, mayormente entonado a dulce conmoción” (153). Externada esta definición, hago una retrospectiva sin otro afán que el de reforzar mis argumentos.

Ti Noel nos ha presentado una perspectiva de la historia haitiana. Desde su juventud hasta su vejez “de siglos incontables” (Carpentier 118), ha estado rodeado de lucha, violencia y muerte. Pasa de un amo a otro hasta que finalmente es libre, pero no puede escapar. Y aunque



el vudú haya sido un aliciente constante en esta lucha, lejos de liberarse, Ti Noel se hunde en la medida en que su anhelo se convierte en tiranía. No obstante, aunque la vida es cruel y, al final, se plantea la esclavitud respecto a ese anhelo, su capacidad de buscar no se agota y se aferra a un último rescoldo que todavía promete un destello de libertad. Entonces, viene lo sublime del personaje, precisamente al final, en esa última sección, cuando sintiendo “un cansancio cósmico, de planeta cargado de piedras, [que] caía sobre sus hombros descarnados por tantos golpes, sudores y rebeldías” tiene un “supremo instante de lucidez” al reconocer que “la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es” (118). Hay mucha esperanza ahí, cabe admitirlo. Pero también está presente lo otro, la finitud. Las acciones, en todo caso, son la mejor respuesta que puede darse a la muerte.

Llega el final, y tal y como en la misa de difuntos, que con frecuencia se completa con el responsorio *Libera me* —que no forma parte de la misa, pero que se usa en la absolución (Bas 141)—, Ti Noel, antes de desaparecer para siempre, “lanzó su declaración de guerra a los nuevos amos, dando orden a sus súbditos de partir al asalto de las obras insolentes de los mulatos vestidos” (Carpentier 119). Posiblemente, un *Libera me*, “modulado” en otro registro.

Debo agregar que en *El reino de este mundo*, como en los versos del *Dies irae* del *Réquiem* de Verdi, la imagen de la muerte se repite con escalofriante impacto. Pensemos en el cadáver hinchado del contador (55), en mademoiselle Floridor despatarrada con una hoz encajada en el vientre (56), en la cabeza de Bouckman engusanada, verdosa y boquiabierta clavada en el mismo lugar en que se había hecho ceniza la carne de Mackandal (56), en los pueblos diezmados por la epidemia (67), en la imagen de Christophe muriendo de bruces en su propia sangre (97).

Emil Volek asevera que “en *El reino*, «lo real maravilloso», la maravillosa realidad hispanoamericana, sirve [...] de prisma a través del cual se proyectan problemas más profundos” (98). Esta aseveración me hace pensar que la novela se convierte en reflejo de una realidad histórica que de algún modo influyó en Carpentier para encararla con un texto que se desangra y estremece ante la muerte, no como tema estético, sino ante la muerte concreta y localizada. No



por la angustia del absoluto impenetrable, sino por la angustia y el dolor humano. Regreso con Verdi para concluir.

Se especula si “sería superfluo preguntarse si la *Messa da réquiem* es o no una composición ortodoxa y si es compatible con la liturgia. Evidentemente, la cuestión surge de la equivalencia entre espiritualidad y dramaticidad, que constituye el fundamento de la música de Verdi y que dictó al compositor una partitura radicalmente diferente a otras semejantes escritas en Italia” (Casini 137). Aquí podría arriesgarme a emitir una observación a título de hipótesis: si “la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse Tareas” (Carpentier 118). Y se advierte que en el empeño de romper cualquier atadura impuesta para conseguir su libertad en el “reino de este mundo”, todo verdadero creador debe situarse en su propio momento y efectuar su propia “tarea”, la de expresarse a sí mismo. Pues toda obra, fruto de la libertad, trasciende los convencionalismos de la forma. Verdi lo hizo al volcarse en un réquiem –calificado de insólito e incluso de ópera con ropajes eclesiásticos– que dedicó al escritor italiano Alessandro Manzoni, por quien sentía auténtica veneración. Carpentier quizá siguió su línea al conferirle a *El reino de este mundo* los matices de un réquiem, que rinde tributo a la búsqueda de Ti Noel.

### Notas

<sup>1</sup> Alejo Carpentier, “El reino de este mundo,” *Obras completas* (México: Siglo XXI, 1998) 16. En lo sucesivo todas las citas del texto van seguidas del número de la página entre paréntesis.

<sup>2</sup> Tal vez mi observación no resulte del todo desconcertante si se recuerda que Carpentier, como apunta Seymour Menton, “asocia la fachada del templo de Mitla con las treinta y tres variaciones de Beethoven sobre un tema de Diabelli, lo mismo que con las *Variaciones* de Schönberg”. Véase: Menton, Seymour, *Historia verdadera del realismo mágico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998) 169.

<sup>3</sup> La misa de difuntos en el propio tiene la secuencia *Dies irae*; en el ordinario no tiene Gloria ni Credo y con frecuencia se completa con el responsorio *Libera me*. Véase: Bas, Julio, *Tratado de la forma musical* (Buenos Aires: Ricordi, 1977) 141.

<sup>4</sup> Misa es por definición “el servicio más solemne de la Iglesia Católica, que representa la conmemoración y repetición mística de la Última Cena”. Véase Randel, Don Michel, *Diccionario Harvard de música* (México: Diana, 1994) 310. Por su parte, Zamacois nos dice que una misa analizada





en su aspecto musical es “una composición generalmente de estilo polifónico, constituida por diversas piezas que forman un todo orgánico, escrita sobre textos pertenecientes a la ceremonia religiosa de la cual toma el nombre” y que las partes que conforman su estructura son el *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* y *Agnus Dei*. No obstante, “cada una de las citadas partes no tiene, musicalmente, más características que las derivadas de su texto y del momento que representa. La misa, pues, es una composición absolutamente libre en cuanto a forma, y sólo supeditada a las divisiones explicitadas”. Véase: Zamacois, Joaquín, *Curso de formas musicales* (México: Editorial Labor) 265-267.

<sup>5</sup> Asegura Fernando Ortiz: “No cabe dudar de que los negros haitianos en las luchas por su libertad personal y nacional fueron ayudados por sus ideas religiosas africanas y la influencia de sus sacerdotes y hechiceros”. Véase: Ortiz, Fernando, *La africana de la música folklórica de Cuba* (La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1993) 68.

<sup>6</sup> El *Réquiem* de Verdi (1874) fue escrito a la memoria de Alessandro Manzoni, poeta-novelistas que fue el literato italiano más importante del siglo XIX. Verdi expresó: “Mi corazón necesitaba rendir tributo, con todos los medios a mi alcance, para honrar a este gran espíritu a quien yo consideraba tan grande como escritor y reverenciaba como hombre: un modelo verdadero de virtudes patrióticas”. Véase Machlis, Joseph, “Las Formas Musicales,” *El encanto de la buena música*, vol. III (México: Promexa, 1981) 177. La estructura de la misa verdiana se divide en siete partes que son: *Réquiem* y *Kyrie*, *Dies irae*, *Offertorio*, *Sanctus*, *Agnus Dei*, *Lux aeterna*, *Libera me*. Véase: Casini, Claudio, “El siglo XIX. Segunda parte,” *Historia de la música* (Madrid: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Turner, 1999) 137.

<sup>7</sup> *Enciclopedia Católica*, vol. I, by Robert Appleton Company, Online Edition, Copyright 1999.

<sup>8</sup> El verbo relacionado con el sustantivo *profundum*, cuya desinencia en ablativo plural coincide con la desinencia del verbo *profundere* en segunda persona del singular. Es decir, *profundis* como verbo sin el “De” se traduce: tú viertes desde lo más hondo.

<sup>9</sup> Autores más recientes pueden inclinarse por la melodía para incorporarla en composiciones que tienen por tema la muerte o la condenación, o bien elegir sólo el texto y escribir para él música libre de índole dramática, como lo hizo Verdi. Véase: Randel, Don Michel, *Diccionario Harvard de música* (México: Diana, 1994) 146.

<sup>10</sup> Como lo han señalado Joseph Machlis (177) y Claudio Casini (138).

<sup>11</sup> Pedro Ángel Palou expresó entre otras cosas que “hablar de la literatura de Carpentier es hablar sobre la música de Carpentier”. Conservatorio Nacional de Música del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), como parte del programa académico “Cita con las artes”, octubre de 2001.



### Obras consultadas

- Bas, Julio. *Tratado de la forma musical*. Buenos Aires: Ricordi, 1977.
- Carpentier, Alejo. "El reino de este mundo." *Obras completas*. México: Siglo XXI, 1998.
- Casini, Claudio. "El siglo XIX." *Historia de la música*. Segunda parte. Madrid: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Turner, 1999.
- Diez, Doménica. *Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier*. La Habana: Casa de las Américas, 1977.
- Enciclopedia Católica*, Vol. I. Copyright 1907 by Robert Appleton Company Online Edition. Copyright 1999 by Kevin Knigth <<http://www.encyclopediacatolica.com/d/deprofundis.htm>>
- Machlis, Joseph. "Las Formas Musicales". *El encanto de la buena música*. Vol. III. México: Promexa, 1981.
- Menton, Seymour. *Historia verdadera del realismo mágico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Ortiz, Fernando. *La africana de la música folklórica de Cuba*. La Habana: Letras Cubanas, 1993.
- Reyes, Graciela. *Polifonía textual*. Madrid: Gredos, 1984.
- Valbuena. *Diccionario Latino-Español*. París: Librería de Rosa y Bouret, 1859.
- Volek, Emil. "Análisis e interpretación de *El reino de este mundo* y su lugar en la obra de Alejo Carpentier." *Unión* 6.1 (1969): 98-118.

**Título:**

"Buscando la libertad en *El reino de este mundo*. Un réquiem para Ti Noel"

**Palabras clave:**

libertad, réquiem, vudú, muerte, trascendencia.

**Fecha de recepción:**

24 de mayo de 2006.

**Fecha de aceptación:**

31 de octubre de 2006.

**Title:**

"In Search of Freedom in *El Reino de este mundo*: A Requiem for Ti Noel".

**Key words:**

Freedom, requiem, voodoo, death, transcendence.

**Date of submission:**

May 24<sup>th</sup>, 2006

**Date of acceptance:**

October 31<sup>st</sup>, 2006.



# Hacia una alegoría de la literatura. Las reflexiones sobre el poema extenso en los ensayos de Octavio Paz

Daniel Mesa Gancedo  
*Universidad de Zaragoza*

El objetivo de este estudio es analizar el pensamiento teórico de Octavio Paz sobre la tradición del poema lírico extenso, en el marco de la tradición hispanoamericana. El poeta mexicano, que ha escrito en español algunos de los poemas extensos más notables del siglo XX, dedicó varios ensayos a esta forma-género a lo largo de su carrera. Construye así el discurso teórico más importante en español sobre un aspecto central en el desarrollo de la poesía moderna y postmoderna: la posibilidad de combinar "extensión" y "lirismo" como rasgos de un poema, y la disolución, por tanto, de los lazos entre poesía y brevedad, tradicionales en las literaturas románicas.

The aim of this paper is to analyze the theoretical thinking of Octavio Paz on the tradition of the lyrical long poem within the Latin American tradition. The Mexican poet, who has written some of the most remarkable long poems of the XX Century in Spanish, dedicated a number of essays to this literary genre throughout his career. He builds by these means the most important theoretical discourse in Spanish on one central point in the development of modern and post-modern poetry: the possibility of combining "long" and "lyrical" as features of a poem, and with that, the breaking-up of the ties between "poetry" and "breveity," which are traditional in romance literature.

**O**ctavio Paz, quien escribió algunos de los más notables poemas extensos en español, en el siglo XX, dedicó también amplia e intensa atención crítica a esta forma o género. Puede decirse, por



ello, que constituye un caso excepcional, pues ha construido uno de los escasos corpus teóricos de la modernidad que se plantean en español una cuestión central en el desarrollo de la poesía después del romanticismo: la posibilidad de conjugar en un texto poético “extensión” y “lirismo”, superando la tradicional vinculación entre lírica y brevedad. Si, en general, puede decirse que la historia de la poética y de la teoría literaria no han tenido en cuenta la extensión como criterio definidor aplicable a los géneros poéticos<sup>1</sup>, la ausencia de una reflexión sistemática en lengua española sobre el particular es casi absoluta hasta el ensayo inaugural que pretendo comentar aquí: “Contar y cantar (sobre el poema extenso)”, del año 1976<sup>2</sup>. De hecho, podría decirse que de ese texto de Paz (y de algunos otros ensayos suyos referidos a autores que practicaron esa forma y que también utilizaré) procede el intento de establecer entre nosotros el concepto de “poema extenso”<sup>3</sup> como un instrumento fundamental para interpretar la evolución de la poesía moderna.

Desde el título mismo de ese ensayo se plantea la cuestión de la narratividad como algo consustancial al poema extenso. De hecho, aunque Paz procurará señalar los diferentes hitos que marcan la evolución de la forma a lo largo de la historia de la poesía, no distingue épica de lírica en ningún pasaje de su ensayo: a la hora de comparar extensiones, coloca al lado del *Mahabarata* o los poemas homéricos, los *utas* japoneses (de 30-40 vv.), las *Soledades* o el *Primero sueño*. Sin embargo, contra esa *in-diferencia*, el desarrollo de su ensayo parece dejar claro cómo en la evolución histórica del poema extenso se va produciendo el abandono del componente épico y el incremento de la presencia de los elementos líricos.

Uno de los primeros presupuestos de su acercamiento es la vinculación del “poema extenso” con la modernidad: “los poemas largos –los de Eliot, Perse y Jiménez, para citar tres ejemplos notables– han sido una expresión de nuestra época y la han marcado” (7). En la enumeración de autores se hace patente que –además de la indistinción épica / lírica– a Paz tampoco le va a interesar, *a priori*, la diferencia entre verso (Eliot) y prosa (el caso de la *Anabase* o de *Espacio*), aunque luego, por lo general, los ejemplos que más le interesan son los textos en verso.



Intenta Paz desde el primer momento una definición del género:

En su sentido original y primario extender es un concepto espacial. Así, un poema extenso es un poema largo. Como en el lenguaje las palabras van una detrás de otras, en hilera, un poema extenso es un poema que tiene muchas líneas y cuya lectura es prolongada. Espacio es tiempo. ¿Pero qué tan largo tiene que ser un poema para ser considerado como un poema extenso? ¿Cuántas líneas? (11).

Paz introduce (y reduce), enseguida, una dialéctica esencial en la experiencia humana y también en la experiencia de lectura: la que opone espacio y tiempo. La equiparación, aparentemente accidental, es una de las muchas muestras de “pensamiento analógico” que salpican el ensayo de Paz. Pero la reducción de “espacio” a “tiempo”, evidentemente, no es tan sencilla, ni siquiera en el discurso poético. Será la tensión en el eje espacio-temporal la que genera no pocas paradojas del poema extenso, lo cual se comprende mejor si se entiende que esa reducción pretende hacer análogos las dos series siguientes: extensión-espacialidad-lirismo / duración-temporalidad-narración. El poema extenso, de hecho, podría definirse como una función (o proyección recíproca) de estas dos series, no siempre reducibles la una a la otra sin fricción.

Inmediatamente se hace patente la necesidad de aceptar el relativismo a la hora de determinar los límites del poema extenso: “El número de versos no es un criterio: un poema largo para un japonés es un poema corto para un hindú; un poema largo para un hombre del siglo XX es un poema corto para un hombre de la Edad Barroca” (11-12). La geografía (espacio) y la historia (tiempo) influyen decisivamente en la determinación del objeto de estudio. Otros criterios, que trascienden la pura extensión del texto (su espacialidad, entonces) se hacen necesarios para la definición: al introducir el fragmentarismo y / o la unidad del texto, Paz no precisa si estos conceptos se integran en la serie espacial –pero con un rango semántico ligeramente distinto al de la extensión– en la serie temporal o si finalmente sirven para materializar esa proyección de una sobre otra:



En el poema corto el fin y el principio se confunden: apenas si hay desarrollo. En el poema de extensión media sí son discernibles el principio y el fin; al mismo tiempo, aunque distintos, cada uno con su fisonomía propia, son inseparables. Leemos los poemas de mediana extensión de la primera línea a la última, no sólo el principio o sólo el fin. No podemos aislar las partes. En el poema largo las partes tampoco tienen completa existencia autónoma pero cada una existe como parte. No podemos leer una parte aislada de un poema de extensión media porque esa parte no tiene sentido por sí misma; en cambio en el poema extenso cada parte tiene vida propia (12).

Si intuitivamente es aceptable el planteamiento de Paz en este punto, no puede negarse que el razonamiento se hace confuso (incluso textualmente) en el momento mismo de definir el objeto de su estudio: ¿qué significa exactamente que “En el poema largo las partes tampoco tienen completa existencia autónoma pero cada una existe como parte”? Parece, ciertamente, una aporía que sólo podría resolverse, quizá, si se aludiera a que el poema largo postula *dos modos de lectura recíprocamente influyentes*.

Sin embargo, Paz prefiere introducir otros dos criterios de definición, con la intención implícita de reducir esa aporía: por un lado, en el poema largo “la variedad alcanza su plenitud sin romper la unidad”; por otro, “la sorpresa y la recurrencia” (12) se instituyen como principios articularios. De nuevo, aparece una (doble) oposición binaria y análoga, que no sinónima: variedad-sorpresa / unidad-recurrencia. La primera oposición (variedad / unidad) es de ascendencia clásica; la segunda (sorpresa / recurrencia) está en la definición misma del discurso poético, tal como Paz lo concibe. El oxímoron (que ya Poe veía en la expresión “poema extenso”<sup>4</sup>) acecha en la definición paciana: uno y vario, sorprendente y reiterativo. De esa condición paradójica o “monstruosa” derivan todos los problemas que el género plantea: ¿cómo alcanzar la máxima variedad sin sacrificar la unidad?, ¿cómo introducir sorpresa sin abandonar la recurrencia?

Los ejemplos que a continuación analiza Paz en su ensayo (los textos homéricos) ponen de manifiesto que no le interesa distinguir épica de lírica y, por tanto, mucho menos plantearse la posibilidad

de que el oxímoron adecuado para sus oposiciones sea “lirica extensa”. Prefiere detenerse en otra oposición, tradicional, que da título a su artículo: “cuento / canto” y que le lleva a establecer definitivamente la asociación originaria entre extensión y *epos*:

Reducido a su forma más simple y esencial, el poema es una canción. El canto no es discurso ni explicación. En el poema corto –jarcha, haikú, epigrama, chüeh-chü, copla– se omiten los antecedentes y la mayoría de las circunstancias que son la causa o el objeto del canto. Pero para *cantar* la cólera de Aquiles y sus consecuencias, Homero debe *contar* sus hazañas y las de otros aqueos y troyanos. El canto se vuelve cuento y, a su vez, el cuento se vuelve canto. En su forma más inmediata, el cuento es el relato de un suceso o una historia. El poema nos cuenta algo: las historias de los héroes. El poema extenso es, en su origen, poema épico (13).

La oposición cuento / canto habrá que considerarla análoga a las anteriores, previamente enunciadas, y ello permite sistematizar el siguiente cuadro:

DURACIÓN	TEMPORALIDAD	NARRACIÓN	VARIEDAD	SORPRESA
CUENTO	EXTENSIÓN	ESPACIALIDAD	LIRISMO	UNIDAD
RECURRENCIA	CANTO			

Llegado a este punto, y desde el punto de vista que me interesa, Paz no saca –a mi juicio– todas las consecuencias de la equivalencia que establece entre “poema esencial” y “canción”: si la omisión de “antecedentes y circunstancias” del canto es propia del poema breve (y consecuentemente de “lo lírico”), el poema extenso lírico será posible si resulta factible el mantenimiento de semejante omisión en unos márgenes espacio-temporales más amplios. Tal vez esta hipótesis puede apoyarse en una dialéctica que Paz no considera (la que se da entre condensación y disolución), pero que estaba latente ya en la consideración hegeliana de la poesía. Si –como recuerda Brunel– el texto breve por excelencia (el epigrama) era considerado por Hegel como una “condensación abstracta” de lo épico<sup>5</sup>, tal vez podría inferirse que, inversamente, el “poema extenso” adquiere los rasgos de una dilatación (disolución o evaporación) de un





componente que puede ser épico o lírico. Podría quizá sostenerse que cuanto más concreta (numerosa y variada) resulta esa dilatación (en cuanto a los elementos representados en el discurso), más se acerca el poema extenso al canon épico y que, por el contrario, la abstracción dilatada de cualquier componente sustenta la posibilidad de un “poema lírico extenso”. Su verificación pasa por el sostenimiento de la inconcreción durante un margen textual amplio o, por retomar los términos de Paz, por la omisión prolongada de “antecedentes y circunstancias”. Llevando un paso más allá la especulación, podría considerarse la posibilidad de un poema extenso en el que el mismo proceso de dilatación-disolución del elemento en cuestión (la historia, la subjetividad, por ejemplo) permanece en un estadio abstracto o virtual, no llega a realizarse, y el texto es la manifestación del proceso, que no puede –quizá por su misma extensión– aprehenderse como resultado. Gran parte de la experimentación lírica moderna va en esa dirección, a riesgo de perder en “comunicabilidad”, pues la “ambigüedad” se hace más intolerable (o insostenible) conforme el discurso se prolonga.

Pero Paz no extrae todas las consecuencias de esa idea, sino que, a continuación, inicia una deriva analógica que le permite repasar la tradición del poema extenso para integrar textos muy diferentes. El primer momento de su estrategia argumentativa consiste en “diluir”, también como accidentalmente, el carácter épico que parecía originario en el poema extenso: “La épica colinda, en un extremo, con la historia y, en el otro, con la mitología” (13); “[...] el poema épico es primo hermano del poema religioso. A su vez, el poema religioso no tarda en transformarse en poema filosófico” (14). Con tales presupuestos, parece evidente que el componente “narrativo” del poema extenso, el “cuento del canto”, se va a dilatar tanto que podrá llegar a desaparecer.

En algún momento del ensayo de Paz, desaparece incluso el hilo central: de la reflexión teórica e histórica sobre un género se pasa a una larga digresión sobre el amor y la alegoría en Dante y, subsidiariamente, sobre la analogía y el símbolo en general, centrales en todo el pensamiento poético de Paz. Esa quiebra aparente en su argumentación histórica es quizá interesada en la medida en la que le sirve para introducir nuevos pares contradictorios-complementarios:



la alegoría permite al poeta trazar “un puente entre lo invisible y lo visible, la idea y la cosa, la abstracción y el objeto” (16). Y un poco más adelante añade una precisión importante: “[...] a través de una operación del lenguaje”. Las alegorías, así entendidas, no son meras formas “sino configuraciones de signos” (16). En ellas, según Paz, “desaparece la distancia entre ser y sentido” (16). Pero, puesto que “la alegoría nos oculta aquello mismo que nos presenta”, sólo se puede *ver* con el entendimiento, como resultado de una operación interpretativa.

Si el poema extenso se podía entender –según sugerí antes– como función-proyección de (la expansión de) la serie “cuento” sobre (la expansión de) la serie “canto” y la alegoría ahora aparece como función-proyección de (la expansión de) la serie “ser” sobre (la expansión de) la serie “sentido”, acaso pudieran ahora integrarse ambas series para ver la analogía entre ellas:

POEMA EXTENSO					
<i>duración</i>	<i>temporalidad</i>	<i>narración</i>	<i>variedad</i>	<i>sorpresa</i>	<i>cuento</i>
<i>extensión</i>	<i>espacialidad</i>	<i>lirismo</i>	<i>unidad</i>	<i>recurrencia</i>	<i>canto</i>
ALEGORÍA					
<i>invisible</i>	<i>idea</i>	<i>abstracción</i>	<i>sentido</i>	<i>visible</i>	<i>cosa</i>
<i>objeto</i>	<i>ser</i>				

Posiblemente, una vez realizada esta operación, el poema extenso mismo pueda entenderse en Paz como una “alegoría de la literatura”: “Cada significación nos lleva a otra, más elevada, hasta que la última nos enfrenta a aquello que es indecible y que está más allá del sentido.” (17). Conviene, no obstante, señalar que Paz distingue (corrigiendo sus opiniones de los años 50 en *El arco y la lira*) la alegoría del símbolo. Si en aquella lo visible-material permitía figurar a lo invisible-inmaterial, éste invierte la relación: es lo visible cifra “irreal” de lo invisible “real”. Más adelante, señalará que la poesía simbolista invirtió el tratamiento del poema extenso en una dirección análoga: lo construyó como si fuera un poema breve.

Pero con esta salvedad, y hasta llegar a ese momento, es bastante claro el planteamiento histórico que hace Paz respecto de la evolución



del poema extenso: comienza siendo épico en la antigüedad grecorromana, lo que quiere decir “objetivo” e impersonal, sin presencia del autor; en los poemas extensos de la Edad Media cristiana (la *Divina Comedia*), se producen dos novedades: “aparece el yo” (“Gran cambio: la primera persona del singular se convierte en el protagonista central del poema extenso”, 14) y el poema extenso se convierte en alegoría. Es importante señalar aquí dos cosas: en primer lugar, que Paz establece una vinculación directa entre primera persona y discurso alegórico. En segundo lugar, conviene anticipar que más adelante (al hablar del poema extenso romántico) Paz, extrañamente, volverá a señalar como “novedad” la aparición del yo.

A continuación, Paz señala que la épica renacentista (sobre todo la de carácter burlesco: Boiardo y Ariosto) se deshace del principio de la alegoría y, mediante la introducción de la fantasía y la ironía, abre la puerta al género moderno por excelencia: la novela (18). Afirma que la épica renacentista y barroca no tuvo proyección sobre la poesía contemporánea, pero sí sobre los románticos ingleses. Cabría, entonces, señalar que –teniendo en cuenta la influencia de estos últimos sobre la poesía contemporánea– no se podría obviar de modo tan absoluto la influencia (siquiera indirecta) de la épica culta sobre el poema extenso moderno, para privilegiar solamente su transformación en novela.

En el barroco, sorprendentemente, Paz niega la condición de poema extenso al *Polifemo* y a las *Soledades* gongorinas<sup>6</sup>. Desde luego, no por el número de versos (ya se vio que éste era un criterio relativo), sino porque, a su juicio, no satisfacen el criterio de “variedad dentro de la unidad”, ni de “combinación entre recurrencia y sorpresa” (22). El *Polifemo* apenas sería uno más de los “episodios desprendidos del gran libro de la mitología” (22). Las *Soledades*, por su parte, le parecen mera “acumulación –a veces deslumbrante, otras fastidiosa y siempre prolija– de fragmentos y detalles. [...] Es un poema sin acción y sin historia, plagado de ampliificaciones y rodeos divagantes” (22). Sorprende, una vez más, que Paz no detecte en estas definiciones negativas los rasgos que han de caracterizar el poema extenso más moderno: acumulación, fragmentarismo, ausencia de acción e historia, ampliificación... De nuevo, alejados del arquetipo del poema épico, éstos son rasgos que hubieran podido servir para articular un



modelo posible de poema lírico extenso que con toda probabilidad surge, precisamente, en la silva barroca y en Góngora. Paz niega a las *Soledades* todo intento de “composición” (23): “Composición en el sentido en que la *Eneida* y la *Divina comedia*, las *Coplas a la muerte del maestro de Santiago* y *El preludio*, el *Canto a mí mismo* y *Un lance de dados* son obras *compuestas*, cualquiera que sea su género.”

Sorprende en este momento la indiferencia de Paz hacia el género, a pesar de que en el fondo está intentando definir uno. Se hace evidente que en su argumentación predomina el criterio de la “unidad” por encima del de la variedad, aunque ahora le dé el nombre de “composición”. Probablemente, además, Paz no ha sabido comprender el sistema de composición de las *Soledades*, que la crítica gongorina más solvente sí ha detectado (en torno al arquetipo de poema-libro<sup>7</sup>, capaz de integrar una multiplicidad de modos de discurso, generando nuevas tensiones entre unidad y variedad, características también del poema extenso moderno<sup>8</sup>). De hecho, cabe afirmar que el cauce que vehicula, para la literatura en español, la ruptura del vínculo entre extensión y poema épico lo comienza a diseñar el género-forma de la silva, especialmente a partir de su tratamiento revolucionario en las *Soledades*. Desde entonces, ésta será la forma que articule el desarrollo de la lírica extensa hispánica en la modernidad (pasando por Sor Juana, Bello, Darío y hasta llegar al propio Paz).

Otra de las aparentes carencias detectadas por Paz en el poema gongorino (“no nos dio una *visión* del ser humano ni de este mundo y sus *trasmundos*”, 24), revela un nuevo criterio importante a la hora de definir su idea del poema extenso, pero, al tiempo, denuncia una lectura quizá muy limitada de las *Soledades*. Finalmente, sólo parece reconocer a los poemas gongorinos el (también discutible) mérito de haber influido en Sor Juana Inés de la Cruz, quien en el *Primero sueño* ya parece aproximarse al modelo de poema extenso apreciado por Paz, hasta el punto de que casi se convertirá en la más cercana realización del arquetipo (aunque sea más que dudosa la presencia de un “cuento” en ese “canto”):

El poema de la poetisa mexicana es gongorino y, al mismo tiempo, es la negación de Góngora y de su estética: es una visión del



mundo y del espíritu humano perdido en la vastedad universal. Es un verdadero poema extenso, con un principio, un desarrollo complejo y un fin súbito, inesperado. No hay nada en la poesía de nuestros siglos XVI y XVII que se le asemeje. En la poesía española de su época, *Primero sueño* es un obelisco solitario. Poema del acto de conocer y de los límites de todo conocer, para encontrar visiones y obsesiones parecidas hay que ir al poema de Mallarmé, *Un lance de dados*, y a su descendencia en nuestro siglo (24).

El salto de Sor Juana a Mallarmé no deja de parecer arriesgado, pero resulta muy interesante: Paz declara explícitamente que el poema extenso “moderno” es un “poema del acto de conocer”, ya definitivamente alejado de la épica tradicional y volcado hacia las “visiones”. La implicación existencial (“espíritu humano perdido en la vastedad universal”) tampoco carece de interés, por lo que tiene de anacrónica. Paz escribió a menudo sobre el *Sueño* de Sor Juana y, en ocasiones, precisó o corrigió su interpretación del poema: en *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* el “fin súbito”, por ejemplo, era visto como un “no final” (el poema “no termina”, 499) o el “poema del acto de conocer” se convierte en “épica del acto de conocer” (499). Sin embargo, su arraigo en la modernidad se ha ido haciendo cada vez más radical: lo considera una “forma poética que se inscribe en el centro mismo de la Edad Moderna; mejor dicho, que *constituye* a la tradición poética moderna en su forma más radical y extrema” (500).

Pero entre Sor Juana y Mallarmé hay –al menos– dos estaciones fundamentales en el recorrido del género: el romanticismo y el simbolismo (tras desestimar por “prosaicos” los poemas extensos del XVIII).

El romanticismo introdujo la subjetividad (“el yo del poeta, su persona misma”, 25). Habrá que entender, no obstante, que se trata de una subjetividad “desalegorizada”, para distinguir esta novedad de la que, según Paz, ya había introducido la poesía medieval respecto de la antigua. Además, el poema extenso romántico, sobre todo, hizo de la reflexión metapoética un tema fundamental (“hizo del canto el cuento mismo. Quiero decir: el cuento del canto fue el canto, el tema del poema fue la poesía misma”, 25). Paz investiga estas dos novedades en Hölderlin, Shelley, Coleridge y Wordsworth, pero cabría señalar que la reflexión metapoética está también en el poema extenso barroco (desde luego en Góngora) y también que la



subjetividad de la poeta misma aparece en el *Sueño* de Sor Juana. Probablemente, Paz prefiere olvidar la consecuencia histórico-literaria (más que metapoética) del gesto romántico consistente en “hacer del canto el cuento mismo”. Se encontró, de ese modo, el cauce para la fusión genérica, típicamente romántica (*Gattungsmischung*), que implicaba la fusión de intensidad y extensión<sup>9</sup>, de concentración y progresión. Propició, también, la aplicación a la lírica de conceptos tradicionalmente referidos a la épica o el drama, tales como la intriga, la espera o lo que Schiller llamaría (más poéticamente) la “demora encariñada” (García Berrio y Huerta Calvo 56). A pesar del anatema que Poe lanzaría contra el “poema extenso” como contradicción en los términos, la perdurable existencia de poemas de ese género prueba que su hallazgo tuvo consecuencias a las que la historia de la poesía no ha podido renunciar.

El repaso diacrónico de Paz lo corrobora, de hecho. El siguiente estadio en la evolución del género que analiza es el simbolismo y constituye un momento crucial. La gran novedad del simbolismo en relación con el poema extenso fue haber aplicado a este género la estética del poema breve (27), innovación que Paz califica de “radical”:

El poema simbolista aborrece las explicaciones; no cuenta y ni siquiera dice: sugiere. Su canto colinda con el silencio. Uno de los elementos del poema extenso era la continuidad en el desarrollo, es decir, el carácter lineal de la composición: un episodio sucedía a otro y cada uno estaba ligado al anterior y al siguiente. No había interrupción ni ruptura. El poeta simbolista rompe la continuidad: cree en el valor de la pausa y del espacio en blanco. Un poema simbolista es un archipiélago de fragmentos. El desarrollo se atomiza. A diferencia del poema romántico, los fragmentos no están unidos por una cadena verbal sino por silencios, afinidades, colores. La sucesión no es explícita sino tácita. Por último, en el poema simbolista abundan las metáforas y símbolos mientras que se omiten las descripciones y la narración. Encuentro entre lo extenso y lo intenso: el poema extenso se vuelve una sucesión de momentos intensos (27)<sup>10</sup>.

El simbolismo, entonces, deshace el principio articulador del poema extenso, modelo que Paz había venido defendiendo hasta ese momento. Abre –aunque Paz no lo dice– la puerta al lirismo, desvincula definitivamente la extensión tanto de la épica-narración



como de cualquier veleidad didáctica (algo que también censuraba Poe en *El principio poético*). Dos teóricos, afines a Paz en su comprensión de la poesía (Gadamer y Steiner), proporcionan elementos que permiten reconocer mejor ese salto cualitativo. Ambos reconocen que éste consiste en una ruptura de las proyecciones extratextuales inequívocas del poema. Gadamer identifica esas proyecciones con “la base de contenidos comunes” a los que bastaba aludir para ser comprendido (Gadamer 148). Steiner coincide en el diagnóstico: “Hasta la crisis modernista, la “dificultad” de la literatura occidental fue en su mayor parte un problema de referencia que podía ser resuelto recurriendo al contexto léxico o cultural” (Steiner 209). Desaparecida esa referencia, la épica tradicional se desvanece<sup>11</sup> y convierte en arcaico todo intento de utilizar el poema extenso como un medio de restablecer esa base de contenidos comunes. Las “palabras de la tribu” –por citar a Mallarmé– ya no pueden ser utilizadas si en cada ocasión no reciben un sentido más puro. El poema extenso moderno (post-simbolista) será, esencialmente, fragmentario por esa que Steiner llama “imposibilidad total o casi total de un nacimiento “al ser”: “La poesía del modernismo consiste en organizar los escombros: nos lleva a contemplar el poema que pudo haber sido, el poema que será cuando el mundo sea hecho de nuevo, si es que llega a serlo” (Steiner 211)<sup>12</sup>.

Si seguimos la reflexión de Paz, observamos que, a su juicio, el poema lírico extenso simbolista inicia la deriva hacia el “simultaneísmo”, principio que Paz encontrará articulado en las obras de los creacionistas franceses y luego en Pound y Eliot. En “Contar y cantar”, Paz no se refiere a ellos: los últimos ejemplos que cita y que ponen al poema extenso en el disparadero de la lírica moderna –la otra modernidad *nuestra*, dice Paz (30)– son Mallarmé y Whitman. En Mallarmé se realiza la máxima expresión del poema-archipiélago, *el poema del poema en el que*, a juicio de Paz, se podría reflejar el deslumbramiento que Mallarmé experimentó con la filosofía de Hegel y se intuye la equiparación entre el ser y la nada<sup>13</sup>. Pero cuarenta años antes, ya Whitman había publicado su *Song of myself* que, según Paz, es una “expansión poética” del sujeto lírico, el poema del poeta que abarca a todos los sujetos y a todos los tiempos en el enunciado de un yo omnipresente. Ambos autores clausuran la modernidad romántico-simbolista, pero dejan abiertas las dos vías más



importantes para la poesía de lo que Paz llama “nuestra modernidad”: por sus temas (poema del poema / poema del poeta; poeta solitario frente al universo / poeta fundador de una comunidad libre) y por sus formas (ritmo visual / ritmo oral). La evolución posterior del poema extenso en esa “nuestra modernidad” la estudiará Paz, de modo disperso, en otros ensayos, entre los que destacan los dedicados a Eliot, a Huidobro y a Juan Ramón Jiménez.

En el ensayo sobre Eliot de 1988, Paz avanza en su planteamiento sobre el género insistiendo en el carácter “simultaneísta” que tiene el poema extenso del siglo XX. Explícitamente, se identifica en *The Waste Land* (y en los *Cantos* y “otros poemas de ese período”; Paz, “T.S. Eliot...” 287) un “método de composición” (algo que, como vimos, se echaba de menos en los poemas gongorinos, por ejemplo, y que Paz señalaba como fundamental en el poema extenso): en este caso ese método consiste en la “yuxtaposición de fragmentos”, idéntica al método de composición de la pintura cubista. Semejante método permite la representación de una realidad “nunca vista pero que intercambia reflejos de complicidad con la realidad real” (287). En el arte verbal, no obstante, hay una diferencia esencial: “aunque la técnica es semejante, el cuadro nos presenta una realidad mientras que el poema nos cuenta una historia. O dicho de otro modo: el cuadro es estático; el poema, transcurre” (287). La tradicional asociación (Lessing) de las artes visuales con el estatismo (y así con el espacio) y de la literatura con el dinamismo (y así con el tiempo) revela una limitada comprensión de la estética cubista y, al equiparar dinamismo con “narración”, también una limitada comprensión de la temporalidad lírica.

El origen de ese “simultaneísmo” está, sea como fuere, en el cubismo pictórico y en su proyección poética: las obras de Apollinaire, Cendrars o Reverdy. No usa el término “creacionismo”, pero es sabido que –especialmente para el caso de este último– tal fue la etiqueta que se quiso presentar como sinónima de “cubismo poético” y ello resulta especialmente interesante para proyectar, después, la visión sobre el caso de Huidobro. Además señala que, en el caso de los poemas simultaneístas de Reverdy (implícitamente “extensos”), la revolución fue más radical, pues “suprimió casi todos los elementos narrativos” (287). De nuevo, la disolución de un elemento constitutivo





transforma el objeto, aunque Paz no lo señale: el poema extenso cubista-simultaneísta deja de ser narrativo. Debemos retener esta “radicalidad” –que, sin embargo, no acaba con el poema extenso– para comprender el proyecto huidobriano, de cuño mallarmeano. No obstante, Pound y Eliot –los *migliores* herederos, quizá, de la lección whitmaniana– habían recuperado para el poema extenso, en la misma época en la que está escribiendo Huidobro, “la narración, es decir, el movimiento y la temporalidad” (287). Queda establecida, así, la doble línea que señalábamos más arriba en relación con la evolución del género en la modernidad (la continental-francesa-mallarmeana y la anglosajona-whitmaniana).

En el caso específico de *La tierra baldía*, Paz reivindica explícitamente la reaparición de la épica (“cuenta una historia transfigurada por un mito”, 288). Su novedad radica en que “es una épica que incluye a la edad presente”. En estas consideraciones se introduce de nuevo la compleja relación del discurso lírico con la temporalidad. Contrariamente a lo que sostienen algunos críticos (y el propio Paz, al parecer, para otro tipo de poemas), la poesía simultaneísta descubre que el discurso lírico puede eludir la intemporalidad o la atemporalidad. Esta poesía quiere hablar, también, de la “actualidad viva”<sup>14</sup>, y su mayor reto, acaso, será mantener a ese presente en su condición de presente<sup>15</sup>.

Podría entenderse, tal vez, que el poema largo simultaneísta es la mejor plasmación de la fusión intergenérica postulada por los románticos o, inversamente, –desde una perspectiva bajtiniana que Paz no adopta– de la “desintegración del canon lírico” (Beltrán 311), que puede ser una de las características de la modernidad. Sin embargo, a la hora de intentar precisar más rasgos peculiares de *La tierra baldía*, Paz parece incurrir en contradicción o en confusión: de nuevo, se señala (como ya hiciera respecto del romanticismo y la Edad Media) la presencia del propio autor (“el mismo Eliot”) como protagonista de esta epopeya moderna; pero, además, explícitamente, reaparece en este ensayo un rasgo “antiguo”, la alegoría: “Como en la *Comedia* de Dante, el héroe de *The Waste Land* es una alegoría del alma humana, perdida en el purgatorio de la historia terrestre” (288). Una nueva paradoja: uno de los poemas inaugurales de la modernidad resulta ser una reescritura de la epopeya cristiana. Su novedad es



un retorno a un propósito arcaico presentado mediante una técnica moderna (el simultaneísmo):

El héroe de *Zone* [de Apollinaire] no es muy distinto del de Baudelaire: es el poeta extraviado en la ciudad; el de *The Waste Land* encarna la historia de Occidente y su caída. Una caída que es, asimismo, una depresión psicológica, una enfermedad de los nervios y un pecado mortal.

La fusión del yo subjetivo y el nosotros histórico, mejor dicho, la intersección entre el destino social y el individual, fue y es la gran novedad de *The Waste Land* y los *Cantos*. La adaptación de una forma poética iniciada en Francia y en la que, gracias a la yuxtaposición de bloques verbales, se combina la presentación con la narración, permitió a los dos poetas recapturar la tradición central de la gran poesía de Occidente y, al mismo tiempo, darnos una imagen de la realidad contemporánea. El simbolismo había expulsado a la historia del poema; con *The Waste Land* regresa al poema el tiempo histórico, concreto. El tiempo: el hombre, encarnación del tiempo y conciencia de la historia (Paz, "T.S. Eliot..." 288).

La argumentación, como digo, es algo confusa: *The Waste Land* y los *Cantos* son modernos por utilizar una técnica fragmentaria y simultaneísta y por reintroducir la historia en el poema; pero al mismo tiempo, recuperan el sentido alegórico de raigambre medieval que, en principio, parecería excluir la inserción histórica. Paz no percibe el fracaso, la crisis de "incoherencia" que otros lectores han visto en esos poemas (el propio Pound reconocía la incoherencia de sus *Cantos*): los ve como formas logradas de representación de las paradojas del hombre moderno, pero para ello privilegia necesariamente su componente épico-narrativo (temporal-histórico) por encima del lírico (estático-espacial-simultaneísta y, finalmente "figural", alegórico o imaginario, para otros).

Cuando comenta *Altazor* (al que había situado en la estela iniciada por el *Sueño* de Sor Juana), Octavio Paz insiste en su condición épica, pero también con titubeos que ya nos resultan familiares: "*Altazor* es un poema de aliento épico, a la manera de los grandes poemas románticos. La estirpe romántica del poema lo distingue de la verdadera épica" (Paz, "Decir sin decir..." 894). Esto es así porque, en lugar de los "hechos del héroe", lo "relatado" en el poema son "los



cambios de su conciencia”, una característica típicamente romántica que Wordsworth, por ejemplo, había desarrollado hasta la extenuación en *The Prelude*. Sin embargo, *Altazor* introduce una novedad que, lamentablemente, Paz enuncia pero no desarrolla: “el tema de *Altazor* es parecido, sólo que esos cambios no son psicológicos ni espirituales, sino verbales. El universo se ha vuelto palabra y *Altazor* lucha con las palabras” (895). El poema de Huidobro, entonces, se sitúa en la tradición simbolista, en la medida que hace de su canto su propio tema. Pero esto ocurre en el poema del chileno de un modo radical; más que el canto en sí, su tema sería la *materia* del canto: la palabra que no se deja tematizar, sino que exige ser –si cabe la expresión– “obrada”. Así, la comprensión de *Altazor* resulta más compleja que la que Paz propone: su epicidad termina reducida a la nada o sólo al pretexto inicial (de carácter profundamente paródico, como la lectura del poema revela). Como el propio Paz reconoce –sin señalar de nuevo la contradicción–, el poema no relata los “cambios en la conciencia” del protagonista (¿Huidobro o bien es el Poeta o tal vez una “alegoría” del Poeta?), sino que presenta (pone en obra) la “transformación del universo en palabra”. Y en ese ámbito, la narratividad deja de actuar porque es algo difícil de contar valiéndose de la palabra.

Las últimas consideraciones de Paz sobre el poema extenso que voy a comentar aparecen en dos artículos en los que se refiere a *Espacio*, de Juan Ramón Jiménez, el más “moderno” (en el sentido de “reciente”) de todos los textos hasta ahora evocados por Paz. Sin embargo, cronológicamente, algunas de las páginas que dedica al gran poema de Juan Ramón son las primeras en las que Paz se extiende sobre el poema extenso<sup>16</sup>. En 1967 (nueve años antes de “Contar y cantar...”), se refiere, por única vez, al problema del verso en relación con este género:

Es una lástima que en la edición de la *Tercera antología poética* (1957), *Espacio* aparezca como un texto en prosa y no con la disposición tipográfica que su autor le dio originalmente cuando publicó la primera parte en México. Se pierde así la percepción visual del ritmo. La masa compacta de la prosa nos impide ver la respiración de la escritura, la forma de su voz y la de su silencio. (Paz, “Una de cal...” 1045)<sup>17</sup>



La observación, por su rareza, es especialmente interesante: en los textos posteriores sobre el género, Paz no introducirá ninguna referencia a la forma de presentación, parecerá considerar a la par textos en verso y textos en prosa como la *Anábasis* de Saint-John Perse o la versión definitiva de *Espacio*. Pero en 1967 todavía consideraba que el verso constituía un mecanismo para representar “la percepción visual del ritmo”, esto es, la captación “espacial” del poema y, así, su radical condición lírica, en los términos que más adelante desarrollará Paz.

En ese ensayo aún añade alguna consideración fundamental sobre el género: subraya su autorreflexividad (que más adelante identificará, según vimos, como herencia simbolista): “*Espacio* es un poema extenso y, al mismo tiempo, vuelto sobre sí mismo” (1045) e identifica en esta condición –de modo llamativo– su vínculo con una tradición específicamente hispanoamericana y no española: “esto lo une a la tradición hispanoamericana más que a la española: *Altazor*, *Muerte sin fin*, *Alturas de Macchu Picchu* y algún otro poema”. Precisa además que esto es así porque, como esos poemas, *Espacio* es “un experimento con la *forma* misma del poema extenso”, algo que no se da entre los poetas españoles (que no nombra). Sin embargo, Paz no volverá a referirse a esa condición en ensayos posteriores; aparentemente, el privilegio del “cuento” sobre el “canto” le lleva a olvidar lo que hay en el poema extenso de más antitradicional.

Quince años después de este ensayo, Paz (1982) volvió a referirse a *Espacio*. En principio, recupera entonces, sin mayor comentario, las notas con que Juan Ramón acompañó la primera publicación (1943, fragmentaria) del poema (en verso). Hay que suponer que en esa reiteración está implícito el consenso: Paz había publicado en 1957, el mismo año en que salió la versión completa y en prosa del poema de Juan Ramón, su primer poema extenso importante, *Piedra de sol*, un texto en el que algunos críticos han visto una clara influencia de *Espacio*. En esa nota Juan Ramón abjuraba del “asunto” (y por tanto, de la narratividad, podríamos concluir) y de los “poemas largos, sobre todo los modernos”, aunque en ellos encontraba fragmentos que los convertían en los poemas “más hermosos de la literatura”. En este punto es cuando Paz se plantea la única duda que le suscitan las palabras de Juan Ramón; se cuestiona el significado de “moderno”



para el poeta de Moguer: “¿Pensaba en los poetas del siglo pasado o en Eliot, Pound, Saint-John Perse?”. ¿Por qué no en todos ellos? A Paz le interesaría que Juan Ramón –como él mismo– estableciera una frontera entre los poemas largos románticos y simbolistas y los más “modernos”, “simultaneístas”, para aquilatar mejor el proyecto de *Espacio*. Para Juan Ramón, sigue citando Paz, la composición no era esencial (lo que contradice uno de los criterios fundamentales del poema extenso según Paz): de un poema extenso se podrían “salvar, librar las mejores estrofas y quemar el resto o dejar éste como literatura adjunta”. Sin embargo, *Espacio* se propone algo distinto:

Pero toda mi vida he acariciado la idea de un poema seguido, sin asunto concreto, sostenido sólo por la sorpresa, el ritmo, el hallazgo, la luz, la ilusión sucesiva... Un poema que sea a lo demás versificado como es, por ejemplo, la música de Mozart o Prokófiev a la demás música (en Paz , “Poesía e historia...” 745).

Vemos aparecer la noción de “sorpresa” que Paz utilizará, en 1976, como criterio fundamental para definir el poema extenso; hemos de creer que la cuestión de la “sucesividad” y la imagen musical (nuevamente) también fueron recuperadas en su comprensión del género. La insistencia en el carácter versificado desaparece por causa de la forma de la versión definitiva de 1957, y, curiosamente, coincide con la “impertinencia” del rasgo en la ulterior teorización de Paz (quizá así se reservaba un margen de originalidad para su *Piedra de sol*, en endecasílabos). Esta hipótesis resulta tanto más plausible cuanto que tras la mera transcripción de las notas de Juan Ramón, el verdadero comentario que aquí dedica Paz al poema trata de alejarlo de la tradición más moderna:

¿Simultaneísmo? No: el orden de *Espacio* es el orden lineal de la sucesión. En los grandes poemas simultaneístas –pienso en *The Waste Land*, en los *Cantos* y, aunque menos complejo, en *Le Musicien de Saint-Merry*– hay un centro, un imán que mantiene unidos a todos los fragmentos. En *Espacio* el imán es la sensibilidad de Juan Ramón: finísima, vasta e insuficiente. Hacía falta algo más: una visión del mundo. Echo de menos en este gran y extraño poema al tiempo y el espacio en su terrible realidad. Reducir esa realidad a una serie de impresiones e imágenes intensas y discontinuas



no es ni comprenderla ni trascenderla. La realidad no es una impresión: es un tiempo, un espacio y unos hombres –un mundo. Detrás de los *Cantos* de Pound, a pesar de su frecuente incoherencia, oímos el rumor con-fuso y aterrador de la historia humana; detrás de *Espacio* hay un hueco y un silencio: el yo del poeta, después de devorar al mundo, se ha devorado a sí mismo (Paz, “Poesía e historia” 746).

La negación del simultaneísmo por la referencia a la “sucesión” (explícita en la nota de Juan Ramón y en los epígrafes de los fragmentos primero y tercero de *Espacio*) quizá no es más que otro equívoco: es plausible que en Juan Ramón “sucesión” tenga las connotaciones musicales de *suite* (tanto más cuanto el segundo fragmento es calificado de “cantada”). Pero Paz ya estaba decidido a obviar teóricamente cualquier posibilidad lírico-mélica al poema extenso. Hacia los años 80, Paz había elaborado ya su visión de éste como un género en el que se renovaba la pulsión universalizante del poema épico y que incorporaba la posibilidad de la alegoría. Su novedad consistía en hacer a ésta compatible con la historia y en la utilización de la técnica simultaneísta. Pero había superado todo intento de integrar extensión y lirismo, en el sentido en que se lo habían planteado (y quizá logrado), en la tradición hispánica, Huidobro y Juan Ramón: el verso, la máxima proyección imaginística, la transformación verbal del universo y hasta la máxima expansión subjetiva (que no elude el riesgo de autoaniquilación: “Je est un autre”) han desaparecido como rasgos característicos del poema extenso en Paz. Y, sin embargo, han seguido generando textos (los propios poemas extensos de Octavio Paz) en constante y compleja tensión con el resto de características: la narratividad, la tensión espacio-temporal, la unidad o el fragmentarismo.

### Notas

<sup>1</sup> Sí se considera en relación con los géneros narrativos y hasta dramáticos. Para la poesía moderna se ponen en juego, no obstante, otros criterios afines, relacionados con las dimensiones del texto: Hegel, por ejemplo, señalaba su “concentración” (de la emoción) por oposición al carácter progresivo de la épica o del drama (cfr. García Berrio y Huerta Calvo 55-56; 80-81). En otros términos, Poe, en *El principio poético*, subrayó la intensidad necesaria a todo texto poético y, por ello, llegará a considerar



que la expresión “poema extenso” es una contradicción o imposible. Ese axioma marcará en buena medida la cuasi definitiva asociación de la lírica en la modernidad con las “formas breves” (el cuento y sus diferentes modificaciones).

<sup>2</sup> Publicado en *Vuelta*, 115, junio, 1986 y luego incluido en Paz, *La otra voz: Poesía y fin de siglo* (Barcelona: Seix-Barral, 1990) 11-30, versión que utilizo en mi análisis.

<sup>3</sup> La tradición poética y crítica anglosajona tiene asumido, desde hace mucho tiempo, el concepto de *long poem*, que sería el equivalente de la fórmula de Paz, a diferencia de otras tradiciones. Ello genera, sin duda, dificultades de traducción: “poema extenso” es un sintagma más connotado que “poema largo” y no corresponde estrictamente ni con “poème long” ni mucho menos con “poème étendu”. En relación con el italiano, Ma. Cecilia Graña comienza la descripción de su proyecto sobre el “poema extenso” hispanoamericano del siglo XX afirmando: “si mantiene il titolo spagnolo in mancanza di un analogo in italiano”. (Información accesible en la página web de la Universidad de Verona: [www.dr.univer.it](http://www.dr.univer.it)).

<sup>4</sup> Y que Baudelaire, al comentarlo en sus “Nuevas notas sobre Edgar Poe”, llamaría “la herejía de la extensión” (Baudelaire 67).

<sup>5</sup> “Pour Horace, l'épopée est le *longum opus*, et une sorte d'équivalence s'établit très tôt entre épopée et *long poème*. Or, curieusement, Hegel part de la forme littéraire la plus courte qui soit: l'épigramme. Cette forme est si brève qu'Horace l'opposait précisément au long poème épique (*Ars poetica*, v. 75-76). Et Hegel reconnaît lui-même que l'épigramme est le résultat d'une 'condensation abstraite'" (Brunel 214).

<sup>6</sup> “Su gran poema [de Góngora] –acabado, perfecto– es la ‘Fábula de Polifemo’. Una de las obras centrales del siglo XVII europeo. En cambio, aparte de que no las terminó, las ‘Soledades’ son un poema divagatorio y no pocas veces hueco, aunque esmaltado con pasajes memorables. El juicio de Menéndez Pelayo, a pesar de su parcialidad y dureza, es justo. En suma, Góngora es uno de los grandes poetas líricos europeos, pero no es Milton. En cuanto a las imitaciones: las que tú citas (Villamediana, Bocángel, Soto de Rojas): creo que ninguna posee la densidad, la originalidad y la pasión intelectual de ‘Primero sueño’. Es un poema en la tradición de los grandes poemas filosóficos del siglo XX, algo que no puede decirse de los otros ni tampoco de las “Soledades”. El de Sor Juana es *otra* dimensión de la poesía” (México D.F., 18/4/1990; Paz, *Memorias y palabras* 347).

<sup>7</sup> Inversión del “libro de poemas” y “susceptible de integrarse en una serie mayor” (cfr. Montero Delgado y Ruiz Pérez).

<sup>8</sup> Los analistas de las *Soledades* gongorinas señalan como una de sus novedades el hecho de que, en la más o menos tenue arquitectura narrativa, se introducen múltiples modalidades discursivas identificables con géneros líricos: encomios, odas, epitalamios, himnos, además de digresiones y descripciones (Nadine Ly en Montero Delgado y Ruiz Pérez).



<sup>9</sup> En *Delta de cinco brazos*, Paz afirma: “Desde mi juventud he intentado, con varia fortuna, escribir poemas extensos modernos, es decir, composiciones que alien la intensidad con la extensión” (Paz, *Delta...* 10).

<sup>10</sup> En *Delta...* insiste: “el poema se convierte en una sucesión de momentos intensos, unidos no tanto por la narración como por los silencios y los blancos” (10).

<sup>11</sup> “Ya no vivimos en un mundo en que una leyenda común, un mito, la historia sagrada o una tradición surgida de la memoria colectiva rodee nuestro horizonte con imágenes que podamos reconocer en las palabras” (Gadamer 148).

<sup>12</sup> En la alusión a los escombros resuena el famoso verso final de *The Waste Land*: “These fragments I have shored against my ruins”.

<sup>13</sup> Esta dialéctica, como la de “contar / cantar” está también en “Pasado en claro”, el poema extenso que Paz había escrito en 1974.

<sup>14</sup> Se relacionaría así, de modo complejo, con el proceso de “atracción de la novela sobre los demás géneros” (Beltrán 311), caracterizado por la entrada de “actualidad viva” en los cauces de los géneros tradicionales, entrada que disuelve los elementos esenciales de dichos géneros. El proceso se inicia simultáneamente (si no antes) en el marco del poema extenso. Si en el caso de la lírica, la asimilación de la “libertad” y la “historia” pueden conllevar la “desacralización” tradicional del género, no necesariamente conllevan su desaparición, sino, probablemente, el surgimiento de textos que, conservando una especie de “aire de familia”, revelan –ominosamente, si se quiere– un cierto carácter teratológico o monstruoso que dificulta su inclusión en el canon.

<sup>15</sup> Contra la consideración de la lírica, en general, como un discurso “presentizador absoluto” que, sin embargo, procura transformar el presente de la enunciación en un tiempo con valor ontológico de pasado “jerarquizado e inalcanzable al común de los mortales [...] reevaluado, [...] perfecto” (Beltrán 304). De tal modo que al oxímoron poeiano (“poema extenso”) se le añade otro: la imposibilidad del “poeta moderno” (“[...] la expresión “poeta moderno” encierra en sí misma un violento oxímoron, una explosiva contradicción: no es ya posible el lenguaje sagrado de la poesía en la modernidad” Beltrán 304).

<sup>16</sup> “Una de cal...”, *Papeles de Son Armadans* CXL (Delhi, 1967). Reimpreso en *Obras completas II: Excursiones / IncurSIONES. Dominio extranjero – Fundación y disidencia. Dominio hispánico* (Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 2000) 1032-1051.

<sup>17</sup> Al respecto es preciso tener en cuenta este fragmento de una carta a Gimferrer: “Acabo de recibir tu nota sobre *Pasado en claro*. Breve, certera, *to the point*: nada le falta porque nada le sobra. Has visto –y me lo has hecho ver a mí mismo, con tal claridad que, metafóricamente, he tenido que frotarme los ojos– la relación entre *El Mono Gramático* y *Pasado en claro*. En uno y otro libro, diría, los signos se sustantivan –adquieren las propiedades de aquello mismo que significan. No sé si sea la victoria del nominalismo o su derrota. También has visto –y esto me ha conmovido– la relación de mi poema con *Espacio* (no tanto, creo, con *Animal de fondo*). En fin, me has leído y yo, al leerle, me he releído, me he visto. Recibí *En el otro costado*. El libro [de Juan Ramón], te lo confieso, me decepcionó un





poco. Conocía casi todos los poemas y esta edición –salvo la publicación de *Espacio 1 y 2* en forma de verso, como aparecieron en un principio– no añade nada esencial. Es el mismo Juan Ramón Jiménez. De todos modos, creo que el lector –al menos el buen lector– podrá darse cuenta de que fue un grave error disponer los tres fragmentos de *Espacio* como si fuesen prosa. No lo son. La lectura requiere los espacios en blanco, es decir, la respiración más mental que física del verso sobre la página. Precisamente porque, según el mismo Juan Ramón lo dice en el prólogo al primer fragmento (publicado en 1943), el poema es una *sucesión de momentos* y no un discurso ni un relato, era necesario el artificio tipográfico del verso” (Cambridge, Mass., 22/12/1975; Paz, *Memorias y palabras* 101-102); “¿Y *Espacio*? Bueno, esos tres fragmentos –tal vez (o sin el tal vez) uno de los momentos más altos de nuestra poesía en lo que va del siglo– son de todos modos tres fragmentos. Y diré más: son fragmentos hechos de fragmentos. El prólogo de Juan Ramón a *Espacio 1* en *Cuadernos Americanos* (1943) es de una lucidez extraordinaria: no quiso escribir, dice, un “poema largo” sino un “poema seguido”. Aclara su idea afirmando que un poema extenso es una sucesión de momentos hermosos. (Algo de esto quiso hacer Éluard en *Poésie Ininterrompue*, aunque el resultado haya sido muy inferior a *Espacio*)” (ib.).

## Bibliografía

- Baudelaire, Ch. “Nuevas notas sobre Edgar Poe.” *Poesía completa*. Por E. A. Poe. Edición bilingüe. Barcelona: Ed. 29, 1989.
- Beltrán Almería, L. “Tiempo y espacio en la lírica: el caso de Jaime Gil de Biedma.” *Epos X* (1994): 299-322.
- Brunel, Pierre. *Mythopoétique des genres*. París: PUF, 2003.
- Gadamer, H. G. 1990. *Poesía y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX*. Madrid: Gedisa, 1993.
- García Berrio, A. y Huerta Calvo, J. *Los géneros literarios: sistema e historia*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Montero Delgado, Juan y Ruiz Pérez, Pedro. “La silva entre el metro y el género.” *La silva. I Encuentro internacional sobre poesía del Siglo de Oro*. Ed. Begoña López Bueno. Sevilla: Grupo P.A.S.O., Universidad de Sevilla y Universidad de Córdoba, 1991. 19-56.
- Paz, Octavio. “Una de cal...” *Papeles de Son Armadans CXL*. Delhi, 1967. Reimpreso en *Obras completas II: Excursiones / Incursiones. Dominio extranjero–Fundación y disidencia. Dominio hispánico*. 8 volúmenes. Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 2000. 1032-1051.
- . 1976. “Contar y cantar (sobre el poema extenso).” *La otra voz: Poesía y fin de siglo*. Barcelona: Seix-Barral, 1990. 11-30.
- . “Poesía e historia: “Laurel” y nosotros”. *Sombras de obras*, 1983. Reimpreso en *Obras completas II: Excursiones / Incursiones. Dominio extranjero–Fundación y disidencia. Dominio hispánico*. 8 volúmenes. Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 2000. 722-779.
- . “Decir sin decir: Vicente Huidobro.” *Vuelta* 107 (1985, octubre). Reimpreso en *Obras completas II: Excursiones / Incursiones. Dominio*



- extranjero–Fundación y disidencia. *Dominio hispánico*. 8 volúmenes. Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 2000. 892-902.
- . “T.S. Eliot: mínima evocación”. *Al paso* (1992). Reimpreso en *Obras completas II: Excursiones / Incursiones. Dominio extranjero–Fundación y disidencia. Dominio hispánico*. 8 volúmenes. Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 2000. 284-291.
- . 1994. “Delta de cinco brazos”. Introducción. *Delta de cinco brazos*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 1998. 9-12.
- . *Memorias y palabras. Cartas a Pere Gimferrer. 1966-1997*. Barcelona: Seix-Barral, 1999.
- Steiner, G. 1975. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y de la traducción*. Madrid: FCE, 1981.

**Título:**

“Hacia una alegoría de la literatura. Las reflexiones sobre el poema extenso en los ensayos de Octavio Paz.”

**Palabras clave:**

Poesía, teoría de géneros, poema extenso, Octavio Paz, lírica / épica.

**Fecha de recepción:**

4 de octubre de 2006.

**Fecha de aceptación:**

10 de noviembre de 2006.

**Title:**

“Towards an Allegory of Literature: Reflections on the Long Poem in Octavio Paz’s Essays.”

**Keywords:**

Poetry, theory of genres, long poem, Octavio Paz, lyric, epic.

**Date of submission:**

October 4<sup>th</sup>, 2006.

**Date of acceptance:**

November 10<sup>th</sup>, 2006.



# **Los cinco sentidos: constructores de identidad y espacios de poder en *La muerte y la doncella* de Ariel Dorfman**

**Amira Plascencia Vela**  
*Universidad de Houston*

Este trabajo trata de explorar las reacciones del cuerpo humano cuando se encuentra ante una situación límite, tal como la tortura. Por medio de la obra teatral *La muerte y la doncella* (1997) se exploran los mecanismos de poder aplicados al cuerpo y las consecuencias, tanto físicas como psicológicas, que producen los mismos en una persona. De ahí que se utilicen los conceptos de memoria y violencia para enmarcar el proceso de la formación de la identidad de un individuo, de su comunidad y, finalmente, de su propia nación.

This article explores the reactions of the human body when it is placed in an imprisoning situation such as torture. Through the theatrical play *La muerte y la doncella* (*Death and the Maiden*), I delve into the mechanisms of power applied to the body, as well as their consequences, which are both physical and psychological, and which are both produced in a person. From that point, I utilize the concepts of memory and violence in order to provide a framework to view the process of the formation of the identity of an individual, of the individual's community and, finally, of the individual's own country.

Oh, it was hard,  
Raza to cleave flesh from flesh  
I risk us both bleeding to death.  
It took a long time but I learned  
to let your values roll off my body  
like water those I swallow to stay alive  
become tumors in my belly.  
*Gloria Anzaldúa*



**L**a *muerte y la doncella* es una obra teatral donde los sentidos se recrean vívidamente. Tacto, oído, gusto, olfato y vista se conjugan en el escrito de Dorfman para darle un espacio corporal al poder. A través de las sensaciones que experimenta el cuerpo, se escenifica lo que el poder militar representa durante y después de la época de represión en el Cono Sur latinoamericano. Los personajes del drama, Paulina Salas, Gerardo Escobar y Roberto Miranda, encarnan cuerpos cargados de memorias en los que perduran marcas sensitivas de dolor, placer, angustia, venganza, reconciliación con el pasado y esperanza en el futuro. El cuerpo es, entonces, un locus receptor que ha de develar mundos interiores. Partiendo de estas premisas, el presente trabajo pretende examinar la identidad de los protagonistas y relacionar sus sensaciones con la edificación de espacios de poder contenidos en el texto. Asimismo, a través de la enunciación de los cinco sentidos, se establece una secuencia que enmarca la progresión del ensayo. Primero se analiza el tacto, por medio del cual se observa la significación de la piel en términos de la memoria personal. Después viene el oído, por el cual se examina el significado que tienen para Paulina la voz de Roberto Miranda y la grabadora en la que queda fija la confesión del doctor. En tercer lugar está la vista, donde se estudia la imposibilidad de Paulina para recrear un espacio visual mientras es torturada. Finalmente, se encuentran el gusto y olfato, los cuales no se estudian de manera literal como en el caso de los tres primeros, sino como símbolos del placer y la intuición, respectivamente. El gusto se ejemplifica por medio del goce que siente Roberto Miranda al momento de atormentar físicamente a sus prisioneros. Las palabras que pronuncia Roberto en su monólogo son las marcas textuales que dejan ver al espectador el apetito, metafóricamente hablando, que éste experimenta al torturar. Por su parte, el olfato está representado por la medida de confianza que Paulina y Gerardo aportan a la Comisión de la Verdad.

El ensayo permitirá observar que los cinco sentidos son primordiales en el desarrollo de esta obra. Por medio de las sensaciones que experimentan los personajes se explican el pasado y el presente, a la vez que se reconstruye el futuro de una nación que



vivió tiempos de gobierno militar y que busca librarse del dolor corpóreo y de las memorias que éste trae consigo.

### **Tacto, oído, vista: sentidos en la búsqueda de la memoria y formación de la identidad**

Ranjit Ghose, en su estudio "The idea of a person", explica la teoría de la identidad, en la cual se unen, dentro del plano psicológico, la mente humana y las experiencias que vive el cuerpo: "[Identity] theory holds that there are identities between experiences and brain processes. According to this theory, there are no mental entities, but there are experiences" (17, mis corchetes). Lo anterior quiere decir que la experiencia física es el proceso mental en sí (18); no hay una separación entre experiencia física y experiencia mental porque juntas –y al mismo tiempo– registran las sensaciones, emociones y sentimientos que conforman nuestra identidad. Si esto es así, entonces cabe preguntarnos qué es la identidad. Para Shoemaker, el problema de la identidad se categoriza en dos sentidos: el de la identidad propia y el de la identidad personal (67). La identidad propia se refiere a lo que el sujeto conoce por y para sí mismo, mientras que la identidad personal se refiere a lo que los otros perciben del sujeto en sí.

In every person his knowledge of his own identity is non-criterial, whereas his identity of other things and persons has to be grounded on some criteria. We may further say, the identity question in one's own case is always in the affirmative, whereas in the case of others, it may be affirmative or negative (Ghose 67).

Siendo así, la identidad no es del todo una cuestión individual, sino que los demás, aquellos que nos rodean, también toman parte en la construcción de nuestra imagen. En conclusión, es posible decir que la identidad se forma a través de las experiencias que almacenan el cuerpo y la mente y las percepciones, tanto personales como ajenas.

*La muerte y la doncella* presenta claramente la formación de la identidad según las ideas explicadas por Ghose. Los personajes, sobre todo Paulina, reflejan una serie de marcas corporales que están grabadas en sus mentes y que son parte de su formación individual. A su vez, los protagonistas se muestran como sujetos particulares



que, al ser parte de una comunidad, formulan juicios de valor sobre sus alternos. Por medio de los diálogos y las situaciones de la obra teatral, se advierte que las sensaciones, emociones y percepciones personales son las que constituyen la memoria y por lo tanto, la identidad actual de los personajes. Por tanto, hace falta repasar las sensaciones de Roberto, Paulina y Gerardo para explicar las apreciaciones que tienen de sí mismos y del resto. Comenzaremos con el tacto.

Tocar es el principio de reconocimiento del cuerpo físico y, más allá de éste, de la piel. Jay Prosser, en su ensayo "Skin memories", dice: "If bodies can be said to have memories, those whose bodies malfunction highlight this fact; such subjects cannot forget their bodies, but are constantly reminded of their morality" (52). El cuerpo trae consigo sensaciones, vivencias y traumas que delinear la moral personal y circunscriben al individuo ideológicamente. Igualmente, las señales que porta la piel humana reviven, una y otra vez, los recuerdos personales. "The skin is 'the body's ambassador': 'it represents the interface between inside and outside... it meets the world'" (Prosser 52). La piel es memoria y por medio de ella es posible reconocer distintos mundos, incluyendo el personal.

En *La muerte y la doncella*, Paulina, "una mujer de unos cuarenta años" (Dorfman 5) muestra marcas imborrables en su piel. Ella no disfruta de su vida presente, ya que su cuerpo tiene huellas que le impiden un desarrollo psicológico y social positivo. Al principio de la obra, se observa en Paulina a un ser apartado del exterior y desconfiado de todo lo que sucede alrededor:

En la terraza se encuentra sentada Paulina Salas, como si estuviera bebiéndose la luz de la luna. Se escucha el ruido de un auto a lo lejos. Ella se levanta, [...] y cuando se ilumina la pieza con focos de luces del auto que se avecina se ve que ella tiene en sus manos un revólver (9).

El estado de Paulina es de eterna tensión; después de haber vivido una violación, ella no encuentra estabilidad en el mundo exterior.

Prosser declara que al traspasar violentamente el espacio de la piel, se transforma el espacio psicológico: "Psychic disturbance can



inscribe on the skin traumatic memories" (54). El cuerpo porta consigo una serie de significados psicológicos negativos que sólo cicatrizan si se sana la memoria de la piel, es decir, si hay una reconciliación con las huellas que ha dejado la violencia sobre la carne. Para Paulina es imposible reconstruir su vida porque le falta conciliarse con sus propios recuerdos. No obstante, cuando en su vida aparece el doctor Roberto Miranda, ella descubre la posibilidad de confrontar el pasado y curar sus heridas. En Roberto, Paulina advierte, al violador, al culpable del contacto corporal que la ha dañado, por lo que decide tomar venganza.

Por medio de la inmovilización del cuerpo de Roberto, Paulina comienza el recuento de lo sucedido años atrás para renovar su espacio corporal y psicológico: "Roberto abre los ojos. Hace un esfuerzo por levantarse y se da cuenta de que está atado. Empieza a debatirse desesperadamente. Paulina está frente a él con el revólver recostada en un sofá" (Dorfman 29). A partir de este momento, Roberto está completamente en las manos de Paulina, ya que ella resolverá si él come o bebe, si va al baño a orinar o no, si vive o muere. Paulina toma la figura de Roberto como reconstrucción de la experiencia traumática. Por lo tanto, decide que Roberto también ha de sufrir en carne propia lo que significa estar acorralado, sin defensa y sin control sobre sí mismo.

[Paulina] va a la otra pieza y encuentra a Roberto a punto de zafarse. Apenas la ve, él se paraliza. Paulina lo vuelve a atar, mientras imposta la voz. [...] Paulina empieza lentamente a recorrer el cuerpo de Roberto, con sus manos, casi como haciéndole cariños. Se levanta asqueada, casi vomitando (48, mi énfasis).

Que Paulina movilice el cuerpo de Roberto le da la libertad y ocasión para "desnudarse" psicológicamente, por lo que se transforma y pasa del miedo al mando total de su persona, revalora su piel y por lo tanto, su cuerpo. Al hacer esto, también alza la voz y denuncia los hechos del pasado: "hace años que no hablo ni una palabra, que no digo ni así de lo que pienso, que vivo aterrorizada de mi propia... pero no estoy muerta, pensé que estaba enteramente muerta pero estoy viva y sí que tengo algo que decir" (47). Sentir vida es lo que





Paulina necesita para rehacer su existencia; una vez que se enfrenta a Miranda, le es posible vivir, no subsistir.

Paulina logra el encuentro con el cuerpo de su torturador cuando escucha la voz de éste. Por medio del oído, la protagonista es capaz de rehacer en su mente el espacio donde fue agraviada. La voz de Roberto lleva a Paulina hasta la cámara de torturas, en donde tenía los ojos vendados al momento de ser violada:

*Paulina:* [...] A mí me basta. Todos estos años no ha pasado una hora que no la escuche, acá en mi oreja, acá con su saliva en mi oreja, ¿crees que una se olvida así como así de una voz como ésa? (*Imitando una voz de hombre*) 'Dale más. Esta puta aguanta más. Dale más (33).

La voz de Roberto Miranda es capaz de recrear día con día un mundo de sensaciones desagradables para Paulina. Además, la voz también le hace recordar otras características del doctor: su gusto por citar a Nietzsche y escuchar la sonata *La muerte y la doncella* de Schubert durante las torturas. El oído es el mejor aliado de Paulina, ya que la ayuda a descifrar pistas que la llevan a confirmar la identidad personal<sup>1</sup> de Roberto. La percepción que tiene Paulina sobre Miranda se maneja por medio de su memoria auditiva, por lo que la protagonista decide hacerlo confesar y guardar su voz en un tocacintas. Así pues, la grabadora de sonido toma importancia porque es la evidencia real de la memoria auditiva de Paulina Salas; sus recuerdos y los de Miranda quedarán en una cinta, por lo que la memoria se legitima al grabar las voces de los personajes.

(Paulina para la grabadora) *Paulina:* Bueno. Ya tenemos una declaración sobre el perdón. El doctor Miranda opina que no tiene perdón, ni perdón de Dios, atar a alguien contra su voluntad por unas horas, dejar a esa persona sin habla por un par de horas. Estamos de acuerdo. ¿Algo más? (Toca otro botón) (42).

El sonido permite reconstruir las identidades, tanto propias como personales<sup>2</sup>, de Paulina y Roberto. Además, en el proceso de



reconocimiento de Miranda, Paulina le da total confianza a su oído porque en el tiempo de su tortura le faltó la vista:

Gerardo: Pero si tú estabas...Me dijiste que pasaste los dos meses...

Paulina: Con los ojos vendados, sí. Pero podía oír...todo (32).

Si bien Paulina cuenta con otros mecanismos de percepción, tales como el gusto y el olfato, es el oído el que afina su memoria.

Ahora bien, según Salimovich, cuando una persona está en estado de alerta, agudiza sus sentidos para detectar posibles peligros alrededor. Durante la época de la represión militar del sur latinoamericano, los soldados se encargaban de que los prisioneros se sintieran intimidados por medio de su propio cuerpo, ya fuera limitándoles los sentidos, como el de la vista, o bien explotándolos al máximo, como el del oído. Así también se lograba que los capturados perdieran la dimensión de la realidad:

One's perception of reality becomes distorted. One of the goals of intimidation is to inhibit action by violently depriving individuals of their capacity to act, thereby interfering with the psychological process of reality testing. The impossibility of testing subjective experience against reality causes the boundaries between the real, the possible, the fantasized, and the imaginary to become blurred. Reality then becomes threatening, without boundaries (Salimovich 75).

Los sentidos de Paulina son manipulados durante la tortura para que caiga en los límites de lo real. Paulina se ve privada de la vista, por lo que obliga a sus otros sentidos a percibir algo del exterior. Con los ojos vendados, lucha por no caer en el abismo de lo imaginario y lo ficticio. Aun así, el hecho de no ver imágenes reales también la hace escenificar una realidad más atroz en su mente y ésta es la que busca recrear una vez que tiene de frente a Miranda:

*Paulina* [a Gerardo]: Así que cuando escuché su voz, pensé lo único que yo quiero es que lo violen, que se lo tiren, eso es lo que pensé, que sepa aunque sea una vez lo que es estar... (*Pausa*)



*breve*) Y que como yo no iba a poder hacerlo... *pensé que ibas a tener que hacerlo tú* (Dorfman 50, mi énfasis).

Violar a Miranda es lo que busca Paulina, primero, para reivindicar su propio cuerpo y segundo, para borrar la realidad que vivió y creó durante sus torturas. Me atrevo a decir que “creó” realidades porque Paulina, al no poder ver, compone un espacio personal con los sentidos que le quedan, lo cual significa distorsionar lo tangible. En palabras de Salimovich, esto es: “The individual perceives himself or herself to be ‘labeled’ or ‘persecuted’, or to have lost the sense of privacy. [...] with an interpretation of the situation as life-threatening, the senses remain in a permanent state of alert, with no possibility of rest” (74). Siendo así, Paulina concibe para Roberto un mundo desfigurado, en continuo estado de alerta y sin descanso alguno de la mente o el cuerpo, tal como ella lo sintió alguna vez.

Si la identidad se conforma por medio de sensaciones y percepciones, cabe decir que lo que más ha influido en la formación personal de Paulina es su sensibilidad corporal. En el caso de Gerardo, es la imagen que asume e intenta proyectar a los demás la que define su identidad. Gerardo es el hombre exitoso que protege a su mujer, la sociedad y el país mismo por medio de la Comisión de la Verdad. Por último, Roberto se reconstruye de una forma dual, ya que ante Gerardo niega sus memorias como torturador, pero al grabar su confesión, aparece una faceta personal que había dejado en el pasado. En la siguiente parte de este trabajo, se analizarán más a fondo los personajes de Gerardo y Roberto y cómo su identidad está ligada al poder.

### **Gusto y olfato: el poder y su espacio de acción**

Roberto, durante las torturas, ambienta el espacio para Paulina y el resto de los prisioneros. La atmósfera creada produce gozo para este médico-torturador, por medio del cual se analiza el sentido del gusto. En el texto de Dorfman hay pocas marcas literales sobre el gusto como sensación física; con todo, es posible representar este sentido por medio del plano emocional, ya que Roberto percibe placer cuando pone en práctica estrategias violentas con los capturados. Las palabras que pronuncia Roberto en su monólogo son las que



desdoblan su deleite por la tortura; de esta manera, es la palabra la que simboliza el sentido del gusto.

[Roberto:] Al principio me dije que con eso les estaba salvando la vida y es cierto, puesto que muchas veces les dije, sin que fuera así, que si seguían se les iban a morir, pero después empecé a... poco a poco, la virtud se fue convirtiendo en algo diferente, algo excitante... y la máscara de la virtud se me fue cayendo y la excitación me escondió, me escondió, me escondió lo que estaba haciendo, el pantano de lo que estaba... y cuando me tocó atender a Paulina Salas ya era demasiado tarde. Demasiado tarde [...] Demasiado tarde. Empecé a brutalizarme, me empezó a gustar de verdad verdad. Se convierte en un juego. Te asalta una curiosidad ente morbosa y científica. ¿Cuánto aguantará ésta? (Dorfman 70-71).

Roberto Miranda describe gradualmente cómo disfruta de los ultrajes hechos a los prisioneros. Su tono va cambiando poco a poco; al principio del monólogo hay una sensación de normalidad, pero a medida que avanza se advierten repeticiones de una palabra o una frase, lo cual indica que se adentra en sí mismo, en sus recuerdos más profundos, en su deleite sádico. A su vez, describe la preparación del escenario para llevar a cabo las torturas; Nietzsche y la música de Schubert son sus distintivos ante los prisioneros. La tortura se vuelve, entonces, un ritual en el que cada vocablo, cada sonido, cada gesto, toman significado para el torturador, ya que estos elementos aluden a las fantasías más ocultas de Roberto (70-71). El personaje, a la vez que lleva a cabo sus deseos, obtiene el poder, ya que durante los tormentos es quien decide el destino de los prisioneros. La tortura, por lo tanto, se convierte en dos fuentes de placer para el doctor Miranda. Primero, porque cumple su capricho prohibido, y segundo, porque personifica el poder.

Para Foucault la tortura es un mecanismo donde el poder está representado por:

a whole army of technicians took over from the executioner, the immediate anatomist of pain: warders, doctors, chaplains, psychiatrists, psychologists, educationalists; by their very presence near the prisoner, they sing the praises that the law



needs: they reassure it that the body and pain are not the ultimate objects of its punitive action (11).

Roberto representa la ley de la que habla Foucault; el gobierno militar, por medio de médicos como Roberto, se aseguran de que el proceso de tortura mantenga un orden inscrito sobre la ley imperante en el país. Así, la tortura se convierte en un fenómeno político (Salimovich 78) y no en la descarga emocional de quien la ejerce.

[Torture] is a routine practice employed in a sophisticated and systematic way. Its methods are widely taught and are adapted locally by repressive governments, which use torture to control and destroy individual adversaries and their organizations (78, mis corchetes).

La tortura funciona a nivel político porque se encarga de silenciar y separar a los miembros de organizaciones no simpatizantes con el poder imperante en la silla presidencial, a la vez que destruye poco a poco los valores y creencias de la sociedad, todo esto por medio de la explotación del cuerpo. Así pues, el cuerpo se convierte también en un sujeto político: “the body is also directly involved in a political field; power relations have an immediate hold upon it; they invest it, mark it, train it, torture it, force it to carry out tasks, to perform ceremonies, to emit signs” (Foucault 25). El cuerpo es un arma que ataca a la sociedad misma; cuando se ejerce poder brutal sobre la carne, la comunidad busca la forma de parar ese abuso y la manera inmediata en que lo hace es: callando y obedeciendo a los altos mandos sin poner resistencia. En un principio, Roberto participa del poder por razones “humanitarias” (Dorfman 69), ya que piensa que lo justo es que alguien atienda a los prisioneros; pero, al tomar conciencia de que es uno de los representantes del máximo poder en el país, se da a la tarea de ejercer presión psicológica a los prisioneros por medio de la manipulación de sus cuerpos:

The human body was entering a machinery of power that explores it, breaks it down and rearranges it. [...] It defined how one may have hold over others' bodies, not only so that they may do what one wishes, but so that they may operate as one wishes, with



the techniques, the speed and the efficiency that one determines (138).

Aplicar dolor al cuerpo infunde miedo, no sólo a nivel individual, sino también comunitario (Salimovich 78); el daño corporal funciona como mecanismo psicológico masivo y eso es lo que causa en Roberto un tanto de morbo y satisfacción a la vez. El espacio que construye el doctor Miranda en la sala de torturas se basa, en gran parte, en su placer personal. La práctica del poder se convierte en una cuestión individual, pero enmascarada dentro del sistema de poder impuesto por la dictadura militar; la tortura, pues, conlleva a la construcción de zonas espaciales donde la violencia extrema puede ser llevada a cabo sin recibir un castigo legal, ya que la ley permite y avala la violencia a la mente y cuerpo humanos.

Pero, ¿qué pasa cuando cae la dictadura militar?, ¿qué hacen los hombres como Roberto Miranda cuando cambia el gobierno?, ¿cuál es la visión del pueblo torturado? Aquí es donde entra Gerardo como miembro activo de la Comisión Investigadora Presidencial. La democracia, como nueva forma de gobierno, crea esta Comisión para sanar las lesiones dejadas por la dictadura. La tarea de este grupo es viajar por el país recopilando testimonios sobre casos de muertos y desaparecidos durante la represión. Todo con el fin de reconciliar al país con los sucesos pasados (Dorfman 21). A partir de aquí analizaremos el sentido del olfato, el cual equivale a la intuición de los personajes. Al olfato lo inscribiremos dentro del espacio de poder ejercido por la democracia, representada directamente en la obra por Gerardo.

Las sociedades que han vivido bajo el autoritarismo tienden —paradójicamente— a desconfiar sobre nuevas formas de gobierno porque de inicio no saben qué les depara el nuevo poder presidencial: “Rather than saying that members of those systems are obedient, we can more correctly say that they are preoccupied with issues of authority” (Corradi 268). El abuso de poder causa que la comunidad se cohíba o dude ante otras formas de autoridad, aunque éstas sean diferentes y prometan soluciones no violentas. En *La muerte y la doncella*, Paulina desconfía de la Comisión Investigadora Presidencial porque piensa que no va a resolver nada recopilando casos de



personas muertas durante la época de la dictadura. Digamos que a Paulina “no le huele bien” la formación de la Comisión, porque para ella no es suficiente esa solución que ofrece el nuevo gobierno:

*Paulina:* ¿Ante quién acuso a este médico, ante quién, Gerardo ¿Ante tu comisión?

*Gerardo:* Mi Comisión. ¿De qué Comisión estás hablando? Con tus locuras, vas a terminar imposibilitando todo el trabajo de investigación que pretendíamos. Voy a tener que renunciar a ella” (Dorfman 46).

Gerardo cree en la Comisión por dos razones: la primera, porque él es parte del nuevo gobierno y la segunda, porque piensa que al hacer un libro testimonial, la memoria del pueblo será redimida. Para Corradi:

in periods of re-democratization or ‘rediscovery’ of democracy, democracy is embraced as a panacea for all ills [...] The sometimes enthusiastic endorsement of democracy thus betrays the persistence of authoritarian habits. These political cultures seem to lack a proper respect for boundaries –legal, cultural, symbolic (284).

Gerardo pertenece al grupo que abraza la democracia como la solución ideal a diecisiete años de dictadura militar. Sin embargo, hay una incongruencia entre sus ideales democráticos y su vida personal, ya que él no puede reivindicar la memoria ni las experiencias de Paulina, ni siquiera tomando parte en la Comisión de Investigación Presidencial. Las intuiciones y certezas de la pareja están muy alejadas una de la otra, ya que ni siquiera entre ambos pueden ponerse de acuerdo en cuanto al nuevo proyecto democrático. La memoria e identidad dañadas luchan contra el idealismo y la construcción de un nuevo poder que registra el pasado, pero que, a la vez, olvida. ¿Cómo puede un gobierno en transición curar heridas tan profundas como las expuestas en *La muerte y la doncella*?:

The deconstruction of cultures of fear is a long, fragile, and incomplete process. For those who embark on such a journey there are no magic formulas nor a clearly chartered course. The appropriate mixture of political skill, constraining and enabling conditions, and sheer luck can be ascertained only



after the success or failure of the enterprise. Ultimately, only the historian can tell (Corradi 285).

Al parecer, no existe una respuesta definitiva para la pregunta anterior; la Historia puede guiarnos durante el proceso de la restauración del gobierno y las condiciones económicas de un país, pero cuando se ha vivido una violación, la desaparición o la muerte de un familiar, resulta difícil que un nuevo sistema político trate de borrar la vivencia y la memoria de los afectados. De cualquier forma, el gobierno de transición ha de hacer algo oficial que demande respuestas y reclame los hechos sucedidos en el pasado. Aquí, la intuición del gobierno es bastante estratégica, creo que ni siquiera podemos llamarle intuición, sino “olfato afilado”, que persigue pistas, que busca de alguna manera proporcionar justicia a los afectados durante un gobierno de represión. Definitivamente, resulta difícil que todos los miembros de una comunidad crean en estas soluciones de los gobiernos democráticos, como es el caso de Paulina, ya que aún existe el miedo por la autoridad y queda la memoria de la violencia grabada, incluso en la piel. No obstante, es importante señalar que los gobiernos de transición aluden a actos simbólicos que pretenden aminorar el miedo del pueblo (Corradi 286). En *La muerte y la doncella* es por medio de la Comisión Investigadora Presidencial y su compilación de información que se da salida al proceso simbólico. El poder instaurado por la democracia trata de borrar huellas y fundar un sistema donde la verdad sea clara y visible a los ojos de los habitantes de un país. Que las estrategias sean creíbles o no, es otra cuestión, pero después de vivir bajo una dictadura los primeros puntos a tratar son: minimizar la inseguridad existente en el país y reivindicar su imagen ante su misma sociedad, la cual demanda justicia ante los atropellos cometidos en el pasado.

Los gobiernos de transición son contradictorios porque están en continua presión. Por un lado, la sociedad pide volver a la normalidad, como antes de vivir la dictadura, pero por otro, es claro que nunca se regresará a las épocas anteriores: “As a result of these difficulties and especially in cases which the transition to the new estate of affaire is not drastic or revolutionary, the original political intent is likely to be deflected by supervening pressures” (288). El





paso de una forma de poder a otra significa cambiar todo un estilo de gobierno, pero no siempre esto es abrupto. *La muerte y la doncella* nos muestra esta etapa de cambios, contradictorios y difíciles, de un gobierno en transición. Paulina representa la parte de la sociedad más afectada por la dictadura; Gerardo personifica al gobierno en transición y, por último, Roberto encarna el gobierno dictatorial. Los tres esperan algo del nuevo gobierno: Paulina, la justicia; Gerardo, la renovación del país; Roberto, el pasar desapercibido ante cualquier denuncia pública. Con sólo tres personajes se abarcan los diferentes puntos de vista que tiene la sociedad de un país con un gobierno en transición.

Concluyendo, es observable que la formación de la identidad personal va de la mano con la de toda una nación. Cada uno de los individuos que conforman una sociedad trae consigo situaciones, emociones y memorias que se reflejan en el trato con la familia, el vecindario, la ciudad, el país. El cuerpo humano es el portador de toda una serie de símbolos cuyo significado es incluso político. Lo que sufre el cuerpo queda en la memoria; hecho y emoción se marcan al mismo tiempo en la mente por lo que el individuo define poco a poco su posición ante los otros, ante su comunidad, ante su gobierno. Analizar los cinco sentidos, tanto de manera directa como metafórica, resulta sugestivo porque gradualmente se observa cómo se convierte una situación personal en algo político; cómo es posible esconderse en medio de una maquinaria de poder; cómo se puede tratar de borrar la memoria. Los cinco sentidos nos hacen ver que la historia personal se inscribe en la historia de un pueblo.

*La muerte y la doncella* es una obra en la que los cinco sentidos se hacen presentes de principio a fin. Además, son parte fundamental en la formación de la memoria y de la identidad de los personajes, incluso cuando éstos construyen sus propios espacios de acción y poder. Para Paulina, la casa y su cuerpo mismo son el espacio donde ejerce poder; para Roberto, es la sala de torturas; para Gerardo, la nación. A la vez, cada uno de ellos expresa de distintas maneras lo que significa estar dentro del sistema de poder oficial, tanto en la época dictatorial como en la del gobierno del cambio a la democracia.

Hemos observado que no resulta fácil sanar las heridas personales a nivel social o político, pero que resulta imprescindible darle al



cuerpo y a la memoria una reivindicación ante la comunidad, sobre todo cuando esta última parece haberse convertido en un solo cuerpo y memoria maltratados. Las sociedades de los países latinoamericanos que han vivido bajo el régimen dictatorial han unido sus voces precisamente para que no se olviden los sentidos, el cuerpo, la memoria. *La muerte y la doncella* se une a estas voces para constatar que la tortura de la carne es también la de la mente y del alma.

### Notas

<sup>1</sup> Aquí me refiero al término "identidad personal" a la manera que lo explica Shoemaker en Ghose.

<sup>2</sup> Cfr. Shoemaker en Ghose

### Bibliografía

- Corradi, Juan. "Towards societies without fear." *Fear at the edge*. Eds. Fajen, Corradi & Garretón. Oxford: University of California, 1992. 267-292.
- Dorfman, Ariel. *La muerte y la doncella*. Santiago de Chile: LOM, 1997.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish. The birth of the prison*. New York: Vintage, 1995.
- Ghose, Ranjit. *The idea of a person*. Calcutta: Punthi-Pustak, 1990.
- Prosser, Jay. "Skin memories." *Thinking through the skin*. Ed. Sarah Ahmed & Jackie Stacey. London: Routledge, 2001. 52-68.
- Salimovich, Sofia et al. "Victims of fear: The social psychology of repression." *Fear at the edge*. Eds. Fajen, Corradi & Garretón. Oxford: University of California, 1992. 72-89.

#### Título:

"Los cinco sentidos: constructores de identidad y espacios de poder en *La muerte y la doncella* de Ariel Dorfman."

#### Palabras clave:

Cono Sur, violencia, cuerpo, identidad, nación.

#### Fecha de recepción:

1 de mayo de 2006.

#### Fecha de aceptación:

23 de octubre de 2006.

#### Title:

"The Five Senses: Builders of Identity and Areas of Power in Ariel Dorfman's *La muerte y la doncella*."

#### Keywords:

South America, violence, body, identity, nation.

#### Date of submission:

May 1st, 2006.

#### Date of acceptance:

October 23rd, 2006.



# **Ilustración y dominación: *El Periquillo Sarniento* bajo el Siglo de las Luces.**

**Emma Ramírez**  
*Tecnológico de Monterrey*  
*Campus Estado de México*

Dentro de las muchas lecturas que ofrece la novela *El Periquillo Sarniento* de José Joaquín Fernández de Lizardi, la del “discurso de dominación”, sin duda, está presente. Publicada en el contexto de mayor despotismo del imperio español para con sus colonias americanas, la novela picaresca revela los discursos en dos esferas de poder, la política y la social. La primera, ejercida por los despóticos gobernantes para con el pueblo en general, y la segunda, practicada entre todas las clases sociales. Mediante el juego de poder político-social novohispano se abre la dicotomía discursiva entre el lenguaje arbitrario de los poderosos y el velado de las clases marginadas, las cuales crean subterfugios para evadir la represión. Lizardi elige, fortuitamente, como creador de los lenguajes ocultos, al mejor de ellos: el pícaro.

Inside the many readings that are provided in José Joaquín Fernández de Lizardi’s novel *El Periquillo Sarniento*, the reading known as “the speech of domination” undoubtedly stands out. Published in the context of the most severe despotism practiced by the Spanish Empire upon its American colonies, the picturesque novel reveals the speeches in two spheres of power, the political and the social. The former was exercised by despotic leaders on the people in general, and the latter was practiced upon all social classes. By way of playing a novohispanic sociopolitical power game, there opens a discursive dichotomy between the arbitrary language of the powerful and the guarded language of the marginalized classes, who perform subterfuge in order to evade repression. Lizardi chooses to be, fortuitously, the creator of hidden language, the best of which is of the rogue.



No hay una relación de poder sin resistencia,  
sin escapatoria, sin un eventual regreso

*Michel Foucault*

### Preámbulo

**E**n las postrimerías del siglo XVIII, cuando las colonias americanas viven el periodo de mayor dependencia y sometimiento por parte del imperio español, surge en nuestro continente la novela picaresca con *El Periquillo Sarniento*<sup>1</sup> de José Joaquín Fernández de Lizardi. La novela del autor mexicano se ciñe a lo que será la máxima realista galdosiana: “Imagen de la vida es la novela...”<sup>2</sup>; y refleja las tensiones ideológicas entre los grupos antagónicos: opresores y oprimidos en todos los niveles de la sociedad novohispana. Estas tensiones sociales son expresadas a través de sus discursos: “el oficial”, creado por los déspotas, y “el oculto”, producido por el pueblo para soslayar la dominación de aquellos, aquí representado por su protagonista nato, el pícaro. El propósito de este estudio es revisar las circunstancias históricas y sociales que la novela presenta en el ámbito del “discurso de la dominación”.

Antes de analizar el discurso de dominación en la novela, señalaré, brevemente, las tradiciones ideológicas que conforman *El Periquillo Sarniento* para que ellas sirvan de referencia a las circunstancias históricas y sociales que se revisarán aquí.

En primera instancia está el proyecto educativo<sup>3</sup> del autor, cimentado en la educación ilustrada de la sociedad: educar, enseñar, ilustrar<sup>4</sup> –para que el pueblo sea un partícipe activo del progreso de la nación–<sup>5</sup>, con la sátira, la picaresca y la literatura didáctica neoclásica, como las tradiciones literarias con las cuales el texto producirá sus propias tensiones ideológicas.

Para la exposición de su proyecto educativo, el autor divide la novela en tres partes: la primera –la más extensa– es una sátira de la sociedad dieciochesca novohispana, acompañada de aventuras picarescas y de sus correspondientes sanciones moralizadoras. En la segunda sección, el autor hace el bosquejo de una nación utópica ilustrada, tomando de modelo la isla asiática de Saucheofú. Finalmente, el tercer segmento –el desenlace de la novela–, está dedicado a la redención del protagonista, quien ha aprendido



(después de tantas andanzas) que sólo a través de una buena educación, del trabajo honesto y de la “medianía”<sup>6</sup> en el vivir, el individuo puede alcanzar el bienestar personal y social.

En la conformación de la ideología que sirve de marco referencial al México de fines del siglo XVIII y principios del XIX, Fernández de Lizardi echa mano de la sátira y de la picaresca para parodiar las costumbres de los habitantes de la ciudad.

A partir de las estrictas ordenanzas impuestas por el gobierno borbónico (1765), la sociedad novohispana buscará formas de desahogo comunitario: bailes sensuales, canciones picantes y espacios de recreación (tertulias, cafés, cantinas, pulquerías, calles, etc.). En este contexto de relajación social dieciochesco, la sátira anónima mexicana, atenta al sentir popular, alcanzará niveles de agudeza y subversión notables:

Tendría que llegar el siglo XVIII para que la sátira anónima cundiese y remontase el vuelo en la Nueva España. Y es que dicho siglo andaría sobrado de lo que les faltó a sus dos predecesores: activos fermentos, fuertes antinomias, profundas pugnas es decir, de los elementos necesarios para engendrar, dentro de un régimen absolutista, la atmósfera propicia al desenvolvimiento de una sátira a la vez extensa y honda (Miranda 11).

Esta sátira anónima y subversiva será el antecedente más directo de la crítica de Lizardi a la sociedad novohispana.

En cuanto a la inscripción de *El Periquillo Sarmiento* en la novela picaresca, Fernández de Lizardi forja la ironía de la historia que cuenta a través del *modus videndi* de su bribón protagonista y de un lenguaje coloquial lleno de ambigüedades y ambivalencias, expresión de la propia distensión social existente. Explica Francisco Carrillo:

El pícaro reúne en sí todos los signos de marginalidad social y literaria, desviando el texto literario de los códigos establecidos y afirmando su originalidad disidente del orden institucionalizado. Todo el plano concurre a un mismo efecto: la mascarada<sup>7</sup>.



## Despotismo ilustrado

La comprensión [de un texto] tiene una naturaleza histórica; por tanto, cualquier interpretación es producto del tiempo y espacio del intérprete, de la misma manera que la obra es producto de su propio espacio y tiempo (González 97-98).

*El Periquillo Sarniento* tiene como referencia histórica tres fechas concretas que se ajustan dentro del contexto del despotismo ilustrado novohispano<sup>8</sup>: 1775, año del nacimiento del Periquillo; 1789, fecha en la cual muere la madre del protagonista y él se muda a las calles para ejercer su vida de pícaro; y 1813, el año de su muerte.

El Periquillo nace en 1775, cuando ya las reformas despóticas de los Borbón habían entrado en vigor bajo la estricta vigilancia del visitador José de Gálvez (1765-1771). Las nuevas leyes absolutistas, administradas por funcionarios de la corona, iban dirigidas principalmente a la restricción de los poderes eclesiásticos<sup>9</sup>, virreinales<sup>10</sup> y a la exclusión de los criollos<sup>11</sup> en puestos importantes del gobierno. Con estas ordenanzas, la metrópoli dirige a la Nueva España el discurso más represivo de todo el periodo de dominación colonial: una mayor centralización y eficacia administrativa que engrosará el tesoro imperial y una serie de prohibiciones sobre las “relajadas” costumbres de la sociedad.

La disciplina es un principio del control del discurso. Ella le fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las normas (Foucault, *El orden del discurso* 38).

El acontecimiento que marca el inicio de la tiranía ilustrada en las colonias americanas es la expulsión de los jesuitas (1767). La remoción del grupo religioso más comprometido con la reforma educativa moderna provocó motines en varios puntos de la Nueva España, pero fueron reprimidos con castigos ejemplares<sup>12</sup> por el visitador y el Virrey.



El marqués de la Croix (1766-1771), enérgico en la ejecución de las órdenes del monarca, fue categórico en su decreto:

...y me veré precisado a usar del último rigor, o de ejecución Militar contra los que en público, o en secreto hicieren con este motivo, conversaciones, juntas, asambleas, corrillos, o discursos de palabra o escrito; pues de una vez para lo venidero deben saber los súbditos del gran Monarca que ocupa el trono de España, que nacieron para callar y obedecer y no para discurrir ni opinar en los altos asuntos del gobierno (842).

Estas represivas leyes provocaron que las desigualdades sociales se acentuaran; el pueblo, al no poder manifestar abiertamente su descontento, busca condiciones de revancha social, se apodera de las calles de la ciudad, en las que implanta un ambiente de inseguridad, desorden y pestilencia<sup>13</sup>. Prolifera el lépero<sup>14</sup>, como el tipo más común de resentido social quien, en su desnudez, muestra la miseria de la capital que contrasta con la riqueza de las clases dominantes:

De cien personas que encuentras en las calles apenas hallarás una vestida y calzada. Ven a verlo. De suerte que en esta ciudad se ven dos extremos diametralmente opuestos: mucha riqueza y máxima pobreza; muchas galas y suma desnudez, gran limpieza y gran porquería (Ajofrín 65).

La política ilustrada del segundo conde de Revillagigedo (1789-1794) se dirigió a exterminar el problema del vagabundeo y de los escándalos ciudadanos mediante la ejecución de actos de control de la población por medio de la urbanización ordenada de la capital: administración local, alumbrado y empedrado público, nomenclatura de las calles, censos, mapas y, por supuesto, un aparato burocrático que vigilaba la ejecución de las leyes y sancionaba la desobediencia de ellas:

Esta reforma del espacio urbano iba indisolublemente ligada a una nueva concepción del orden social. De la misma manera que cada lugar era designado unívocamente, toda actividad humana, todo grupo social, tenía que ocupar un lugar preciso [...] Todo un





nuevo sistema de encierros y exclusiones se perfilaba claramente a través de las ordenanzas (Viqueira 235).

La llegada del conde Revillagigedo a la capital (17 de octubre de 1789) coincide, en la novela, con el momento en que muere la madre de Periquillo, y éste, ya sin dinero para pagar la renta, deja al casero una nota fechada: “México, 15 de noviembre de 1789” (VIII, 281)<sup>15</sup>. Después de este suceso, empieza la vida callejera del protagonista.

Si en el periodo de 1771 a 1789 Fernández de Lizardi se concentra en la exhibición de las fallas de la educación familiar y escolar, a partir de aquí su crítica se dirigirá a denunciar los vicios de la sociedad en general.

El Pensador Mexicano pasa revista a los roles sociales novohispanos, desde el rol del virrey hasta el de los mendigos, pasando por los que ejercen las profesiones y los oficios. Todo esto revelará que ningún grupo social se desempeña ni con diligencia ni con honestidad, lo cual ha sido la causa –desde su perspectiva educativa– del atraso de la nación.

Antes de la fecha de la muerte del protagonista, Fernández de Lizardi no pasa por alto el año de 1810<sup>16</sup>. En voz de Periquillo, el autor condena las atrocidades que produce la guerra. Dice el personaje:

...la insurrección que se suscitó en el reino el año de 1810. ¡Época verdaderamente fatal y desastrosa para la Nueva España! ¡Época de horror, crimen, sangre y desolación! (IX: 391)<sup>17</sup>.

Las reflexiones arriba mencionadas están inscritas en 1813; la muerte de Periquillo acontece a finales del mismo año. En el contexto novohispano, éste es un año de fuertes enfrentamientos entre las fuerzas realistas, dirigidas por el recién nombrado virrey Calleja, y los insurgentes encabezados por Morelos<sup>18</sup>.

### **El discurso de la dominación**

Junto a la construcción del discurso opresor del dominador surge el discurso de contrapeso de los dominados. El discurso despótico ilustrado de las autoridades españolas de finales de la colonia tiene su contraparte en el discurso de resistencia de los súbditos de dicho



régimen autoritario. En *El Periquillo Sarniento* se refleja la manera en que las clases subordinadas expresan, con prudencia, su “discurso público”<sup>19</sup> ante el amo y encubren formas de disgusto por medio de su “discurso oculto”, para sobrellevar el despotismo.

El discurso público es, para decirlo sin rodeos el *autorretrato* de las élites dominantes donde éstas aparecen como quieren verse a sí mismas... Está hecha [la construcción discursiva] para impresionar, para afirmar y naturalizar el poder de las élites dominantes, y para esconder o eufemizar la ropa sucia del ejercicio del poder (Scott 42).

El discurso público de los colonizadores españoles se manifestó de diversas formas en el ámbito general de la Nueva España. Por supuesto, está la exposición de los usos sociales que son efecto directo de la colonización: la esclavitud, la imposición de la lengua, la recaudación de los impuestos, etc. Existen también los símbolos de represión como la Inquisición o la cárcel. Se encuentran también la exhibición de prácticas públicas con las que se confirma la jerarquía social dominante, como las fiestas civiles y religiosas, a través de las cuales –gracias a su alto contenido simbólico– los grupos en el poder legitimaron su sistema de dominación y mantuvieron el orden jerarquizado, según la voluntad divina<sup>20</sup>. En cuanto al pueblo, exceptuando a los peninsulares, todas las clases novohispanas practicaban el discurso público a través de la sumisión.

Ya para finales del siglo XVIII, el discurso público de la ideología despótica ilustrada expande sus símbolos de represión, lo que obliga a las clases subordinadas a crear nuevos modos de contraofensiva, generando un discurso oculto más irreverente. En un marco general, la sátira anónima popular agudiza sus escarnios contra las instituciones y jugará un importante papel subversivo para contrapesar la opresión:

Sin que abandonara las bromas habituales contra las personas de carne y hueso, y contra los móviles de rijosidad y envidia, [la sátira] hizo de cada persona y de cada hecho un pretexto para mofarse de las autoridades y de las ideas generales. Así la vemos pasar de las burlas a un cura a las burlas de la Iglesia, las burlas de un virrey a las burlas contra el dominio español, de las burlas



a una costumbre o idea, a las burlas contra las viejas o las nuevas costumbres (González Casanova, *La literatura perseguida* 85).

Y en una forma particular, el ciudadano novohispano –desde su trinchera– elaborará diferentes tipos de disfraces: aparente sumisión, eufemismo, rezongo, descuido, robo y, particularmente, el uso de un lenguaje socarrón y ambiguo.

El entrenamiento en la destreza verbal que se logra mediante ese tipo de ritos le permite a los grupos vulnerables no sólo controlar su ira, sino conseguir una expresión directa de dignidad y autosuficiencia en el ámbito del discurso público (Scott 168).

Todo ello como mecanismos de defensa para sobrellevar la dictadura borbónica con decoro.

En *El Periquillo Sarniento*, el operador de los recursos de defensa de los grupos subordinados ante el despotismo ilustrado es un personaje urbano, burlesco e indolente, el pícaro: “El pícaro es el mejor ejemplo de la resistencia cultural velada” (168).

Ante las imposiciones lingüísticas y protocolarias del mundo cortesano virreinal, Periquillo enuncia un lenguaje coloquial, jocosos y rebelde, expresión de la disipada vida de los grupos marginados; y ante las imposiciones laborales, el protagonista elabora toda una gama de subterfugios: el juego, la sisa, la ignorancia fingida, la labor descuidada o morosa, el robo, etc., para soslayar sus labores.

Las anécdotas que relata Periquillo no se quedan en la exposición de las relaciones de dominación entre las instituciones y el pueblo; él trabaja sus historias, primordialmente, en el contexto cotidiano, es decir, en las redes sociales<sup>21</sup> imbricadas entre todos los miembros de la sociedad: entre padres e hijos, maestros y alumnos escolarizados, maestros de oficio y aprendices, amos y sirvientes, mujeres y hombres, etc. Son luchas “inmediatas”. Señala Foucault: “En ellas la gente critica instancias de poder que son las más cercanas a ella, las que ejercen su acción sobre los individuos” (*El sujeto y el poder* 230).

Según la suerte lo favorezca, el protagonista ejercerá el rol de opresor o de sometido. Realizará una serie de actividades que oscilarán, entre puestos desde donde se ejerce el poder, hasta aquellos



trabajos subordinados a los poderosos. Dentro de los primeros, se pueden citar los siguientes: hombre rico (cuando se saca la lotería, y también al poseer un caudal de once mil reales de regreso de Manila); conde (fingido); secretario del Subdelegado (aquí no hay subordinación, Periquillo no sólo es cómplice de las fechorías del funcionario, sino que él mismo ostenta su tiranía al quedarse solo en el puesto); médico (fingido).

Hay algunos oficios que facilitan tanto la relación de dominación como de subordinación. Como ayudante del escribano, el protagonista, por un lado, depende de su amo, pero por el otro, él también perjudica al pueblo con sus falsos escritos. Como ayudante del barbero y del boticario, también está al servicio de éstos, pero los pacientes son las víctimas de su ineptitud. Y como camarero del Chino, si bien es subalterno de éste, el bribón derrocha el dinero que le roba al confiado chino y se dirige con despotismo al pueblo bajo.

En cuanto a sus roles de dependencia, primero están los familiares (ante su padre), los escolares (ante los maestros) y los que ejercen sobre él sus amigos (Juanario y Pelayo). Luego, ya en la calle, en el mundo de los marginados, realiza funciones de truhán, lépero, mendigo, presidiario y ladrón.

Mención aparte está su ocupación de falso ciego. Aquí, el autor señala –a través del discurso que recibe Perico del depositario del mesón– que los perjudicados de la burla de estos holgazanes son los verdaderos mendigos y enfermos.

Para apreciar la interrelación entre los poderosos y los sometidos que revela *El Periquillo Sarniento*, es necesario hacer una clasificación de la sociedad virreinal con base en los mismos cuadros de costumbres que la novela presenta.

### **La nobleza**

La nobleza virreinal novohispana expresa su estatus a través del lujo y de la ostentación. Periquillo describe al gobernante de Saucheofú la pompa de los nobles novohispanos:

...si observaras su lujo, el número de sus criados, la magnificencia de sus personas, lo aparatoso de sus coches, lo grande de sus libreas, y lo costoso y delicado de su tren, te llenarías de asombro (IX: 249).



Fernández de Lizardi caricaturiza la figura del Virrey cuando Periquillo, embarcado de Manila a México, fantasea sobre su porvenir, imaginándose al futuro Virrey de la Nueva España:

¿Qué de dinero no juntaré por todos medios posibles, sean los que sean? ¿Qué de diversiones no disfrutaré? ¿Qué multitud de aduladores no me rodearán canonizando mis vicios como si fueran las virtudes más eminentes... (IX: 231).

En ese mundo cortesano, el medio más usual de rendir tributo a los virreyes era a través del panegírico: arcos triunfales, poemas laudatorios y un sinnúmero de caravanas zalameras. Imitando a la corte virreinal, el pueblo basaba sus relaciones de subordinación ante el Virrey por medio de la adulación y el halago, tanto verbal como gestual, mediante reverencias, acatamientos, silencios, etc.

Los nobles, en general, son presentados en el *Periquillo Sarniento* como parásitos sociales. Durante su estancia en la isla Saucheofú, el protagonista informa al tután (virrey, gobernante) que en su tierra los nobles no tienen oficio alguno porque eso es una bajeza, a lo que el gobernante le interpela:

¿Con que en tu tierra es bajeza trabajar con las manos? Luego cada noble en tu tierra será un tután o potentado, y según eso todos los nobles serán muy ricos. A lo que el Periquillo le contesta sinceramente:

–No señor –le dije– no son príncipes todos los nobles, ni son todos ricos; antes hay innumerables que son pobrísimos, y tanto, que en su pobreza se hallan confundidos con la escoria del pueblo (IX: 240).

Sirviéndose de la valorización que la sociedad novohispana hace sobre el linaje, el noble ocioso del virreinato pretende legitimar<sup>22</sup> su estatus ante el gobierno para seguir favoreciéndose con los privilegios heredados de los conquistadores; y ante el pueblo, para beneficiarse de los servicios de éste. A los novohispanos no les queda más que asumir con respeto y resignación las tradiciones de la sociedad testamentaria y segregacionista española para expresar su discurso público y evitar las represiones que implicarían la desobediencia de ellas.



En cuanto a los nobles ricos, la prepotencia y el despotismo eran sus mecanismos habituales para manifestar su dominio ante el pueblo. Un noble influyente, por mero capricho o venganza, podía cambiar el rumbo de la vida de las personas menos pudientes. Tal es el caso, en la novela, del marqués de T., quien al no poder seducir a la esposa de don Antonio, tercia con las autoridades para que se condene al comerciante por un robo que no cometió. Don Antonio recibe su reclusión con resignación y humildad, como expresión del rito de subordinación ante la aristocracia.

La parodia de la clase noble, en general, la realiza Periquillo en la isla Saucheofú, al fingirse conde para no trabajar. Inmediatamente, el pillito adopta una postura altanera ante los que él considera sus subalternos y se justifica cavilando: “¿Acaso todos los condes son ricos y ameritados? ¿Cuántos hay que carecen de ambas cosas?... a bien que no seré el primero que por ser conde sea un bribón” (IX: 273).

### **Los criollos**

La crítica más acosada de los vicios sociales novohispanos la hace el autor hacia su propia clase. Son criollos los maestros, médicos, boticarios, escribanos, subdelegados, curas, comerciantes, jóvenes cócoras<sup>23</sup>, y, por supuesto, el protagonista. Durante toda la novela se destaca la condición criolla de Periquillo; pobre o rico, él siempre hace la distinción de su estatus por medio del color blanco de su piel, de su linaje y de su “mediana educación” para diferenciarse de la plebe.

Esta desigualdad social el protagonista la aprendió de su madre. Esto se aprecia en la cita en la que ella, como la mayoría de la población criolla novohispana, desprecia los oficios: “¿Mi hijo a oficio? No lo permita Dios. ¿Qué dirá la gente al ver al hijo de don Manuel Sarmiento aprendiendo a sastre, pintor, platero u otra cosa?” (VIII: 76).

Cuando Periquillo es rico, el pueblo disimula su resentimiento social hacia la clase criolla y se doblega ante su arrogancia por medio de la lisonja. Dice Periquillo sobre sus amigos de vagancia:

Éstos fueron los primeros que me buscaron, los que se complacían de mi suerte, los que me adulaban a todas horas y los que comían



medio lado... y yo que estaba tan envanecido con sus adulaciones, pagaba sus embustes a peso de oro (IX: 111).

Y cuando el protagonista carece de riquezas materiales, entonces el vulgo ya no tiene por qué doblegarse ante el despotismo del criollo y ahora muestra su irreverencia a través del escarnio. Así lo apreciamos después de que Periquillo ha despilfarrado su fortuna y va en auxilio de aquellos que se beneficiaron de ella:

No fue difícil hallarlos, pero ¡cuál fue mi cólera y congoja, cuando después de avergonzarme con todos presentándome a sus vistas en un estado tan indecente, después de referirles mis miserias y provocar su piedad con aquella energía que sabe usar la indigencia en tales ocasiones, sólo escuché desprecios, sátiras y burletas! (IX: 135).

En esta cita se aprecian tanto la postura altanera de la clase criolla como la engañosa de las clases bajas, representadas por el protagonista. Por un lado, su orgullo criollo se manifiesta al sentir vergüenza por presentarse en harapos ante aquellos que siente inferiores a él; y por el otro, con esos mismos trapos que igualan su condición social con sus compañeros, pretende provocar en ellos la compasión.

### Los indios

Los indios<sup>24</sup> son el grupo más castigado de la sociedad virreinal, incluso por los mismos señores<sup>25</sup> indios que todavía gobernaban barrios y pueblos. El pensamiento más desfavorable sobre ellos lo ofrece en 1785 Hipólito Villarreal en *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España*, donde inicia la descripción de los indios con esta aseveración: "El carácter del indio es precisamente el de ser enemigo mortal de las demás castas..."<sup>26</sup>

Los vicios que Villarreal observa en los indios: desidiosos, maliciosos, desconfiados, supersticiosos, ebrios, ladrones, etc., no son más que manifestaciones de la resistencia cultural del desposeído, del vejado en su identidad personal y social, ante el tirano que lo sojuzga.



El mayor despojo sufrido por el indio bajo la dominación española fue el de su identidad. En la descripción de tipos populares que hace Antonio García Cubas, al presentar al lépero (estampado como indio), el evangelista le pregunta al indigente:

–Y Usté ¿qué nombre tiene?

–Yo me llamo Juan Toribio, *pa* servir a su buena persona de Usté.

–¡Pero hombre! Si a más de estar tan *descuachanrrangado* (andrajoso), ni apelativo tiene (297).

Al no ser nadie, el indio no vive, subsiste en este ambiente hostil y desolador. El mismo Humboldt<sup>27</sup> reconoce el desánimo social del indio debido al sometimiento ejercido sobre él por todos los grupos del virreinato.

En *El Periquillo Sarniento*, los indios son las víctimas masivas del despotismo criollo. Fuera de la ciudad, durante la estancia del pícaro en Tula, los indios son los sacrificados colectivos de la negligencia médica de Periquillo y, en Tixtla, los naturales son el grupo más castigado por los corruptos funcionarios:

Con tan buen par de pillos –habla Periquillo de su complicidad con el Subdelegado– revestidos el uno de la autoridad ordinaria y el otro del disimulo más procaz, rabiaban los infelices indios, gemían las castas, se quejaban los blancos, se desesperaban los pobres, se daban al diablo los riquillos, y todo el pueblo nos toleraba por la fuerza en lo público y nos llenaba de maldiciones en secreto (IX: 161).

En los dos casos, inicialmente, el discurso público del indio es la sumisión y la simulación ante el descontento; mientras que el discurso oculto se manifiesta con el refunfuño y el vituperio, expresiones estas últimas de queja velada que están en el límite de la insubordinación.

Si, individualmente, el indio no tiene ni voz ni voto, en grupo es otra cosa, sobre todo si son afectados los gobernantes indios. En Tula, la respuesta del indio es la agresión directa. Por medio de la injuria y de la lapidación, los furiosos indios echan del pueblo al embustero médico. Y en Tixtla, los indios buscan, por la vía legal, la solución a las arbitrariedades de los funcionarios. Finalmente, por





estos últimos atropellos, el Periquillo es castigado con ocho años de trabajo al servicio del Rey.

En la capital, los indios también son el grupo social más vejado; esto se ilustra en la escena con el locero. El joven criollo le responde al indio con suma agresividad:

–El macho lo serás tú y la gran cochina que te parió –le dije; indigno maldito cuatro orejas<sup>28</sup>– acompañando estos requiebros con un buen puñete que le planté en las narices, con tales ganas, que le hice escupir por ellas harta sangre (IX: 83).

En este caso, el indio se sabe víctima de un daño material que se le tenía que reponer, por lo que se enfrenta de igual a igual a su agresor. Responde a las ofensas de Periquillo, rompiéndole la loza en la cabeza y obtiene, con la intervención de la ley, su indemnización de parte de Perico.

Si en la cita anterior la narración directa muestra el franco desprecio del protagonista hacia la clase indígena, cuando el narrador crea una distancia objetiva –mediante la reflexión de sus desventuras–, no cambia su posición<sup>29</sup>, peor aún, considera a los indios la causa de sus desventuras: “Si hay aves de mal agüero, para mí las aves más funestas son los indios, porque por ellos me han sucedido tantos males” (IX, 86).

### Las castas

Dentro de las castas<sup>30</sup>, los mulatos, considerados por la sociedad virreinal “de naturaleza inmoral”, eran uno de los grupos más numerosos todavía a finales de la colonia. Fernández de Lizardi reproduce el estereotipo en el mulato “Aguilucho”<sup>31</sup> a través de la descripción que hace el joven criollo de su compañero de celda:

Pero con quien más intímé fue con un mulatillo gordo, aplastado, chato, cabezón, encuerado y demasíadamente vivo y atrevido, que le llamaban *Aguilita*, y yo jamás le supe otro nombre, que verdaderamente le convenía, así por la rapidez de su genio, como por lo afilado de su garra (VIII, 386).



Mientras los delitos eran considerados menores, al mulato se le castigaba con la prisión, el correctivo más común que el gobierno imponía a los vagos y ladrones callejeros.

En la novela, durante la estancia del protagonista en la cárcel, el mulato le aconseja a Periquillo dedique su tiempo al juego, ya que ahí no se puede hacer otra cosa; a lo que el protagonista le contesta: “No pensé jamás que un hombre de tu pelaje hablara tan razonablemente; porque la verdad, y sin que sirva de enojo, los de tu clase no se explican en materia ninguna de ese modo...” (VIII: 386).

A lo que el mulato le objeta:

–Aunque nos es esa regla tan general como la supones –me contestó– sin embargo, es menester concederte que es así, por la mayor parte; mas esa dureza e idiotismo que adviertes en los indios, mulatos y demás castas no es por defecto de su entendimiento, sino por su ninguna cultura y educación (VIII: 386).

Los prejuicios del joven criollo hacia la condición inferior de las castas, y la general marginación educativa que éstos padecen, provocan en Aguilucho una actitud revanchista. Primero, en la celda, de forma individual contra el criollo, a través de la máscara de la amistad. El mulato logra ganarse la confianza de Periquillo y sacar ventaja sobre él, al sustraerle las pertenencias que le había regalado don Antonio. Y luego –ya en un contexto más general–, Aguilucho, junto con su grupo de bandoleros, toma claramente desquite de su condición de marginado: se apropia del camino de Río Frío, asalta a muchos ricos y burla por un buen tiempo a los guardias forestales.

Como bandolero, Aguilucho se encuentra en una posición muy peligrosa. El mulato es abiertamente un provocador directo del régimen despótico. El empeño que ponía el gobierno absolutista para ejecutar a este tipo de delincuentes lo justificaba, ante la sociedad, señalándolos como forajidos que ponían en riesgo la seguridad y equilibrio de la sociedad. Así, en la novela, Aguilucho recibe su castigo, al ser ajusticiado en un enfrentamiento contra el ejército imperial.



## Los negros

En *El Periquillo Sarniento*, en general, los negros (junto con los indios desempleados, los mulatos y demás castas) forman parte de los léperos capitalinos con los que se relaciona el protagonista en su vagabundeo por las calles, las tabernas y en la cárcel.

No todos los negros que habitaban las colonias españolas eran esclavos africanos, había también negros libres. En la novela, es el caso del comerciante de Manila. Mediante un efecto de distanciamiento, a través del discurso de un negro libre de otra colonia española, Fernández de Lizardi expone su repudio a la esclavitud.

La anécdota es la siguiente: un comerciante negro caminaba de manera rápida y distraída por la calle, cuando tiró a un oficial inglés que cruzó por su camino. El anglo, al sentir su honor ultrajado por un negro, inmediatamente intenta matarlo, pero lo detiene una dama y otros oficiales que lo acompañaban; entonces el inglés degrada al negro con vejaciones y lo reta a un duelo.

Mientras que a la aristocracia se le educa para desplazar todos los grandes insultos al terreno del combate mortal a los subordinados se les disciplina para que reciban la ofensa sin responder físicamente (Scott 168).

La disculpa, la paciencia, la elocuencia con que le explica a su contrincante la futilidad de los motivos del duelo y, sobre todo, su acción de no dispararle poseyendo él la única arma cargada, son las herramientas de resistencia que el negro pone en práctica para evitar el derramamiento de sangre.

En voz del negro, Fernández de Lizardi cuestiona la baja calidad moral de las instituciones virreinales que permiten el ejercicio de la esclavitud:

Lo que me admira y me escandaliza es ver estos comercios tolerados y estos malos tratamientos consentidos en aquellas naciones donde dicen reina la religión de la paz, y en aquellas en que se recomienda el amor del semejante como el propio del individuo (IX: 216).



Y más adelante, el negro termina su discurso con esta condenatoria frase contra el catolicismo: "...si esto fuere así, jamás me aficionaré a tal religión" (IX, 217).

### Los de abajo

Las clases privilegiadas novohispanas no sólo poseían el poder político y económico, por supuesto, también el cultural. Para finales de la colonia, la miseria instructiva de las clases bajas se expresaba en su falta de educación escolarizada; la mayoría del pueblo no hablaba, no leía, ni escribía español; enunciaban un lenguaje incorrecto, lleno de barbarismos, como lo podemos apreciar, en la novela, en el diálogo de Perico con el indio loco: "—Agora lo veremos si me lo pagas mi loza, y paguemelosté de prestito; porque si no, el diablo no ha de llevar horita, horita... (IX: 83)".

Desde luego que la nula preparación académica de los súbditos es un acto de dominación cultural del español para servirse de la ignorancia del pueblo y lograr sus objetivos de represión expeditamente, pero también el hecho de que el pueblo no aprendiera el uso "correcto" de la lengua —sobre todo el lenguaje oral—, es un reflejo de su propia resistencia cultural.

El lenguaje popular a finales del siglo XVIII ya no sólo podía calificarse de incorrecto, sino que era un agravio al buen gusto y racionalismo neoclásico. Era un lenguaje prosaico, subversivo en toda su extensión.

Cuando Periquillo dice a los bandidos no entender el concepto de la palabra "cazar", el Aguilucho le contesta: "—Tanto así tienes de guaje, me dijo el Aguilucho, pero cuando sepas que nosotros no andamos a caza de conejos, sino de hombres, no te hará fuerza lo que te digo (IX: 317)".

También el lenguaje leperuno modifica la realidad mediante el uso de apodos: "Yo soy, yo soy el tal Pipilo, aunque no muy guajolote y me acuerdo de usted... ¡Conque en qué paró usted por fin, y cómo fue eso de que fuera a dar a la de pita por nosotros" (IX, 318); e inventa palabras para designar las pillerías de los pícaros. Un ejemplo de ello es cuando Perico le propone a Andrés que sean médico y barbero, respectivamente, el aprendiz menciona la palabra "chiripa", a lo que el protagonista le interpela:



—¿Qué llamas chiripa?, le pregunté. Y el muy socarrón me respondió:

—Pues chiripa llamo yo a una cosa así como que no vuelva usted hacer otra cura ni yo a dar otra sangría mejor (IX: 44).

Como ya se ha mencionado, una de las formas más usuales de revancha social del lépero capitalino fue apropiarse de las calles, plazas, cantinas, billares, etc. En esos lugares, el marginado se manifestaba por medio de la violencia. Los pleitos callejeros y de cantina se convirtieron en una permanente provocación al régimen absolutista.

Con el ejercicio de la violencia los léperos no sólo manifestaban su malestar sino también su deseo de alcanzar algún espacio de poder, de triunfo. Al desafiar el orden imperante no sólo expresaban una reacción *contra* el poder, sino una aspiración *por* el poder; aunque éste fuera tan restringido como el dominio de un territorio en el suburbio, en el barrio o en el arrabal (Prieto Hernández 218).

Uno de los espacios represivos del que se apropian las clases bajas fue la cárcel. Pero, antes de acomodarse, los presos debían entrar al sistema penitenciario dirigido por el Estado, el cual los explotaba para sacar provecho ilícito de ellos (soplones, cuotas etc.). Esto es a lo que llama Foucault “delincuencia útil” (*Vigilar y castigar* 285).

Al llegar Periquillo a la cárcel, inmediatamente se le demanda su contribución:

Luego que bajé me cobró el presidente dos y medio y no sé cuánto de *patente*. Yo, que ignoraba aquel idioma, le dije que no quería asentarme en ninguna cofradía en aquella casa, y así que no necesitaba de patente. El cómitre maldito que pensó que me burlaba de él, me dio un bofetón que me hizo escupir sangre... (VIII: 338).

Sin embargo, para el criminal del siglo XVIII (ladinos, tunantes, pícaros) la cárcel no sólo era un lugar seguro para resguardarse y obtener alimento, sino también un espacio en el que él se podía explayar con toda libertad, sin ser castigado por ello.



En la cárcel, los presos de las clases bajas eran dueños de la cárcel: tomaban revancha sobre los presos de las clases más altas a través del escarnio, del hurto y de las trampas en el juego, sin ningún temor de represión.

En la novela, los presos reciben a Periquillo con un baño de orines. Luego le roban las pertenencias que le dejara don Antonio. Y mediante su habilidad y fullería en el juego –la forma más común de entretenimiento en la prisión (Periquillo dice que se juega más en la cárcel que en la calle)–, los léperos se ponen en clara ventaja sobre su ingenuo compañero de prisión.

### **Las profesiones**

El prestigio que tenían las profesiones ante los oficios se debía, principalmente, a que las primeras se estudiaban en colegios donde se aprendía gramática y latín. Varios de los puestos de rubro profesional que logró conseguir Periquillo se debieron a su buena letra y a que se sabía algunos “latinajos”. De esta manera, logra impresionar al pueblo y hacerlo su subordinado.

### **Los maestros**

De los tres maestros que tuvo Periquillo en su formación básica, los dos primeros son los tipos más comunes<sup>32</sup> de instructores: el blando inepto y el duro eficaz. La debilidad de carácter del primer maestro lo pone en la posición contraria de la autoridad, los alumnos son los que gobiernan el espacio del aula: “La palmeta y disciplina tenían poco que hacer por su dictamen: con esto los muchachos estaban en sus glorias, y yo entre ellos, porque hacíamos lo que se nos antojaba impunemente” (VIII, 24).

En cuanto al tratamiento personal hacia los alumnos, el primer maestro se rige por los lineamientos sociales de la apariencia física, pues le tiene especiales consideraciones a Periquillo porque es el mejor vestido. Finalmente, la personalidad subordinada del maestro queda claramente expuesta cuando el supervisor revela su ignorancia y negligencia ante su grupo.

En cambio, el segundo maestro es la clara muestra del autoritarismo escolar. Su enérgica y escrupulosa disciplina lo adhieren como partidario del “vulgar axioma *la letra con sangre entra*”:



La disciplina, la palmeta, las orejas de burro y todos los instrumentos punitivos estaban en continuo movimiento entre nosotros; y yo que iba lleno de vicios, sufría más que ninguno de mis condiscípulos los rigores del castigo (VIII, 66).

A los alumnos de este tirano maestro no les queda más que vivir temerosos ante el inminente castigo y aceptar con obediencia su ejecución.

### **El médico**

En la novela, el Dr. Purgante –Celedonio Matamoros– representa a los médicos ignorantes de fines de la colonia. Purgante no estaba inscrito en la ciencia médica, sino que, por capricho, practicaba los purgantes para consolar todo tipo de enfermedades. Comenta Periquillo: “Pudiera haberse desengañado a costa de algunas víctimas que sacrificó en aras de su ignorancia...” (IX: 273).

El pueblo soportaba ese método curativo porque creía en la autoridad del galeno sobre la materia, pero ignoraba que Purgante estaba en complicidad con el boticario para favorecerse con pacientes y venta de recetas, respectivamente, ejerciendo así un poder absoluto sobre los incautos enfermos. Explica Foucault:

El objetivo de estas luchas son los efectos del poder como tales. Por ejemplo, no se critica la profesión médica esencialmente por ser una empresa lucrativa, sino porque ejerce un poder incontrolado sobre los cuerpos, la salud de los individuos, su vida y su muerte (*El sujeto y el poder* 230).

En su rol de subordinado, Periquillo, siendo mozo del médico, toma su propio desquite; como Purgante no le pagaba, decidió robarle: “...y acordándome de aquello quien roba a ladrón, etc. le robé la alcancía diestramente; la abrí...” (IX: 33).

Luego, en Tula<sup>33</sup>, el protagonista tomará el papel dominante al fingirse médico, y de paso, animará a Andrés para que se haga pasar por barbero. Durante un tiempo Periquillo logra sortear la profesión, gracias a su pedantería, a su falsa erudición, a su verborrea, a los latinajos que soltaba cada momento, a lo costoso de sus fármacos y, sobre todo, al misterio con que ocultaba los nombres de sus purgantes. Todo ello con el fin de impresionar a la población y someterla a sus “tratamientos”.



Pero cuando llega una epidemia a Tula, Periquillo ya no puede ocultar su charlatanería e indolencia:

Por fin, para el colmo de mis desgracias, según el sistema del doctor Purgante, di en hacer evacuar a los enfermos el humor pecante y para esto me valía de los purgantes más feroces y viendo que con ello sólo morían los pobres extenuados, quise matarlos con cólicos que llaman misereres, o de una vez envenenados (IX: 76).

Revelada su ineptitud médica, los indígenas tulenses castigan al falso médico, echándolo a pedradas del pueblo.

### Los escribanos

Un personaje que hace gala de su arbitrariedad en *El Periquillo* es Cosme Casalla "Chanfaina", el escribano, quien manipulaba impunemente las leyes, cédulas y reales órdenes a favor de sus intereses personales, valiéndose de sus confusas interpretaciones legales: "Era de un corazón harto cruel y sanguinario. El infeliz que caía en sus manos bien se podía componer si era pobre, porque no escapaba de un presidio cuando menos" (VIII: 251).

Ni el Licenciado don Severo Justiniano, con su discurso del funcionario recto, logra que el escribano tome conciencia ética de su profesión. Sólo por medio de la seducción femenina de las clases bajas se puede obtener un beneficio de él. Como cuando Luisa le pide que salve a su malhechor hermano de la cárcel. Chanfaina lo saca de ahí y para ello utiliza de chivo expiatorio a un indio (como era costumbre): "...un pobre indio que había caído allí por borracho y aporreador de su mujer... fue a suplir ocho años al Morro de la Habana por el ladrón hermano de la bonita" (VIII: 251).

Por su parte, Periquillo practica, como discurso público ante Chanfaina, la técnica de la adulación para ganarse su confianza, pero cuando el pícaro no está frente al amo, corteja a Luisa, la protegida y querida del escribano.

### Los curas

Las cuotas que tenía que pagar la sociedad novohispana al clero para ganarse la gloria celestial dañaban principalmente a las clases





bajas, las cuales carecían de los recursos económicos para cubrir tan altos impuestos religiosos.

Fernández de Lizardi presenta, en *El Periquillo*, las dos caras de la iglesia en relación con las tributaciones cobradas a los indios. En Tula, el presbítero es protector de los naturales, mientras que el sacerdote de Tixtla los trata con despotismo. El primero dice a Periquillo, al ver que su ejercicio médico está acabando con la población:

Con tanto saber, amigo, usted me va despoblando la feligresía sin sentir, pues desde que está aquí he advertido que las cuentas de mi parroquia han subido un cincuenta por ciento; y aunque otro cura más interesable que yo daría a usted las gracias por la multitud de muertos que despacha, yo no, amigo, porque amo mucho a mis feligreses... (IX: 67).

En contraste, el cura de Tixtla, caracterizado por un despotismo deshumanizado, no perdona el impuesto del sepelio a una desventurada viuda:

—Señor —instaba la infeliz— ya el cadáver se comienza a corromper y no se puede sufrir en la vecindad.  
—Pues cómetelo, porque si no traes cabales los siete pesos y medio, no creas que lo entierre por más plagas que me llores (IX: 164).

### La milicia

La institución militar novohispana, creada por la dinastía borbónica, dependía directamente del monarca, quien la privilegió con sus propios fueros, tribunales y jurisdicción, a manera de contrarrestar el poder de la Iglesia. Con el virrey francés, marqués de la Croix (1766-1771), se inicia en la Nueva España la época de dominación social del Ejército: “Cuidó Croix inmediatamente que tomó posesión del gobierno de establecer la disciplina en el ejército, que apenas levantado era ya el azote de la sociedad” (Riva Palacios 823).

Los sorteos para cubrir las bajas de los regimientos causaron grandes alborotos en varias ciudades de la colonia; sin embargo, la participación arbitraria del Ejército en la expulsión de los jesuitas es el hecho que establece a la milicia como uno de los símbolos más poderosos de la política del despotismo ilustrado.



En *El Periquillo Sarniento*, el Ejército es contundente en su papel sancionador. Por ejemplo, en Tixtla, una vez que los indios se han quejado con la Audiencia de los atropellos cometidos por el Subdelegado y su ayudante, es el ejército el que apresaa a Periquillo:

Cabalmente me habían dado un solo<sup>34</sup> que era tendido, y estaba yo hueco con él, cuando en esto llegan los soldados, y entran en la sala, y como esta gente no entiende de cumplimientos, sin muchas ceremonias preguntaron que quién era encargado de justicia, y luego que supieran que yo era, me intimaron el arresto, y sin dejarme jugar la mano, me levantaron de la mesa, dieron un papel al cura y me condujeron a la cárcel (IX, 171).

Sin embargo, ahora la prisión no es castigo suficiente para alguien que dejó de ser un ladrón callejero y se convirtió en un subordinado del rey. Al cometer abusos en un puesto administrativo, Periquillo es enjuiciado y condenado a ocho años al servicio del rey en las milicias de Manila.

La tradición imperial de reclutar personal administrativo entre los grupos marginales y despreciados tenía precisamente la finalidad de entrenar cuadros apartados de la plebe y cuya posición dependiera totalmente del gobernante (Scott 157).

De esta manera, el gobierno evitaba que los presos se organizaran en grupos y provocaran una sublevación.

Ya en la milicia, para esquivar los correctivos físicos, Periquillo finge aprobación y aparenta bienestar y diligencia en su nueva profesión. Y ante su superior, el Coronel, el pícaro pone nuevamente en práctica sus eficaces métodos de halago para sortear su condena: "...siempre estaba puntual a las listas, revistas y centinelas y a toda clase de fatigas, procuraba andar muy limpio y aseado, y adulaba al coronel cuanto me era posible" (IX: 172).

Nuevamente, su buena caligrafía, que lo sitúa como persona letrada, le ayuda a distinguirse de la plebe ante sus superiores, y así consigue ser el asistente del Coronel.

Más adelante, vemos la intervención del ejército en la captura de los bandidos de Río Frío (asaltantes del camino hacia Puebla). Después de varios meses en que los forajidos *outlaws*<sup>35</sup> burlaron a las



autoridades gracias a su valentía, astucia y a la protección de los habitantes del pueblo que los veían como héroes, finalmente el Ejército logra controlarlos. El teniente, compañero de viaje de Periquillo, pone de manifiesto el control que tenía el ejército sobre esta situación, al enlistarle a Perico los bandidos que quedaban libres:

–No, no me han engañado, dijo él; lo sé bien, sobre que soy teniente de la Acordada<sup>36</sup> tengo las filiaciones de todos, sé sus nombres, los parajes por donde roban, las averías que han hecho y los que han caído hasta hoy... (IX: 335).

Los forajidos, como insurrectos del despótico régimen, reciben de parte del ejército el castigo ejemplar. En la novela, Enero, jefe de los bandidos, es ahorcado:

Como a una legua o poco más había andado, cuando vi afianzado contra un palo y sostenido por una estaca, el cadáver de un ajusticiado con su saco y montera verde, y las manos amarradas... cuando advertí y conocí en aquel deforme cadáver a mi antiguo e infeliz amigo Enero... (IX: 336).

El efecto psicológico del castigo ejemplar hecho contra Enero logra intimidar al protagonista, quien queda notablemente impresionado con el desenlace de su amigo y decide cambiar su conducta:

La lógica de esta constante exploración de los límites muestra la importancia que tiene, desde el punto de vista de los dominadores, imponer castigos ejemplares. Así como la violación pública de los límites es un estímulo para que otros hagan lo mismo, la contundente afirmación del territorio simbólico a través de castigos públicos hace que otros pierdan el ánimo de intentar cualquier desafío abierto (Scott 23).

### **El subdelegado**

En la división territorial por intendencias, establecida en 1786, el subdelegado, un funcionario que dependía del intendente, vino a ocupar el lugar de los antiguos alcaldes mayores y corregidores, y tenía a su cargo la justicia, el cobro fiscal, el fomento económico y la organización de la milicia local<sup>37</sup>. Sin embargo, las intendencias



produjeron una abultada burocracia que tenía graves problemas de administración. Enrique Florescano señala la falta de dinero como causa de la corrupción de los subdelegados<sup>38</sup>.

En la novela, el abuso de estos funcionarios era mayor cuando no había un control directo de las instituciones; es el caso del Subdelegado de Tixtla. Habla Periquillo de sus fechorías junto a él:

Por cualquier pretexto publicábamos bandos, cuyas penas pecuniarias impuestas en ellos exigíamos sin piedad a los infractores. ¡Pero qué bandos y para qué cosas tan extrañas! Supongamos, para que no anduviesen burros, puercos ni gallinas, fuera de [los] corrales. Otros, para que tuviesen gatos los tenderos. Otros para que nadie fuera a misa descalzo, y todos a ese modo (IX: 162).

Esta parodia que hace el autor de las leyes impuestas por el gobierno despótico ilustrado no está muy distante de la realidad. La administración borbónica impuso una red de vigilancia y castigo muy acuciosa. En la capital, a través de disposiciones de limpieza, iluminación y la prohibición de borrachos y perros callejeros en las plazas; y en los municipios, a través de medidas administrativas dirigidas a la expropiación de bienes territoriales y comunitarios a los pueblos indígenas.

Como ya vimos sobre este capítulo, al estar Periquillo solo en el puesto administrativo, se hace más tirano que el mismo Subdelegado al exprimir la economía de las clases bajas. Su irresponsabilidad le hace, incluso, tomar dinero de las cajas de la comunidad para pagar una apuesta de juego.

El hurto a estas cajas era considerado un grave delito, ya que las mismas autoridades españolas las habían provisto para que el indio, de su mismo trabajo, recaudara los fondos para solventar los gastos de la comunidad.

Los indios de Tixtla, finalmente, logran burlar a los pillos administradores, haciéndoles creer que iban a la capital a encargar una imagen de la virgen, pero realmente se quejaron ante la Audiencia mediante un escrito que exponía todas las arbitrariedades de los funcionarios. Ya en la cárcel del pueblo, los presos, muchos de los cuales fueron condenados por Periquillo, se vengan de los



atropellos sufridos: “Lo cierto es que yo entré a la cárcel y los presos me hicieron mucha burla, y se desquitaron en poco tiempo de cuantos trabajos los hice yo pasar en todo el mes” (IX: 171).

### Los oficios

La adjudicación de un aprendiz a un maestro se hacía, en la Nueva España, por medio de una escritura<sup>39</sup> que, para fines del siglo XVIII, prácticamente estaba ya en desuso y que ocasionaba grandes desventajas para el joven principiante. Por ejemplo, en la novela, Andrés se queja de que su maestro lo tiene de sirviente de sus casas y no le enseña el oficio:

Pero dime [le dice Periquillo] –¿Qué estás aquí con escritura?  
–Sí señor, me respondió Andrés, y ya cuento dos años de aprendiz, y vamos corriendo para tres, y no se da modo ni manera el maestro en enseñarme nada (IX, 13).

Ante el poco interés de los maestros por enseñarles su oficio, los aprendices responden con flojera y descuido al realizar los quehaceres domésticos asignados.

Dentro de los oficios practicados a finales del siglo XVIII, Fernández de Lizardi personifica al barbero y al boticario; en ambos trabajos Periquillo hace el rol de aprendiz.

Los barberos, además de cortar la barba, sacaban las muelas, sin noción y sin autorización<sup>40</sup> para hacerlo. El barbero de la novela, Agustín Rapamentas, le ofrece a Perico generalidades del oficio, suficientes para que el irresponsable aprendiz empiece a ejercer el oficio, extrayéndole brutalmente la muela a una anciana:

En fin que le corté tanta carne cuanto bastó para que almorzara el gato de casa; le afiancé el hueso con el respectivo instrumento y le di un estirón tan fuerte y mal dado, que le quebré la muela, lastimándole terriblemente la quijada (IX: 11).

A la pobre anciana no le queda más que responder con maldiciones ante el atropello sufrido: “Matriculado esté usted en el infierno, chambón, indino, condenado...” (IX: 11). Como aprendiz del boticario, Periquillo afecta a los recetados, debido a la irresponsabilidad con la que altera las sustancias: “En distinguiéndose los letreros, aunque el



agua sea la misma, poco importa, ¿quién lo ha de echar de ver?...” (IX: 22).

Y más adelante puntualiza:

No dejaba de hacer lo mismo con los aceites –sigue hablando el pícaro– especialmente cuando eran de un color así como los jarabes. Ello es que el *quid pro quo*, o despachar una cosa por otra, juzgándola igual o equivalente, tenía mucho lugar en mi conciencia y en mi práctica (IX: 23).

Sólo cuando era muy grave el resultado de la adulteración, el pueblo ponía quejas ante las autoridades, quienes multaban a los dueños o les clausuraban su negocio. Tal es el caso del amo de Periquillo, quien ante el traspie de su pupilo –el cual en un descuido le proporcionó arsénico a un enfermo–, tuvo que pagar una cuantiosa multa y quedó amenazado con la clausura de la botica si volvía a tener otro aprendiz expidiendo el medicamento.

En su rol de subordinado, Periquillo busca formas de desquite en la botica. Era costumbre del boticario encarecer una sustancia que escaseaba para así engrosar su capital. Entonces, cuando el amo estaba ausente, el pícaro tomaba revancha, sustrayendo dinero de la caja:

Con esta libertad estaba yo en mis glorias, pues solían ir a visitarme algunos amigos que de repente se hicieron míos, y merendábamos alegres, y a veces jugábamos nuestros alburitos de a dos tres y cuatro reales, todo a costa del cajón de las monedas, contra quien tenía libranza abierta (IX: 24).

## El hombre y la mujer

El concepto de género, en *El Periquillo Sarniento*, se ejemplifica –desde el principio de la historia– con los padres de Periquillo. Ellos expresan la visión social que tenían el hombre y la mujer del México urbano de fines del siglo XVIII y principios del XIX. Mientras la mujer permanecía ligada a la cultura segregacionista del virreinato, la cual valoraba la preeminencia de los linajes, la supremacía de las profesiones ante los oficios, etc., la perspectiva del hombre representaba la mentalidad del ilustrado. Para él la dignidad de un



individuo ya no estaba en la nobleza de su sangre, sino en su buena conducta y en la utilidad que le pudiera prestar a la sociedad por medio de su trabajo. De ahí que en la novela, don Manuel Sarmiento viera en los oficios la base del progreso de la nación.

La educación impartida por las mujeres es criticada fuertemente por el protagonista. Perico ve como vicio educativo la gran complacencia de las madres para con sus hijos (a cualquier edad de sus vástagos).

La mujer-esposa, en la sociedad novohispana de fines del siglo XVIII, mantiene una actitud pasiva ante las decisiones del esposo sobre la formación de sus hijos; sólo cuando considera –desde la perspectiva del mismo retoño– que con tales fallos se perjudicaría al hijo, exhibe sus recursos para disuadir al marido de su postura.

En la relación de marido-mujer, la dama ejecuta como subterfugio el chantaje para conseguir lo deseado. El llanto es una de sus herramientas más eficaces para lograr sus fines persuasivos frente al marido.

Después de que el padre de Periquillo explaya sus hondas reflexiones para convencer a su mujer sobre los beneficios de aprender un oficio, finalmente triunfa el sentimentalismo materno:

Aquí comenzó a llorar la alma mía de mi madre, y con sus cuatro lágrimas dio en tierra con toda constancia y solidez de mi buen padre; pues éste, luego que la vio llorar la abrazó, como que la amaba tiernamente y le dijo: –No llores hijita, no es para tanto. Yo lo que he dicho es lo que me enseña la razón y la experiencia; pero si es tu gusto que estudie Pedro, que estudie norabuena... (VIII: 39).

Periquillo censura a las mujeres que explotan sus recursos persuasivos: llanto, enfermedad, fragilidad, para lograr que sus consortes las complazcan en todo; a estos maridos los llama “de mantequilla”. Pero también el protagonista habla de la mujer dominante, quien reprende al marido con golpes, gritos y humillaciones:

En este caso, cuando las mujeres hacen lo que se les antoja a su arbitrio, cuando tienen a los hombres en nada, cuando los



encuernan, cuando los mandan, los injurian y aun les ponen las manos, como lo he visto muchas veces, no hacen más que seguir con su inclinación natural y castigar la vileza de sus maridos o amantes sin prevenirlo (VIII: 89).

Para el contexto dieciochesco, en el que la naturaleza varonil somete a la femenina, estas afrentas al hombre, sin que él opusiera resistencia, eran altamente humillantes. El mismo Lizardi, en voz de Periquillo, se alinea a esta concepción: “Dios nos libre de un hombre que le tiene miedo a su mujer...” (VIII: 89).

La cultura de sumisión de la mujer ante el hombre se expresa, notoriamente, en su actividad sexual. El relajamiento de las costumbres eróticas de los novohispanos del siglo XVIII ya no fue exclusividad de los prostíbulos o de las “casas públicas”<sup>41</sup>, como en los siglos anteriores, sino que abarcaban prácticamente todos los espacios de la Ciudad de México: calles, plazas, casas, mesones, tabernas, etc.

La práctica sexual femenina se extendió notoriamente en las mujeres marginadas, quienes además de desempeñar su labor, ejercían la sexualidad con sus amos. En *El Periquillo* vemos cómo Roque induce a Periquillo para que Luisa sea su amante: “¡Cuántas hay que pasan plaza de costureras, recamarera, etc., y no son sino otras Luisas en las casas de sus amantes amos!” (IX: 111).

Por supuesto que las leyes virreinales protegían la sexualidad del hombre, especialmente en caso de adulterio, por considerarse deshonor para el varón. En la Ciudad de México del siglo XVIII aumentaron considerablemente las demandas de los esposos que acusaban a sus mujeres de vender su cuerpo. Las adúlteras recibían su castigo, según su posición social; el escándalo público, si la dama pertenecía a la nobleza; y si era de clase baja, el castigo más común era dar licencia al marido ofendido para que le proporcionara una tunda ejemplar a su mujer.

La mujer no tenía las armas jurídicas para castigar a su adúltero esposo; sólo cuando pasaba su caso a los tribunales podía defenderse del agravio. En la novela, expresa el coronel:

La mujer no puede acusar al marido de adulterio por no seguirsele deshonor, como lo expresa la ley de 1 del título 17 parte 7. Sin





embargo, en los tribunales se admite la acusación de la mujer, y la justicia pone remedio (IX: 176).

## Los amigos

La influencia de Januario y del primer Pelayo es fundamental en la formación truhanesca del protagonista, a través de las fullerías del juego.

Ya desde principios del siglo XVII, el poeta sevillano Mateo Rosas de Oquendo critica “al juego”<sup>42</sup> como uno de los grandes vicios de la sociedad novohispana, practicado tanto por hombres como por mujeres de todas las clases.

Para las postrimerías del siglo XVIII, combatir el uso del juego, incluso ejercido por el clero y la milicia, fue uno de los más grandes retos a los que se enfrentó la administración borbónica, pero ninguna ley pudo eliminar una costumbre tan arraigada.

En la historia que cuenta el pícaro protagonista, el juego es su *modus vivendi*, es lo que motiva su cambiante situación económica. Se hace rico al ganar el premio de la lotería de la virgen, o se arruina apostando en los naipes. El juego es la forma más fácil con la que el bribón puede conseguir algunos pesos para subsistir.

Como medio usual de convivencia social, el juego representaba para las clases bajas novohispanas la oportunidad de desquite –mediante la trampa y la sisa– sobre las clases más privilegiadas.

En la escena en la que Januario y Periquillo caminan hacia la casa de juego, tienen el siguiente diálogo:

En el camino dije a Januario:

– Hombre<sup>43</sup>, si van los payos donde nos aciertan un albur, nos lleva Judas.

– No nos llevará, me dijo, ¡ojalá vayan! ¿Pues tú piensas que está en ellos el errar o el acertar? No, hijo, está en mis manos. Yo los conozco y sé que juegan la apretada figura; y así les amarró los albures de manera que si ponen poco, dejo que venga la figura; y si ponen harto, se las subo al lomo del naipe (VIII: 308).

Mientras no pasara de las trampas del juego para darse ciertos lujillos o sobrevivir (según la tajada), Periquillo se deja llevar por el influjo de Januario, pero cuando su amigo se manifiesta ladrón, al protagonista –desde su perspectiva moral– ya le parece esto un delito, y la dependencia con su amigo se fractura.



Por su parte, Pelayo, haciendo el papel de instructor, propone a Periquillo que engañe a su padre haciéndole creer que se aplica en la universidad; mientras que en realidad, él le enseñará a jugar billar, albures, a desenvolverse en las tertulias y a convivir con las damas. El protagonista queda muy complacido:

El cielo vi abierto con el plan de vida que me propuso Pelayo, porque no aspiraba a otra cosa que a holgar y divertirme; y así le di las gracias por el interés que tomaba en mis aumentos y desde aquel día me puse bajo su dirección y tutela (VIII: 169).

Durante sus aventuras con Pelayo, Periquillo todavía se encuentra bajo la protección de sus padres; es un tunante “decente”, es decir: “mozos decentes y extraviados que con sus levitas, casaquitas y aun perfumes son unos ociosos de por vida...” (VIII: 171).

Pero después de la muerte de sus progenitores, cuando Perico no tiene qué llevarse a la boca, va a formar filas del tunantismo “indecente”, de los pillos y léperos ordinarios.

En cuanto a la relación de Periquillo con Aguilucho, ya hemos visto la manera en que éste abusa del joven criollo en la cárcel. Años más tarde, cuando Aguilucho es un salteador, se vuelven a encontrar y se reconocen como “hermanos”. El protagonista pasa a formar parte de los bandidos de Río Frío.

Si Periquillo acepta la autoridad de Aguilucho y la de los forajidos es porque no le queda otra opción. Él se resiste a ir con ellos a robar. Su principal estrategia evasiva es expresarles su miedo:

En el camino iba yo lisonjeándome interiormente de la habilidad que había tenido para engañar a los ladrones, exagerándoles mi cobardía, que no era tanta como les había pintado; pero tampoco tenía ganas de salir a robar los caminos exponiendo mi persona (IX: 321).

Finalmente, Periquillo no puede eludir más su incursión como forajido (presionado no sólo por los bandidos, sino también por las mujeres que vivían con ellos y hacían escarnio de su cobardía).



En la emboscada en la que mueren sus compañeros, Periquillo sale milagrosamente ileso, hecho que lo hace reflexionar para dejar su disipada vida. Aquí empieza la redención del protagonista.

Recapitulando, *El Periquillo Sarniento* recrea el contexto de dominación de la monarquía española sobre la ciudad capital de la Nueva España y sobre algunos pueblos cercanos a ella. Para finales de la colonia, la institución militar y la Acordada (administradores directos de la Corona) son las encargadas de castigar a los vagos y disidentes que ponían en peligro el orden y la paz de la urbe neoclásica. Expanden las reglas de dominación a todos los niveles de la sociedad, provocando con ello que las clases subordinadas crearan formas más elaboradas de resistencia social.

La lectura del “discurso de dominación colonialista”, en *El Periquillo Sarniento*, revela las prácticas de las relaciones de poder de la sociedad segregacionista novohispana en todas sus esferas. Fernández de Lizardi, conocedor de los mecanismos de dominación del régimen absolutista que recrea, centra la historia de su novela en las relaciones de poder cara a cara, dirigidas hacia los individuos<sup>44</sup>, personificadas en un joven criollo pícaro, flojo y descarado, ejemplo del lépero urbano del dieciochesco.

Oscilante entre el papel del señor y del sirviente, Periquillo, cuando se encuentra arriba de la escala social, asume la crueldad y despotismo del señor y, cuando su condición es de marginado, expone la socarronería como forma de supervivencia. Rompe el pícaro personaje con los límites de las estrategias antagónicas de poder, señaladas por Foucault: “Cada relación de poder constituye la una [poder] para la otra [resistencia] una especie de límite permanente, un punto de inversión posible” (*El sujeto y el poder* 230).

Sin embargo, la riqueza del protagonista está en la expresión de su discurso oculto. Periquillo es experto en la construcción del discurso velado. Mediante la máscara de la adulación, burla el autoritarismo de sus amos y evita sus tareas.

En su rol de marginado social, Periquillo contrapone al lenguaje protocolario y servil<sup>45</sup> del discurso social público, el lenguaje coloquial picaresco del discurso velado. A través del lenguaje picaresco –verbal y no verbal– el bribón protagonista construye los subterfugios de resistencia con los que engaña a sus superiores. A



través de ese lenguaje disimulado, el desvergonzado personaje crea la burla y la ironía como las lentes con las que mira desvergonzadamente a las clases dominantes.

### Notas

<sup>1</sup> La novela empieza a publicarse por entregas en 1816. La edición se vio suspendida en el tercer tomo por la condena que el autor hacía a la esclavitud. Se publica completa hasta los años 1830-31.

<sup>2</sup> "...y el arte de componerla estriba en reproducir los caracteres humanos, las pasiones, las debilidades, lo grande y lo pequeño, las almas y las fisonomías, todo lo espiritual y lo físico que nos constituye y nos rodea, y el lenguaje, que es la marca de raza, y las viviendas, que son el signo de familia, y la vestidura, que diseña los últimos trazos externos de la personalidad: todo esto sin olvidar que debe existir perfecto fiel de balanza entre la exactitud y la belleza de la reproducción." En "La sociedad presente como materia novelable", discurso de ingreso a la Real Academia Española, 1897.

<sup>3</sup> En el prólogo de la obra dice Periquillo: "Cuando escribo mi vida es sólo con la intención de que mis hijos se instruyan alguna cosita en las materias sobre que les hablo," y más adelante señala que el libro no será aburrido pues pretende seguir la regla horaciana de "divertir y enseñar al lector."

<sup>4</sup> Los estudios más recientes sobre el Periquillo se dirigen a ubicar al *Periquillo Sarniento* como un texto educativo bajo el contexto ilustrado novohispano. Beatriz Alba Koch, *Ilustrando la Nueva España: Texto e imagen en El Periquillo Sarniento* de Fernández de Lizardi (Cáceres: Universidad de Extremadura, 1999); Jesús Hernández García, *Fernández de Lizardi: Un educador para un pueblo* (México: UNAM / UPN, 2003).

<sup>5</sup> El autor esboza en *El Periquillo...* un proyecto de nación "ideal", bajo las directrices autonomistas de los criollos ilustrados. En *El ocaso de la Nueva España*, aclara Enrique Florescano sobre el proyecto autonomista de los insurrectos que "los levantamientos criollos del periodo que van de 1767 a 1810 no pretendían la independencia del reino, sino la autonomía de la Nueva España en su organización política, social y económica. En la *Representación humilde a favor de sus naturales* (1771), don Antonio Joaquín de Rivadeneira expresa al monarca la propuesta criolla de autogobierno para el virreinato de la Nueva España. La autonomía, no la independencia, era el proyecto que resumía las aspiraciones políticas de la elite criolla" (21). Por otro lado, en el periodo que abarca el *Periquillo Sarniento* (1775-1813) no se puede hablar todavía de Ilustración en la sociedad novohispana, sino de grupos de ilustrados; el autor, uno de ellos, ven en la educación el medio idóneo para el progreso de la nación.

<sup>6</sup> Más que referirse a una situación económica, Fernández de Lizardi señala una conducta de vida: "conforme a la recta razón y a los sanos principios de la sana moral" (IX: 391.).

<sup>7</sup> Carrillo utiliza el término "mascarada" (fiesta de máscaras) para señalar que el pícaro oculta su disidencia a través de la farsa (54).



<sup>8</sup> El despotismo ilustrado en Nueva España (1765- 1821) se rige por: “regalismo o predominio de los intereses del monarca y del Estado sobre los individuos y corporaciones; impulso de la agricultura, industria y comercio con sistemas racionales; desarrollo del conocimiento técnico y científico y difusión de las artes.” (Florescano, “La época de las Reformas borbónicas...” 488).

<sup>9</sup> Sobre todo perjudicó al clero regular, al cual se le prohibió la fundación de más conventos. Por lo que se refiere al daño económico, la Real Cédula sobre enajenación de bienes (base del sustento de la Iglesia novohispana) mermó su riqueza.

<sup>10</sup> Las nuevas leyes disminuyeron el poder del Virrey al crear las intendencias, cuya jurisdicción político administrativa la encabezaba un intendente o gobernador general que rendía cuentas directamente a la Corona.

<sup>11</sup> El visitador Gálvez le quita a los criollos puestos de oidores y alcaldes del crimen en la Audiencia, dejando a la mayoría peninsular en dichos cargos.

<sup>12</sup> Comenta Enrique Florescano que: “El visitador Gálvez, quien había dirigido la expulsión de los jesuitas y la represión de los levantados, castigó a éstos con dureza ilimitada: 86 fueron ahorcados, 73 azotados, 117 deportados y 674 condenados a diversas penas” (493).

<sup>13</sup> Dice Francisco Sedano sobre el ambiente de podredumbre de aquella época: “Las calles de esta ciudad antes de 1790 eran unos muladares todas ellas, aún las más principales, en cada esquina había un gran montón de basura. Con toda libertad a cualquier hora del día se arrojaban a la calle y a los caños los vasos de inmundicia, la basura, el estiércol, caballos y perros muertos” (230).

<sup>14</sup> Prieto Hernández explica: “La noción de lépero nos conduce directamente al problema de la desigualdad en sus manifestaciones urbanas, tal y como ésta se presenta en la sociedad novohispana y en las primeras décadas del México” (38).

<sup>15</sup> La edición que manejo de la novela está contenida en *Obras*, tomos VIII y IX (México: UNAM, 1982).

<sup>16</sup> El protagonista no refiere el año de su conversión, pero ya tiene treinta y siete años cuando se va a San Agustín de las Cuevas. Si tomamos como fecha de su nacimiento el año 1775, su conversión sería por 1812, pero él se casa, tiene dos hijos y muere en 1813, por lo que esta fecha no corresponde con el desenlace de la historia; en cambio, el año 1771 (fecha utilizada en la primera edición para marcar el nacimiento del protagonista), es más apropiado, así la redención se realizaría por el año 1808.

<sup>17</sup> La reforma educativa como vía del progreso social, que Lizardi promueve en *El Periquillo Sarmiento*, tiene un carácter pacífico, se centra en la toma de conciencia individual y social de los ciudadanos para forjar una nación de armonía ilustrada; de ahí que no tome partido por la causa insurgente y justifique su postura pacifista citando la posición antibélica de autores clásicos como Lucano, Horacio, Erasmo y Virgilio. Fernández de Lizardi no toma, por estas fechas, partido por “la insurrección de 1810”, pues consideraba que no estaba basada en



principios patrióticos. Periquillo lo corrobora: “De todo esto debéis inferir cuán gran mal es la guerra, cuán justas son las razones que militan para excusarla y que el buen ciudadano sólo debe tomar las armas cuando se interese el bien común de la patria” (IX: 393).

<sup>18</sup> Por estas fechas, el Siervo de la Nación, como los criollos ilustrados, buscaba la autonomía de la Nueva España, no la independencia de ella, como se aprecia en el documento “Proyecto institucional de Apatzingán” (1814).

<sup>19</sup> Señala James Scott que las relaciones de poder se manifiestan explícitamente a través del discurso público e implícitamente a través del discurso oculto: “Usaré el término *discurso público* como una descripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder. Y el discurso oculto es el discurso que los subordinados manifiestan tras bambalinas” (24).

<sup>20</sup> Antonio Rubial explica la función de ordenamiento social de estas fiestas en el contexto barroco: “La cultura barroca, experta en la manipulación de las colectividades, encontró en la fiesta la mejor forma de mantener la estabilidad y la concordia, en una sociedad dividida por profundas diferencias... Con la fiesta se aseguraba la permanencia de las masas urbanas dentro del orden jerárquico considerado como sagrado” (51).

<sup>21</sup> Explica Foucault: “Puede verse por qué el análisis de las relaciones de poder en una sociedad no puede retrotraerse al estudio de una serie de instituciones, ni siquiera al estudio de una serie de instituciones que merecerían el nombre de “política”. Las relaciones de poder están arraigadas en el tejido social” (*El sujeto y el poder* 242).

<sup>22</sup> Esto es lo que John B. Thomson señala (refiriéndose a la clasificación que hace Max Weber) de la legitimidad de bases tradicionales, que apelan a la inviolabilidad de las tradiciones inmemoriales (67).

<sup>23</sup> Cuando Martín Pelayo adiestra a Periquillo para ser un tunante “decente”, dentro de las características que menciona aparece: ociosos de por vida... jugadores, tramposos, cócoras de los bailes” (VIII: 171). En la nota de esta palabra, Lizardi explica: “Los que con grosería incomodan imprudentemente a los que asisten a una diversión o cualquier otra concurrencia pública o privada” (*Idem.*).

<sup>24</sup> El autor llama “indios” sólo a los que viven en los pueblos.

<sup>25</sup> Humboldt apreció la forma de desquite, ante el despotismo español, que hacían los señores a sus sirvientes: “No pudiendo el indio vengarse de los españoles sino muy rara vez, se complace en hacer causa común con éstos para oprimir a sus propios conciudadanos.”

<sup>26</sup> “...es desidioso y nada hace de propia voluntad, a no ser a fuerza de rigor; es extremadamente malicioso, enemigo de la verdad, desconfiado, amigo de novedades, disturbios y alborotos; nada adictos a la religión católica y demasadamente entregados a la superstición, a la idolatría y a otros vicios detestables, inhumanos, vengativos y crueles entre sí mismos, y su vida es de estar sumergidos en los vicios de la ebriedad, del latrocinio, del robo, de los homicidios, de los estupro, incestos y otras innumerables maldades” (Villarreal 88).

<sup>27</sup> “La reunión de tan lamentables circunstancias ha producido en estos hombres una dejadez de ánimo y un cierto estado de indiferencia y apatía, incapaces de moverse por la esperanza, ni por el temor” (Humboldt 66).

<sup>28</sup> Nota del autor: modo común como los indios se cortan el pelo, les queda un trozo de éste delante de cada oreja que llaman *barcarrota* y aludiendo a esto se les dice por apodo *cuatro orejas* (IX, 83).

<sup>29</sup> Ni siquiera cuando el protagonista es un hombre moralmente transformado, se revela un cambio hacia los indios; por ejemplo, tiene la oportunidad de redimirse con aquellos personajes que fueron víctimas de sus pillerías, pero no aparece el locero ni ninguno de los indios sojuzgados por él.

<sup>30</sup> Nombre que se dio durante la colonia al grupo heterogéneo de individuos producto de las mezclas raciales, entre los que se encuentran los mestizos, mulatos, zambos, lobos, coyotes, cambujos, torna atrás, no te entiendo, etc.

<sup>31</sup> Los sobrenombres que Fernández de Lizardi pone a los personajes refleja la caricatura de éstos; apuntan a las características que el autor quiere exaltar de ellos. Por ejemplo el *Diccionario de la Real Academia* dice: “Aguilucho: *Germ.* Ladrón que entra a la parte con otros ladrones, sin hallarse en los hurtos.” (41). Hay otros nombres que también son notoriamente caricaturescos: Severino Justiniano (abogado), Chanfaina (el corrupto escribano), Rapamentas (barbero), etc.

<sup>32</sup> El tercer maestro; amoroso e instruido es el educador ideal del proyecto educativo de Lizardi.

<sup>33</sup> Sobre el abuso de los médicos charlatanes en los pueblos, dice Jesús Hernández García: “Ante la falta de galenos en las pequeñas poblaciones, sin título ni escrúpulos y con pocos conocimientos de medicina la ejercían para desgracia de sus pacientes” (305).

<sup>34</sup> Felipe Reyes Palacios explica en esta nota (no. 44) que: “En el juego del hombre y otros naipes, lance en que se hacen todas las bazas necesarias para ganar, sin ayuda de roba ni de compañero” (En Fernández de Lizardi 171).

<sup>35</sup> “El término de *outlaws* (forajido, quien está fuera de la ley) –habla Scott–, aplicado a aquellos que seguían ejerciendo esos derechos ahora proscritos, tiene sin duda una extraña resonancia si recordamos que ellos estaban actuando dentro de las normas y, por tanto, con el apoyo de la mayoría de la comunidad” (224).

<sup>36</sup> “Tribunal especial para ladrones, cuyo establecimiento fue una “providencia acordada” en un Real Acuerdo (1719) y aprobada por la Corte en 1722. Su creación atendía a dar seguridad al país –que se hallaba infestado de ladrones–; Valle Arizpe precisa que “Unos eran sentenciados a muerte en horca, a otros se les asaeteaba y a otros los echaban a prisión perpetua en donde por cualquier nonada los cargaban de azotes” (Nota 15 de Felipe Reyes Palacios, en Fernández de Lizardi 355). La ubicación de la Acordada corresponde a un terreno que abarcaba desde la actual esquina de la calle de Bucareli y Av. Juárez, hasta cerca de las calle de Balderas. La construcción definitiva de este edificio fue terminada en 1781.



- <sup>37</sup> Nota 78 de la edición de Felipe Reyes (Fernández de Lizardi, IX: 45).
- <sup>38</sup> "Una de las dificultades que desde el principio entorpeció la aplicación de las reformas fue la falta de fondos para sostener a esa flamante burocracia. La falta de pago del tributo indígena por efecto de las sequías redujo de tal manera el ingreso de los subdelegados que éstos tuvieron que recurrir al mismo negocio ilícito de los alcaldes mayores: el repartimiento" (Florescano, *El ocaso de la Nueva España* 27).
- <sup>39</sup> El maestro tenía la obligación de enseñarle al aprendiz su oficio aproximadamente en un periodo de cuatro años. El maestro debía ofrecerle a su discípulo comida y sustento, y podía reprimirlo sin lastimarlo. El padre o tutor del aprendiz se obligaba a que éste sirviera en lo que se le ofreciera a su amo, siempre y cuando fuera un trabajo decente y no impidiéndole esta tarea aprender su oficio.
- <sup>40</sup> En la *Gaceta de México* el 15 de abril de 1799 se dice que: "... los barberos que puramente ejercitan en afeytar o rasurar de navajas o tixera, no necesitan de examen ni de licencia, con tal se abstengan de sangrar, sacar muelas, echar sanguijuelas o ventosas, y practicar ninguna de las demás operaciones propias del arte de la Flebotomía, para ejercitar el cual debe precisamente preceder la aprobación y permiso del expresado Real Tribunal [...]" (citado en Spell 185).
- <sup>41</sup> Ana María Atondo Rodríguez explica la importancia de estas casas de prostitución en la época colonial: "La prostitución que se practicó en la Ciudad de México durante casi toda la época de la ocupación española tuvo relaciones muy estrechas con la célula doméstica. El lugar donde se ejercía la prostitución se les llamaba "casa pública", "casa de mujeres públicas" y "casa de mancebía" (37).
- <sup>42</sup> "El mexicano practica sus juegos de azar por el juego en sí... Sin embargo, esto va totalmente de acuerdo con la despreocupación del mexicano, quien vive prácticamente al día, poco atento al futuro y siempre seguro de la fácil adquisición de estos modestos medios de subsistencia" (Mühlenpfordt 252).
- <sup>43</sup> Fernández de Lizardi dice en la nota sobre esta palabra: "Este tratamiento de *hombre* es groserísimo aun entre amigos, ¿qué será entre personas que se deben tratar con atención? Sin embargo, algunos lo acostumbra dar a todos" (Nota ñ, VIII: 308).
- <sup>44</sup> "Estas luchas no se refieren al "enemigo principal" sino al enemigo inmediato, como tampoco esperan solucionar los problemas en un futuro preciso (esto es liberaciones, revoluciones, fin de la lucha de clases)" (Foucault, *El sujeto y el poder* 230).
- <sup>45</sup> Ma. Rosa Palazón, en el prólogo a las *Obras* del autor, correspondiente a los "Folletos (1822-1824)", explica que el lenguaje servil para con los poderosos, en el que abundan dichos documentos, es además de una regla social, una forma de disimular la rebeldía de los subalternos (XVII).

### Bibliografía primaria

Fernández de Lizardi, José Joaquín. "El Periquillo Sarniento." *Obras*. Ed. Felipe Reyes Palacios. Vols. VIII y IX: Novelas. México: UNAM, 1982.



## Bibliografía de consulta

- Ajofrín, Francisco de. *Diario del viaje a la Nueva España*. Colección Cien de México. México: SEP, 1986.
- Atondo Rodríguez, Ana María. *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*. México: INAH, 1992.
- Carrillo, Francisco. *Semiolingüística de la novela picaresca*. Madrid: Cátedra, 1982.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. "XII Folletos (1822-1824)". *Obras*. Prólogo de Ma. Rosa Palazón. México: UNAM, 1991.
- Florescano, Enrique y Rafael Rojas. *El ocaso de la Nueva España*. México: Clío, 1996.
- . "La época de las Reformas borbónicas y el crecimiento económico 1750-1808." *Historia general de México*. Vol. 2. México: El Colegio de México, 1981.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 2002.
- . "El sujeto y el poder." Postfacio de *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* por Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. Traducción Corina de Iturbe. México: UNAM, 1988.
- . *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo Veintiuno, 1984.
- García Cubas, Antonio. *El libro de mis recuerdos*. México: Patria, 1950.
- González Casanova, Pablo. *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*. México: El Colegio de México, 1958.
- González Casanova, Pablo y José Miranda. *Sátira anónima del siglo XVIII*. México: FCE, 1953.
- González, César. "La interpretación y la historia." *Aproximaciones: Lecturas del texto*. México: UNAM Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995.
- Hernández García, Jesús. *Fernández de Lizardi: un educador para un pueblo*. México: UNAM / UPN, 2003.
- Humboldt, Alejandro de. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. Sepan Cuantos No. 39. México: Porrúa, 1966.
- Vázquez, Josefina Zoraida, coord. *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano: el impacto de las reformas borbónicas*. México: Nueva Imagen, 1992.
- Mühlenpfordt, Eduard. *Ensayo de una fiel descripción de la República de México*. 2 tomos. México: Banco de México, 1993.
- Prieto Hernández, Ana Ma. *Acercas de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*. México: CONACULTA, 2001.
- Riva Palacios, Vicente. *México a través de los siglos*. Tomo II. México: Cumbre, 1958.
- Rubial, Antonio. *La plaza, el palacio y el convento*. México: CONACULTA, 1998.
- Sedano, Francisco. "Palacio, plaza y calles de la ciudad a fines del siglo XVIII." *La muy noble y leal Ciudad de México: según los relatos de sus cronistas*. Edición de Artemio del Valle Arizpe. México: Lectorum, 2004.
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México: Era, 2000.
- Villarreal, Hipólito. *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España*. México: CONACULTA, 1994.



Viqueira Albán, Juan Pedro. *¿Relajados o reprimidos?: diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México: FCE, 2001.

Thompson, John B. *Ideología y cultura moderna*. México: UAM Xochimilco, 1993.

**Título:**

“Ilustración y dominación: *El Periquillo Sarniento* bajo el Siglo de las Luces.”

**Palabras clave:**

Dominación, Ilustración, pícaro, sociedad novohispana, literatura novohispana.

**Fecha de recepción:**

27 de junio de 2006.

**Fecha de aceptación:**

25 de octubre de 2006.

**Title:**

“Illustration and Domination: *El Periquillo Sarniento* in the Century of Light.”

**Keywords:**

Domination, Enlightenment, rogue, novohispanic society, novohispanic literature.

**Date of submission:**

June 27<sup>th</sup>, 2006.

**Date of acceptance:**

October 25<sup>th</sup>, 2006.



# **Muerte, alma y desengaño. Las obras latinas del padre Nieremberg**

**María Jesús Zamora Calvo**  
*Universidad Autónoma de Madrid*

Nieremberg ha quedado relegado en el olvido de los siglos. Fue un escritor e intelectual de gran erudición, situándose dentro de la corriente ascético-mística. Escribió casi cuarenta libros en castellano y veinticinco en latín sobre diversas disciplinas. Tratadista, filósofo, teólogo, biólogo, biógrafo de las grandes figuras de la Compañía de Jesús, hagiógrafo, cronista de Indias, etc., desde muy joven mostró una preferencia por el latín a la hora de escribir obras de exégesis bíblica, de teología, recopilaciones patristicas o de biología. Es uno de los mejores prosistas del siglo XVII, que merece ser en el día de hoy estudiado. Por ello en este artículo nos hemos propuesto esbozar las causas que provocaron el silencio en el que este autor hoy se encuentra sumido.

Father Nieremberg has been, throughout the centuries, relegated to oblivion. He was a writer and intellectual of great erudition who was situated in the ascetic-mystical current. He wrote nearly forty books in Spanish, and he wrote twenty-five books in Latin. He wrote about different subjects. Father Nieremberg was a commentator, philosopher, theologian, biologist, biographer of the famous names in the Society of Jesus, hagiographer, chronicler of the Indies, and more. From the time that he was very young, he preferred to use Latin when he wrote works about Biblical interpretation, theology, and patristic or biological summaries. He is seen as one of the greatest writers of the 17th century, a writer who deserves to be studied today. That is why in this article we have outlined the reasons that have caused the silence in which this author is plunged today.



**T**ras haber sido uno de los máximos representantes del Humanismo español, un autor conocido, leído y respetado durante los siglos XVII y XVIII, sorprende descubrir la escasez de estudios actuales dedicados a Juan Eusebio Nieremberg y la práctica inexistencia de ediciones modernas de sus obras. Se hundió en el olvido del tiempo, quedando relegado al silencio, a la ausencia y, con ello, a la injusta ignorancia. De ahí que en este artículo intentemos analizar por qué sus libros tuvieron tanta aceptación, difusión e influencia entre sus contemporáneos; qué le motivó a escribir un alto número de ellos en latín, qué ideas y pensamientos verbalizaba mejor en dicha lengua y, ya por último, cuáles son las razones que provocaron más de dos siglos y medio de descuido y abandono intelectual con respecto de este jesuita.

Nieremberg fue ante todo un erudito, un hombre que dedicó su vida al estudio, la enseñanza y la reflexión. Nació en Madrid, en 1595. Sus padres eran alemanes y vinieron a España formando parte del séquito de María de Austria (hija de Carlos V y esposa del emperador Maximiliano II). Estudió en Alcalá de Henares y, más tarde, en Salamanca, ciudad donde ingresó en la Compañía de Jesús el 2 de abril de 1614. Dentro de esta orden, sus actividades giraron en torno a la docencia en el Colegio Imperial de Madrid. Comenzó impartiendo gramática y luego sagrada escritura, para convertirse posteriormente en el primer lector de historia natural. Más tarde ejerció como rector en dicha institución. En 1645 sufrió una grave enfermedad que le mantuvo sin habla durante largo tiempo. Murió en Madrid, el 7 de abril de 1658, después de recuperar parte de sus capacidades intelectuales y de terminar varios libros<sup>1</sup>.

De su carácter apenas se sabe algo. Al no conservarse su diario espiritual y perderse gran parte de los documentos que la Compañía de Jesús guardaba en Madrid, tan solo contamos con su propia obra para entresacar los rasgos más diferenciados de su personalidad<sup>2</sup>. De la cantidad de libros que escribió se desprende que fue un hombre trabajador, disciplinado, riguroso y concienzudo en las tareas que se marcó. Recurrió con frecuencia al tema de la muerte, como si estuviera obsesionado o angustiado por él. Enfocó este pensamiento no de una forma negativa ni tremendista, sino como una continuación de la existencia humana.



En cuanto a su vida religiosa, sus superiores nunca tuvieron queja de él. Sus pretensiones fueron intelectuales, no materiales. A excepción de la primera biografía que realiza sobre san Ignacio de Loyola<sup>3</sup>, siempre obtuvo el permiso de Roma para publicar sus textos. Gozó del aprecio y estima de sus compañeros al ser un jesuita tranquilo, diligente y tradicional. Se ajustó siempre a las normas y costumbres marcadas por la Compañía, potenciando la austeridad y el respeto. Nunca se sintió tentado por la política –pese a ser una de las grandes aspiraciones para los miembros de su orden–. Pudo desempeñar un papel importante en la Corte, ya que sus padres sirvieron a María de Austria, pero deliberadamente lo rechazó. Tan solo por orden de Felipe IV fue confesor de Margarita de Saboya y formó parte del tribunal que juzgó el dogma de la Inmaculada Concepción<sup>4</sup>. Por lo tanto, no pasó su vida encerrado en una biblioteca, sino que fue un personaje apreciado por sus contemporáneos.

Nieremberg dispuso de un conocimiento amplio y profundo sobre diversas materias. Dejó un gran número de libros escritos, pero esta misma fecundidad le hizo ser, a veces, un tanto difuso y descuidado a la hora de estructurar sus textos. Ello ocasiona que algunas obras, sobre todo las latinas, sean meras antologías de citas como *Homiliae catenatae* (Lugduni, 1649) o *Hieromelissa bibliotheca* (Lugduni, 1661). Muestra una preferencia por el latín a la hora de escribir estudios o recopilaciones patristicos como *Sigalion* (Matriti, 1629), *Doctrinae asceticae* (Lugduni, 1643), *Doctor evangelicus* (Lugduni, 1659), *Sylloge axiomatum* (Lugduni, 1659) y *Sylva catequistica* (Lugduni, 1659); obras de exégesis bíblica como *De origine sacrae scripturae* (Lugduni, 1641) y *Stomata sacrae scripturae* (Lugduni, 1642); de teología como *De arte voluntatis* (Lugduni, 1631), *De adoratione in spiritu et veritate* (Antuerpiae: 1631) y *Theopoliticus* (Antuerpiae, 1641); y de biología como *Historia naturae* (Antuerpia, 1635).

Su obra religiosa se sitúa dentro de la corriente ascético-mística<sup>5</sup>. La perfección y la virtud son sus preocupaciones principales. El más conocido y difundido de sus libros es *De la diferencia entre lo temporal y eterno. Crisol de desengaños* (Madrid, 1640)<sup>6</sup>, en donde contrapone la vanidad de lo mundano con la inmutabilidad de lo eterno. Hace una exortación a trabajar por aquello que no perezca como las virtudes y los valores. También destacan: *Del aprecio y estima de la divina gracia*



(Madrid, 1638), *De la afición y amor de María* (Madrid, 1633), *De la hermosura de Dios y su amabilidad* (Madrid, 1641) y *Ejercicio de afectuoso amor de Dios* (Madrid, 1641). Fue biógrafo de las grandes figuras de la Compañía de Jesús<sup>7</sup>, popularizó además las vidas de san Francisco de Borja (Madrid, 1644), san Ignacio de Loyola (Madrid, 1631) y de Marcelo Francisco Mastrilli (Madrid, 1640).

Se preocupó también por los problemas de su tiempo, tal y como refleja en su *Epistolario* (Madrid, 1649). Escribió diversos tratados filosóficos y políticos, como *Obras y días. Manual de señores y príncipes* (Madrid, 1629), *Prolusión a la doctrina y historia natural* (Madrid, 1629), *Curiosa filosofía* (Madrid, 1630), *Causa y remedio de los males públicos* (Madrid, 1642), *De la devoción y patrocinio de san Miguel* (Madrid, 1643) y *Corona virtuosa y virtud coronada* (Madrid, 1643).

Su prosa se caracteriza por la elegancia y la fluidez, la amenidad y la sencillez. Muestra un conocimiento amplio del castellano, hasta el grado de ser considerado uno de los mejores autores del siglo XVII<sup>8</sup>. Como buen escritor, dispone de varios estilos. Las frases breves de los *Dictámenes* (Puebla, 1642) no tienen nada que ver con la prosa amplia en *De la diferencia entre lo temporal y eterno*. Con respecto al latín, el que emplea en *De arte voluntatis* es, a veces, tan breve y sentencioso como el castellano de los *Dictámenes*, aunque se muestra oscuro cuando escribe los poemas alegóricos *Gnomes*, incluidos en sus *Stromata sacrae*<sup>9</sup>.

Nieremberg dominó perfectamente el latín. Su formación académica e intelectual la recibió en dicho idioma. Era la lengua culta por excelencia y a quien no la supiera se le consideraba un iletrado. Toda preparación para cualquier actividad humanística o científica se hacía de modo preferente a través del latín: oído, hablado, leído y escrito por médicos, teólogos, filósofos, historiadores, juristas, etc. En el siglo XVII, hombres como Nieremberg rescataron el deleite que reside en la mera lectura de los textos antiguos. Se preocupó por conseguir la perfección de este idioma mediante la imitación del clásico.

Examinó con detenimiento el latín de las curias y las escuelas. Descubrió que se encontraba ante una lengua desvirtuada por la cantidad de palabras vulgares que utilizaba. Para desterrar este latín tan contaminado, Nieremberg fijó el empleo de términos y giros que aparecían en los textos clásicos, especialmente en los escritos



por Cicerón, Séneca y Horacio. Tras ello se esforzó por alcanzar la perfección formal de los autores que imitaba. No inventó nada nuevo, se limitó a seguir los preceptos que dieron los retóricos latinos, procurando únicamente coordinarlos y aclararlos.

Intencionadamente eligió esta lengua para escribir veinticinco libros<sup>10</sup>. Su propósito fue el de llegar a un lector muy concreto, de un determinado nivel intelectual y con una serie de conocimientos que le permitieran asimilar, razonar o rebatir los argumentos que vierte en dichos libros. Mostró su concepción del tiempo, del alma, de la muerte y de la eternidad con rigor y sencillez. Su pensamiento se ajustó a las directrices marcadas por el catolicismo más conservador; no se rebeló en ningún momento contra ellas. Se enfrentó a aquellos que, en el siglo XVII, sostuvieron que no había más vida que la presente y que el mundo visible era lo único que existía. Se dirigió a los cristianos cuya fe se encontraba debilitada. Fue un autor polémico y cuestionado. Sus palabras están cargadas de hostilidad contra la vida mundana, asemejándose con ello a los profetas del Antiguo Testamento. En sus libros, especialmente los escritos en latín, encontramos frecuentes citas bíblicas y patrísticas unidas a sus propias ideas.

En varias ocasiones, Nieremberg arremete contra los ateos, a los que intenta convencer de que Dios no es el culpable de los males y desgracias que encierra el mundo. Y así lo refleja en su *Theopoliticus*<sup>11</sup>, libro con dos partes: en la primera, ataca a los incrédulos y en la segunda, elogia a la monarquía católica. En esta obra su autor se esfuerza por demostrar que el mundo se encuentra en orden, y que ni la eternidad del alma, el paraíso, el infierno, ni las penas de esta vida contradicen esta disposición<sup>12</sup>. Nieremberg creyó que podía derrotar a los ateos probándoles que todos los seres eran *ab alio*, que ninguno era su propio artífice, que el ser infinito era el único necesario y subsistente por sí mismo:

Dic, age, ista quae vides, unde sunt? An ab alio, an a se? Hoc non: nemo enim sui faber est; nihil se facit. Si ab alio? Ergo in ultimum aliquod debes omnino impingere, quod non sit ab alio. Istum Deum voca, radicem essentiarum, et, ut Synesius ait, *semen entium*: a quo cetera, qui non ab aliquo<sup>13</sup>.





Nieremberg fue profundamente dualista. La distinción que hace del alma y el cuerpo fundamenta su pensamiento y, al mismo tiempo, explica sus discursos sobre la muerte, el sufrimiento y el desengaño. Estas ideas las plasmó de forma clara y concisa en su *De arte voluntatis libri sex*. En él se gestan las doctrinas que, posteriormente, desarrolla en *Dictámenes*, *De la hermosura de Dios y su amabilidad*, y *De la diferencia entre lo temporal y eterno*. Según este autor, la voluntad humana puede lograr todo lo que se proponga por medio de la gracia: aumentar la dicha, destruir miserias o variar la fortuna. Este tratado comienza siendo una lección estoica y ascética, pero, a lo largo de sus folios, la enseñanza se va tiñendo de neoplatonismo y misticismo<sup>14</sup>, hasta llegar a la conclusión de que la voluntad se debe servir del entendimiento para no actuar a ciegas. No se puede hacer un buen uso de la libertad si no existe una previa contemplación de lo eterno, lo invisible y el desengaño. Si el hombre quiere ser libre, primero ha de conocerse a sí mismo y no lo conseguirá si antes no contempla a Dios. Así se llega a la unión del alma con el creador, un vínculo en cuya cumbre se halla la muerte.

Caeterum, ut iuvat cognitio Dei veram aestimationem; ita iusta aestimatio rerum, id est, contemptus, iuvat cognitionem Dei. Contemplari diuina animus nequit, nisi contempto corpore: at, qui contemnit corpus, nec mortem timebit, nec voluptates amabit, minus ipsarum instrumenta, diuitias. Scit impedimentum veritatis corpus esse; illo se pro viribus desuet, quod scit malorum causam. Bella, rapinae, propter diuitias sunt; diuitiae propter corpus<sup>15</sup>.

Para Nieremberg, la muerte es la puerta que libera al hombre. Gracias a ella salimos de los peligros y angustias de la vida terrestre y entramos en la gloria del cielo. Por ello atrae más que cualquier gloria mundana:

...cur dolemus et timemus mortem, quae ianua est, qua effugimus omnia pericula et labores vitae. Pro gloria mundana plures appetierunt mortem, pro gloria caelesti ne timeamus<sup>16</sup>.

Concibe la vida como un sueño y el mundo como un gran teatro. Aborda estos temas bajo su propio punto de vista lo mismo que



hacen Calderón de la Barca y Gracián. Duda de la realidad del mundo visible. Para él, la vanidad de las obras y de las inquietudes humanas se troca en pura irrealidad, en ficción, en quimera. Lo terrenal es huidizo, efímero, incierto y engañoso. Estamos sobre un escenario, representando el papel que Dios nos ha dado previamente.

Itaque iure Paulus ex his rerum versibilibus praeteruntibusque figuris collegit, nos quoque licere personam obducere, ut suis theatrum constet officii, simulque actores fabulae. Hi dum flent, non dolent; dum emunt, non possident; dum iubent, sine imperio sunt<sup>17</sup>.

El hombre nunca debe confundir la representación con la realidad. El alma ha de distanciarse tanto del cuerpo como de la situación social o histórica en la que éste se encuentra. En esta función, Dios hace un reparto equitativo de papeles entre los personajes ricos y los pobres, los honrados y los sinvergüenzas, los sanos y los enfermos. De este modo, la armonía del mundo se encuentra hecha de contrastes. Una vez que se ha asumido esto, el problema del mal pierde su perspectiva, ya que sirve para ver más nítidamente el bien que emana de Dios y de sus actos. Así, la muerte cobra un sentido nuevo, ya que ella es la que transforma el mal temporal en bien eterno.

Al igual que sus contemporáneos, Nieremberg se sintió atraído por el neoplatonismo y, de la mano de éste, por el mundo egipcio. Esta fascinación formó parte de su amor al pasado, a civilizaciones desarrolladas que poseyeron una cultura sólida y atrayente. Tanta es su admiración por la cultura egipcia que incluso le dedicó un tratado, *Sigalion sive de sapientia mythica*<sup>18</sup>. En este libro se transcribe la conversación que mantienen los sabios y los dioses convocados por Mercurio Hermes Anubis en el Olimpo. Sigalión es el encargado de arbitrar los debates, logrando al final que todos se callen. A partir de aquí, nuestro jesuita elucubra si este dios del silencio no es el único y verdadero Dios del Sinaí, el protector de Israel. Es un texto cuajado de simbolismos oscuros y artificiosos, con ecos que evocan a la Alejandría más gnóstica<sup>19</sup>. En él se establecen las relaciones que parecen existir entre la filosofía y la teología. Nieremberg se sirve de la caverna platónica para dar un sentido cristiano a escenas y personajes de la mitología grecolatina.

El padre jesuita respeta las religiones paganas. De san Clemente Alejandrino aprende a introducir en sus obras las enseñanzas morales de las civilizaciones de Asia y América, junto a las de Platón, Séneca, san Agustín o san Juan Crisóstomo. Para Nieremberg, el budismo era una forma exótica y supersticiosa de cristianismo. Llena su *Historia naturae* de leyendas y sucesos tomados de los otros mundos, con los que intenta ilustrar que la historia reproduce un modelo ideal de vida que se proyecta hacia la eternidad<sup>20</sup>.

Al llegar a este punto ya podemos esbozar las posibles causas que propiciaron la fama y el olvido posterior que sufrió Nieremberg<sup>21</sup>. Una de ellas puede ser la temática de sus obras, centrada en la búsqueda del significado de la muerte, el sacrificio redentor de la santa cruz, la vida eterna, es decir, ideas muy barrocas que entroncan con las posturas más conservadoras y tradicionalistas<sup>22</sup> de la Iglesia. Esta orientación es comprendida, aceptada e incluso potenciada por la sociedad del siglo XVII, pero, en el momento actual, este contenido religioso no interesa, ya que ahora se considera al cristianismo como una corriente filantrópica que busca el bienestar social. Ya no se desea el cielo con la misma intensidad con que se anhelaba en los siglos anteriores, por lo que la muerte ha dejado de tener la connotación espantable y horrenda de antaño.

Teológicamente, Nieremberg se ciñó a las normas marcadas por los padres y doctores de la Iglesia. Eligió las ideas que mejor le convenían pero sin salirse de esa norma. La maraña de citas patristicas y filosóficas que recoge nos demuestra la importancia del principio de tradición en su obra y en su intelecto, principio que le permitió ser a la vez libre y fiel. El pensamiento católico no se construye a partir de un sistema cerrado como lo hacen las corrientes filosóficas modernas desde Descartes a la actualidad. Partiendo de la tradición, está abierto a la asimilación de ideas y costumbres acordes con sus preceptos.

El concepto que en la actualidad tenemos de términos como 'originalidad' o 'plagio' es muy diferente a cómo se asimilaban en el siglo XVII. Entonces, a una persona no le interesaba ser la primera en pensar de una forma determinada. Es más, necesitaba estar respaldada en sus teorías por autoridades en la materia. De ahí las reiteradas citas que pueblan sus obras. Esta aparente falta de



creación, de innovación intelectual, es lo que origina el rechazo en el que Nieremberg se ha visto envuelto. Sin embargo, no se ha querido percibir que su pensamiento, en conjunto, guarda una enorme coherencia constituyendo un mundo abierto, no rígido ni terminante como superficialmente se pudiera pensar<sup>23</sup>. Bajo esta concepción, el hecho de que este jesuita mencione a Séneca no significa que adquiera todas las opiniones del filósofo ni que se prive de censurarlo cuando se presente la ocasión. En el momento en que se impone la sistematización filosófica se empieza a desdeñar, apartar y postergar a hombres como Nieremberg.

Siendo uno de los máximos representantes del Humanismo español, este jesuita ha quedado relegado al olvido. Fue un escritor e intelectual de gran erudición, que se situó dentro de la corriente ascético-mística. Escribió unas "5740 páginas folio en castellano y poco menos de 5000 en latín"<sup>24</sup> sobre diversas disciplinas. Contemplando la extensión de su obra y la duración de su vida, se llega a la conclusión de que Nieremberg fue un hombre vital y trabajador. La extrema austeridad de su pensamiento y la magnitud de su obra prohíben imaginar a un Nieremberg relajado o negligente. En cuanto a la censura, nunca tuvo dificultades para publicar sus libros. De ahí que la relegación en la que se ve sumido, a partir del siglo XVIII, pudo deberse a que escribió mucho, quizá demasiado, haciendo refundiciones de lo ya publicado. La vastedad de su obra contribuyó seguramente a desanimar a los investigadores a la hora de abordar su estudio. Pese a todo ello, hemos de reconocer que Nieremberg es uno de los mejores prosistas del siglo XVII, que merece ser en el día de hoy estudiado, rescatando de estanterías empolvadas especialmente su producción latina, por todo lo que aún nos tiene que decir y enseñar.



## Bibliografía

### Obras latinas del autor<sup>25</sup>

#### Manuscritos

- Madrid–Real Academia de la Historia. 9/2253. *Hieromelissa Bibliotheca de Doctrina Evangelii Imitatione Christi et Perfectione Spirituali ex Priscis Patribus et Doctoribus Libris Decem Distincta*. S. XVII. [747] h.; 350 x 240 mm. Encuadernación de pergamino desprendida, con sello de tinta de la librería del Colegio Imperial. Pertenece a la colección Cortes.
- Madrid–Ministerio de Asuntos Exteriores. Ms. 220. *Anagrama pro Conceptionis Immaculatae Virginis – Antianagrama pro eisdem materiis per D. Francisco de Miranda et Paz*. Códice de 1656. 2 h., 28 f.; 330 x 230 mm.

#### Impresos

- Commentaria in threnos Hieremiae prophetae*. Corduba: Gabriel Ramos Bejarano, 1602. 378 f.
- Sigalion, sive de sapientia mythica, libri VIII*. Matriti: ex typographia Regia, 1629. 8 h., 295 p., 8 p.; 8°. Reúne una serie de estudios sobre personajes, patriarcas, profetas o santos varones de la Biblia, a quienes Nieremberg consideró como reflejo de realidades invisibles o metahistóricas, o de virtudes morales o teológicas. Se centra también en la cultura egipcia. Esta obra se reimprimió junto a *Stromata Sacrae Scripturae*, Lugduni: sumptibus Gabrielis Boissat et Laurentii Anisson, 1642.
- De arte voluntatis libri sex*. Lvgduni: sumptibus Iacobi Cardon, 1631. 572, 44 p., 1 h.; 8°. Es una de las primeras y mejores obras de Nieremberg. En él se realiza una apología de la gracia, considerándola como el motor por medio del cual el hombre puede conseguir lo que se proponga. Empieza siendo una lección estoica y ascética, para transformarse en platónica y mística.
- De arte voluntatis libri sex*. Lvgduni: sumptibus N. Caroli, 1639.
- De arte voluntatis libri sex*. Parisiis: sumptibus Natalis Caroli, 1639.
- De arte voluntatis libri sex*. Lugduni: Anisson, 1641<sup>26</sup>.
- De arte voluntatis libri sex*. Lugduni: Anisson, 1642.
- De arte voluntatis libri sex*. Lugduni: Anisson, 1649.
- De adoratione in spiritu et veritate libri quatuor*. Antuerpiae: ex officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1631. 35 h., 449 p.; 8°. A través de este tratado, Nieremberg intenta conducir al hombre hacia la verdad y el desengaño, para librarlo de las mentiras existentes en el mundo. Lo más llamativo de él son los elogios a la mortificación que aparecen a lo largo del discurso.
- De adoratione in spiritu et veritate libri quatuor*. Antuerpiae: ex officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1642<sup>2</sup>.
- De adoratione in spiritu et veritate libri quatuor*. Antuerpiae: ex officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1665<sup>3</sup>.



- De adoratione in spiritu et veritate libri quatuor.* Tyrnaviae: Melchior Wencleslao Schnelenhaus, 1663.
- De adoratione in spiritu et veritate libri quatvor.* Antuerpia: Balthazar Moretus, 1669.
- De adoratione in spiritu et veritate libri quatvor.* Glacii: A. F. Pega, 1689.
- De adoratione in spiritu et veritate libre quatvor.* Colonia Agrippina: Franciscus Metternich, 1711.
- De adoratione in spiritu et veritate libri quatuor.* Tyrnaviae: Fed. Gall., 1723.
- De adoratione in spiritu et veritate libri quatuor.* Augusta Vindelicorum: sumptibus Mattaei Rieger, 1756.
- De adoratione in spiritu et veritate libri quatuor.* Bambergae, 1772.
- Historia naturae, maxime peregrinae, libris XVI.* Antuerpia: ex officina Plantiniana, Balthasar Moreti, 1635. 502 p., 52 h. Es un tratado semejante al *Curiosa filosofia*. En éste se hace más hincapié en la historia natural de las Indias occidentales, especialmente la perteneciente a las culturas inca y azteca.
- Theopoliticvs, sive brevis illucidatio et rationale divinorum operum, atque providentia humanorum.* Antverpiae: ex officina Plantiniana Balthasar Moreti, 1641. La segunda edición queda incluida en el tratado *Doctor evangelicus*, Lugduni: sumptibus Francisci Comba, 1659, pp. 342-406. En este tratado se incluyen dos obras. En la primera, Nieremberg arremete contra los ateos, intentando demostrar que existe la providencia y que Dios no puede ser el autor de los males y desgracias que existen en el mundo. La segunda es una apología de la monarquía católica, de la providencia de Dios y de los hombres que disponen un buen gobierno.
- Theopoliticvs...* Graecii: P. Graffheiden, 1744.
- De origine Sacrae Scripturae libri duodecim.* Lvgdvni: sumptibus Petri Prost, 1641. 8 h., 454 p. Es una obra de exégesis, donde se explican episodios correspondientes a la Biblia. Trata tanto asuntos teológicos como lingüísticos.
- Stromata Sacrae Scripturae.* Lugduni: sumptibus Gabrielis Boissat et Laurentii Anisson, 1642. 549 p., [14] p.; fol.
- Doctrinae asceticae, sive spiritualium institutionum pandectae.* Lugduni: sumptibus Haer. Gabrielis Boissat et Laurentii Anisson, 1643. 12 h., 493 p., 9 h. Es una antología de textos patrísticos redactada para ensalzar la obediencia entre los religiosos. Lo mismo puede decirse del *Homiliae catenatae* en cuanto a la intención.
- Doctrinae asceticae...* Colonia Agrippina: apud Joannem Busaeum, 1664.
- Doctrinae asceticae...* Colonia Agrippina, 1696.
- Doctrinae asceticae...* Augusta Vindelicorum: sumptibus M. Rieger, 1756.
- Homiliae catenatae, siue collectanea ex vetustis patribus sacris doctoribus, et eruditis scriptoribus.* Lugduni: sumptibus Ioannis Baudrand, 1649. 10 h., 470 p.
- Homiliae catenatae...* Antuerpia: F. Canissi, 1651.
- De perpetuo obiecto festi Immaculatae Conceptionis Virginis.* Valencia: apud haeredes Chrysostomi Garriz per Bernardum Nogues, 1653. 8 h., 302 p., 7 h.



- Exceptiones Concilii Tridentini pro omnimoda puritate Deiparae Virginis expensae: quibus non solum eius actualis sanctitas, verum et iustitia originalis confirmatur. Accedunt eiusdem auctoris dissertationes epistolicae de Immaculata Deiparae Virginis Conceptione.* Antverpiae: ex officina Plantiniana Balthasaris Moreli, 1655.
- Dissertationes epistolicae de Immaculata Conceptione Deiparae.* Antuerpia: Baltasar Moreto, 1655.
- Sopplex libellvs pro Immaculata B. Virginis Conceptione, et pace christianorum principum.* Madrid: Pablo de Val, 1655.
- Theoria compendiosa de solida veritate conceptae Deiparae absque labe originali; ex canonicis, atque orthodoxis fundamentis.* Valencia: Bernard Nogues, 1656.
- De nova moneta Sanctissimi D. N. Alexandri VII pro gloria Immaculatae Conceptionis perpensa, liber singularis.* Valentiae: Bernard Nogues, 1656.
- De sanctitate instituti festi certa, et necessaria ad cultum ecclesiasticum, singillatim in festo Immaculatae Conceptionis, praecepto a Summus Pontificibus.* Valentiae: Bernard Nogues, 1657.
- Trophaea mariana, sev de victrice misericordia. Deiparae patrocinantis hominibus.* Antverpiae: apud viduam et haeredes Ioannis Cnobbari, 1658. Este tratado está formado por documentos de carácter histórico y popular sobre la devoción a la Virgen y los milagros que se le han atribuido.
- De virginitate Sanctissimae Dei Matris, super admiranda... et Deum decente, ultraleges naturae, et virtutis morales, comprobante Immaculatam Virginis conceptionem etiam passivam, apologetica dissertatio.* Antverpiae: [s.i.], 1658.
- Opera parthenica de super-eximia et omni-moda puritate Matris Dei.* Lugduni: sumptibus Claudii Bourgeat et Michaelis Lietard, 1659. Está constituido por pequeños tratados teológicos que fueron publicados sueltos a lo largo de la vida de Nieremberg.
- Soccos prudentiae sacropoliticae ex nonnullis R. P. Ioan Evsebii Nierembergii... opera expressvet per locos communes digestos. Opera D. Pavli Ant. de Tarsia.* Lugduni: Clavdius Bourgeat et Michel Lietard, 1659.
- Doctor evangelicus. Ex variis selectisque concinnatus opusculis. Ad pietatem christianam instituendam.* Lugduni: sumptibus Francisci Comba, 1659.
- Sylloge axiomatum et institutionum spiritualium christianae philosophiae ex patribus et vetustis doctoribus.* Lugduni, 1659. Según Didier<sup>27</sup>, esta obra y la siguiente, *Silva catequística*, se encuentran desaparecidas, para lo cual se basa en los testimonios dados por Andradre<sup>28</sup> y Sommervogel<sup>29</sup>.
- Silva catequística ex patribus et doctoribus, qui christianas institutiones illustrant.* Lugduni, 1659.
- Hieromelissa bibliotheca, de doctrina evangelii, Imitatine Christi et perfectione spirituali.* Lugduni: sumptibus Clavdius Bourgeat et Michel Lietard, 1661. III t.

### Estudios sobre el autor

Capánaga, Victorino. "San Agustín y el P. Nieremberg." *Augustinus* 3 (1958): 529-40.



- Casacuberta, Josep María de. "Sobre la gènesi de l'Atlantida de Jacint Verdager." *Estudis Romànics* 3 (1951-1952): 1-52.
- Didier, Hugues. *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg*. Trad. M. Navarro Carnicer. Salamanca-Madrid: Universidad Pontificia-Fundación Universitaria Española, 1976.
- Iparraguirre, Isidoro. "Un escritor ascético olvidado: el padre Juan Eusebio Nieremberg, 1595-1658." *Estudios Eclesiásticos* 32 (1958): 427-48.
- Ledezma, Domingo. "Una legitimación imaginativa del Nuevo Mundo: la *Historia naturae, maxime peregrinae* del jesuita Juan Eusebio Nieremberg." *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma, eds. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2005. 53-83.
- Mazzocchi, Giuseppe. "Note sulla fortuna italiana e lombarda di Padre Juan Eusebio Nieremberg." *Studia Borromaiica* 13 (1999): 57-72.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid: C. S. I. C., 1940.
- Millones Figueroa, Luis. "La inteligencia jesuita y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo XVII." *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma, eds. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2005. 27-51.
- Pérez Pastor, Cristóbal. "Documentos sobre el P. Juan Eusebio Nieremberg." *Bibliografía madrileña*. Tomo III. Madrid: Huérfanos, 1907. 31-32.
- Porqueras Mayor, Alberto y Josep Laurenti. "La colección de Juan Eusebio Nieremberg en la Universidad de Illinois (Ediciones del siglo XVII)." *Philologii Hispaniensia in honorem Manuel Alvar*. Tomo III. Madrid: Gredos, 1986. 355-68.
- Praag, J. A. van. "La primera edición de *De la diferencia entre lo temporal y eterno* del P. J. E. Nieremberg." *Boletín de la Real Academia Española* 38 (1958): 429-34.
- Ricard, R. "Nieremberg." *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 35 (1959): 234-35.
- Rivera de Ventosa, Enrique. "Platonismus und Neoplatonismus: Juan Eusebio Nieremberg y Ottin." *Grundriß der Geschichte der Philosophie des 17 Jahrhunderts*. Basel: Schwabe, 1998. 332-338.
- Simón Díaz, José. "Notas sobre el P. Nieremberg." *Aportación documental para la erudición española*. Madrid: C. S. I. C., 1947: 4-6.
- . *Historia del Colegio Imperial de Madrid*. Madrid: C. S. I. C.-Instituto de Estudios Madrileños, 1952-59.
- . *Bibliografía de la literatura hispánica*. Madrid: C. S. I. C., 1994.
- Somervogel, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles-Paris: Oscar Schepens-Alphonse Picard, 1894.
- Thurston, Herbert. "A curious literary imposture." *Month* 54 (1885): 1-14.





## Notas

<sup>1</sup> Nieremberg cuenta con varias biografías. El padre Juan de Igarza y Vargas realizó una de las primeras, que quedó manuscrita y se extravió en alguno de los traslados de la Compañía. Se tiene noticia de ella gracias a Sommervogel. Michel Liétard se basó en ésta para redactar una latina, que publicó junto a *Opera parthenica* y la *Hieromelissa bibliotheca*. El padre Alonso de Andrade elaboró la que quizá sea la más famosa de todas, *Breve relación de la vida del P. Juan Eusebio Nieremberg*, incluida en el tomo V de la serie de los *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*. A los pocos días de morir este autor, el padre Diego de Celada escribió la *Carta del Rector del Colegio Imperial de Madrid, para los superiores y religiosos de la Compañía de Jesús de esta provincia, sobre la muerte y virtudes del P. Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañía de Jesús* [s.l.: s.i.], [s.a.]. También se conserva la *Inscripción fúnebre y breve discurso, en varios versos castellanos, a la muerte, o tránsito del Reverendísimo Padre Juan Eusebio de Nieremberg, de la Compañía de Jesús, dedicado a la feliz memoria de su nombre. Año 1658*, Madrid: Domingo García Morrás. En 1673 Giovanni Battista Manni le dedicó el *Ritratti della gloria del Paradiso rappresentata in immagini, ed espressa in esenpi al peccatore duro di cuore. Con alcune Considerationi sopra el rigorisissimo Giudicio di Dio dal P. Gio. Eusebio Nieremberg* (Milano: Federico Agnelli). Y ya en el siglo XVIII, Andrés Marcos Burriel y Antoine de la Roque escribieron sus respectivas biografías, pero ambos manuscritos tampoco se han conservado. Cf. Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Tomo IV (Bruxelas-París: Oscar Schepens-Alphonse Picard, 1894) 550; Hugues Didier, *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg* (Salamanca-Madrid: Universidad Pontificia-Fundación Universitaria Española, 1976); y José Simón Díaz, *Bibliografía de la literatura hispánica*, Tomo XVI (Madrid: C. S. I. C., 1994) 48-49.

<sup>2</sup> La biografía escrita por el padre Alonso de Andrade es más bien un panegírico, bastante parcial y subjetivo, sobre la existencia y capacidad de trabajo del padre Nieremberg, con el que se pretendía abrir el camino hacia su beatificación.

<sup>3</sup> La única excepción se encuentra en la vida que realizó de san Ignacio de Loyola, bastante alejada de la realidad. Tan exagerada es, que incluso sus superiores la desaprobaban en su primera versión de 1631, exigiéndole que la enmendara considerablemente. En el Archivo Histórico Nacional, sección de Inquisición, n<sup>os</sup> 838 y 1122, se recoge la censura escrita por el Secretario del Preósito General sobre la *Vida de san Ignacio de Loyola* (1631) por no ajustarse a la realidad y relatar obras y milagros sin fundamento.

<sup>4</sup> José Simón Díaz, *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, Tomo I (Madrid: C. S. I. C.-Instituto de Estudios Madrileños, 1952-59) 563.

<sup>5</sup> Cf. Victorino Capánaga, "San Agustín y el P. Nieremberg," *Augustinus* 3 (1958): 529-40; e Isidoro Iparraguirre, "Un escritor ascético olvidado: el padre Juan Eusebio Nieremberg, 1595-1658," *Estudios Eclesiásticos* 32 (1958): 427-48.

<sup>6</sup> Cf. J. A. van Praag, "La primera edición de *De la diferencia entre lo temporal y eterno* del P. J. E. Nieremberg," *Boletín de la Real Academia Española* 38 (1958): 429-34.



<sup>7</sup> *Vidas exemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús* (Madrid: Alonso de Paredes, 1647).

<sup>8</sup> Cf. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Tomo II (Madrid: C. S. I. C., 1940) 104. Nieremberg también figura en el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española (1726-1739).

<sup>9</sup> Cf. R. Ricard, "Nieremberg," *Revue d'Ascétique et de Mystique* 35 (1959): 234-35; Herbert Thurston, "A curious literary imposture," *Month* 54 (1885): 1-14; y Josep María de Casacuberta, "Sobre la gènesi de l'Atlantida de Jacint Verdaguer," *Estudis Romànics* 3 (1951-1952): 1-52.

<sup>10</sup> Al final de este artículo se localiza un catálogo bibliográfico de los testimonios –manuscritos e impresos– que se conservan de la obra latina escrita por el padre Nieremberg.

<sup>11</sup> Este título entronca con la moda que en el siglo XVII se extendió de unir el nombre divino con la idea de la ciudad terrenal. Lo mismo hace Espinosa con su *Tractatus theologicus politicus* (1670). Pero la semejanza solo radica en el título, no en el contenido.

<sup>12</sup> La publicación de esta obra coincide temporalmente con las de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes y la *Providencia de Dios* de Quevedo.

<sup>13</sup> Juan Eusebio Nieremberg, *Theopoliticvs, sive brevis illucidatio et rationale divinatorum operum, atque providentia homanorum*, lib. I, cap. 3 (Antverpiae: ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1641).

<sup>14</sup> Enrique Rivera de Ventosa, "Platonismus und Neoplatonismus: Juan Eusebio Nieremberg y Otin," *Grundriß der Geschichte der Philosophie des 17 Jahrhunderts* (Basel: Schwabe, 1998) 332-338.

<sup>15</sup> Juan Eusebio Nieremberg, *De arte voluntatis libri sex*, lib. III, cap. 58 (Lugduni: Sumptibus Iacobi Cardon, 1631) 291-2.

<sup>16</sup> Juan Eusebio Nieremberg, *De adoratione in spiritu et veritate libri quatuor* (Antverpiae: ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1631) 390.

<sup>17</sup> Juan Eusebio Nieremberg, *De arte voluntatis libri sex*, lib. I, cap. 79, 111.

<sup>18</sup> Sigalión es el dios egipcio del silencio.

<sup>19</sup> El *Singalion sive de sapientia mythica* pertenece al género literario de la *Hieroglyphica ut emblemata*.

<sup>20</sup> Nieremberg se basó en otros libros a la hora de escribir su *Historia naturae*, ya que jamás se movió del reino de Castilla, por lo que no pudo conocer *in situ* aquel nuevo mundo que tanto le sorprendía. Pero apenas incluye las referencias de las citas, ya que en esa época los misioneros aún no contaban como 'autoridades' en el mismo nivel que los filósofos, los padres y los doctores de la Iglesia. Cf. Domingo Ledezma, "Una legitimación imaginativa del Nuevo Mundo: la *Historia naturae, maxime peregrinae* del jesuita Juan Eusebio Nieremberg," Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma, eds., *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo* (Madrid–Frankfurt: Iberoamericana–Vervuert, 2005) 53-83; y Luis Millones Figueroa, "La inteligencia jesuita y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo XVII," en Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma 27-51.

<sup>21</sup> Giuseppe Mazzocchi, "Note sulla fortuna italiana e lombarda di Padre Juan Eusebio Nieremberg," *Studia Borromaica* 13 (1999): 57-72.

<sup>22</sup> "La Tradición no es inmovilismo, como lo prueba la historia cristiana por su complejidad misma. Siempre le queda la posibilidad de crear



nuevas formas de vida religiosa o de santidad, o nuevas teologías a condición de que estas creaciones no estén en contradicción con las formas primitivas o antiguas, sino que las prolonguen, las perfeccionen, o les den nueva vida" (Didier 12-13).

<sup>23</sup> Según la mentalidad actual, las ideas de un autor han de estructurarse bajo un sistema riguroso y cerrado, por ello se cree que al citar a otra persona se adopta su pensamiento en su totalidad. Este parecer no es compartido por los escritores grecolatinos de la Antigüedad ni por los del siglo XVII. Se puede citar una frase únicamente por sus cualidades literarias, sin importar su significado ni el lugar donde se inserta. E incluso se puede hacer referencia continua a pasajes de autores que luego se reprueban.

<sup>24</sup> Didier 7.

<sup>25</sup> Los documentos y manuscritos que se conservan sobre Juan Eusebio Nieremberg son escasos y fragmentarios. Esto se debe en gran medida a la suerte que corrió el Colegio Imperial de Madrid, lugar donde este autor se formó, enseñó y vivió. Los motines y levantamientos madrileños durante los siglos XIX y XX provocaron la pérdida de muchos escritos que se habían guardado tras la dispersión de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII. Según ha comprobado Hughes Didier, el único archivo donde se localizan datos sobre este autor es el de la Compañía de Jesús en Roma. Gran parte de las cartas mandadas a la Curia Generalicia en vida de Nieremberg han desaparecido, y el registro de las epístolas enviadas por el Prepósito General de Roma o por sus secretarios es muy reducido. A partir de 1640 los catálogos están incompletos, así como el registro de la provincia de Toledo; de ahí que la práctica totalidad de los manuscritos de Nieremberg se hayan perdido. Sin embargo, sus libros impresos tuvieron una gran difusión en la Europa de los siglos XVI y XVII, hasta tal punto que siempre aparecen ejemplares en los catálogos de las más importantes bibliotecas. Cf. Cristóbal Pérez Pastor, "Documentos sobre el P. Juan Eusebio Nieremberg," *Bibliografía madrileña*, Tomo III (Madrid: Huérfanos, 1907) 31-32; José Simón Díaz, "Notas sobre el P. Nieremberg," *Aportación documental para la erudición española* (Madrid: C. S. I. C., 1947) 4-6; y Alberto Porqueras Mayo y Josphe Laurenti, "La colección de Juan Eusebio Nieremberg en la Universidad de Illinois (Ediciones del siglo XVII)," *Philologii Hispaniensia in honorem Manuel Alvar*, Tomo III (Madrid: Gredos, 1986) 355-68.

<sup>26</sup> Esta edición aparece citada por Carlos Sommervogel, aunque no se ha localizado ningún ejemplar. Cf. Carlos Sommervogel, Tomo V, 1731.

<sup>27</sup> Didier 515.

<sup>28</sup> Alonso Andrade, *Vida del muy espiritual y erudito Padre Juan Eusebio Nieremberg* (Madrid: Alonso de Paredes, 1660).

<sup>29</sup> Carlos Sommervogel, Tomo V, 1763-4.



**Título:**

“Muerte, alma y desengaño. Las obras latinas del padre Nieremberg.”

**Palabras clave:**

Nieremberg, Siglo de Oro, literatura española.

**Fecha de recepción:**

2 de octubre de 2006.

**Fecha de aceptación:**

3 de noviembre de 2006.

**Title:**

“Death, the Soul, and Disillusion. The Latin works of Father Nieremberg.”

**Keywords:**

Nieremberg, Golden Age, Spanish literature.

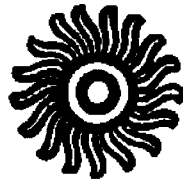
**Date of submission:**

October 2<sup>nd</sup>, 2006.

**Date of acceptance:**

November 3<sup>rd</sup>, 2006.





**Historia**

---



# **Los comentarios del padre Las Casas a la visión colombina del indígena**

**Emelina Martín Acosta**  
*Universidad de Burgos*

En el presente trabajo nos centramos en la visión del indígena que tenía el descubridor Cristóbal Colón durante su primer viaje a las Indias y el contrapunto del padre Las Casas. Nuestra fuente fundamental ha sido la *Historia de las Indias* del padre Las Casas, con el propósito de plasmar las opiniones colombinas que van en su diario, pero sobre todo resaltar los comentarios que el dominico realiza tras cada tema candente. Nuestra aportación no pretende encuadrarse en los múltiples estudios que existen sobre el padre Las Casas, resaltando su ferviente defensa de los indígenas. Simplemente queríamos acercarnos al mundo del indígena antillano con los ojos del Descubridor, acompañándolo de las apostillas que Las Casas hace a esas apreciaciones. Reflexiones que tienen gran valor en sí mismos y que casi no necesitan otro comentario por nuestra parte.

In the present work we focus on the Columbus' opinion of the indigenous population after his maiden voyage to the Indies and Las Casas' commentaries on Columbus' impressions. Our fundamental source has been *The History of the Indies* by Las Casas, which comments on the contents of Columbus' diary, to highlight the commentaries that the Dominican made after every outrageous observation. Our contribution is not an attempt to entangle us in the many studies that exist about Las Casas, highlighting his fervent defense of the indigenous people. Rather it is simply our wish to get closer to the world of the native through Columbus' eyes while including the footnotes which Las Casas added to these appraisals. Indeed they are reflections which have great value in themselves and hardly need any commentary on our part.





## Preámbulo

**E**n el presente trabajo pretendemos aproximarnos a la visión que tenía el descubridor Cristóbal Colón sobre los seres humanos con los que se fue encontrando en los primeros momentos del viaje descubridor entre las islas del Caribe. Para ello hemos analizado la *Historia de las Indias* del padre Las Casas, con el propósito de plasmar las opiniones colombinas que van en su diario, pero, sobre todo, queríamos entresacar los comentarios que el dominico realiza tras cada tema candente. Nuestra aportación no pretende encuadrarse en los múltiples estudios que existen sobre el padre Las Casas, resaltando su ferviente defensa de los indígenas<sup>1</sup>. Simplemente queríamos reflejar la visión del indígena en Colón, pero acompañarla de las apostillas que Las Casas hace a esas apreciaciones colombinas. Reflexiones que tienen gran valor en sí mismas y casi no necesitan otro comentario por nuestra parte.

En cuanto al modo con que lo reflejamos en el texto, diremos que las palabras de Colón están puestas en cursiva y las apreciaciones de Las Casas en negrita y cuando se trata de su texto literal también en cursiva y negrita. Igualmente somos conscientes de que sólo estamos utilizando un texto de forma deliberada: *La Historia de las Indias*, porque creemos que en sí mismo tiene el gran valor para demostrar lo que sencillamente queremos: los comentarios de Las Casas, siempre muy interesantes, al diario colombino.

## Introducción

Colón inicia su diario reflejando la necesidad de obtener el mayor beneficio posible de las tierras recién descubiertas, tanto de sus recursos materiales como humanos, y ello le lleva a plasmar la creencia feliz de la facilidad de la empresa ante la bondad y actitud favorable de los indios<sup>2</sup>, opinión que comparte el padre Las Casas, aunque a la visión colombina de los indígenas él añade siempre una reflexión más profunda, como podemos apreciar en su extensa obra, escrita posteriormente y que cuenta con el diario colombino como borrador, pero que también conoce más la realidad de la población india como religioso y, por tanto, ya no se trata de una mera impresión a simple vista. **Así, por ejemplo, en los primeros**



**momentos del descubrimiento, el dominico nos brinda su gran conocimiento sobre los lucayos, población de San Salvador, a los que retrata con una bondad natural, gran simplicidad, humildad, mansedumbre, inclinaciones virtuosas, así como una prontísima disposición para recibir la santa fe y ser imbuidos en la religión cristiana; los que con ellos mucho conversamos, así en las cosas espirituales y divinas, comunicándoles la doctrina cristiana y administrándoles todos los siete sacramentos, oyendo sus confesiones, dándoles la Eucaristía y estando a su muerte<sup>3</sup>. Las aportaciones de Las Casas se nos muestran siempre como notas aclaratorias del texto colombino, mismo que, según parece, copia al pie de la letra, sin pretender falsear en ningún momento.**

Así mismo, el Almirante nos describe el aspecto físico de la población indígena con una gran minuciosidad, pero también es un tanto parcial en su descripción: *me pareció que era gente muy pobre de todo, ellos andaban todos desnudos como su madre los parió y también las mujeres, aunque no vi mas de una harto moza, y todos los que yo vi eran mancebos, pues ninguno pasaba de treinta años, muy bien hechos, de muy hermosos y lindos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos casi como cerdas de cola de caballo y cortos; los cabellos los traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás, que traen largos, que jamás cortan. Unos se pintan de prieto, otros son del color de los canarios, ni negros ni blancos, unos se pintan de blanco, otros de colorado, unos se pintan las caras, otros los cuerpos, o los ojos o la nariz. No traen armas, ni las conocen porque les mostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia. No tienen algún hierro; sus azagayas son unas varas sin hierro y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pez y otras de otra cosa. Tienen todos buena estatura, buenos gestos y bien hechos. Deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía y creo que ligeramente se harían cristianos, que pareció que ninguna secta tenían.* Una población joven, bella y pacífica. ¡Cuán lejos de la realidad!<sup>4</sup>

Este hecho provoca los comentarios de Las Casas resaltando que Colón **no vio viejos porque no querían aparecer, ya que todas aquellas islas de los lucayos eran gente muy sana, que contaban con hombres y mujeres viejísimos, que no podían morir por la gran suavidad, amenidad y sanidad de la tierra. E incluso cree que esta gente por su simplicidad y mansedumbre se parecen a las de una**



isla que cuenta Diodoro en el libro III, capítulo 13 de su Historia, de la que dice maravillas: *“aquella gente tenía cuatro codos de cuerpo, eran hermosos en todos sus miembros y tenían la costumbre vivir hasta cierta edad y llegados a allí, ellos mismos se dan la muerte; hay cierta hierba, sobre la cual, si alguno se echa, le viene luego un suave sueño y así se muere”*. Las Casas echa mano de su magnífica cultura para encontrar sentido a la existencia de seres humanos en esta parte del mundo<sup>5</sup>.

### 1. El inicio del primer viaje colombino

Y el 14 de octubre, cuando el Almirante navegaba por la costa de la isla Guanahaní, comenzó a ver poblaciones muy numerosas, hombres y mujeres que se acercaban a la playa, acogiendo a gritos a los castellanos y como dando gracias a Dios por su llegada. Les traían agua fresca y otras cosas de comer, pero también nadaban hacia las carabelas, donde les preguntaban por señas si venían del cielo. Colón *“entiende que decían”: “Venid y veréis los hombres que vinieron del Cielo; traedlos de comer y de beber. Vinieron muchos hombres y muchas mujeres, cada uno trayendo lo que tenían, dando gracias a Dios, echándose el suelo y levantaban las manos al Cielo”*. Esa creencia de encontrarse ante un mundo pacífico, receptivo y prácticamente paradisiaco, es lo que trasladó Mártir de Anglería a sus *Décadas*, en las que describe cómo *“bajando los nuestros de las naves, fueron recibidos honoríficamente por el rey y demás indígenas y reverenciaban a los nuestros por cuantos modos podían y sabían”*<sup>6</sup>. No obstante, esta visión contrasta con la decisión que más adelante plantea el Almirante cuando, aunque no ve necesario hacer allí una fortaleza, porque aquella gente era muy simple y no tenía armas, sí que determina hacerles esclavos: *“por los siete que mandé tomar para llevarlos para aprender nuestra habla y devolverlos de nuevo, salvo que sus Altezas mandaren llevarlos todos a Castilla o tenerlos en la misma isla cautivos, porque 50 hombres los tendrán todos sojuzgados y les harán hacer todo lo que quisieren”*<sup>7</sup>. Es la primera señal de esclavitud por parte de Cristóbal Colón y, por supuesto, no la última. Tampoco resulta extraño que hable de esclavitud, alguien que viene de un mundo lusitano donde los esclavos suponen un pingüe negocio y donde en la misma Castilla los grandes señores y los mismos Reyes los tienen a su servicio. Por supuesto, aún no se habían concedido las bulas papales por parte del pontífice Alejandro VI.



El padre Las Casas critica la política seguida por el Almirante: la considera contraria a **los principios que Dios y la Iglesia habían marcado como fin de este descubrimiento al apuntar cuán lejos estaba el Almirante de acertar en el derecho divino y natural, y de lo que según esto, los reyes y él estaban obligados a hacer con estas gentes, pues ligeramente determinó que los Reyes podían llevar todos los indios, que eran vecinos y moradores naturales de aquellas tierras, a Castilla o tenerlos en la misma tierra cautivos.**

Va a ser en la isla Fernandina donde los castellanos verán, por primera vez, el pan de cazabe que llevaba un indio en su canoa y cuando bajaron a tierra, los mismos indios se esforzaban en complacerlos. Igualmente, pudieron apreciar cómo los indios tenían paños de algodón, y las mujeres se cubrían con una tela de algodón la parte púdica. E incluso estuvieron muy atentos a las explicaciones que les daba Colón, por lo que determinó que estos indígenas no tenían ninguna secta y, por tanto, se convertirían en cristianos de forma rápida. Sin embargo, la realidad era bien distinta y así, cuando desembarcaron en la isla Isabela, pudieron comprobar cómo al acercarse a los poblados, sus habitantes huían de sus casas para esconder sus objetos de valor en el monte. Apenas regresaron unos pocos, a los que el Almirante entregó unos cascabeles y unas cuentecillas de vidrio. Unos días más tarde, también se acercaron a los españoles otros indios semejantes, igualmente desnudos y pintados de diversos colores, con pedazos de oro colgados en las narices<sup>8</sup>.

Posteriormente, en la isla Juana, a Colón le llaman la atención las casas que consideraba muy hermosas, que parecían tiendas de campaña, cubiertas de hojas grandes de palma y por dentro muy limpias y con aparejos de redes y anzuelos para pescar. Igualmente le fascinan las avejillas silvestres y los perros mudos y las estatuas con figuras de mujeres o de cabezas, bien labradas en madera; pero no se enteró muy bien si eran de adornos u objetos de culto. En este punto nos entra la duda de si el Descubridor ve una cosa y escribe otra por su verdadero interés. De este modo, tampoco cree Colón que tengan secta, por lo que les enseña a rezar y a hacer la señal de la cruz. Así mismo, cuando el Almirante les mostró oro y perlas, le respondieron ciertos viejos que en un lugar llamado Bohío había



infinitos. Según el Padre Las Casas: los indios con el vocablo bohío se referían a su casa y que ellos se limitaban a hablar de Haití, la isla Española, donde había oro, pero los españoles entendían que habían grandes barcos y mercaderías y cuando hablaban de los caribes que comían carne humana de algunas islas, los españoles entendían que existían monstruos, que jamás se vieron en aquellas tierras como apostilla también el cronista<sup>9</sup>. De nuevo, Las Casas ofrece su aportación científica a las apreciaciones colombinas.

Más hacia el interior de esa isla, los españoles encontraron pueblos de hasta cincuenta casas, con más o menos mil vecinos, humildes y pacíficos. Allí fueron bien recibidos y con gran solemnidad. Cuando entraron en la casa principal, los españoles se sentaron en sillas y los indios en el suelo en cuclillas alrededor de ellos. Aquí conocieron el tabaco, una especie de grandes puros que describe Colón como un tizón de ciertas hojas secas metidas en otra hoja seca. Son gente que a Colón le cae muy bien, pues dice que: *“son sin mal, ni de guerra; desnudos todos, hombres y mujeres, como su madre los parió; verdad es que las mujeres traen una cosa de algodón solamente, tan grande, que les cubre su natura y no más, y son ellas de muy buen acatamiento, ni muy negras salvo menos que las canarias”*. Nos llama la atención cómo Colón se fija en el tipo de piel y cómo los compara con los canarios que él tantas veces ha visto en la Gomera y Gran Canaria. Igualmente queremos destacar la insistencia del Almirante en la idea de que *“son personas devotas, religiosas, que luego todos se tornarían cristianos, y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinarán a ello con mucha diligencia, para tornar a la Iglesia tan grandes pueblos y los convertirán, así como han destruido aquellos que no quisieron confesar el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo”*. Tanto propósito evangelizador sólo se entiende en su deseo de agradecer a la reina Isabel.

Esta preocupación de Colón para que los indígenas se convirtieran hizo que el lunes 12 de noviembre, estando en el puerto de Mares de la isla de Cuba, determinara llevar a Castilla algunos indios para que aprendiesen la lengua castellana e instruirlos en las cosas de la fe, por lo que rescató, de una canoa indígena que se les acercó, a seis hombres jóvenes, para llevarlos consigo contra su voluntad. El padre Las Casas se manifiesta contrario a la acción de Colón y dice, de nuevo que es *“violar tácita o interpretativamente las reglas del derecho*



*natural y derecho de las gentes, que dictan y tienen que al que simple y confiadamente viene a contratar con otros, mayormente habiéndose ya confiado los unos de los otros y tratado amigablemente, lo dejen tornarse a su casa, sin daño de su persona ni de sus bienes, libre y desembargadamente. Agravia este hecho -sigue diciendo- haberlos recibido en su tierra y en sus casas con tantas ceremonias y regocijos, adorándolos como a cosas divinas del cielo".* Igualmente el dominico se pregunta qué sentiría Colón si por el contrario los indígenas hubieran detenido a la fuerza a los dos cristianos que envió tierra adentro; seguramente no dudaría en hacer una guerra justa. Pues de este modo Las Casas justifica la guerra justa de los indígenas: *"las leyes y reglas naturales y del derecho de las gentes sean comunes a todas las naciones, cristianos y gentiles, y de cualquier secta, ley, estado, color y condición que sean, sin una y sin ninguna diferencia, la misma justicia tenían y tuvieron los vecinos de aquella isla contra el Almirante y sus cristianos por la recuperación de sus convecinos".*

Las Casas cree, así mismo, que los españoles perderán autoridad y crédito ante los indios y no le parece excusa suficiente el que el Almirante creyese que al final todo sería bueno y provechoso, ya que *"nunca hemos de hacer cosa mala, por chica y mínima que sea, para que por ella o de ella haya de salir o hayamos de sacar inestimables bienes.* Las Casas cita para sus afirmaciones a San Pablo en su carta a los Romanos: *Nos sunt facienda mala ut bona eveniant.* Y según él como los hombres nunca suelen caer en un solo yerro, antes suele ser mayor el que se cometerá después, el Almirante queriendo perfeccionar su propósito, envió una barca con ciertos marineros a una casa que estaba en la parte poniente del río y tomaron y trajeron siete mujeres, entre chicas y grandes, con tres niños. Pues Colón creía que si en España los hombres se comportan mejor habiendo mujeres de su tierra que sin ellas; los indios teniendo a sus mujeres tendrían ganas de negociar lo que se les encargare y también estas mujeres enseñaran su lengua a las mujeres que ya estaban con los españoles. Las Casas apostilla que de nuevo se trata de una gentil excusa para colocar o justificar obra tan nefaria y se pregunta *¿si fue pecado y grave quitar o hurtar o robar con violencia las mujeres que tenían sus propios maridos, pues el matrimonio es de derecho natural? Y además ¿quién había de dar a Dios cuenta de los pecados de adulterio*



*que cometieron los indios que llevó consigo a quien dio por mujeres aquellas mujeres y si quizás se añadió algo de incesto, que es mayor que el adulterio, si acaso eran parientes?; aquí el Almirante actuó inconsideradamente aunque en otras veces había sido prudente. Por esta injusticia sola tan culpable es que aunque no cometiera nunca otra será merecedor ante Dios de las tribulaciones y angustias que toda su vida padeció.*

E incluso, la actitud del Almirante ante los indios lleva a Las Casas, como fervoroso religioso, a profundizar sobre la noción de pecado al afirmar: *que a los españoles allí no les parecía nada pecado por su ceguera, costumbre o facilidad de hacerlo, pero delante de Dios es juzgado por muy grave y muy pesado, cuyas consideraciones si alcanzásemos a conocerlas nos llevarían a temblar las carnes. Por ello, cuando en la noche en que se partió del puerto de Mares, vino una canoa a la nao del Almirante con un hombre de unos 45 años, marido de una de las mujeres que habían tomado y padre de los tres niños, un macho y dos hembras, y rogó que, pues le llevaban a su mujer y sus hijos, le llevaran a él también con ellos y el Almirante aceptó su propuesta.* Las Casas cree que el indígena y su familia estarían mejor en su tierra que no desterrado en una ajena. De nuevo el respeto del dominico ante el indio y su entorno natural<sup>10</sup>.

No obstante, esta falta de consideración de Colón hacia los indígenas se contradice con la afirmación que sigue en el texto del diario –varias veces repetida– sobre la bondad natural de los indios de aquella isla: *“yo conozco que esta gente no tiene secta alguna, ni son idólatras, al contrario son muy mansos, no conocen el mal, ni matar a otros, ni prender y sin armas y tan temerosos, que a una persona de los nuestros huyen cientos de ellos, aunque burlen con ellos, y crédulos y conocedores que hay Dios en el cielo y creen firmemente que nosotros hemos venido del cielo, y están muy prestos a aprender cualquier oración que nosotros digamos que digan y hacer la señal de la cruz.”* Y seguidamente subraya la parte económica de su empresa y, por tanto, describe a los Reyes la gran suma de oro que hay en esas tierras, así como piedras preciosas, especias y algodón, justificando el recoger en su navío a los indígenas para que puedan dar buena prueba de todo ello.

Cuando Colón navegaba por la costa sur de la isla de Cuba el 26 de noviembre se encontró con una gran población, la mayor que



hasta entonces había hallado, cuyos miembros se les acercaron desnudos, dando grandes voces y portando unas azagayas (lanzas pequeñas). Sin embargo, cuando se acercaron los españoles, los indígenas huyeron despavoridos. Se encontraron, pues, con unos pueblos aguerridos que portaban armas; no obstante, el Almirante parece no darle gran importancia a éstas, ya que vuelve a comentar en su diario su idea evangelizadora: *se trabajará de hacer todos estos pueblos cristianos, porque no tienen secta alguna, ni son idólatras y Vuestras altezas mandaran hacer en estas partes ciudad y fortaleza y se convertirán estas tierras*<sup>11</sup>. Según Las Casas, esas eran las palabras formales del Almirante, aunque no en perfecto romance castellano, porque no era su lengua materna. Y de sus palabras destaca dos ideas fundamentales: *“primera es cómo en todas partes y diversas, que hasta aquí había descubierto de estas islas, hallaba y experimentaba las gentes de ellas mansísimas y dóciles y juzgaba ser aptas para recibir nuestra santa fe y así lo certificaba; la segunda es cómo el Almirante conocía ser el fin de sus trabajos y del descubrimiento de aquellas tierras y gentes la conversión de ellas y el aumento y gloria de la religión cristiana”*. No nos cabe la menor duda que tanto el Descubridor como el dominico tienen presentes la conquista de Granada y la idea de Cruzada en la necesidad de convertir a los indígenas al cristianismo, aún antes de expedirse las bulas papales.

Dos días más tarde, unos marineros castellanos hallaron en una casa de aquel pueblo una calavera humana metida en un cestillo y colgada del poste principal de la casa y, posteriormente, otra, en el siguiente pueblo. El Almirante plasma en sus escritos que se trataba de recuerdos de algún linaje principal del que descendían todos los habitantes de la casa. En ningún momento se le ocurrió pensar que ello tuviera una vinculación religiosa. En Puerto Santo se encontraron con una gran población de gente buena y pacífica, aunque no tenían oro ni otras cosas preciosas. Posteriormente, cuando se adentró en un río, se le acercaron con sus barcas otros indios tintados de colorado y desnudos, con penachos en la cabeza, con plumas y azagayas. Gente como los otros que había hallado y de la misma creencia y que tenían a los cristianos como seres descendientes del cielo, y daban en rescate cuanto tenían por poca recompensa que les diesen. En tierra, vieron una casa hermosa, muy grande, de dos puertas y en cuyo





techo tenían colgados caracoles y otras cosas, por lo que creyeron que era un templo; pero al preguntarles si hacían allí oración, le dijeron que no, lo que tranquilizó a Colón, porque confirmaba su idea de que no tenían secta.

En el puerto de la Concepción de la isla Española, vieron unas cabañas donde sus pobladores andaban desnudos y hacían un gran fuego y cenaban y dormían alrededor de él. En el monte encontraron también cantidad de gente desnuda, que al verlos huyeron, pero pudieron coger a una mujer, joven y hermosa, con un pedazo de oro en la nariz, a la que Colón vistió y adornó con cuentas de vidrio y cascabeles y sortijas de latón y envió de nuevo a su tierra con tres indios que traía de la isla de Cuba. En otro poblado que estaba a cuatro leguas y media hacia el Sudeste, en un grandísimo valle, había 1.000 casas y más de 3.000 hombres, que se acercaron a los españoles poniéndoles la mano sobre la cabeza, en señal de amistad y gran reverencia. Después, iban todos a sus casas y cada uno traía lo que tenían para comer: pan de cazabe, pescado y otras cosas. Los españoles veían a esta gente más hermosa y de mejor condición que la que habían visto hasta entonces; e, igualmente, decían que los hombres y las mujeres eran más blancos que los que habían visto hasta entonces; mujeres jóvenes tan blancas como en España<sup>12</sup>.

Ante esta narración idílica de los indígenas que fueron encontrando, de nuevo Las Casas reflexiona sobre la disposición natural y buenas cualidades que Dios dotó a estas gentes: *“cuán aparejadas estaban por natura para ser doctrinadas e imbuidas en las cosas de la fe y religión cristiana y en todas virtuosas costumbres, si hubieran sido tratadas y atraídas virtuosa y cristianamente y que tierras estas tan felices que nos puso la Divina Providencia en las manos para pagarnos aun en esta vida, sin lo que habíamos de esperar en la otra, los trabajos y cuidados que en atraerlas a Cristo tuviéramos. Temo que no merecimos ni fuimos dignos, por lo que Dios conoció que habíamos de ofenderle”*. El dominico medita y se siente culpable de sus pasos anteriores. Las Casas no tiene nada que ver con el anterior conquistador que capitulaba para conquistar indios.

El 14 de diciembre, en un golfo de la isla Española frente a la isla de la Tortuga, ya Colón empezó a tener mejores señales del oro, pues se le acercaron unos 500 hombres con su rey a la cabeza, adornados



muchos de ellos con granos de oro finísimo en las orejas y en las narices. Todos los indígenas hacían reverencia y acatamiento al rey, un joven de veintiún años y que tenía un ayo viejo y otros consejeros que le hablaban y respondían, mientras él apenas articulaba palabra. Un indio de los que iban con los españoles habló con el rey y le comentó que aquellos cristianos a los que él acompañaba venían del cielo y andaban en busca de oro. Colón mandó dar de comer al rey con los alimentos que habían traído de Castilla y el rey, tras comer un bocado, lo daba todo a sus consejeros, al ayo y a los demás que venían con él.

Ante este nuevo encuentro “con los otros”, Colón subraya en sus escritos el hecho de que no tienen armas, su desnudez y su poca habilidad con las armas, cuando las tienen; incluso les considera muy cobardes. Sin embargo sí cree que son buenos para mandarles, hacerles trabajar, sembrar o lo que fuera menester. Cree conveniente que habiten en villas y se les enseñe a andar vestidos, con las costumbres de los españoles. Por su parte, el padre Las Casas apostilla esta percepción de Cristóbal Colón con una fuerte defensa de los indígenas y en contra de los conquistadores, pues afirma: *“que la mansedumbre natural, simple, y benigna y la humilde condición de los indios, al carecer de armas y andar desnudos, dio atrevimiento a los españoles a tenerlos en poco y ponerlos en tan acerbísimos trabajos en que los pusieron y a encarnizarse para oprimirlos y consumirlos”*. Su dureza en la crítica nos hace fácilmente comprensible la leyenda negra de siglo XVII europeo.

## **2. La relación con Guacanagarí y el fuerte de la Navidad**

Uno de los episodios más esclarecedores del choque de culturas española e indígena lo representan los sucesos con el rey Guacanagarí, uno de los cinco grandes reyes de esa tierra<sup>13</sup>. Este rey envió a Colón una misiva con una persona principal a rogarle afectuosamente que fuese a su poblado. Le envió como presente un cinto que tenía una gran carátula, con dos orejas grandes de oro martillado, lengua y nariz, hecha de pedrería fina como aljófár y huesos de pescado, cosidos con hilo de algodón, de una gran belleza. Los indios súbditos de ese rey seguían creyendo que los españoles venían del cielo y les ofrecían pan de cazabe, pescado y agua en cantarillos de barro. El



poblado de Guacanagarí estaba muy bien ordenado en calles y casas alrededor de una plaza, con una población aproximada de unos 2,000 hombres e infinitas mujeres y niños. El rey les dio a los españoles unos paños de algodón, unos papagayos y unos pedazos de oro. Colón consideraba un pueblo maravilloso, de muy singular trato, amoroso y habla dulce, de buena estatura tanto hombres como mujeres. Le admira igualmente que todos se tiñen los cuerpos; algunos de negro y otros de otro color, los más de colorado, y por supuesto respeta a Guacanagarí como juez y señor de todos ellos, a quien obedecen que es maravilla.

Las Casas aquí está completamente de acuerdo con Colón ya que dice: *“razón es de advertir aquí cuántas veces repite los loores de la mansedumbre, humildad, obediencia, simplicidad, liberalidad y bondad natural de estas gentes, como quien por vista de ojos muchas veces lo experimentaba el Almirante”*. Igualmente explica por qué se pintaban de negro y otros colores para defenderse del sol y para tener las carnes más tiesas y andar más prestos en los trabajos. En las guerras también se teñían de aquellos colores. Como siempre, el dominico concluye las largas relaciones del Descubridor con un razonamiento antropológico de gran interés.

El 25 de diciembre, los españoles montaron el fuerte de la Navidad en un lugar cercano a la población de Guacanagarí, con un Colón agradecido ante la postura de los indígenas con el naufragio de la nao: *“son gente de amor y sin codicia y convenientes para toda cosa, que certifico que no hay gente mejor en el mundo, ellos aman a sus prójimos como a sí mismos y tienen el habla más dulce del mundo y mansa y siempre con risa, ellos andan desnudos, hombres y mujeres, pero tienen buenas costumbres”*. El 26 de diciembre, el rey Guacanagarí entregó a los españoles dos casas grandes y unas canoas para que pudieran descargar la nao y llevarlo todo a tierra. Al mismo tiempo se les acercó a los españoles otra canoa con indios de otro lugar, que portaban unos pedazos de oro para intercambiarlos por un cascabel. Colón describe aquí la gran inclinación de los indios al baile: *“acostumbrados a bailar mucho y para hacer son que les ayude a las voces y los cantos que bailando cantan y sones que hacen tenían unos cascabeles muy sutiles, hechos de madera, muy artificiosamente, con unas piedrecillas dentro, los cuales sonaban, pero poco y roncamente”*.



El rey Guacanagarí invitó al Almirante a comer en su casa varias especies de frutas, pescado, caza, pan de cazabe. Después de haber comido le trajeron hierbas para que se limpiara las manos. Tras la comida le regaló una gran carátula con pedazos de oro en las orejas y en los ojos y otras joyas de oro. Todo ello iba animando a Colón, angustiado por la pérdida de la nao: *"y bien es verdad que mucha gente de esta que va aquí me habían rogado que les diese licencia para quedarse, tengo ordenado hacer una torre y una fortaleza no porque creo que haya menester por esta gente (porquè tengo por dicho que con esta gente que yo traigo sojuzgaría toda esta isla la cual creo que es mayor que Portugal y más gente, pero están desnudos, sin armas y muy cobardes) sino porque conozcan la gente de Vuestras Altezas, porque con temor y amor les obedezcan."* **Las Casas apostilla este suceso afirmando que fue voluntad de Dios que se perdiera la nao, porque así se conoció aquellas tierras, ya que Colón no tenía ninguna intención de pararse en ningún sitio sino de seguir descubriendo.** Aparece de nuevo la mentalidad del religioso que ve la mano divina en todo momento.

El 28 de diciembre, un hermano del rey llevó a Colón a una de sus casas, donde le tenía preparadas unas camisas de palmas -yaguas-, grandes como el cuero de un becerro, muy limpias y frescas y que ayudan a guarecerse del agua. Así mismo le invitaron a sentarse en una silla -duho-, muy linda y bruñida, como si fuera de azabache. Al día siguiente se acercó a Colón un sobrino del rey, al que le preguntó por las minas de oro, y por las señas entendió que había unas islas al Este, de donde procedía el oro. **Sin embargo el dominico cree que el Almirante no entendía nada a los indios, porque los lugares que le nombraban no eran islas por sí, sino provincias de esa misma isla y tierras de otros señores<sup>14</sup>.**

El domingo 30 de diciembre llegaron al lugar cinco reyes sujetos al gran señor Guacanagarí, con sus coronas de oro en las cabezas, representando gran autoridad. Dos de ellos entregaron a Colón una gran plasta de oro no fundido, sino majado entre dos piedras. Sin embargo, como el Almirante tenía prisa por partir hacia Castilla para comunicar personalmente a los Reyes Católicos los resultados de su feliz viaje, determinó dejar en aquella villa y fortaleza de la Navidad unos 39 hombres, a los que antes de partir les dictó las consiguientes normas de comportamiento y, por supuesto, les mandó



y rogó encarecidamente que no hiciesen agravio a ningún indio, ni les tomasen nada contra su voluntad, y, por supuesto, que se abstuviesen de hacer injuria y violencia a las mujeres, causando escándalo y mal ejemplo para los indios e infamia de los cristianos, pues los indios les creían enviados del cielo<sup>15</sup>. Las Casas cree que en esto Colón confió demasiado en los españoles, más de lo que debiera, dejándose engañar de su confianza, esperando que cumplieran esas reglas: *debiera ser que aún no los conocía, como después los conoció. Y no digo de los españoles solos* -continúa diciendo Las Casas-, *sino de cualquier otra nación de las que hoy conocemos, según el mundo está, no debiera confiar quien debiera de guardarlas, puesto que sola la cordura y la prudencia debiera bastarles, aunque no temieran a Dios, quedando en tierras tan distantes y extrañas y entre gente que no conocían a Dios, para vivir de tal manera, que no decayeran en la estima de que eran reputados, casi por dioses, lo cual les fuera muy cierta y ganancial granjería, viviendo de forma hipócrita*. Las Casas critica duramente a los españoles que hipócritamente deben comportarse bien para seguir siendo dioses a los ojos de los indígenas y, por otro lado, cree que Colón es un ingenuo por fiarse de ellos.

### 3. El viaje de regreso a Castilla

Colón se despidió de la gente de la Navidad y partió el viernes 4 de enero de 1493, pues no pudo partir el jueves, porque por la noche se le acercaron tres indios de otras islas y le dijeron que embarcarían con él junto con sus mujeres al salir el sol. **Las Casas no sabe cuántos indios se llevó Colón de esta isla, aunque cree que llevó algunos y entre todos cree que serían unos 10 ó 12 indios, según dice se refiere la historia portuguesa y los que vio en Sevilla, puesto que no miró ni se acuerda haberlos contado.**

En el viaje de vuelta hacia Castilla se fueron encontrando también un buen número de indígenas que siguen llamando la atención del Descubridor. Y, así, en una gran bahía cerca del cabo del Enamorado vieron unos indios que iban desnudos, portando arcos y flechas y el rostro tiznado de carbón, con los cabellos muy largos, cogidos y atados atrás y puestos en una redcilla de plumas de papagayos. El Almirante creyó que eran caribes de los que comen hombres<sup>16</sup>. Las Casas, sin embargo, lo niega, pues en esa isla jamás los hubo: “Es



*aquí de saber que un gran pedazo de esta costa, bien más de 25 o 30 leguas está poblada de una gente que se llamaba macorige y otras ciguayos y tenían diversas lenguas de la universal de toda la isla. Los ciguayos eran quienes tenían los cabellos largos como nuestras mujeres de Castilla. Le hablaron de una isla que se llama Matinino, que tenía mucho oro y que estaba habitada por mujeres solas, y a esa isla venían los hombres en cierto tiempo del año, y si parían hembra la tenían consigo y niño lo enviaban a la isla de los hombres”.*

Se trataba, pues, de indios ciguayos que además de andar desnudo y con el pelo largo, llevaban arcos y flechas y una espada de tabla de palma, durísima y muy pesada. Los españoles hicieron además de comprar los arcos y las flechas, lo que provocó que los indios arremetiesen contra ellos, pensando que les compraban los arcos y las flechas para luego atacarles. Los españoles, por su parte, también pelearon e hirieron a un indio con una gran cuchillada en las nalgas y a otro con una saetada en el pecho. Ante este ataque los indios huyeron abandonando las flechas y los arcos. Y los españoles hubieran matado a todos los indios a no ser por el capitán que se los impidió. **Las Casas se lamenta de que ésta fue la primera pelea que hubo en todas las Indias y donde se derramó sangre de indios e incluso cree que el indio que recibió la saetada murió y el de las nalgas desgarradas no quedaría muy sano “entre indios y cristianos buenas aunque chicas primicias fueron estas de la sangre que de ellos por los cristianos fue después derramada”.** Qué duda cabe que estas reflexiones fueron premonitorias de lo que ocurrió posteriormente en el fuerte de la Navidad.

Colón creía que estos indios eran caribes o de sus mismas costumbres y gentes sin miedo, no como los de otras islas que eran cobardes y sin armas. De hecho, quiso enviar esa noche a sus hombres a buscar las casas de aquellos indios para llevarse algunos de ellos, pero, por el gran viento y el mal estado de la mar no lo hizo. **Y dice Las Casas que si lo hubiera hecho no estaría bien: porque se movió solamente por sospechar que eran caribes y que lo supiera que de cierto lo eran, no convenía dejar escandalizada toda aquella tierra, mayormente que ya sentía que aquella tierra, con la que dejaba atrás, donde tan buenas obras siempre había recibido, era toda una isla; item no era este el camino para atraer a los caribes y cualquier otra gente, por gravísimos**



*pecados que tuviesen a que dejasen aquellos vicios, sino la paz y amor y buenos ejemplos y sembrarles buena opinión y estima los cristianos de sí mismos, según las reglas que nos dejó ganar los infieles Jesucristo y San Pablo también a propósito de sí mismo, dijo que indiferentemente de todos era deudor de bárbaros, griegos, sabios y no sabios, fieles y no fieles<sup>17</sup>.*

El lunes 14 de enero, vio el Almirante muchos indios en la playa, provistos de sus arcos y flechas, por lo que mandó saltar a tierra hombres armados. Rescataron con los españoles una corona de oro, algodón, pan, ajos y cosas de comer. Después subieron a la carabela cuatro indios mancebos que sabían sobre todo lo que se les preguntaba y que conocían las islas que estaban hacia el Oriente o el Este, es decir, el camino de regreso; por ello Colón determinó llevarlos a Castilla. **Algo indigno según Las Casas: porque llevar por fuerza y contra su voluntad los que habían venido y fiándose de los cristianos, bajo título de paz y seguridad, no se pudo, sin gran pecado, tal violación del derecho natural cometer.** Durante el viaje de vuelta, cruzando el océano, Colón menciona algunos sucesos con relación a los indígenas, ya que dice que: *cuando la mar estaba muy llana y sosegada, saltaban los indios en el agua y nadaban y se holgaban.* Pero Las Casas no hace ningún comentario digno de mención sobre los indios y su comportamiento en relación con Colón<sup>18</sup>.

#### 4. La llegada a la Península Ibérica

Pues bien, va a ser en Lisboa cuando el dominico vuelva a hablar de los indios que trajo Colón y de la Divina Providencia con respecto al descubrimiento<sup>19</sup>: *“Como se publicó en Lisboa que el Almirante había descubierto y venía de las Indias, vino tanta gente a verlos y a ver a los indios que fue cosa de admiración y las maravillas que todos hacían, dando gracias a Nuestro Señor, diciendo que, por la gran fe que los reyes de Castilla tenían y deseo de servirles, la Divina Majestad les concedían tan señaladas mercedes. Miércoles y jueves siguientes creció más la gente que vino de la ciudad, y entre ella muchos caballeros y los hacedores del rey. Todos se admiraban y no sabían con qué palabras engrandecer las obras de Dios por medio de estos bienes a los reyes de Castilla, porque sus Altezas ocupaban y ejercitaban sus personas con grandes trabajos para dilatar y sublimizar la cristiana religión.”*



Prosigue Las Casas su relación de estos días de Lisboa y cómo el Almirante no menciona en su diario de esta primera navegación que llevaba consigo indios para que los viese el rey de Portugal: *“lo cual cierto parece cosa semejante de verdad, que consigo llevase algunos indios, pues el rey estaba tan cerca y la cosa era tan nueva y admirable y que a todo el mundo admiró y venían los de toda la comarca por ver los indios desnudos, nunca otra semejante imaginada poder ser en todo el orbe.”* El dominico, a continuación, hace una relación de la entrevista de Colón y el rey don Juan II de acuerdo con lo que se *“platicaba entre los que entonces vacábamos en esta isla Española a curiosidad haber acaecido, esto que ahora diré teníamos por cierto que el Rey había dicho y hecho. Mandó pues el rey, estando hablando con el Almirante, disimuladamente traer una escudilla de habas y ponerla en una mesa que tenía cabe sí y por señas mandó a un indio de aquellos que con aquellas habas pintase o señalare aquellas tantas islas de la mar de su tierra que el Almirante decía haber descubierto; el indio, muy desenvueltamente y presto, señaló la isla de la Española, Cuba, las islas de los lacayos y otra cuya noticia tenía. Notando el rey con morosa consideración lo que el indio había señalado, casi como un descuido deshizo con las manos lo que el indio le había señalado. Al rato mandó a otro indio que señalase y figurase con aquellas habas las tierras que sabía que había por aquella mar, de donde Cristóbal Colón los traía; el indio con diligencia y como quien en pronto lo tenía, figuró con las habas lo que el otro había figurado y por ventura añadió muchas más islas y tierras dando razón de todo en su lengua (puesto que nadie lo entendía) lo que había pintado y significado.”*

Posteriormente, Colón se marchó rápidamente a Sevilla, desde donde escribió a los Reyes Católicos que, ese momento, estaban en Barcelona, a donde se trasladaría tan prontamente como pudo, llevando consigo a los indios; que según nos narra Las Casas, fueron siete los que le habían quedado de los trabajos pasados, porque los demás se le habían muerto: *“los cuales yo vi, entonces en Sevilla y posaban junto al arco que se dice de las Imágenes a San Nicolás. Y junto con los indios, según también la descripción del dominico llevó papagayos verdes, muy hermosos y coloreados y guayças, que eran unas carátulas hechas de pedrerías de hueso de pescado, puestos a manera de aljófara y unos cintos de lo mismo fabricados por artificio admirable, con mucha cantidad y muestras de oro finísimo y otras muchas cosas nunca vistas antes.”*





Según también la descripción del Padre Las Casas<sup>20</sup>: *“en Barcelona donde llegó Colón a mediados de abril, recibió un gran recibimiento por parte de toda la gente que no cabía en las calles, admirada de ver al descubridor y a los indios y los papagayos y muchas piezas y joyas de oro que jamás se habían visto. Cuando Colón estuvo ante los Reyes, lo que más ponderó y consideró su máspreciado tesoro fue la multitud y simplicidad, mansedumbre y desnudez y algunas costumbres de sus gentes la disposición aptísima y habilidad que de ellas conoció para ser reducidas a nuestra santa y católica fe, de las cuales estaban presentes los indios que consigo llevó. Tras escuchar todo los Reyes Católicos se arrodillaron para dar gracias al Creador.”* Y continúa Las Casas la narración como un ferviente defensor de los indígenas y de su conversión al cristianismo: *“¿Quién podrá referir las lágrimas que de los reales ojos salieron, de muchos grandes de aquellos reinos que allí estaban y de toda la Casa Real? ¡Qué júbilo, qué gozo, qué alegría bañó los corazones de todos! ¡Cómo se comenzaron unos a otros a animar y proponer en sus corazones venir a poblar estas tierras y ayudar a convertir a estas gentes!; porque oían y veían que los serenísimos príncipes y singularmente la santa reina doña Isabel, que por palabras y las muestras de sus heroicas obras, daban a todos a conocer que su principal gozo y regocijo de sus ánimas procedía de ver que habían sido hallados dignos ante el divino acatamiento de que con su favor y con los gastos (aunque harto pocos) de su real cámara, se hubiesen descubierto tantas naciones infieles y tan dispuestas, que en sus tiempos pudiesen conocer al Creador y ser reducidas al gremio de la santa y universal Iglesia y dilatarse tan inmensamente su católica fe y cristiana religión.”*

Cristóbal Colón, en su entrevista con los Reyes, en Barcelona<sup>21</sup>, platicó sobre todo de los asuntos del viaje descubridor pero que duda cabe sobre su especial mención de la buena disposición y mansedumbre de los indígenas, su docilidad y su gran disposición a recibir la fe, pues, según él, tenían algún conocimiento de la existencia de un Dios creador del cielo. Así mismo, les habló del gran recibimiento y la ayuda de Guacanagarí, cuando se perdió la nao Santa María y todas sus muestras de hospitalidad hasta que regresaron a Castilla<sup>22</sup>. El dominico retoma de nuevo su palabra y se extiende en las alabanzas cristianas de los Reyes: *“quienes además dieron larga y particular noticia del descubrimiento al Pontífice Alejandro VI, quien a su vez concederá, donará y asignará a los Reyes y*



*sus descendientes, entre otras cosas cuanto fuese necesario para la predicación e introducción, ampliación y conservación de la fe y religión cristiana y conversión de los vecinos y moradores naturales de todas aquellas tierras, que son los indios. Las Casas termina la narración de este primer viaje con la transcripción de la Bula del Papa Alejandro VI, del 4 de mayo de 1493, aportando de este modo su peculiar visión de la necesidad de cristianizar aquellas tierras y la exaltación cristiana de los Reyes Católicos*<sup>23</sup>. En Barcelona, Colón no sólo les habló a los Reyes Católicos del descubrimiento, sino que también les entregó su diario, pues en una carta del 5 de septiembre de 1493 se lo comentaban<sup>24</sup> y, además, se mostraban deslumbrados ante el gran descubrimiento físico y humano. Y éste es todavía el efecto que produce el diario hoy día, mismo que conocemos, aunque no en su totalidad, por la aportación lascasiana.

### Conclusión

Como conclusión, podemos decir que el padre Las Casas nos describe en su *Historia de las Indias* el descubrimiento colombino con la perspectiva de los años pasados, pues si esta obra la inició en La Española en 1527, habían pasado más de treinta años del primer viaje colombino y lo hizo con una visión muy particular, fruto de su ferviente y tardío sentimiento religioso. Por ello, creemos que nos hemos aproximado a la visión que tenía el descubridor Cristóbal Colón sobre los indígenas que fue encontrando en su primer viaje en las islas Antillas. Pero también, al analizar *la Historia de las Indias*, hemos podido entresacar las opiniones que el dominico introduce tras cada tema que le despierta interés y, por supuesto, le interesa resaltar.

### Notas

<sup>1</sup> Friede, Juan. (1953). "Fray Bartolomé de Las Casas, exponente del movimiento indigenista español del siglo XVI." En *Revista de Indias*, 51, 25-53; M. Martínez, Fr. Manuel. (1958). "Fray Bartolomé de Las Casas, Padre de América" Madrid; Hanke, Lewis. (1959). "La lucha española por la justicia en la Conquista de América." Madrid; Las Casas, Bartolomé. (1974). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona; *Estudios sobre política indigenista española en América. Simposio conmemorativo del V Centenario del Padre las Casas*. 3 tomos. Universidad de Valladolid, 1975-1976 y 1977; Alcina Franch, José. (1990). "El indianismo de Fray Bartolomé

de Las Casas." En *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid; Todorov, Tzvetan. (1999). *A Conquista da América. A questao do outro*. Sao Paulo; Clavero, Bartolomé. (2002). *Genocidio y Justicia. La Destrucción de las Indias, ayer y hoy*. Madrid.

<sup>2</sup> Ramos Pérez, Demetrio. (1983). *Carta de Colón sobre el Descubrimiento*. Granada.

<sup>3</sup> Las Casas, Bartolomé de. (1992). *Historia de las Indias* (pp. 202 y ss). Tomo I. Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke. 3ª impresión. México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>4</sup> Pané, fray Ramón. (2003). *Relación sobre las antigüedades de los indios, que él con diligencia, como conocedor de su lengua, recogió por orden del Almirante. Inserto en la Historia del Almirante de Hernando Colón* (pp. 227-245). Barcelona.

<sup>5</sup> Véase: Las Casas, 1992, p. 205.

<sup>6</sup> Mártir de Anglería, P. (1892). *De Orbe Novo*. Década 1ª, libro 1º, cap. II, tomo I, p. 107. Traducción de Torres Asensio. Madrid; Ramos Pérez, Demetrio. (1985). "Sobre la 'relación de Pané' dedicada a los taínos y su utilización por Mártir de Anglería." En *Revista Archivo Hispalense*. Número monográfico dedicado al II Centenario del Archivo General de Indias.

<sup>7</sup> Véase: Las Casas, 1992, p. 209.

<sup>8</sup> p. 217.

<sup>9</sup> p. 228.

<sup>10</sup> pp. 233 y ss.

<sup>11</sup> p. 244.

<sup>12</sup> p. 260.

<sup>13</sup> pp. 271 y ss.

<sup>14</sup> p. 287.

<sup>15</sup> Ramos Pérez, Demetrio. (1989). *Colón pudo no volver. La fundación de la Navidad*. Madrid. En esta obra se resalta la importancia de esta primera disposición que tiene presente a los grupos humanos -españoles e indios- en su relación, además de ser una ordenanza que tiene la particularidad de haber sido redactada íntegramente en suelo americano y en fecha tan temprana como en uno de los primeros días de enero de 1493. Consecuentemente, la instrucción dada a los hombres de La Navidad viene a ser la pieza clave con la que el derecho indiano da su primer paso.

<sup>16</sup> Ramos Pérez, Demetrio. (1982). "El descubrimiento «humano» de América: las suposiciones colombinas sobre los caribes y su importancia como vía conductora." Granada.

<sup>17</sup> Véase: Las Casas, 1992, p. 305.

<sup>18</sup> Ramos Pérez, Demetrio. (1977). "La carta de Colón dando cuenta del descubrimiento en relación con las islas Canarias y la gestión de la bula de donación." En *I Coloquio de Historia Canario-Americana* (pp. 9-41). Las Palmas de Gran Canaria.

<sup>19</sup> Véase: Las Casas, 1992, pp. 323 y ss.

<sup>20</sup> Véase: Las Casas, 1992, pp. 333-334.

<sup>21</sup> Rumeu de Armas, Antonio. (1941). "Colón en Barcelona." En *Anuario de Estudios Americanos: Tomo I*. Sevilla.

<sup>22</sup> Véase: Las Casas, 1992, p. 336.



<sup>23</sup> Giménez Fernández, Manuel. (1944). *Las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*. Sevilla; Rumeu de Armas, Antonio. (1969). *La política indigenista de Isabel la Católica*. Valladolid.

<sup>24</sup> Pérez de Tudela, Juan. (1994). *Colección Documental del Descubrimiento (1470-1506): Tomo I* (p. 410). Madrid.

**Título:**

“Los comentarios del padre Las Casas a la visión colombina del indígena.”

**Palabras clave:**

Las Casas, Colón, indígena, Historia de las Indias, españoles.

**Fecha de recepción:**

7 de diciembre de 2005.

**Fecha de aceptación:**

27 de septiembre de 2006.

**Title:**

“Las Casas’ Reaction to Columbus’ Vision of the Indigenous Peoples of America.”

**Keywords:**

Las Casas, Columbus, indigenous, *The History of the Indies*, Spaniards.

**Date of submission:**

December 7<sup>th</sup>, 2005.

**Date of acceptance:**

September 27<sup>th</sup>, 2006.



# Los méritos y servicios de Carvajal (1567-1577)

Samuel Temkin\*  
*Rutgers University*

Este trabajo considera las razones por las cuales Felipe II capituló con Luis de Carvajal de la Cueva, en 1579, nombrándolo primer gobernador del Nuevo Reino de León. Para ello hemos hecho uso de un extenso documento del siglo XVI, mismo que hemos dado a conocer en nuestro anterior trabajo, y donde se describen ciertas acciones hechas por Carvajal antes de 1578. Además de comprobar lo referido por él en su defensa ante la Inquisición y de proporcionar detalles de sus acciones hasta ahora desconocidos, ése y otros documentos muestran que la razón primordial para el nombramiento fueron sus méritos y sus servicios a la Corona durante los años comprendidos en este estudio.

This article considers Philip II's motives for contracting Luis de Carvajal de la Cueva as the first governor of the New Kingdom of León in 1579. To understand them, we have used an extensive 16<sup>th</sup> century document, made known in our previous work, which describes certain actions taken by Carvajal before 1578. In addition to proving what he referred to in his defense before the Inquisition and shedding new light on his actions, this and other documents show that his merits and his service to the Crown during the years described in this study were primarily responsible for his appointment.

## 1. Introducción

Una de las mayores incógnitas acerca de los orígenes del Nuevo Reino de León es la razón por la cual Felipe II capituló con Luis de Carvajal (LdC<sup>1</sup>), otorgándole una extensa gobernación y muchos poderes para descubrirla, pacificarla y poblarla. Es cierto que Alonso de León escribió en 1649 una carta biografía sobre él, en la cual nos dice<sup>2</sup> que Carvajal “pasó a dar razón de lo que había hecho a S.E. (el



virrey) [...] fue a España, donde por las certificaciones que llevaba de los servicios que había hecho, y el abrigo de su amo, tuvo ocasión de efectuar lo que pretendía." Sin embargo, ignorando que León escribió esa biografía poco tiempo después de los hechos narrados en ella, algunos autores modernos la han tildado de ser<sup>3</sup> "distante de la verdad," o de ser<sup>4</sup> una "apología amorosa". Aún más, estos y otros historiadores han sugerido que LdC no merecía el honor dado a él por el Rey. Por ejemplo, Mariano Cuevas pregunta<sup>5</sup>: "¿Cómo a un hombre sin méritos conocidos, sin una gota de sangre derramada en las Américas, sin ninguno de los esfuerzos del conquistador se le señalaba de repente dominio tan vasto?". Otros autores nos ofrecen algunas especulaciones. Vito Alessio Robles, por ejemplo, dice<sup>6</sup>: "¿Cómo pudo obtener Carvajal esa provisión del rey, tan extensa y tan exenta de todos los requisitos exigidos por las leyes? ¿Intervino, acaso, de una manera hábil y corrupta, el oro judío...?". Más recientemente, Eugenio del Hoyo propone una variante de lo dicho por Alessio Robles al afirmar que<sup>7</sup> el dinero del suegro de Carvajal le ayudó a abrir las antecámaras del palacio. Si no maliciosas, estas insinuantes dudas y especulaciones son por lo menos extrañas, pues para exponerlas sus autores han tenido que suponer varias otras.

Por supuesto, León no fue el primero en mencionar los servicios hechos por Carvajal, pues éste mismo los relató en su proceso inquisitorial. En ese proceso se dice que<sup>8</sup> el 18 de septiembre de 1589, él pidió "que se le dé papel en que escriba los apuntamientos que puedan ser en su favor". En los pocos pliegos que se le dieron, él escribió su defensa<sup>9</sup>, refiriendo, además, lo hecho por él al servicio de la Corona. Lamentablemente, el poco espacio a su disposición no le permitió dar muchos detalles sobre esos hechos. Esta omisión parece haber motivado a algunos de los autores mencionados antes a insistir que lo escrito en su defensa fueron sólo mentiras o, a lo más, exageraciones. Pero como se demuestra en este trabajo, tales acusaciones son falsas. Muy al contrario de lo expuesto por sus detractores, Carvajal sólo dijo la verdad.

En un trabajo anterior<sup>10</sup>, relacionado al descubrimiento del valle de Monterrey, hemos hecho uso de un documento escrito en 1578<sup>11</sup>, el cual, además del dicho descubrimiento, describe otras acciones hechas por Carvajal, antes de ese año, en servicio de la Corona. Tales



servicios incluyen los referidos por él en su defensa, además de otros que él no mencionó, dándonos detalles que son desconocidos. Basándonos en ese y otros documentos, describimos aquí las principales acciones de Carvajal durante el periodo 1567-1577. Este período es importante para la historia de Nuevo León, pues es en el que Carvajal hace los “servicios y méritos” que le impulsan a pedir a la Corona que se le den cargos de importancia. El documento de 1578 contiene la petición de Carvajal, los testimonios que verifican sus méritos, y la certificación de la Audiencia de México. En nuestra opinión, este documento fue la base sobre la cual, un año después, Felipe II capituló con Carvajal.

## **2. La información sobre los méritos de Carvajal**

Antes de reseñar los méritos de LdC, es útil describir brevemente el importante documento sobre el cual este artículo está basado. Oficialmente, el documento es una de las “Informaciones de Oficio” levantadas en el siglo XVI por la Real Audiencia de México (AdM). Tales informaciones tenían que cumplir muchos requisitos impuestos por la Corona<sup>12</sup>. Esencialmente, individuos deseando alguna merced del Rey, pedían que se levantase información de sus méritos y servicios que, según ellos, ameritaban alguna recompensa. La petición era acompañada por un interrogatorio que después era usado para verificar, a través de testigos, los méritos alegados en la petición. Dado que los testigos eran seleccionados por el individuo que solicitaba la merced, es necesario leer sus testimonios cuidadosamente. Además, para mayor veracidad, es también necesario evitar testimonios de alguna tercera persona, esto es, aquellos en los que los testigos decían que “oyeron decir”, o que “es cosa pública y notoria”. La única excepción que hacemos ocurre cuando la reputación del testigo lo amerita.

Veamos ahora la información sobre Carvajal. Primeramente cabe mencionar que, en su defensa, él dijo que lo escrito por él se podía constar “por información de oficio, hecha en esta audiencia con más de veinte testigos... que fue hecha el año postrero que vino don Diego Maldonado por General”. Los registros de las flotas llegadas de España muestran<sup>13</sup> que Diego Maldonado fue el general de la que





llegó en 1577, un año antes que la información sobre sus méritos fuese levantada, tal y como Carvajal dijo.

Físicamente, el documento contiene 114 folios, o sea 228 páginas, sin contar la cubierta y la carta de la audiencia al Rey. La numeración de sus folios es ambigua, pues dos aparecen en ella. La primera, folios 1-23R, es seguida por otra que empieza con un folio en el que aparece el número 47, pero sin discontinuidad en el texto. El último folio así numerado es el 138. El interrogatorio, repetido tres veces en el documento, cuenta con 22 preguntas. Finalmente, la información incluye los testimonios de 33 testigos.

En este trabajo hemos estudiado el documento, transcribiendo<sup>14</sup> tanto lo dicho por la AdM y por los testigos, como los traslados de otros documentos que aparecen en él. La naturaleza del documento es descrita en su cubierta o sobre, como se puede ver en la primera figura. Dada esta descripción del documento, lo llamamos la “Información de Oficio sobre los Méritos de Carvajal” y, para ahorrar espacio, lo abreviaremos como MdC.

Ynformacion de Oficio recibida en la  
real Audiencia de Mexico sobre  
la que dio el capitán Luis  
de Caravajal sobre sus  
meritos y servicios

Fig. 1. Cubierta de la “Información sobre los méritos de Carvajal”. El texto dice “Ynformacion de Oficio recibida en la real audiencia de México sobre la que dio el capitán Luis de Caravajal sobre sus meritos y servicios”.

Después de la cubierta, aparece la carta de la AdM al Rey, firmada por su presidente, el virrey don Martín Enríquez, y por sus oidores,

los doctores Pedro Farfán, Lope de Miranda, Cárcamo y el Lic. Arévalo Cedeño. Como se puede ver en la siguiente figura, la audiencia informó al Rey que ellos levantaron la información y que en ella consta lo que (LdC) dice haber hecho.

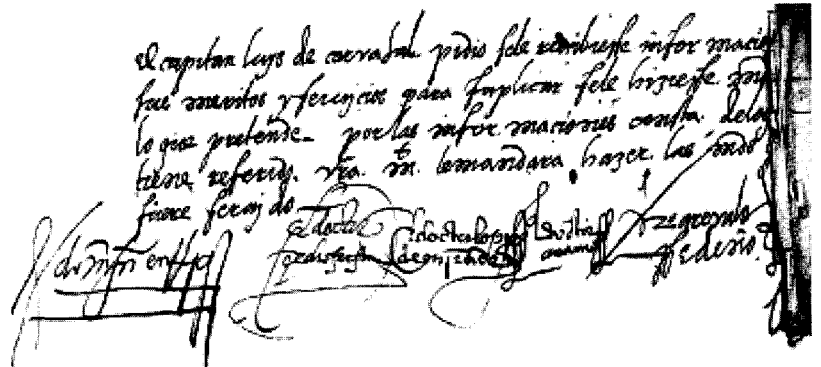


Fig. 2. Carta de la Real Audiencia de México que acompaña la información de 1578. El texto dice “El capitán Luys de Carvajal pidió se le recibiese informacion (de) sus meritos y servicios para suplicar se le hiciese merced (de) lo que pretende. Por las informaciones consta de lo que tiene referido. Vuestra Magestad le mandara hacer las mercedes (que) fuere servido.”

Aunque breve, esta carta muestra que la AdM apoyó la petición de Carvajal. Esta se da en dos maneras. La primera, en la cual pide se levante la información, empieza en el folio 78R y es seguida por el interrogatorio. Dada su importancia, la mostramos en el apéndice. Después del interrogatorio, el documento dice:

E presentada y leída la dicha petición e interrogatorio de preguntas, e por los dichos señores visto, la cometieron a S.E. del señor visorrey como a presidente, el cual mandó se reciba al dicho LdC la información que ofrece ante el doctor Arévalo Cedeño, oidor de esta audiencia, a quien lo cometió<sup>15</sup>.

La petición también se da en extensa prosa, pero escrita en tercera persona, aparentemente por la AdM. Esta versión se basa en el



interrogatorio presentado por Carvajal; en ella se pueden leer los méritos y servicios que él dijo haber hecho. Además de aprobar la recepción de la información, como dice el párrafo arriba citado, la AdM ordenó al oidor Cedeño que los testigos fuesen “repreguntados” sobre algunas cosas referidas en la petición. Esto es, la AdM pone de antemano dudas al respecto de algunos hechos y pide se presione sobre ellos a los testigos. Tales dudas son mencionadas en los respectivos capítulos de este trabajo. En las siguientes secciones reseñaremos, en orden cronológico, las principales acciones de Carvajal.

### 3. Hacia el Nuevo Mundo

“Habrá como veinte y dos años, que la primera vez que entré en esta NE, vine por admiral de una flota, que por orden de S.M. se hizo en la Isla de la Palma” (LdC, en su defensa. Octubre de 1589).

En su proceso, después de responder a las acusaciones del fiscal, Carvajal reseña sus meritorias acciones empezando con su salida de las Canarias hacia el Nuevo Mundo, veintidós años antes, o sea en 1567. Además de indicarnos el año, LdC dice que vino en un navío suyo como almirante de una flota que salió de las Canarias. Algunos autores dudan de tales acontecimientos. Por ejemplo, Eugenio del Hoyo escribe que<sup>16</sup> “aquí todo es mentira: hemos estudiado cuidadosamente los registros de las flotas, los cedularios conocidos... y no hemos encontrado la menor huella de lo que aquí nos dice”. Tal razón es absurda, pues ignora uno de los puntos básicos de la investigación, a saber: la ausencia de evidencia no es evidencia de la ausencia.

Pero regresemos a lo que Carvajal nos dice. Primeramente, verificamos qué flotas españolas podían salir de las Canarias. Para ello, usamos el Cedulario Indiano, citado antes. Esta compilación muestra varias cédulas dando tal permiso, siempre y cuando cumpliesen ciertas leyes y fuesen acompañadas por los acostumbrados navíos protectores: al frente la capitana, donde iba el general de la flota, y, en la retaguardia, la almiranta, navío bien armado a cargo del almirante<sup>17</sup>.

Para asegurar que las flotas de las Canarias cumpliesen con las leyes estipuladas, Felipe II nombró a Francisco de Vera como juez de despacho. El nombramiento aparece en una cédula que dice<sup>18</sup>:

Don Felipe, etcétera. Por cuanto nos habiendo entendido quanto convenía para el bien de las Indias... que se pudiesen cargar en las islas de Canaria, Tenerife y la Palma algunos navíos... damos licencia para que pudiesen cargar por cierto tiempo para las dichas nuestras Indias los dichos navíos... Y en la dicha isla de la Palma se haga el negocio de los navíos... y no en ninguna otra de las dichas islas. Por ende, por la presente, por la satisfacción y confianza que tenemos de vos Francisco de Vera... es merced y voluntad nuestra de vos nombrar... por Juez Oficial para que... atendáis en el despacho de los navíos... por tiempo de tres años, y más por lo que fuere nuestra voluntad... Dada en Monzón de Aragón a 17 días del mes de enero de 1564. Yo el Rey.

Después de la cédula, el documento dice:

Se asentó esta provisión real de S.M. en los libros de esta Casa de la Contratación de las Indias de esta... ciudad de Sevilla a 10 de abril de 1564. A 24 de mayo de 1564 se pagaron al dicho Francisco de Vera en esta dicha casa de la hacienda... maravedíes a cuenta de su salario por cédula de S.M.

Las fechas mencionadas en el documento indican que Francisco de Vera hizo vela rumbo a las Canarias, después del 24 de mayo de 1564, llegando a ellas dos o tres semanas después, o sea, a mediados de 1564. Dado que su nombramiento tenía una duración de por lo menos tres años, se deduce que tenía ese puesto cuando Carvajal salió de las Canarias hacia la Nueva España (NE). La cédula también nos dice que los navíos que salían de las Canarias hacia las Indias tenían que hacerlo desde la isla de la Palma, la misma mencionada por Carvajal. Por supuesto, esto no prueba lo dicho por él, pero, obviamente, apunta en esa dirección.

La evidencia de lo que LdC dijo se encuentra en la información de sus méritos, escrita al principio de 1578. En la petición de ese documento leemos que "había once años que vino como almirante de una flota de las islas de Canaria nombrado en virtud de una cédula real concedida a aquellas islas. Y que vino en una nao suya



bastida a su costa". Aunque esto fue escrito 11 años antes de su defensa, la información que nos da es casi igual, a excepción de aclarar que la cédula real fue concedida a las islas –no a él–, y que su nombramiento como almirante fue hecho por los oficiales de las Canarias, quienes tenían permiso para ello.

Veamos ahora lo que los testigos dicen. Bartolomé Pérez, escribano de S.M., dijo que<sup>19</sup>:

Sabe e vio que el dicho LdC vino nombrado por almirante de una flota de diez o once navíos que se despacharon en la isla de la Palma para esta NE ... y lo despachó Pedro de Estopiñan, que era teniente de Francisco de Vera juez de registros en las islas por S.M. Y este testigo le vio usar y ejercer el dicho puesto de almirante con mucha diligencia y cuidado. Y este testigo vino por escribano mayor de la dicha flota e por esto lo sabe y vio que traía una nao el dicho LdC artillada y proveída y muy en orden, y la traía por suya. E lo conoció este testigo por señor de ella y no a otra persona.

Además de confirmar lo que LdC dijo, este breve párrafo nos dice cosas no contenidas en la petición o en la defensa, por ejemplo, el número de navíos que venían en la flota. También leemos que, aunque el despachador fue Pedro de Estopiñan, el juez encargado del despacho de navíos en la isla de la Palma era Francisco de Vera, tal como lo dice la cédula real mencionada antes. Otro testigo, Juan de Urribarri, quien en 1577 había sido alcalde ordinario de Tampico, dijo que<sup>20</sup>:

sabe y vio que en una flota que se despachó por las islas de Canaria, en la isla de la Palma, por virtud de una cédula real de S.M., y que Pedro de Estopiñan, juez de los despachos de aquella isla, despachó al dicho capitán LdC y le nombró por almirante de la dicha flota de ocho o nueve naos que a la sazón de allí partió para estas indias, de que vino por general (ilegible) Rodríguez de Loranca... Y sabe que el navío en que el vino por almirante era una galeaza de dos gavias y dos mezanias (mástiles) y era suyo propio, comprado por su dinero y muy bien artillado y proveído a su costa. Y que la mayor parte de la carga que traía era del dicho capitán LdC. Y lo que dicho tiene lo sabe porque al tiempo que el compró la dicha galeaza en Sevilla este testigo se halló presente.



No sólo tenemos en este testimonio otra confirmación de lo dicho por Carvajal, sino, además, leemos el tipo de navío en que vino LdC a la NE, el lugar donde fue comprada y el nombre del general de la flota.

#### 4. Los corsarios en la isla de Jamaica

“Viniendo por Jamaica... yo con mi persona, con los bateles de las naos y la mitad de la gente, entré en el puerto de la dicha Jamaica y rendí tres navíos de corsarios que allí estaban surtas” (LdC, en su defensa).

Para confirmar lo que escribió Carvajal, basta citar los testimonios de algunos de los testigos, empezando con Matheo Hernán, quien dijo que<sup>21</sup>:

sabe que LdC vino como almirante de una flota de naos... porque este testigo le vio entrar con las dichas en la isla Española... Y prosiguiendo su viaje llegaron al puerto de Jamaica y hallaron en el tres navíos de corsarios pequeños e les huyeron el río arriba. Y el dicho almirante no pudo con los navíos que llevaba seguirlos por ser grandes. Y apercibió su gente y tomó las barcas de sus navíos y fue siguiéndolos hasta que los entró y rindió. Y teniéndolos rendidos el gobernador de aquel puerto que se halló allí... pidió al dicho LdC que pues aquellos navíos estaban en su jurisdicción, que se los mandase entregar e que el haría justicia. E así el dicho almirante por no detener y por estar en puerto peligroso de bajíos y ruina si viniera viento se los entregó y se salió de aquel puerto otro día. Y prosiguió su viaje para esta NE y vinieron al puerto de San Juan de Ulúa... lo cual sabe e vio porque este testigo vino en el navío del dicho almirante de la isla Española por pasajero y se halló presente al rendir los navíos y a lo demás que tiene dicho.

Juan de Urribarri, a quien ya citamos antes, dijo que:

este testigo vino a estas partes en la nao capitana donde venía el dicho general y llegados que fueron a la isla de Santo Domingo por mandado de la Audiencia Real, recibió en su galeaza al gobernador de Jamaica y a don Pedro de Arellano para dejarlos en la dicha isla. Y llegados que fueron con la dicha flota surgieron a la boca de la barra, una legua del pueblo, y desde allí, de las



gavias vieron que en el puerto estaban tres navíos. Y porque se sospechó eran de corsarios extranjeros de estos reinos de S.M., el dicho general y este testigo y los demás capitanes vinieron a la nao almiranta en donde estaba el dicho LdC, e tratando con él lo que se haría en aquel caso fue acordado que por ser los navíos de la flota grandes y no podían llegar donde estaban los otros tres, el dicho LdC como almirante fuese con los bateles de las flotas y con mitad de la gente... y que el dicho general se quedase en el dicho puerto con la flota... y el dicho LdC fue con los bateles... y este testigo con él y vio que llegados cerca de los tres navíos, que eran de extranjeros de estos reinos y habían venido sin licencia de S.M., la gente que estaba en ellos, viendo venir al dicho LdC a punta de guerra huyeron y desampararon los dichos navíos y los dejaron solos. Y el dicho LdC entró en ellos. Y el gobernador de Jamaica iba en compañía de el dicho LdC y por estar surtas en la dicha isla jurisdicción del dicho gobernador pidió se los dejasen a él, que él haría justicia como mejor conviniese al servicio de S.M. Y así por esto como porque no se detuviese la flota y por el mal tiempo que entró en el puerto les entregó los dichos navíos y si eso no hiciera se perdería toda la flota.

## 5. Al rescate

En el mes de octubre de 1567, dos poderosos jueces, Alonso Muñoz y Luis Carrillo, llegaron a la Ciudad de México enviados por Felipe II para investigar una supuesta conjuración en contra de la Corona. Esos jueces, abusando del poder recibido, sometieron a varios distinguidos individuos al tormento e inclusive ordenaron la ejecución de algunos de ellos, causando mucho terror entre los habitantes de la ciudad. La historia de tales sucesos es descrita por Luis Obregón, al que referimos al lector<sup>22</sup>. La obra destructiva de esos jueces terminó en 1568, cuando otros dos emisarios del Rey, Vasco de Puga y Luis de Villanueva, oidores de la AdM, llegaron a la Ciudad de México y entregaron a Muñoz una carta del Rey en la cual ordenaba que él y Carrillo saliesen inmediatamente de la NE, acto con que se tranquilizaron las cosas.

Aunque Obregón dice que Puga y Villanueva llegaron a Veracruz en un navío de aviso y entraron en la Ciudad de México el 13 de abril de 1568, la llegada no fue así, pues algunos años después, el virrey Martín Enríquez de Almanza escribió<sup>23</sup> al rey diciéndole que:



...viniendo de allí (Ocoa), en demanda de esta NE, el navío del doctor Villanueva dio al través en la costa y en tierra de guerra de chichimecas, flechándolos cada día; habiendo andado hartas leguas a pie y sin tener que comer, llegaron a la villa de Tampico.

Esto es, el doctor Villanueva no vino en un navío de aviso ni desembarcó en Veracruz.

El naufragio y el rescate de las personas que venían en el navío del oidor Villanueva parecen ser desconocidos en la historia de México. Los referimos aquí porque, como el lector lo habrá anticipado, el rescate fue hecho por LdC. Los hechos son reseñados en la "Información de Oficio" de 1578, en cuya petición leemos que:

Y teniendo noticia que un navío en que venía el doctor Luis de Villanueva, oidor que fue de esta real audiencia, había dado al través en el río de Palmas, tierra de guerra, había salido LdC... a socorrer con gente apercebida y con vituallas, caballos y armas, y encontró al oidor y gente y los proveyó de lo necesario de comida... teniendo recuentros con los indios de guerra que nombran salineros, los cuales le habían muerto tres esclavos negros...

Se debe notar que a pesar de que Carvajal obviamente consideraba meritorio este rescate, no lo menciona en su defensa. Las razones no son claras, pero ésta no es la única cosa omitida en esa defensa.

Leamos ahora lo que algunos de los testigos dijeron sobre el rescate. Indudablemente, el más importante entre ellos fue el propio doctor Villanueva, quien dijo que<sup>24</sup>:

habrá el dicho tiempo que viniendo este testigo de los reinos de España a esta tierra, el navío en que venía dio al través en la costa de la Florida en tierra de guerra, e juntamente con él treinta y tres hombres. E viniendo marchando a pie este testigo y la dicha gente hacia el río de Pánuco y puerto de Tampico, vio como el dicho LdC con gente salió al encuentro de este testigo a le socorrer y llevó caballos y bastimentos. Y fue de tanta importancia el socorro y provisión de mantenimientos que el dicho capitán LdC hizo a este testigo y gente que consigo traía, que sin ello era una cosa imposible poder llegar vivos a tierra de paz porque había once días que no comían sino yerbas y la bebida era agua de junto a la mar donde hacían hoyos para la sacar, e venían ya muy fatigados. Y en este socorro sirvió mucho a dios nuestro





señor y a S.M. el dicho LdC y puso en ello mucha diligencia e buena orden...

Es posible que la referencia al servicio del Rey pueda indicar que Villanueva llevaba consigo la orden real, pues fue él quien la entregó a Alonso Muñoz<sup>25</sup>.

El testimonio del doctor Villanueva es ampliado por Sebastián de Jijón, quien dijo que<sup>26</sup>:

habrá diez años que el navío en que vino el dicho doctor Villanueva de esta real audiencia y otros muchos españoles, y entre ellos este testigo, el cual navío habíase perdido en la costa de la Florida, en el río de Palmas, tierra de guerra, veinte y cinco leguas de la villa de Tampico. Y allí fueron asaltados por los indios chichimecas y les hirieron a un español delante de este testigo. Y se vinieron a pie y sin bastimentos hacia la villa de Tampico pasando mucho trabajo y hambre por espacio de once días. Y viniendo ya casi pereciendo de hambre los salió a socorrer el dicho capitán que a la sazón era alcalde de la villa de Tampico... Y con su socorro se consolaron y animaron y llegaron a tierra de paz a donde en la villa de Tampico el dicho LdC dio de comer a más de sesenta hombres que venían en el dicho navío perdido, tres o cuatro días a costa del dicho LdC. Y de allí los despachó el dicho capitán a México y a otras partes...

Como vemos, el naufragio ocurrió en la boca del río de Palmas, a larga distancia, al norte de Tampico, donde, según Jijón, Luis de Carvajal era alcalde. Esto también lo sabemos por el testimonio de Juan Lorenzo quien, además, indica que LdC llegó a la NE en 1567 al decir que<sup>27</sup> "cuando al dicho LdC lo recibieron como vecino, este testigo, como escribano de cabildo, hizo el asiento. Y por ser persona principal luego el *año seguido* le hicieron alcalde de la dicha villa". Entre los testigos que nos clarifican que LdC era alcalde ordinario, encontramos a Alonso Ortiz de Zúñiga, quien era alcalde mayor de la provincia de Pánuco. Él nos dice que<sup>28</sup>:

estando... en la villa de Pánuco... le vino la nueva de cómo una noche a medianoche había dado al través un navío e que el dicho navío traía gente muy lucida e que venía entre ellos una persona de gravedad e calidad. E... se partió con la gente que pudo llevar para servir a Dios y a S.M., entendiendo ser algún corsario llegado



a la villa de Tampico, supo que era el doctor Villanueva, e del mismo doctor supo que por buena orden e diligencia que puso el dicho LdC siendo alcalde ordinario, había llegado allí e que si un día más se tardara perecería el dicho doctor y toda la gente que con el venía... E luego este declarante dio comisión al dicho LdC de teniente de alcalde mayor en su lugar para hacer las averiguaciones e diligencias... las cuales hizo con solicitud y cuidado, las cuales pasó adelante.

Es posible que esas diligencias fueran la base de lo que el virrey Enríquez escribió años después al Rey.

## 6. Los corsarios de John Hawkins

“Siendo yo alcalde ordinario en Tampico aportaron al puerto de la dicha villa cien ingleses de los que escaparon de Juan Aquines, y... con veinte hombres salí a ellos y los rendí, prendiendo ochenta y ocho” (LdC, en su defensa).

El mes de septiembre de 1568 es notable en la historia de la NE por el casi simultáneo arribo a San Juan de Ulúa de la flota del inglés John Hawkins y de la flota española donde venía el nuevo virrey, don Martín Enríquez. Lo sucedido en ese puerto, después de llegado el Virrey, es importante e interesante, pero para este trabajo basta decir que la flota de Hawkins había salido de Inglaterra un año antes para traficar –muchas veces a fuerza– con esclavos y otras mercaderías en el Nuevo Mundo. Pero debido a la falta de provisiones y a daños hechos por un temporal a la nave capitana, llamada *Jesús de Lubeck*, llegó al puerto de San Juan de Ulúa el 16 de ese mes. Al día siguiente, apareció en el horizonte la flota española, compuesta de trece navíos, cuyo arribo creó una situación bastante difícil para todos. Después de algunas negociaciones, la flota española entró al puerto pacíficamente. Sin embargo, unos días después se desató una gran refriega, en la que la flota inglesa fue “desbaratada” por los españoles. De las naves de Hawkins, sólo dos pudieron huir: la *Judith*, comandada por Francis Drake, y la *Minion*, que era la almiranta de la flota. Ésta pudo huir protegiéndose con la capitana, la cual fue destruida. Muchos de los ingleses que viajaban en la capitana,



incluyendo Hawkins, pudieron abordar la *Minion*, aumentando su tripulación hasta alrededor de 200 personas.

Al salir de San Juan de Ulúa, Hawkins tomó el rumbo hacia el Norte, pero debido a la falta de abastecimientos se vio obligado a abandonar en la costa la mitad de los que venían con él. Lo sucedido a ellos es bien conocido debido a las relaciones que David Ingram, Jon Hortop y Miles Phillips escribieron años después<sup>29</sup>. Del lado español sólo se conocen pocas cosas, incluyendo el breve párrafo que Carvajal escribió en su defensa. Algunos historiadores, basándose solamente en las narrativas de Hortop y de Phillips, ponen en duda la versión de Carvajal, pero documentos españoles, escritos solo diez años después de los hechos, la confirman.

Empecemos con la petición de 1578. En ella se dice que:

cuando un Juan de Aquines, capitán inglés, vino a hacer daños en los puertos y partes marítimas de esta NE, LdC era alcalde ordinario en la dicha villa y puerto de Tampico y apercibió la gente española y la puso en orden, poniendo guardas y centinelas en el puerto, y corriendo la costa día y noche, conque aseguró la villa. Y que de San Juan de Ulúa el dicho capitán, derrotando rumbo a la banda del norte, había dejado cien hombres en tierra para que viniesen la vuelta del puerto de Tampico a hacer daños. Y sabido por el dicho LdC había juntado la gente de la villa y con toda diligencia y presteza y proveyendo algunos con armas propias y caballos suyos, salió al encuentro de los ingleses y les acometió con veinte hombres que llevaba y los rindió y prendió ochenta de ellos. Y usando de la prudencia de capitán inquirió y supo el intento, derrota, y pretensión de los ingleses. Y con diligencia y buen recaudo había enviado los presos a esta ciudad, y se habían entregado al muy excelente visorrey...

En 1578, cuando la información fue obtenida, estos hechos eran bien conocidos en la AdM, pues habían ocurrido sólo diez años antes. En particular los oidores sabían las condiciones en que fueron encontrados los ingleses. Por lo tanto, queriendo ellos aclarar algunas dudas, ordenaron “se repregunte” a los testigos acerca de lo sucedido porque “la prisión de los ingleses había sido de poco momento por ser gente desarmada e que los echaron a tierra por ser gente inútil y que no era gente que hiciese daño ninguno.”



Después tocaremos más ampliamente este importante aspecto de lo acontecido. Primeramente, leamos lo que los testigos dijeron acerca de la llegada de los corsarios, empezando con Juan de Urribarri, quien dijo que:

este testigo había ido desde la villa de Tampico al puerto de San Juan de Ulúa, a donde, estando en aquel mismo día entró el dicho corsario con su armada y tomó el dicho puerto y se apoderó en él. Y luego, el otro día siguiente, entró el muy excelente visorrey de esta NE en el dicho puerto y desbarató al dicho inglés...

La noticia del arribo de Hawkins a la NE llegó a Tampico a través de una orden, como afirmó Alonso Ortiz de Zúñiga, diciendo que:

al tiempo y sazón que Juan de Aquines vino al puerto de San Juan de Ulúa, este declarante estaba en la ciudad de México y vio despachar una provisión real a Diego Ramírez<sup>30</sup>, vecino de la dicha villa de Tampico, para que saliese en una barca a dar mandado a todos los puertos donde pudiese llegar, de la Habana a otras partes y supiesen que el dicho corsario Juan de Aquines estaba en el puerto e se había ido de él huyendo...

La provisión real, mencionada por Ortiz de Zúñiga, muestra la ansiedad que el arribo de Hawkins había producido en la NE. Aunque éste había huido de San Juan de Ulúa, su nave era la almiranta, esto es, una nave bien armada, cosa sabida por los españoles, como demuestra el testimonio de Urribarri. Debido a eso, ellos estaban alarmados y temían más ataques. Esto impulsó a LdC a hacer algo para proteger el puerto y la costa cercana. Juan de Mejorada nos dice lo sucedido después<sup>31</sup>:

estando este testigo en la dicha villa de Tampico, y siendo alcalde ordinario el dicho LdC por S.M., vio este testigo que el dicho LdC fue a casa de Cristóbal de Frías donde este testigo estaba con otros tres o cuatro hombres que entonces se sentaban a comer. Y el dicho Carvajal iba armado con su cota y una lanza y en un caballo, y les dijo que el puerto estaba tomado de franceses y que les mandaba que luego se armasen y saliesen con él a defender el puerto y la tierra de S.M. Y así el dicho Cristóbal de Frías y este testigo y otras personas fueron y se juntaron en la casa del dicho



LdC con sus armas y caballos y de allí salieron con él hasta treinta personas llevándolo por caudillo. Y así fueron al puerto en buena ordenanza y repartidos por escuadrones según y como el dicho LdC dio la traza y orden. Y llegando al puerto vieron de la (otra) parte del río en tierra cierta cantidad de hombres enemigos los cuales como vieron al dicho LdC y su gente se rindieron y dieron a prisión y dieron sus armas que traían. La cuya gente era inglesa y serían hasta ochenta hombres y el dicho LdC los prendió y los llevó a la dicha villa, y de ellos supo que eran soldados de Juan Aquines, que habían tomado el puerto de San Juan de Ulúa, por lo cual el dicho LdC los puso en prisión.

Después de indagar lo que pudo acerca de los planes de Hawkins, LdC envió los presos a la Ciudad de México, como atestiguó el alcalde mayor Ortiz de Zúñiga: “Y que prosiguiendo su viaje en un pueblo que se llama Tantoyuca, veinte leguas de la dicha villa de Tampico encontró a Antonio de Villadiego vecino de la dicha villa y alcalde de la mesta de ella con sesenta y tantos ingleses, poco más o menos”. Además de enviar los presos a la Ciudad de México, Carvajal envió un reporte de lo sucedido. Es a través de este reporte que el virrey Enríquez tuvo primer conocimiento de Carvajal.

Antes de terminar esta sección es necesario reexaminar el ataque que Carvajal hizo sobre los ingleses. Sus críticos le acusan de haber acometido gente que no se podía defender y que, por lo tanto, lo que él hizo fue insignificante. Lamentablemente para la historia, esos autores no toman en cuenta lo que los españoles vieron o pensaron, y, sorprendentemente, ignoran los acontecimientos relacionados con el arribo de Hawkins a la NE, acontecimientos que tuvieron profundas repercusiones. Es, por lo tanto, importante leer lo que todos los documentos dicen al respecto del ataque, empezando con lo que los ingleses escribieron.

La relación de Hortop dice que:

Cuando llegamos al río de Pánuco, dos españoles a caballo vinieron a donde estábamos y nos preguntaron cuánto tiempo habíamos pasado en el desierto, y que dónde estaba nuestro general... Después ellos volvieron a quien los envió... y después nos arremetieron fuertemente cien hombres a caballo con sus lanzas, pero no nos hicieron daño.



### La narrativa de Phillips dice:

y de esa manera llegamos al lado norte del río Pánuco... y vimos muchos españoles en el otro lado, recorriendo a caballo la rivera del río... Finalmente, uno de los españoles tomó una canoa y cruzando el río vino a donde estábamos... y habiéndonos visto, regresó a donde los demás españoles estaban, veinte de los cuales, aproximadamente, y sin demora se embarcaron en canoas, llevando a sus caballos al lado, los cuales montaron al llegar a nuestro lado, y nos arremetieron furiosamente con sus lanzas. Nuestro capitán, Anthony Goddard, nos persuadió que nos rindiésemos porque estábamos desnudos y sin armas...

De estas narrativas se desprende que los españoles sabían que los ingleses estaban desarmados y, por lo tanto, no se podrían defender. Pero tal desprendimiento es dudoso, pues si los españoles hubieran sabido eso, obviamente no los habrían atacado de la manera en que lo hicieron.

Veamos ahora lo que algunos testigos españoles dicen al respecto. Pedro de Aguilera nos dice que<sup>32</sup>:

vido como el dicho LdC con presteza y mucha diligencia juntó los vecinos de la villa e otros que se hallaron allí y los hizo aderezar de armas y caballos. Y juntó veinte hombres, poco más o menos, y salió a la costa y a la boca del río de Tampico y a dos o tres leguas de la villa en la costa descubrieron cantidad de gente de a pie y el dicho LdC apercibió su gente para dar en ellos y defender el puerto y villa. Y llegados a ellos vieron ser ingleses y venían sin armas y maltratados, que sin ninguna resistencia ni peligro los prendieron.

Nótese que Aguilera dice que sólo al llegar a los ingleses, los españoles se dieron cuenta de que estaban desarmados. Sin embargo, al escuchar esto, el oidor de la AdM interrumpe a Aguilera y le ordena que “declare si la salida e apercibimiento que hizo el dicho LdC fue de poco efecto por tratarse de ella por gente aquella rendida y sin armas y que no podían hacer daño ninguno.” Aguilera declara:

que la dicha gente era gente sin armas y destrozada, y que no resistieron ni hubo daño en prenderlos, pero que como sucedió



ser de aquella calidad pudiera venir con mano armada y hacer daño en los pueblos de la costa. Y así el dicho LdC se ofreció a estos pleitos y a lo que pudiera suceder de semejante negocio. E así puesto que sin trabajo los rindió con la determinacion del dicho capitán y españoles era defender el puerto y villa si la gente viniera con animo de hacer daño.

El Dr. Villanueva, quien era oidor de la AdM cuando Hawkins llegó a la NE, dijo que:

...estando este testigo en la real audiencia gobernando en la audiencia, supo por cosa notoria y por diligencias y autos que por el pleito se trujieron a la real audiencia que el capitán inglés había echado cantidad de gente en la costa de Tampico, estando en aquel puerto el dicho LdC, el cual había salido con gente en contra de los ingleses y los había prendido e puesto mucha diligencia y presteza en salir contra ellos e que había tenido modos y orden como buen capitán, y astuto y diestro en las cosas de guerra, en la guarda de aquel puerto, ofreciéndose a peligros si los contrarios vinieran con mala intención a mano armada...

Estos testimonios dicen muy claramente que los españoles temían que los ingleses vinieran con malas intenciones; que obviamente no sabían que los ingleses estaban desarmados; y que, a pesar de eso, Carvajal y su gente tuvieron el valor de enfrentarse a ellos. Debe añadirse que los acontecimientos en San Juan de Ulúa requerían que el desembarco de tantos ingleses al norte de Tampico se tomase como otro ataque. Una respuesta débil podría tener importantes consecuencias, como las tuvieron otros puertos de las Indias en ese mismo viaje de Hawkins<sup>33</sup>.

## **7. El descubrimiento del Valle de Extremadura**

En abril de 1572, el virrey Enríquez ordenó dar una "Comisión y Título de Capitán" a LdC, en la cual, además de nombrarlo como capitán, le comisionó hacer dos cosas en servicio de la Corona. La primera, que fuera a descubrir camino entre la provincia de Pánuco y las minas del Mazapil; la segunda, que castigase a ciertos indios chichimecas que, a través de los años, habían hecho daños y muertes. En un trabajo anterior, titulado "El descubrimiento del valle de



Monterrey”, hemos descrito detalladamente lo que Carvajal hizo, dando atención especial al viaje del descubrimiento, como LdC se refería a él, pues ese viaje culminó con el descubrimiento de un paso a través de la Sierra Madre Oriental y de un valle al otro lado de ella, que casi seguramente el mismo LdC nombró como el valle de Extremadura, o sea, el valle donde ahora está Monterrey. Debido a su importancia, reseñamos aquí en manera breve los puntos salientes del viaje, sin citar los testimonios de los testigos o los antecedentes que causaron la comisión, pues tales cosas fueron largamente descritas en el trabajo anterior.

El viaje del descubrimiento se inició el 4 de agosto de 1572, cuando LdC, con cuarenta soldados españoles y gran número de indios, salió del pueblo de Tanpiche a descubrir el camino de Pánuco al Mazapil, o sea un camino que necesariamente tenía que atravesar, del Este al Oeste, la Sierra Madre Oriental. El camino fue muy difícil, tanto por el terreno como por los ataques de los chichimecas. De todas maneras, sesenta y cuatro días después de la salida, ellos llegaron al otro lado de la sierra, pero no al Mazapil, sino a Zacatecas. Sin desanimarse, Carvajal continuó la búsqueda yendo primeramente al Mazapil, de donde salió hacia al Norte costeano el lado oeste de la sierra, llegando al valle donde ahora está Saltillo, a finales de 1572, años antes que cualquier otro explorador europeo. Allí pasó algún tiempo buscando camino que le permitiera pasar al lado este de la sierra, hallando, finalmente, “una abra muy llana por donde paso la sierra, sin que ningún otro haya atinado ni dado con tal paso”, como se dice en la petición.

Después de examinar la topología del terreno y mapas antiguos, hemos concluido que esa abra está cerca de la parte superior de lo que ahora se llama la Cuesta de los Muertos, en la carretera de Monterrey a Saltillo, paso que coincide con el presente camino ferroviario que une a esas dos ciudades. Esa abra le permite “hallar unos llanos muy estendidos, de yervas y arboledas muy deleytosas y de muchos rrios casi a cada media legua muy facyles de pasar. Y la tierra tal y de tal tenple que ponya deseo de bivar en ella” como dijo un testigo que acompañó a LdC en el descubrimiento. Esos llanos forman el valle que por mucho tiempo se llamó el Valle de Extremadura. Es importante notar que este descubrimiento ocurrió





por lo menos cinco años antes que el asentamiento que se dice Alberto del Canto hizo en 1577. Por lo tanto, el honor de haber sido el primer europeo de hacer un asiento en lo que ahora es Monterrey le pertenece a LdC. Es casi seguro además que, en ese viaje, Carvajal haya hecho un asiento largo en Saltillo y por lo tanto también se le debe ese honor. Finalmente, es también casi seguro que en ese viaje Carvajal nombró varios lugares en el valle como lo son la Huasteca, el Cerro de la Silla, el Valle de Extremadura, y el río de Santa Catarina.

El descubrimiento de esa abra fue obviamente importante, pues permitió la colonización de un gran territorio al norte de la NE, cuya existencia era, hasta entonces, desconocida. Pero desde el punto de vista del Virrey, lo que importaba era el provecho que podría venir del descubrimiento del camino entre Pánuco y el Mazapil. Después de todo, ésa había sido la razón por la cual dio la comisión a Carvajal. Fue por esto que la audiencia ordenó al oidor Cedeño preguntar a los testigos que digan “si el descubrimiento del camino fue de ningún provecho ni efecto”. Los testigos sólo pudieron decir que la tierra era de buen temple y buena para labranzas, y que tenía muchos metales, y que en ella vivían muchos indios apacibles. Sin embargo, ninguno de ellos mencionó provecho alguno. La razón es sencilla: después de haber escrito una relación sobre la región descubierta, Carvajal tuvo que atender negocios personales, cosa que le impidió concentrarse en la región descubierta. Uno de estos negocios es mencionado más tarde.

A mediados de 1573, ya hecho el viaje del descubrimiento, Carvajal fue sobre la costa al norte de Tampico, a castigar ciertos indios por daños y muertes que habían hecho a españoles. Ese “viaje del castigo” fue ordenado por el virrey Enríquez, y fue también descrito en nuestro trabajo anterior. Aquí sólo añadimos que los testigos en la información dicen que Carvajal cruzó el Río Bravo en ese viaje, y que hizo el castigo como el virrey se lo había ordenado.

Después de regresar del viaje del castigo, a Carvajal le fue ordenado ir a pacificar una rebelión de ciertos indios llamados capunoques y paloluques. Según los testigos, Carvajal mostró una vez más su ejemplar tratamiento de los indios: en lugar de tomarlos presos, esclavizarlos, o vender sus servicios, todo lo cual le era permitido, leemos que<sup>34</sup> “el dicho capitán les envió (a los indios)



mensaje y señales de paz para que se sosegasen e no hiciesen daños. Y así, por los buenos tratamientos los sosegó e puso en paz e hizo amigos con los comarcanos de paz y recibieron la doctrina cristiana”.

Para concluir este capítulo, debemos añadir que la información sobre los méritos de Carvajal no menciona ninguno durante 1574-1575. Cabe, por lo tanto, preguntar en qué se ocupó Carvajal esos dos años. La respuesta proviene de un documento que existía en el Archivo de Protocolos de Sevilla. Aunque el documento está perdido, los catálogos del archivo lo mencionan, dándonos, además, un resumen de su contenido<sup>35</sup>. En ese resumen leemos que el 10 de noviembre de 1574,

Luis de Caravajal, maestro de la carrera de las indias y vecino de Sevilla en la colación de la Magdalena, se obliga a pagar a Juan de los Reyes, fiador de doña Francisca de Caravajal, mujer de Damián Aguirre, en la obligación que esta contrajo de ir a reunirse con su marido a NE, todo lo que costase el incumplimiento por parte de la dicha señora de la dicha colación.

No hay duda alguna que el maestro citado en el resumen es nuestro personaje, pero ¿quién es esta doña Francisca de Carvajal? Martin Cohen sugiere<sup>36</sup> que no se trata de la hermana de Carvajal, sino de algún otro familiar, deducción correcta, pues, por entonces, la hermana se apellidaba Núñez. Lo importante para este estudio es que el documento sitúa a Carvajal en Sevilla en el otoño de 1574, cosa que indica que él viajó a España ese año, posiblemente en la flota que llegó a San Lúcar en agosto de 1574 y que había salido de la NE dos o más meses antes. Después de arreglar sus negocios, él regresó a NE, pero dado que el invierno no era propicio para la navegación a las Indias, el retorno no pudo haber sucedido antes del verano de 1575, todo lo cual aclara el silencio durante esos dos años.

## 8. El alzamiento en la provincia de Xalpa

“...se alzarón los indios de la comarca de Xalpa y... me fue cometida aquella guerra con no mas de diez soldados, que con dentro de diez meses... los sujeté y rendí” (LdC, en su defensa).



Además de la constante guerra con los chichimecas, muchas veces y por mucho tiempo, los españoles tuvieron que someter de nuevo a indios que habían sido anteriormente “pacificados”, pues se rebelaban abandonando sus pueblos y encomiendas, actos referidos por los españoles como “alzamientos”. Uno de tales alzamientos ocurrió durante 1575-76, en la comarca del pueblo de Xalpa. Este alzamiento ocurrió en una extensa región que incluía, además de pueblos cercanos a Xalpa, como lo era Xelitla, otros que se encontraban en la comarca de Meztitlán, al sur de Xalpa, como “Chapuluacán, Molango, y parte de Tlanchepec y Suchitlán y Cuzcatlán y Topla y parte de Xiestepec ...” según dijo Diego García<sup>37</sup>. Algunos de estos pueblos aparecen en el mapa coreográfico de Meztitlán, preparado por artistas indígenas en 1579. Parte del mapa es reproducido, en blanco y negro, en la sección que sigue. Una reproducción completa aparece en un libro de Barbara Mundi<sup>38</sup>, al que referimos al lector.

Hacia el norte, la comarca de Xalpa estaba cerca de la frontera de guerra, cosa que complicaba las cosas para los españoles, pues no sólo eran ellos asediados por los chichimecas sino, además, los indios de paz eran también acosados, como nos dice el fraile Pedro de San Luis<sup>39</sup>: “sabe e vido que munchos indios de los pueblos de Barrón encomendero y de los otros pueblos de S.M. de aquella provincia se habían huido de terror de los chichimecas”. Antes del alzamiento, la Corona mantenía un pequeño ejército en la frontera para asegurar la paz en ella y para evitar las incursiones de los chichimecas. Ese ejército estaba a cargo de don Francisco de Puga, teniente de capitán general por el Virrey. El número de soldados bajo su comando era demasiado bajo dada la extensa frontera de guerra. Peor aún, el camino entre la Ciudad de México y la minas de Zacatecas continuaba siendo inseguro debido a indios salteadores que asediaban a los viajeros e interrumpían el transporte de plata. Para remediar la situación, el Virrey envió a Puga a Zacatecas, y comisionó la rebelión en la provincia de Xalpa a otro capitán.

Carvajal, en su defensa, dijo haber sido nombrado por tal capitán y, además de otras cosas, dijo haber pacificado la región. Esto ha sido también negado por algunos autores, pero la documentación contemporánea a los hechos demuestra la veracidad de lo dicho por



Carvajal. Tal documentación incluye no sólo los testimonios de varios testigos ante la AdM, sino la propia comisión dada por el virrey Enríquez a Carvajal, y, para sellar la prueba, algunas cartas del Virrey. Empecemos con lo dicho por los testigos sobre el nombramiento del capitán reemplazando a don Francisco de Puga en lo del alzamiento de Xalpa. Para ello citamos al mismo Puga, quien dijo que<sup>40</sup>:

Y en lo que toca a Xalpa, lo que sabe es que estando este testigo por teniente de capitán general en aquella provincia e habiendo visitado la de Pánuco e fronteras de aquella tierra e informándose de personas prácticas de ella de lo que convenía para la pacificación de los indios rebelados y seguridad de los de paz, e particularmente con el dicho LdC, pareció convenir que en Xalpa se hiciese un fuerte e que en él hubiese un capitán con diez soldados, de lo cual este testigo informó al excelente visorrey, el cual teniendo noticia de la prudencia y buena traza del dicho LdC envió comisión para que fuese allí en lo de Xalpa con los dichos soldados. Y este testigo fue a las fronteras de los caminos de Zacatecas y Guanajuato...

Pero aún mejor prueba es la propia comisión que el virrey Enríquez dio a Carvajal el 9 de abril de 1576. Ésta aparece en traslado en la "Información" sobre los méritos de Carvajal<sup>41</sup>. Para ahorrar espacio sólo transcribimos las primeras líneas:

Don Martín Enríquez virrey, etcétera. Por cuanto teniendo noticia que indios panires y chichimecas y guachichiles de la comarca del pueblo de Xalpa se han alzado y rebelado del servicio de S.M. y dado en los pueblos de paz que hay por aquella cordillera hasta la villa de los Valles y pueblo de Tamaholipa y hecho muchos robos muertes y otros excesos, y para el castigo y pacificación de ellos mandé a don Francisco de Puga, que para el efecto fue proveído por mi teniente de capitán general, fuese al reparo de ello. Y por la relación que de el tengo y que conviene que acuda a negocios semejantes y que quede un capitán con algunas gentes en el dicho pueblo de Xalpa, confiando a LdC que hará y cumplirá lo que por mí le fuere cometido y mandado, por la presente lo proveo por tal capitán y mando que con diez soldados que consigo tenga asista en el dicho pueblo de Xalpa.



Esta “prudencia y buena traza” de Carvajal también se colige de una carta que el Virrey le envió a los pocos días después de haber firmado la comisión<sup>42</sup>, en la cual le dice:

Magnífico Señor, en una información que me envió don Francisco (de Puga) vi un dicho vuestro y creo yo muy bien lo que vos señor dices en él: que este negocio, si no (se) lleva por buen tratamiento y se procura sosegar estos yndios, que es encender la guerra... Hacedme placer que vos procuréis de trabajar e sosegar esos indios y allanarlos y quitar el miedo a los que están de paz. Y si se congregasen juntos como he escrito sería de mucha importancia para estar con más seguridad. Y avisadme particularmente de todo lo que allá hubiere... a 22 de abril...

El Virrey escribe varias veces a Carvajal acerca del cargo y de ciertas otras cosas. En la carta fechada el 31 de mayo de 1576, le dice<sup>43</sup>

Magnífico Señor, Con que vos, señor, hayáis quedado encargado en lo de Xalpa, estoy yo más sin cuidado y tengo esperanza que Dios y S.M. han de ser muy servidos y que volveréis a reducir esos indios y ponerlos en orden, dándoles a entender como yo os he mandado ir para desagruarlos de su encomendero o de otras personas que se los haya hecho, y que lo que yo en nombre de S.M. pretendo es que sean cristianos y vivan en pulizia como todos los demás indios de esta tierra y que cultiven la suya y cojan con que poderse sustentar...

El alzamiento parece haber empezado a fines de 1575, pues a principios de 1576, vemos a Carvajal defendiendo un pueblo en la región alzada. Juan Delgado, nos dice que<sup>44</sup>:

yendo este testigo con don Francisco de Puga, por alguacil mayor de su campo, a lo de Xalpa, hallaron en el pueblo de Xilitla que estaba allí el dicho LdC con soldados guardando aquel pueblo... Y tenía hecha una palizada grande de madera para resistir la entrada a los enemigos rebelados. Y llegado el dicho teniente de general, el dicho LdC fue a la provincia de Pánuco, y después de dos meses, poco más o menos, el virrey envió al dicho LdC para que viniese a Xalpa y sosegase e juntase los indios de aquella comarca con sus soldados en lugar del dicho teniente de general... Y este testigo, por mandado del dicho don Francisco de Puga llevó los



despachos del visorrey al dicho capitán LdC y lo halló en el pueblo de Guejutla... y se los entregó.

Después de recibir la comisión del Virrey, Carvajal se apresta a salir rumbo a Xalpa, lo cual ocurrió a finales de mayo, pues el 5 de junio el Virrey escribió<sup>45</sup> haber sido informado de ello por una carta que Carvajal le envió el 26 de mayo de 1576. Las acciones de Carvajal en Xalpa fueron detalladas por varios testigos. Primeramente, él tuvo que apaciguar la región, en la cual, según el escribano Pedro de Portes<sup>46</sup>, “estaba todo quemado y assolado y despoblado”. Francisco de Aguilar, quien también había sido soldado de Puga, nos dice que la razón era<sup>47</sup> “el poco amparo que había de las justicias comarcanas e por diferencias que había entre caudillos y capitanes que guardaban aquellas fronteras”. Siguiendo la narrativa de Aguilar leemos que

el día que entraron en Xalpa, iba el dicho LdC en la delantera con parte de los soldados, entre los cuales iba este testigo. E yendo recatándose e mirando, descubrieron entre unos breñales los indios de guerra desnudos y tiznados de los rebelados. Y arremetieron a caballo y los prendieron. Y pareció eran espías de los enemigos rebelados. Y los llevaron al mismo pueblo de Xalpa y así como se alojaron, el dicho capitán, con los intérpretes, habló a los dichos indios y los acarició e regaló e hizo dar de comer e les lavaron la tizne que tenían y los vistió y les dio mantas y les mandó que fuesen a decir a los otros de su tierra que no venía sino a ayudarlos y ampararlos de otras gentes para que no recibiesen mal, e para que otros españoles no viniesen a matarlos. E así se fueron contentos.

Lo mismo nos lo dice Nicolás Pimentel, quien añade que:

...de allí a ocho o diez días vinieron muchos indios de los rebelados y los que envió con ellos. Y a todos los que vinieron les hizo dar de comer, y a los demás principales y capitanes les dio mantas. Y mediante los buenos tratamientos y las hablas que él hizo, los sosegó y trajo de paz a todos los que se habían rebelado en aquella frontera.

Sin embargo, la paz no era duradera. Diego García nos dice que:



habiéndolos sosegado y pacificado, tornaron segunda vez a rebelarse algunos pueblos de los de Xalpa. Y tuvo el dicho LdC ocasión para aprovecharse a si e a sus soldados que para ello lo incitaban. Y con toda la templanza... y buenos tratamientos tornó a reducir parte de ellos, y todos se querían venir por conocer el dicho capitán.

Pedro de Portes nos informa que:

Carvajal hizo información ante este testigo como escribano real de lo que sobre ello pasó... Y vio este testigo que aunque por su comisión (LdC) podía proceder contra los dichos indios alzados y hacerlos esclavos y recibir provecho de ello muy grande y puesto su particular interés, aunque fue persuadido por personas a ello, procuró tornar a asegurar los dichos indios y los tornó a sosegar sin daño alguno.

Este buen tratamiento de los indios por Carvajal es consistente con sus ideas para terminar la guerra que, como el lector se acordará, fueron mencionadas por el Virrey. Carvajal parece haber sido uno de los pocos capitanes españoles que respetaba a los indios y que no les hacían mal. Pedro de Herbiti<sup>48</sup>, quien era uno de los capitanes de don Francisco de Puga, dijo “que LdC apaciguó la provincia de Xalpa con buen término e orden, e que tiene por cierto que si fuera otro capitán y no tuviera la dicha orden, que aquella tierra se destruyera porque trataran de hacer esclavos a los indios rebelados.”

Estos testimonios y la carta del Virrey, fechada el 31 de mayo, ponen en claro que las rebeliones eran causadas por algunos encomenderos que trataban mal a los indios, y por otros capitanes y soldados españoles, quienes entraban a los pueblos de los indios a tomarlos presos y venderlos como esclavos<sup>49</sup>. Esto era una gran barrera para lograr la paz, tan grande así que el Virrey se vio forzado a dar una orden a todos los capitanes que él había nombrado para que no hagan ‘entradas’ sin consultar primero con Carvajal. La orden es fechada el 30 de julio de 1576 y dice<sup>50</sup>:

Don Martín Enríquez, visorrey, etcétera. Por cuanto soy informado que algunos de los capitanes que por mi están nombrados para el castigo de los indios chichimecas de guerra que andan alzados y



rebelados del servicio de S.M. entran en muchos pueblos de los que tiene asentados y sosegados el capitán LdC que son los que se incluyen desde Sichu hasta Tamaholipa, y los castigan y alborotan de que se siguen inconvenientes en tornarse a despoblar los tales pueblos. Y conviene poner remedio en ello, atento a lo cual por la presente mando a todos cualesquier capitanes por mí nombrados que de aquí en adelante no entren en los dichos pueblos que hay desde Sichu hasta Tamaholipa a hacer castigo alguno sin que primero se comuniquen con el dicho capitán LdC y con su parecer por el inconveniente que se sigue de andar alborotados y acosados con tantos castigos los dichos indios lo cual así hagan y cumplan sin remisión alguna. Hecho en México a treinta días del mes de Julio de 1576 años. Don Martín Enríquez.

Uno de los capitanes que recibió esta orden fue Pedro de Herbiti, quien dijo que don Francisco de Puga lo dejó con soldados asalariados en la Villa de Santiago de los Valle para guardar aquella frontera y que

vio cartas en que a este testigo y al capitán Belber, que asistían con soldados en aquella frontera, les mandaba (el Virrey) que no entendiesen en cosa alguna de guerra ni hiciesen entradas, si no fuesen con parecer y tomando acuerdo con el dicho LdC.

## 9. El fuerte de Xalpa

“Y reedifiqué el pueblo de Xalpa de nuevo e hice en el un fuerte, de los mejores que hay en la NE” (LdC, en su defensa).

Habiendo logrado suprimir el alzamiento, esto es, convencer a los indios de paz que volviesen al servicio de los españoles, Carvajal los junta en Xalpa, como el Virrey le había ordenado en la carta del 22 de abril de 1576. Pero dándose cuenta que la ubicación del pueblo anterior no era buena, la cambia y planea otro pueblo en lugar mejor. El testigo Francisco Aguilar, a quien ya citamos antes, dijo que:

E luego, porque el asiento del pueblo de Xalpa estaba mal sitiado para estar de paz y para defenderse de los enemigos, lo hizo mudar, e mudó a parte llana y más segura y señaló y trazó las calles y solares a los indios con mucha voluntad e ellos acudieron por el regalo e caricias del dicho capitán.





Pero mudar el pueblo no era suficiente para asegurar la región. También era necesario construir el fuerte que el Virrey le había ordenado hacer. Carvajal dijo haber hecho en Xalpa un fuerte de cal y canto, “de los mejores que hay en la NE.” Esta acción es también puesta en duda por los detractores de Carvajal, pero al igual que antes, tales dudas no tienen base. Veamos la evidencia documental. Ya vimos en el testimonio de Puga que él dijo que el Virrey comisionó la construcción del fuerte a Carvajal. Pero es mejor dejar que el Virrey hable por sí mismo, para lo cual transcribimos una de sus órdenes<sup>51</sup>. La orden es reproducida en la figura siguiente y dice:

Don Martín Enríquez, visorrey, etcétera. Por cuanto por mí está mandado a LdC capitán por mi proveído que haga un fuerte en los pueblos de Xalpa para resistir a los yndios que andan alzados y de guerra y a donde puedan ampararse de ellos atento a lo cual hacer el edificio del dicho fuerte, por la presente mando al dicho capitán que compela a los yndios del dicho pueblo e sus sujetos y a los demás de los pueblos circunvecinos que acudan al dicho edificio e quanto durare la obra. E las justicias de S.M. lo hagan así guardar y cumplir. Hecho en México a xxvij días del mes de mayo de 1576 años. Don Martín Enríquez.

Indudablemente, Carvajal usó muchos indios para la construcción, pero, con razón, pensaba que los encomenderos de la región, quienes eran los que más beneficio iban a obtener, debían ayudar de alguna manera. Esto lo sabemos por otra carta del Virrey, fechada el 27 de junio de 1576, en la que le dice a Carvajal que<sup>52</sup>:

Por cuanto tengo escrito otras, en ésta no diré más de que yo he mandado a Barrón que asista en sus pueblos para la defensa de los naturales de ellos y que desde allí acuda a todo lo que fuere menester. Y vos le dijiedes que pues vos señor asistís en Xalpa con soldados por su causa, justo es que también él lo haga. Tened cuenta que así lo cumpla, y si no, dadme aviso de ello.

Obviamente, el encomendero Francisco Barrón no quería ayudar, pero el Virrey insistió que debía hacerlo.

Las misivas del Virrey a Carvajal continuaron a alentarle en la construcción del fuerte. En la carta fechada el primero de agosto,





escrita después de recibir un reporte a través de Pedro de Portes, el Virrey le dice a Carvajal<sup>53</sup>:

he holgado mucho por ver el cuidado que tenéis de lo que está a vuestro cargo... Y estando vos allí, y yo bien con descuido de eso, entendiendo que está todo bastantemente proveído y pues decís cuán necesario es el dicho fuerte y la traza que tenéis dada en él...

En la siguiente carta, fechada el 8 de septiembre, el Virrey le dice a Carvajal que<sup>54</sup> “en lo del fuerte, señor, sea breve la obra y no se haga más de lo necesario porque los indios no sean vejados...”. Por lo visto, Carvajal quería hacer más de lo acostumbrado, cosa que alargaba la construcción.

Una noche, un suceso inesperado interrumpió las obras, como Francisco de Aguilar nos dice:

E que estando haciéndose el fuerte, que no estaba la mitad hecho, vio este testigo cómo una noche oscura dieron sobre el dicho capitán y su gente e indios que allí estaban congregados de paz, que había más de cuatrocientos, cantidad de indios chichimecas a los matar y estorbar que el dicho fuerte no se hiciese viendo que era para sujetarlos, y dieron con gran empeño sobre ellos. Y el dicho capitán, aunque a la sazón estaba enfermo y cojo de un pie, apeló la gente, así españoles como indios, y salió apercebidos contra los enemigos y los hizo retirar, e puso en huida sin que recibiesen su gente daño ninguno... Y tiene por cierto que si el dicho capitán no pusiese tan buen ardid y diligencia en defender aquella noche su gente, que le matarían todos los indios de paz que allí estaban en la obra del fuerte.

El Virrey, después de ser informado de este ataque, escribe a Carvajal el 26 de octubre<sup>55</sup>, diciéndole que castigue el atrevimiento de los indios culpables, pero que lo haga con cuidado, pues si se “hace como se suele, sería poner fuego la tierra y alborotarla de nuevo...”. En la sobre de esa carta Carvajal dice: “Respuesta de lo que escribí que falta en Xalpa.” Parece que faltaba poco, pues en la carta el Virrey dice que: “Ese fuerte deseo mucho ver acabado porque me quitariades de infinitas pesadumbres que por momentos me dan...”. Finalmente, parece que la construcción principal se termina poco después, ya



que el 10 de noviembre de 1576, el Virrey escribe de nuevo a Carvajal diciéndole<sup>56</sup>: “Holgado he de entender que lo del fuerte se ha acabado... Lo que queda procurad, señor, poco a poco se acabe.”

Después de terminar el fuerte, Carvajal pide licencia al virrey para dejar Xalpa, pero parece haber salido con sus soldados antes de la llegada de otros, pues el fraile Joan de Andrada nos dice que<sup>57</sup>:

por no haber soldados en el dicho fuerte cuando este testigo estaba en él, vinieron indios de guerra a la comarca y mataron, a menos de una legua del fuerte, seis indios y se llevaron una india viva... e que si el dicho capitán LdC no hubiera salido de aquella tierra estuviera toda más pacífica porque no se hubieran sacado los soldados y por los buenos medios y orden que con los religiosos e indios tenía. E que si entrasen otros capitanes que mirasen sus intereses y entrasen haciendo esclavos, estuviera toda al tierra destruida.

Acerca del fuerte, el mismo testigo añade que “tiene por cierto que si se hiciesen otros dos fuertes como el de Xalpa y se pusiesen en ellos soldados bien intencionados y con ayuda de religiosos se pacificaría toda aquella tierra.”

A pesar de lo útil que era el fuerte que Carvajal construyó, ningún otro de esa clase parece haber sido construido después. El de Carvajal, como él y los testigos nos dicen, era de piedra y canto, tenía una iglesia y monasterio y podía, en caso de necesidad, proteger hasta mil personas de los ataques de los enemigos. Además, el fuerte tenía ciertas otras conveniencias. Según Francisco de Aguilar, Carvajal “hizo que se metiese un caño de agua en el dicho fuerte, que se trajo con mucho trabajo, para que los indios no bajasen al río por agua y allá los matasen los chichimecas de guerra.”

Cabe preguntar, ¿cómo era ese fuerte? La respuesta proviene de dos documentos que existen en el AGI<sup>58</sup>. Uno de ellos es un bosquejo, reproducido en la siguiente figura, que se encuentra entre los documentos relacionados con México.

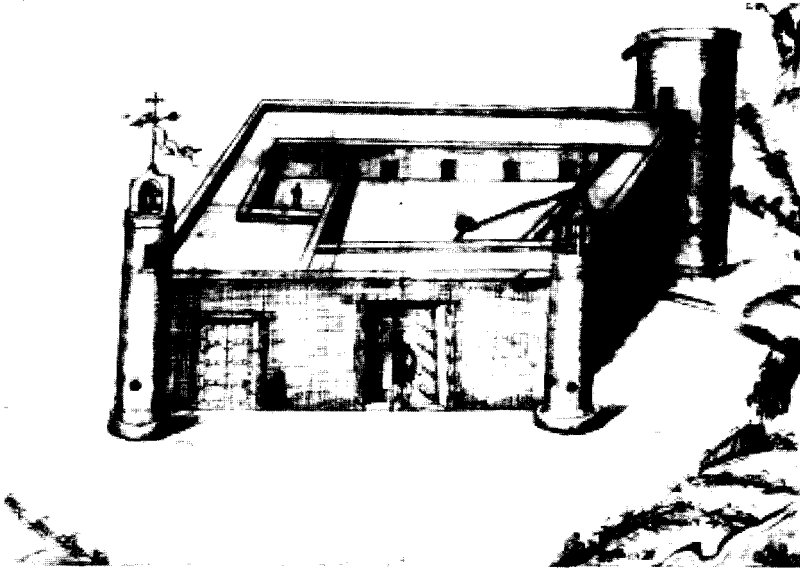


Fig. 4. Bosquejo de un fuerte existente en el AGI, en la sección relacionada a los papeles del virrey Martín Enríquez de Alamanza. El bosquejo no indica ningún dato sobre el fuerte.

Como se ve, el bosquejo muestra un fuerte interiormente separado en dos partes. Una de ellas es obviamente una iglesia, detrás de la cual hay un patio donde se puede discernir la figura de un fraile, indicando un monasterio. En la otra parte vemos otro patio, en el cual aparece la parte superior de una noria. Ésta, a su vez, parece estar conectada a una cañería, cosa que nos recuerda lo que el testigo Aguilar dijo y que apunta en la dirección de Carvajal. Pero dado que el bosquejo carece de identificación, tal apunte es insuficiente. Pero, por otro lado, el material aquí presentado muestra que Carvajal construyó un fuerte de buen tamaño en Xalpa. Si fue así, es de esperarse que alguna evidencia de él existía tres o cuatro años después de terminado, cuando fueron escritas las descripciones de algunos pueblos de la Corona, conocidas bajo el nombre de *Las Relaciones Geográficas*. Tal evidencia existe en el mapa que acompaña la relación de Meztitlán preparada en 1579 por Gabriel de Chávez. La siguiente figura muestra la parte superior de ese mapa, en donde, al lado de un lugar llamado Xelitla, vemos claramente el fuerte de Xalpa, tal y como aparecía en 1579. Comparando con éste el bosquejo



del fuerte que existe en el AGI, podemos concluir que el bosquejo muestra, en efecto, el fuerte que Carvajal construyó<sup>59</sup>.



Fig. 5. Amplificación de la parte central superior del mapa de Meztlán que aparece en las *Relaciones Geográficas de la Nueva España*, que se encuentra en posesión de la Colección Benson de la Universidad de Texas.

Pero, además, si como Carvajal dijo, su fuerte fue hecho de piedra y era de los mejores de NE, algo debe haber quedado de él. Para no cansar más al lector, basta decir que, en cierta manera, el fuerte aún existe, pues sus paredes fueron usadas para albergar lo que ahora es el Museo de la Sierra Gorda en Jalpan de la Sierra, en el estado de Querétaro. En la información oficial presentada a los visitantes del museo se dice que el fuerte fue edificado en el siglo XVI por el virrey Martín Enríquez, obviamente, indicando que fue éste quien ordenó su construcción, como en efecto lo hizo. Este trabajo muestra que el fuerte fue diseñado y construido por LdC, quien además ejecutó la primera planeación de la ciudad donde el museo se encuentra.



## 10. Opiniones sobre Luis de Carvajal

La “Información sobre los méritos” de Carvajal concluye con las respuestas a la penúltima pregunta del interrogatorio. Ésta se refiere a las cualidades de LdC y a su capacidad para ocupar algún puesto honroso, es decir, de importancia. La pregunta existe porque, como se dijo antes, Carvajal deseaba uno de tales cargos. En lo que sigue, citamos, sin añadir nuestros comentarios, lo que algunos de los testigos dicen al respecto, escogiendo solamente aquellos cuya ocupación o posición dan más peso a sus opiniones. Éstas son dadas en el orden en que los testigos aparecieron ante la audiencia:

Don Francisco de Puga, Teniente de Capitán General (por el virrey Martín Enríquez) en la frontera dijo que:

conoce al dicho capitán de más de cuatro o cinco años... e que tiene al dicho capitán LdC por hombre noble e bien nacido, e lo muestra en el tratamiento de su persona y suerte. Y es hombre que tiene valor y pecho para ejercer negocios e cargos de calidad en servicio de S.M., ansí de guerra como de justicia...

El Doctor Luis de Villanueva, oidor de la Real Audiencia de México, “dijo que conoce al dicho capitán LdC de doce años a esta parte ... e que este testigo le tiene por hombre noble hijodalgo y en el tratamiento de su persona lo ha mostrado e muestra y es digno de que S.M. se sirva de él en cosas de importancia e confianza ...”

Fray Pedro de San Luis, predicador entre los chichimecas desde los tiempos del Padre Andrés del Olmo, a quien asistió en Tampico, dijo que:

conoce al capitán LdC de cuatro años a esta parte... y lo tiene por hombre de tan buen juicio e buenas partes que dará cuentas de cualquiera cosa en que S.M. le quisiese mandar cabe bien en su persona porque es muy amado e querido de los indios chichimecas por donde él ha andado y pasado.

Alonso Ortiz de Zúñiga, alcalde mayor de la Provincia de Pánuco, dijo que “conoce al dicho capitán LdC de diez años a esta parte... y le tiene por hombre noble y de calidad. Concurrén en él las calidades



que se requieren para que S.M. le haga, por los servicios y meritos de su persona, cualquier merced porque lo merece...”

Fray Luis Gómez, prior de Guejutla por muchos años, dijo<sup>60</sup> que “conoce al dicho capitán LdC por diez años a esta parte y que le tiene por hijodalgo y bien nacido y por hombre de reputación y confianza bastante para cualquier cargo honroso...”

### **11. Otros apoyos**

La información sobre los méritos de Carvajal fue obtenida durante los meses de enero y febrero de 1578, pero la preparación para obtenerla empezó en 1577. Al principio de ese año, Carvajal regresó a la Huasteca, probablemente después de dar su reporte al Virrey. Quizá los planes de presentar su petición nacen entonces.

Lo que sabemos con seguridad es que la idea de ir a España a tratar de obtener de la Corona un cargo importante estaba ya formada para principios de junio de 1577, pues el cuarto día de ese mes, el cabildo de la villa de San Luis de Tampico<sup>61</sup>, compuesto del alcalde Juan de Navarrete, y de los corregidores Diego Ramírez y Sancho de Frías,

daban y dieron todo su poder cumplido... al capitán LdC vecino de esta villa, regidor de los pueblos de Tamaholipa y Tantomol y Tancuylabe para que en nombre de dicho cabildo y en nombre de esta dicha villa pueda parecer ante S.M. y ante los señores de su consejo real, presidente e oidores de las indias y ante el muy excelente señor don Martín Enríquez, visorrey de esta NE y ante el presidente e oidores de esta real audiencia de esta NE para pedir cualesquier mercedes (y) previsas libertades...

Además del poder dado por la villa de Tampico, el cabildo de San Esteban del Puerto da semejantes poderes a LdC el último día de febrero de 1578<sup>62</sup>. Este poder es firmado por el acalde ordinario Francisco Cervantes y por los regidores Juan de Cervantes, Pedro Lorenzo y Juan González.

### **12. Conclusiones**

En este trabajo hemos presentado y analizado la “Información de Oficio” sobre los méritos que LdC hizo desde su salida hacia el Nuevo



Mundo en 1567, hasta 1578, año en que viaja a España. La “Información” confirma que Carvajal “pasó a dar razón de lo que había hecho a S.E.”, verifica los servicios mencionados por él en su defensa y, además, presenta otros que no aparecen en ella. Todos estos servicios fueron tan meritorios que convencieron al Virrey y a los oidores de la Real Audiencia de México a respaldar a Carvajal en su petición para que la Corona le diese un cargo importante. Este respaldo y la información sobre sus méritos y servicios constituyeron, como Alonso de León escribió en 1649, “las certificaciones que llevaba de los servicios que había hecho”. En mayo de 1579, o sea poco más de un año después de levantada la “Información”, Felipe II ordenó capitular con Carvajal. Basados en esa información, opinamos que los méritos descritos en ellos fueron la razón por la cual se le dio ese honor.

#### **Apéndice: La petición de Carvajal (13 de enero de 1578).**

“Muy poderoso señor, el capitán LdC, estante en esta corte, digo que yo he servido a vuestra real corona en los reinos y provincias de esta NE, así en los negocios de la guerra; descubrimientos de tierras, caminos y pasos; pacificaciones y reducimientos de los naturales rebelados; como en otros cargos y administración que de justicia a mí cometidos, así por mandado de esta real audiencia en su gobernación, como por orden de vuestro muy excelente visorrey. Y en el ejercicio de lo que siempre he servido con mi persona, armas e caballos. Y a mi costa, he gastado mucha cantidad de pesos de oro haciendo grandes y notorios efectos en vuestro real servicio según y como más largamente constará por la información que de ello diere. Y para acudir a vuestra real persona y a su muy alto consejo de la indias sobre y en razón de que en recompensa de mis méritos y servicios se me haga merced conforme a la calidad de mi persona y a lo que en su real servicio he gastado y me ocupe en cosas tocantes a su servicio, especialmente en el descubrimiento y población de las provincias donde yo he servido, o en oficios de su real justicia, o haciéndome alguna merced en su real caja y sobre indios vacos o que vacaren, tengo necesidad de hacer información para que conste lo que dicho tengo, a lo cual a vuestra alteza pido y suplico mande se haga la dicha información y los testigos que presentare sean



examinados por el tenor de interrogatorio siguiente, dándome de todo testimonio en forma que haga fe con parecer de vuestro presidente y oidores e información de oficio duplicado con el dicho parecer a lo cual pido y suplico se envíe con los primeros pliegos a vuestro muy alto consejo de las indias, interponiendo en todo vuestro decreto y real autoridad, sobre que pido justicia.”

### Notas

<sup>1</sup> Catedrático emérito, Universidad de Rutgers, New Jersey, EUA.  
Correo electrónico: stemkin@rci.rutgers.edu

<sup>1</sup> Para ahorrar espacio, abreviamos algunos nombres de personas, lugares o de documentos con sus iniciales; por ejemplo, Luis de Carvajal aparece varias veces como LdC. Otras abreviaciones que hacemos, por la misma razón, incluyen, NE por Nueva España, AdM por la Audiencia de México, AGI por el Archivo General de Indias en Sevilla, y MdC por la “Información de Oficio sobre los Méritos de Carvajal”.

<sup>2</sup> León, Alonso de. (1909). “Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tejas y Nuevo México.” En Genaro García (Ed.), *Documentos inéditos ó muy raros para la Historia de México: Tomo XXV* (p. 90). Librería de la viuda de Ch. Bouret. (Original publicado en 1649)

<sup>3</sup> Velázquez, Primo Feliciano. (1946). *Historia de San Luis Potosí: Tomo I* (p. 328). Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

<sup>4</sup> Hoyo, Eugenio del. (1979). *Historia de Nuevo León* (2ª edición, p. 104). Monterrey: Al Voleo.

<sup>5</sup> Cuevas, Mariano. (1940). *Historia de la nación mexicana* (p. 267). México: Talleres Tipográficos Modelo.

<sup>6</sup> Robles, Vito Alessio. (1936). *Monterrey en la Historia y en la Leyenda* (p. 290).

<sup>7</sup> Hoyo, Eugenio del, 1979, p. 110.

<sup>8</sup> Toro, Alfonso. (1993). *Los judíos en la Nueva España* (p. 317). Edición facsimilar. México: Archivo General de la Nación. Fondo de Cultura Económica. (Originalmente publicado en 1932).

<sup>9</sup> Toro, Alfonso, 1993, pp. 320-346.

<sup>10</sup> Temkin, Samuel. (2006). El descubrimiento europeo del valle de Monterrey. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 19, 117-143.

<sup>11</sup> AGI MÉXICO 103, sin número de fichero (S/N). Este documento es referido en el texto como la “Información sobre los Méritos de Carvajal”, y es abreviado como los MdC.

<sup>12</sup> Encinas, Diego de. (1596). *Cedulario Indiano: Vol. II* (176-179).

<sup>13</sup> Caballero Juárez, José Antonio. (1997). *El régimen jurídico de las Armadas de la Carrera de Indias: siglos XVI y XVII* (p. 337). México: UNAM.

<sup>14</sup> La paleografía de todos los documentos citados en este trabajo fue hecha por el autor. Para más claridad, hemos añadido acentos y algunas comas en la transcripción. Por la misma razón, hemos, además, actualizado algunas palabras.



- <sup>15</sup> Después de publicado nuestro artículo anterior, encontramos un libro escrito por Robert S. Weddle [*Spanish sea*], que menciona este documento, pero lo interpreta erróneamente como una investigación judicial de la AdM, diciendo que LdC fue ordenado ir a la Ciudad de México a enfrentarse a ciertas acusaciones. Véase: Weddle, Robert S. (1985). *Spanish sea* (p. 338). College Station: Texas A&M.
- <sup>16</sup> Hoyo, Eugenio del, 1979, p. 105.
- <sup>17</sup> Encinas, Diego de. (1596). *Cedulario Indiano: Vol. III* (pp. 201 y ss.).
- <sup>18</sup> AGI CONTRATACIÓN, 5784, L.1, F.145v-146r.
- <sup>19</sup> Pérez, Bartolomé, MdC, Folio 55R. Enero 16, 1578.
- <sup>20</sup> Urribarri, Juan de, MdC, Folio 100v. Febrero 15, 1578.
- <sup>21</sup> Hernán, Matheo, MdC, folio 13v. Enero 22, 1578.
- <sup>22</sup> González Obregón, Luis. (1906). *Los precursores de la Independencia Mexicana en el siglo XVI* (capítulo XII). Librería de la viuda de C. Bouret.
- <sup>23</sup> Carta del virrey Martín Enríquez al Rey. Enero 9, 1574. Documento LV. En *Cartas de Indias: Tomo I*. (1877). Biblioteca de Autores Españoles.
- <sup>24</sup> Villanueva, Luis de, MdC, Folio 62V. Enero 29, 1578.
- <sup>25</sup> González Obregón, Luis, *ibid*, p. 358.
- <sup>26</sup> Jijon, Sebastián de, MdC, folio 110R. Febrero 15, 1578.
- <sup>27</sup> Lorenzo, Juan, MdC, folio 106R, Febrero 15, 1578.
- <sup>28</sup> Ortiz de Zúñiga, Alonso, MdC. folio 135R. Febrero 5, 1578.
- <sup>29</sup> Haklyut, Richard. (1589). *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries of the English Nation Made by Sea or Overland to the Remote & Farthest Distant Quarters of the Earth at any time within the compasse of these 1500 Yeares*. London: E. P. Dutton and Co.
- <sup>30</sup> Diego Ramírez, al igual que Cristóbal de Frías, quien aparece después en los testimonios, fue uno de los fundadores de Tampico. Véase: Meade, Joaquín. (1939). *Documentos inéditos para la Historia de Tampico, Siglos XVI y XVII* (p. 7).
- <sup>31</sup> Mejorada, Juan de, MdC, Folio 86v.
- <sup>32</sup> Aguilera, Pedro de, MdC, Folio 58r.
- <sup>33</sup> Entre esos puertos se pueden mencionar Cartagena de Indias y Río de la Hacha, ambos en la presente República de Colombia.
- <sup>34</sup> Pimentel, Nicolás, MdC, Folio 20v.
- <sup>35</sup> *Catálogo de los Fondos Americanos del Archivo de Protocolos de Sevilla: Tomo I. Siglo XVI*. Documento número 1837, p. 437. Noviembre 10, 1574.
- <sup>36</sup> Cohen, Martín. (2001). *The martyr Luis de Carvajal: a secret Jew in sixteenth-century Mexico* (p. 51). Albuquerque: University of New Mexico.
- <sup>37</sup> García, Diego, MdC, Folio 8r.
- <sup>38</sup> Mundi, Barbara E. (1996). *The mapping of New Spain* (cap. 3).
- <sup>39</sup> San Luis, Pedro de, MdC, Folio 69r.
- <sup>40</sup> Puga, Francisco de, MdC, Folio 12r.
- <sup>41</sup> El traslado de esta comisión virreinal aparece en MdC, Folio 89r.
- <sup>42</sup> AGI, MÉXICO 103, S/N. Carta del virrey Enríquez a Luis de Carvajal. Abril 22, 1576.
- <sup>43</sup> AGI, MÉXICO 103, S/N. Carta del virrey Enríquez a Luis de Carvajal. Mayo 31, 1576.
- <sup>44</sup> Delgado Juan, MdC, Folio 23r.
- <sup>45</sup> AGI, MEXICO 103, S/N. Junio 5, 1576.



- <sup>46</sup> Portes, Pedro de, MdC, Folio 70v.
- <sup>47</sup> Aguilar, Francisco de, MdC, Folio 50v. Enero 25, 1578.
- <sup>48</sup> Herbiti, Pedro de, MdC, Folio 64v. Febrero 5 de 1578.
- <sup>49</sup> Lo mismo sucedía en Zacatecas. En una carta al Rey, datada el 6 de marzo de 1576, su emisario, Santiago del Riego, le dice que "... los daños que han hecho y hacen cada día los indios salteadores en los caminos de Zacatecas... han nacido de las entradas desaforadas y exorbitantes que han hecho los capitanes... y sacado indios en grandísima cantidad..."
- <sup>50</sup> AGI, MÉXICO 103, S/N. Carta del virrey Enríquez a Luis de Carvajal. Julio 30, 1576.
- <sup>51</sup> AGI, MÉXICO 103, S/N. Carta del virrey Enríquez a Luis de Carvajal. Mayo 28, 1576.
- <sup>52</sup> AGI, MÉXICO 103, S/N. Carta del virrey Enríquez a Luis de Carvajal. Junio 27, 1576.
- <sup>53</sup> AGI, MÉXICO 103, S/N. Carta del virrey Enríquez a Luis de Carvajal. Agosto 1, 1576.
- <sup>54</sup> AGI, MÉXICO 103, S/N. Carta del virrey Enríquez a Luis de Carvajal. Septiembre 8, 1576.
- <sup>55</sup> AGI, MÉXICO 103, S/N. Carta del virrey Enríquez a Luis de Carvajal. Octubre 26, 1576.
- <sup>56</sup> AGI, MÉXICO 103, S/N. Carta del virrey Enríquez a Luis de Carvajal. 10 noviembre 1576.
- <sup>57</sup> Andrada, Juan de, MdC, Folio 60r.
- <sup>58</sup> AGI Mapas. MÉXICO 103
- <sup>59</sup> El bosquejo aparece también en Powell (1977) y en Weddle (1985), quienes atribuyen a LdC la construcción del fuerte que aparece en el bosquejo, pero tal atribución se basa solamente en lo que Carvajal escribió en su defensa y en la ubicación del bosquejo en los archivos. Véase: Powell, Philip Wayne. (1977). *Mexico's Miguel Caldera: The taming of America's first frontier*. Tucson: University of Arizona; Weddle, Robert S. (1985). *Spanish sea* (p. 338). College Station: Texas A&M.
- <sup>60</sup> Gómez, Luis, MdC, Folio 113r.
- <sup>61</sup> AGI MÉXICO 103. S/N. Poder de la villa de San Luis de Tampico para Luis de Carvajal. San Luis de Tampico, a 4 de junio de 1577.
- <sup>62</sup> AGI, MÉXICO 103. S/N. Poder de la villa de Pánuco para Luis de Carvajal. San Esteban del Puerto, postreros días del mes de febrero de 1578.

**Título:**

“Los méritos y servicios de Carvajal (1567-1577)”.

**Palabras clave:**

Luis de Carvajal, historia de Nuevo León, proceso inquisitorial, noreste de México, judíos en la Nueva España.

**Fecha de recepción:**

3 de abril de 2006.

**Fecha de aceptación:**

30 de octubre de 2006.

**Title:**

“The Merits and Services of Carvajal (1567-1577)”

**Keywords:**

Luis de Carvajal, history of Nuevo León, Inquisition process, northeast Mexico, Jews in the New Spain.

**Date of submission:**

April 3<sup>rd</sup>, 2006.

**Date of acceptance:**

October 30<sup>th</sup>, 2006.



**Pensamiento  
y Cultura**

---



# La crítica al cientificismo en la obra del primer Wittgenstein

Juan José Colomina Almiñana  
*Universitat de València*

El presente escrito\* consta de dos partes. En la primera de ellas, el autor intentará mostrar que la primera obra de Ludwig Wittgenstein perseguía establecer el carácter insondable de aquello más importante (el sentido de la vida) bajo el análisis lingüístico de aquello que se puede decir, estrategia que, al mismo tiempo, le permitió establecer el ámbito de lo impensable (aquello que no se puede decir); esto es, el ámbito de la ética y 'lo místico'. En la segunda parte, se pretende mostrar el anti-cientificismo wittgensteiniano señalando la crítica del primer Wittgenstein a toda psicología, tenida como ciencia, y presentando el psicoanálisis como ejemplo paradigmático de 'malentendido' lingüístico-filosófico, ya que se intenta investigar de modo científico temáticas que nunca pueden decirse y que tan sólo pueden mostrarse.

In the first part of this two-section article\*, the author will try to show that the first work by Ludwig Wittgenstein tried to find the fathomless nature of what is most important (the sense of life) under the linguistic analysis of what we can say. This strategy also allowed him to establish the field of the unthinkable (what can't be said); in other words, the field of ethics and mysticism. In the article's second section, the author attempts to show Wittgenstein's anti-scientific side, displaying the first Wittgenstein's criticism of all psychology considered as science and his presenting psychoanalysis as a paradigmatic example of linguistic-philosophical misunderstanding because it attempts to research themes that can never be spoken and can only be demonstrated scientifically.

Our investigation does not try to find the real, exact meaning of words; though we do often give words exact meanings in the course of our investigation (Zettel 467).



**P**odemos afirmar, sin equivocarnos, el marcado carácter anticientificista de la filosofía del que se ha tenido a bien llamar primer Wittgenstein. Esta crítica al cientificismo permanecerá también en su segunda filosofía, sólo que de modo distinto. Lo que sí puede decirse es que, tanto en una como en la otra, confluye la denuncia del espíritu puramente científico de la época en la que Wittgenstein vivió (por ejemplo, CV 29).

Desde el inicio, el carácter a-científico del pensamiento wittgensteiniano denota su visión anti-sistemática de los intentos de configurar estándares unificados que permitan una explicación completa del mundo en términos físicos. Todo sistema aficionado a catalogar los sucesos mediante descripciones, y a encuadrarlos en explicaciones puramente causales, adolece del error fundamental que la ciencia y la filosofía arrastran desde la identificación del decir con el nombrar: suponer que toda descripción de hechos equivale a decir aquello que es.

En las líneas que siguen, atenderemos a la primitiva distinción wittgensteiniana entre el decir y el mostrar (una distinción que ya se forjaba en la mente del Wittgenstein destinado a bordo de una barcaza en el Vístula, durante el fragor de la Primera Guerra Mundial y que refleja los ensayos del *Proto-tractatus*) y que supondrá el primer peldaño hacia el establecimiento del carácter insondable y no-empírico de aquello realmente importante, el valor del mundo y de la vida.

Estableciendo el carácter indescriptible de los juicios morales, Wittgenstein preparará el camino para la equiparación del objeto de la ética, de la estética y de la psicología, un objeto que la equívoca metodología científica confunde, tergiversa y eleva hasta su mayor grado de incomprensión. Revisaremos dicha equiparación en tanto nos permita cuestionar los planteamientos de la propuesta cientificista y establecer el carácter inexpresable de las disciplinas anteriormente mencionadas.

Nos detendremos en la visión de la psicología científica, en su vertiente psicoanalítica, porque consideramos que es el paradigma de lo que Wittgenstein consideró como error metodológico, ya que esta ciencia pretende aplicar metodología empirista a estados humanos, realizando explicaciones físicas y causales de hechos mentales.

Propondremos una nueva solución a los planteamientos científicos, en tanto que las enseñanzas wittgensteinianas nos muestren que no debemos esperar explicaciones científicas de ciertos hechos del mundo, sino que se trata de vivirlos, y de vivirlos del único modo en que éstos pueden ser vividos. Comencemos, pues, nuestro viaje.

### **El carácter inexpresable de la ética**

Es curioso cómo un ingeniero capaz de construir armamento para el ejército alemán durante la Primera Guerra Mundial, al mismo tiempo estuviera trabajando en una filosofía que menosprecia la pretensión de cientificidad de otros proyectos afines<sup>1</sup>. No es que Wittgenstein no apreciara la rigurosidad (su filosofía es rigurosa), sólo que no entendida científicamente<sup>2</sup>.

Wittgenstein era perfectamente consciente de los beneficios y progresos de la ciencia, pero consideraba que éstos no eran útiles para la filosofía. Sean cuales fueran los logros científicos, éstos no permitían siquiera la aproximación a los problemas filosóficos (por ejemplo, T 4. 111)<sup>3</sup>. Porque la filosofía es análisis del lenguaje: la filosofía debía encargarse de delimitar el ámbito de lo indecible (y, por extensión, de lo impensable) mediante el establecimiento de los límites de lo decible (o, lo que es lo mismo, lo pensable) (por ejemplo, T 4.114). Porque, en realidad, los problemas filosóficos no son más que 'malentendidos', malas comprensiones, de la lógica que rige nuestro lenguaje y que hace que, a menudo, corramos contra él<sup>4</sup>, haciendo que el lenguaje 'se vaya de vacaciones'.

Pero vayamos con calma. Hemos introducido varios puntos interesantes. Hemos hablado de rigurosidad científica, hemos equiparado pensar con decir y hemos hablado de los problemas filosóficos como malas comprensiones del lenguaje.

Wittgenstein no era partidario del método científico no porque menospreciara a la ciencia, sin más. Ciertamente Wittgenstein tenía un concepto bien delimitado de ciencia, concepto que hace que su crítica sea conceptual y *a priori*. Se dirige hacia un concepto de ciencia entendida como un sistema de conocimiento no empírico, ya que el conocimiento científico, una vez establecido, no puede ser ya cuestionado.

Es por ello que el ataque de Wittgenstein al cientificismo se dirige al modo en que éste entiende la ciencia. La ciencia debe demarcar el límite de lo que puede ser entendido como científico, debe decir aquello que es absolutamente *necesario* (T 6.37), mostrando así todas aquellas cuestiones que quedan fuera de dichos límites. Si, por el contrario, se sigue sosteniendo que la ciencia debe ser empírica, entonces de lo que trata ésta es del mundo tal y como se nos aparece, por lo que las cosas en sí mismas quedan en un segundo plano (dando paso a planteamientos metafísicos). Wittgenstein denuncia a la ciencia por el modo en el que se dirige al mundo, por sus peculiaridades lógicas (T 5.557). La ciencia (ahora entendida de modo lógico) es el modo en que podemos describir (y decir) el mundo de modo sensato (con sentido), mostrando por ello mismo todo aquello que queda fuera de sus límites y que es lo que verdaderamente atañe a los hombres (y que por ello carece de sentido). En su segunda filosofía, la crítica a la ciencia se centrará en denunciar sus ansias de absolutibilidad, mostrando que el modo en que ésta describe el mundo es uno más entre los muchos que tenemos los humanos de dirigirnos a él y que no dispone de ningún carácter idiosincrásico que la posiciona delante de los demás<sup>5</sup>.

Podemos equiparar pensar con decir porque el pensamiento es la imagen lógica del mundo. El pensamiento es el signo proposicional lleno de sentido (T 4). Si el pensar significa usar los signos proposicionales (T 3.5), la proposición (el decir) debe ser entendida como un acto de habla, como algo activo, del mismo modo que lo es el pensamiento. Pero si es una actividad, debe ser la actividad de un sujeto. Pero de un sujeto que no puede entenderse como empírico. De todos modos, sobre este sujeto se hablará más tarde.

Como muchos han demostrado antes<sup>6</sup>, las pretensiones filosóficas de Wittgenstein coinciden con sus planteamientos éticos y existenciales, planteamientos que coinciden con el modo en que entendió la filosofía. Si más no, él mismo afirmó, refiriéndose al proyecto del *Tractatus*: “El sentido del libro es un sentido ético... mi trabajo consiste en dos partes: aquello que he escrito más todo aquello que no he escrito. Y es precisamente la segunda parte la más importante”<sup>7</sup>.

A grandes rasgos, podemos afirmar que, para el *Tractatus*, aquello que puede ser dicho es todo aquello que puede decirse. Esto es, que no existe una realidad sublime u oscura que no pueda ser figurada (pensada), capaz de evitar su formulación mediante el uso de proposiciones. No existe un mundo trascendental donde se encuentra la verdadera esencia de las cosas (antiplatonismo); sino que, por el contrario, todo en el mundo es transparente<sup>8</sup>. Porque todo lo que puede decirse puede decirse claramente (por ejemplo, T 4.116). Mientras que aquello que no puede decirse, se muestra en el lenguaje (por ejemplo, T 4.121). Y aquello que no puede decirse de la realidad se *muestra* en todo aquello que decimos: esto es lo místico (por ejemplo, T 6.522). Porque lenguaje y realidad comparten la misma forma lógica (por ejemplo, T 2.12). Por ello, el proyecto del *Tractatus* es “significar lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible” (T 4.115) y ello para así poder delimitar claramente lo que puede decirse, con sentido, del mundo.

Pero el sentido del mundo se refiere a la ética y no puede expresarse mediante proposiciones (por ejemplo, T 6.42), porque el lenguaje tan sólo permite describir y nunca valorar. Y todo porque el sentido del mundo no puede jamás depender de estados de cosas subsistentes, no puede depender de hechos (por ejemplo, T 6.4321), porque ningún hecho encierra el sentido del mundo (por ejemplo, T 6.432), ya que lo que realmente importa no se dice, sino que se muestra en el mundo. Y si ningún hecho puede contener el sentido del mundo, ello significa que “la ética es trascendental” (por ejemplo, T 6.421). Así, la ética comparte con la lógica su carácter trascendental, por tanto ninguna de las dos puede decir nada.

La ética no puede querer nada porque la voluntad también es trascendental<sup>9</sup>; ello viene a significar que quien deje de preguntar a los hechos del mundo la respuesta que éstos no pueden nunca dar (porque sólo podemos describirlos), entonces encontrará la armonía con el mundo<sup>10</sup>, que es lo mismo que ser feliz; porque no podemos modificar el mundo, sino sólo sus límites (por ejemplo, T 6.43). La cuestión ética no puede formularse en el lenguaje, pero ello no quiere decir que no exista. Lo ético se muestra, y se refiere al sentido de la vida y del mundo. Sólo aquel que vive de modo ético puede reconciliarse con el mundo<sup>11</sup>, pero ¿quién es capaz de vivir éticamente?

Conviene recordar que hablar de límites del lenguaje no supone referirse a algo establecido de antemano, no es nada *a priori*, cerrado y concluso. Porque el lenguaje no encierra nada en sí<sup>12</sup>, sino que se muestra. Y se muestra en el modo de vida con el que se afronta aquello que sí es dado (la relación entre el yo y el mundo). El mundo es mi mundo (por ejemplo, T 5.641). Pero el mundo es independiente de mi voluntad (T 6.373), por lo que no depende de los sujetos empíricos cómo sea el mundo. Y aunque no es posible adoptar ante el mundo una perspectiva que no sea lingüística, es el lenguaje (por tener una determinada forma lógica) el que muestra los límites del mundo. La gramática se muestra como independiente del mundo<sup>13</sup>, a pesar de ser ella la que lo estructura ontológicamente.

Parece un tanto contradictorio decir al mismo tiempo que todo lo que uno ha escrito no es tan importante como lo que se ha dejado por escribir. Pero ahora podemos ver que lo que la primera filosofía de Wittgenstein persigue es delimitar el modo en que es el mundo para procurar que el hombre pueda situarse en él, evitando así cualquier tipo de conflicto. Lo que nos dice es que no hay un modo único y universal de acercarse al mundo, pero sí que existen muchos modos viciados y erróneos de hacerlo. Debemos llegar a comprender que los criterios de los que disponemos son nuestros y que, como nosotros, son finitos y limitados. No hay que buscar lo infinito en lo finito; es entonces cuando violentamos el lenguaje y creamos quimeras (T 5.5421).

Por otra parte, también el *Tractatus* acaba afirmando la equivalencia entre ética y estética (T 6.421). Si esto es así, la estética tampoco puede decirse, sino tan sólo mostrarse. Y coinciden porque, en definitiva, se refieren a lo mismo. Porque ambas, la ética y la estética, se refieren al carácter del mundo, se refieren al sentido de la vida, al modo correcto de vivir<sup>14</sup>. Y ello porque la mera existencia del mundo (y de nosotros en él) es el 'milagro estético'. Aquí se equiparan los términos 'bello' y 'bueno'. Es un modo de vivir en el que aceptamos los hechos del mundo tal y como son, para así poder mantenernos al margen. Es una actitud. Consiste en modificar los límites del lenguaje con nuestra mirada hacia el mundo. Porque esa mirada es la que hace que nos representemos en él de un modo o de otro. Es la mirada estética de aquel capaz de mostrar cierta indiferencia hacia lo que acontece ahí. Porque, en definitiva, y parafraseando a Borges<sup>15</sup>, 'nada

hay de nuevo en el mundo, salvo la novedad' (Salomón dijo: 'Nada nuevo hay bajo el sol'). Sólo aquel capaz de vivir aceptando en cada momento aquello que le es dado, es capaz de afrontar la vida que le es dado vivir. Y esto es ser feliz: vivir la vida "correctamente". ¿Y quién es capaz de vivir de modo correcto? Lo que sea correcto ya no depende de nada empírico, se supone como algo que va más allá<sup>16</sup>, porque eso es lo valioso, y no puede ser regido por ningún tipo de escala (T 6.42).

Si Wittgenstein supone un modo correcto de vivir es porque también supone que hay modos incorrectos<sup>17</sup>. Éste es el caso de la modernidad. Ésta se deja guiar por el rigor científico y enturbia lo que verdaderamente es el mundo al pensar que podemos agotar explicativamente 'lo que sea el mundo'. Obviamente, Wittgenstein siempre estuvo en contra. Apostaba por la vida recta, por no dejarse influenciar por 'mitologías poderosas' que sólo contaminaban el contacto directo con el mundo. Una de estas mitologías es el psicoanálisis.

### **El psicoanálisis es una mitología poderosa<sup>18</sup>**

La crítica a cualquier psicología comienza ya en el *Tractatus*: "La psicología no tiene más parentesco con la filosofía que cualquier otra ciencia natural" (T 4.1121); así que (y como se sigue del resto del aforismo) para el primer Wittgenstein la (filosofía de la) psicología ocupa un carácter secundario al referirse tan sólo al modo en que pueden describirse los procesos del pensamiento. Esto es, en el *Tractatus*, la (filosofía de la) psicología es entendida tan sólo como teoría del conocimiento<sup>19</sup>. Pero entonces, ¿cómo debemos entender el psicoanálisis?

El psicoanálisis comparte con la estética el malentendido que Wittgenstein supone que es reflejo de su época<sup>20</sup>: ambas son consideradas como disciplinas científicas que pueden dar cuenta de la realidad de modo exacto, cuando en realidad no son más que descripciones de hechos del mundo que nada dicen de aquello que verdaderamente importa. A mi entender, el psicoanálisis es el ejemplo que Wittgenstein tenía de ciencia empírica: una teoría capaz de explicar los hechos del mundo que, por tal motivo, perdía toda autoridad; una disciplina capaz de creer que la descripción de cómo ocurren las cosas agota todo aquello "que es"<sup>21</sup>, algo que es erróneo (y

ficticio), pero que, sin embargo, funciona. Pero no sólo la psicología y la estética pecan de considerarse como ciencias, también ocurre lo mismo con otras disciplinas entendidas empíricamente: entre ellas, la antropología.

Pero que ambas disciplinas compartan por el mismo motivo la crítica de Wittgenstein no quiere decir que tengan el mismo estatus. La estética no es psicología<sup>22</sup>, ni puede serlo. No se refiere a fenómenos interiores que acontecen en la experiencia estética<sup>23</sup>, por lo que no puede ofrecer una explicación certera que desvele cómo ocurre que nosotros contemplemos algo como 'bello'. No se refiere a ningún 'supermecanismo'<sup>24</sup> capaz de explicar toda la 'mecánica del alma' (como el propio Wittgenstein la denomina irónicamente en una observación de 1938) que permite el asombro estético, que posibilita la perplejidad que a menudo tenemos por la mera contemplación de (la existencia) del mundo. Al fin y al cabo, la búsqueda de conexiones sólo supone un modo de explicación, y en el ámbito estético no hay lugar para lo prescriptivo. Lo explicativo pertenece al método científico, e intentar dar cuenta del modo en que alguien considera algo como 'bello', a partir de una conexión entre ellos, es recaer en explicaciones causales<sup>25</sup>.

Si la estética no es psicología, si la estética no puede ser ciencia, ¿qué es la estética? Nos inclinamos a decir que la estética es una actitud, una actitud ética, como ya nos advirtió el *Tractatus* (del mismo modo que nos indicó que la ética es una actitud estética). Del mismo modo, estamos tentados a decir que aquí se equipara 'bello' con 'correcto': ambos términos se refieren a algo que de ningún modo puede resultar más que absoluto<sup>26</sup>. Se refieren a modos de vivir la experiencia estética. Y ante ello no cabe la explicación, sino sólo la descripción: porque lo importante no es cómo suceda la experiencia estética, sino que suceda. Todo lo más que se puede hacer es intentar convencer al otro para que opte por vivir según el modo propio: persuadir sobre el estilo con que afrontar la experiencia estética (lo dado) es lo único que cabe hacer<sup>27</sup>.

Wittgenstein quedó cautivado por la figura de Freud. Pero, a pesar de tenerlo en alta consideración, jamás lo consideró como 'magnífico'<sup>28</sup>. Parece querer decir que admira en cierto modo que sea inteligente, que ha sabido captar perfectamente de qué adolece la

modernidad, que ha sabido captar perfectamente lo que supone la explicación por medio de causas. Pero parece recriminarle que haya empleado ese conocimiento para construir toda una arquitectónica de interpretación que responde a una dilucidación de relaciones causales entre deseos y sueños (a pesar de que Freud se refiere a muchas más cuestiones, Wittgenstein parece seducido por la explicación de los sueños). Cuando habla del psicoanálisis, Wittgenstein ve cometer en él todos los errores de una ciencia empírica<sup>29</sup>. *Ex hypothesi*, podemos afirmar que las críticas wittgensteinianas al psicoanálisis son:

-La libre asociación. El psicoanalista considera que existe una 'mecánica del alma' capaz de explicar causalmente cómo un deseo provoca un cierto desorden en el paciente (llámese éste neurosis, ansiedad o sueño). Todo aquello que acontece en la vida espiritual del paciente tiene una explicación en un momento primigenio (el complejo de Edipo de la infancia, la ansiedad original del parto o el deseo sexual oculto). Freud parece querer decir con ello que una vez detectado el origen del desorden, el paciente sólo debe dejarse convencer por el psicoanalista de que aquello que le sucede viene provocado por ese deseo original, como si una explicación pudiera sanar al enfermo<sup>30</sup>. El error estriba en considerar que la misma ley de la causalidad que funciona en la física puede aplicarse también a una 'ciencia del espíritu': esto no es más que una confusión<sup>31</sup>.

-El psicoanálisis se basa en la especulación<sup>32</sup>. Freud se inclina a aceptar explicaciones esencialistas de los fenómenos mentales-espirituales<sup>33</sup> que le permiten constituir teorías con la pretensión de que sean científicas. Esto es, con la pretensión de aportar la solución final y absoluta de que sea aquello a que se refiere. Como es obvio, Wittgenstein no acepta ningún tipo de explicación como solución a un problema vital. Es más, una explicación así ni tan siquiera refleja un problema vital: una explicación tan sólo tergiversa el modo en que nos podemos acercar a una experiencia o a una sensación<sup>34</sup>. Por ejemplo, el llegar a explicar el porqué nos gusta una escultura de Boticelli o una sinfonía de Rostropovich, por medio de conexiones causales, no evitaría para nada que al ir a un museo o al escuchar música pudiéramos seguir emocionándonos con ellas.



-Freud considera la existencia de instancias que no podemos conocer. El psicoanálisis construye todo un submundo, al que denomina inconsciente, que es insondable y que no se muestra (permanece oculto), pero cuyas leyes, sin embargo, rigen toda la conducta explícita. Como ya dejó constancia en el *Tractatus*, todo es transparente, nada puede permanecer en las sombras. No hay más que un mundo, y es el que nos es dado. Y es el que se nos muestra en la lógica del lenguaje.

Queda así constancia de que, a pesar de la gran admiración que Wittgenstein sentía hacia Freud, el psicoanálisis no es más que un modelo teórico edificado desde el error de pretender explicar todo aquello que no se puede más que mostrar.

Otro psicólogo por el que Wittgenstein sentía auténtica devoción fue William James. De James, Wittgenstein admiraba su estilo antiacadémico, pero, sobre todo, lo admiraba como persona. Admira a James por su honestidad, por lo buena persona que era, por lo buena persona que a él [Wittgenstein] le hubiera gustado ser. Así, de James comenta: "Lo que le hace un buen filósofo es que era un ser realmente humano"<sup>35</sup>.

Por más que el psicoanálisis esté equivocado, lo que no puede evitar Wittgenstein es reconocer que funciona<sup>36</sup>. El sujeto moderno está desarraigado y necesita aferrarse a explicaciones completas: ello se lo posibilitan las ciencias. Ellas sustituyen, a menudo, a las explicaciones religiosas<sup>37</sup>.

Pero, entonces, es de suponer que Wittgenstein considera que existe un sujeto que es capaz de vivir críticamente, que es capaz de evitar todas estas mitologías. Este sujeto es aquel capaz de vivir éticamente, aquel capaz de vivir correctamente. Es el sujeto que es capaz de hacer suya la voluntad de la que habla el *Tractatus*, un sujeto del que nada podemos decir (T 6.423), pero del que podemos aprender a vivir según su ejemplo. ¿Quién es este sujeto? Es el genio, entendido goetheanamente. Pero, ¿cuáles son las características del genio?

### **A modo de tentativa: el genio es aquel que vive con actitud artística**

Wittgenstein vivió en una época de anti-genios, y era consciente de ello. Pero para él, el genio no hace referencia a grandeza

intelectual<sup>38</sup>. El genio es aquel ser que dispone de un nivel superior de tensión espiritual, de ánimo, de profundidad, de humildad, de modestia, de competencia, de capacidad de sacrificio y abstinencia, de veracidad y de decencia (sobre todo, intelectual). El genio es aquel capaz de afrontar críticamente ciertas construcciones mitológicas que van contra la lógica del lenguaje, teniendo en cuenta aquello que es posible decir y aquello sobre lo que no es posible hablar<sup>39</sup>. Y esto sólo es posible una vez que se reconcilian espíritu y mundo: cuando dejamos de evitar aquello que es transparente y nos dedicamos a aceptarlo sin más. Es decir, el genio es aquel que afronta estéticamente el mundo dejándose maravillado por todo aquello que es, porque sabe que no puede dejar de ser tal como le es dado ser. Pero maravillarse hasta cierto punto, porque algo que maravilla una vez no puede dejar que el resto sea ya contemplado del mismo modo. El genio posee una actitud ética y estética que le permite acercarse al mundo tal y como es; no lo evita mediante explicaciones innecesarias. El genio es aquel capaz de ser feliz en el mundo que le ha tocado vivir: el genio es aquel sujeto incapaz (como Fausto) de quedarse en un instante determinado; el genio es aquel incapaz, expresado en un espíritu nietzscheano, de buscar debajo de lo que es. En pocas palabras, el genio es aquel que muestra, en palabras de Emerson, 'auto-confianza'<sup>40</sup>.

Ahora es cuando podemos entender la admiración que Wittgenstein sentía hacia todos aquellos que dice lo influyeron<sup>41</sup>, porque este modo de vida no se puede enseñar del mismo modo en que se enseñan las disciplinas, porque sólo supone un ejemplo que puede seguirse o no; lo único coherente estriba en imitar aquello que funciona. Y esto significa vivir poéticamente, mediante metáforas.

Así, el genio es aquel capaz de seguir siendo escéptico en un mundo dominado por lo científico (por ejemplo, T 6.51), aquel que sabe seguir viviendo nuestro escepticismo, aquel que sólo dice aquello que puede decir y calla en el resto, que sin duda es lo más importante. Es aquel capaz de hacer filosofía del único modo que puede hacerse (por ejemplo, T 6.53), siendo así el único capaz de vivir *correctamente*<sup>42</sup>. En definitiva, la única respuesta a la última pregunta formulada tan sólo puede ser el silencio. Después de ello, tal vez la única opción posible sea hacerse jardinero.

## Notas

\* Agradezco a Álex R. Nadal y a Vicente Raga Rosaleny los comentarios y críticas que realizaron a versiones previas de este ensayo. Por supuesto, ellos deben quedar eximidos de cualquier error cometido, ya que la redacción final es mía.

<sup>1</sup> Aunque también es verdad que para él la ingeniería es sólo una ciencia propiamente dicha. A este respecto, leemos: "El paradigma de las ciencias es la mecánica" (LC 99).

<sup>2</sup> "... lo ético viene delimitado, por así decirlo, desde el interior; y estoy convencido de que lo ético puede delimitarse *rigurosamente* sólo de este modo" (L 72).

<sup>3</sup> La edición del *Tractatus* consultada es la traducción de J. Muñoz e I. Reguera aparecida en Alianza en 1987.

<sup>4</sup> "A pesar de todo, arremetemos contra los límites del lenguaje... Este arremeter contra los límites del lenguaje es la *ética*" (W, conversación del 30 de diciembre de 1929).

<sup>5</sup> Para un tratamiento más exhaustivo de estas cuestiones puede consultarse Sanfélix 9-19.

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, Anscombe, Winch, Prades y Sanfélix o Defez.

<sup>7</sup> Ver carta nº 23 a L. von Ficker. Podemos también ver Engelmann (*Letters* 35).

<sup>8</sup> Esta idea podemos encontrarla también en la segunda filosofía de Wittgenstein. A este respecto, podemos ver lo que dice Malcolm (*Thought and Knowledge* 157ss.).

<sup>9</sup> Para un tratamiento del sujeto trascendental de volición en la primera filosofía de Wittgenstein puede consultarse el excelente trabajo de Blasco ("Solipsisme i transcendentalitat").

<sup>10</sup> "Para vivir feliz debo estar en armonía con el mundo. Y esto quiere decir 'ser feliz'" (DF, anotación del 8 de julio de 1916). Afirmaciones como éstas han hecho pensar que Wittgenstein comparte un punto de vista ético cercano al estoico: no deberíamos preocuparnos por solucionar problemas que tal y como están formulados no tienen solución posible. Sería más conveniente 'hacer las paces' con el mundo y evitar toda tergiversación lingüística.

<sup>11</sup> "Siempre vuelvo a pensar: la vida feliz es buena; la infeliz, mala. Y si ahora me pregunto: pero, ¿por qué es precisamente felizmente como debería vivir?, ésta se revela como una interrogación retórica: porque la vida feliz se justifica por sí, ésta es la única vida correcta" (DF, anotación del 30 de julio de 1916).

<sup>12</sup> "¿Arremeter contra los límites del lenguaje? El lenguaje no es una jaula" (W, conversación del 30 de diciembre de 1930).

<sup>13</sup> Hablar aquí de gramática supone referirse al conjunto histórico-social del que dependen las reglas públicas y compartidas que configuran el lenguaje de una comunidad, condiciones que sí dependen de cuestiones empíricas, pero cuya fundamentación carece de sentido. Sobre este punto puede consultarse Julián Marrades, "Gramática y naturaleza humana," *Acerca de Wittgenstein*, ed. Vicente Sanfélix (Valencia: Pretextos, 1997) 97-111. Para un tratamiento que intenta salvar el realismo wittgensteiniano, puede verse Defez ("Wittgenstein i el materialisme").

<sup>14</sup> “No cómo sea el mundo es lo místico sino *que sea*” (T 6.44): aquí Wittgenstein deja constancia de que lo realmente importante no es el tipo de lenguaje que se emplee para describir el mundo, sino la posibilidad del mundo mismo. Por otra parte, y en la misma línea, Wittgenstein también comentará la falta de sentido que supone formular proposiciones acerca de hechos que no pertenecen al mundo: “... carece de sentido decir que me asombro de la existencia del mundo porque no puedo representármelo no siendo” (C 39). De modo sistemático, Wittgenstein también atacará cualquier intento de explicación científica de aquello que no podemos explicar: “Jeans ha escrito un libro titulado *El universo misterioso*, que detesto y que llamo equívoco. Por ejemplo: ¿es engañoso o no atrapar el pulgar? ¿En qué se engañó Jeans cuando dijo que el universo era misterioso? Yo podría decir que el título *El universo misterioso* incluye una especie de idolatría, siendo el ídolo la ciencia y el científico” (LC 97).

<sup>15</sup> Borges, Jorge Luis, *Biblioteca personal* (Madrid: Alianza, 1997) 47.

<sup>16</sup> “Lo ético no se puede enseñar. Si para explicar a otro la esencia de lo ético se necesitara una teoría, entonces lo ético no tendría valor” (W, conversación del 17 de diciembre de 1930).

<sup>17</sup> “En cierto sentido estoy haciendo propaganda a favor de un estilo y en contra de otro. Sinceramente, el otro me produce aversión” (LC 97).

<sup>18</sup> Es muy interesante para este punto contar con las observaciones del profesor Isidoro Reguera que aparecen en la introducción de su traducción de LC.

<sup>19</sup> Una buena visión de esta idea podemos encontrarla en Josep Lluís Blasco, “La teoría del conocimiento en el *Tractatus*,” *Acerca de Wittgenstein*, ed. Vicente Sanfélix (Valencia: Pretextos) 21-29.

<sup>20</sup> “Ustedes podrían pensar que la estética es una ciencia que nos dice qué es bello: esto es demasiado ridículo casi hasta para decirlo. Supongo que entonces tendría que decir también qué clase de café sabe bien” (LC 76).

<sup>21</sup> “Cuando estudiamos psicología podemos sentir que hay algo en ella de insatisfactorio, alguna dificultad con respecto al sujeto entero de estudio: la causa es que tomamos a la física como nuestro ideal de ciencia. Pensamos en formular leyes como en la física. Y entonces nos damos cuenta de que no podemos usar el mismo tipo de ‘métrica’, las mismas ideas de medición que la física” (LC 116).

<sup>22</sup> “Las cuestiones estéticas no tienen nada que ver con experimentos psicológicos; se responden de otro modo completamente distinto” (LC 84).

<sup>23</sup> “Podrían decir: ‘una explicación estética no es una explicación causal’” (LC 84).

<sup>24</sup> Diversos autores han pretendido considerar de este modo la teoría estética ofrecida por Wittgenstein. Un ejemplo podemos encontrarlo en Álvarez (*Arte como supermecanismo*).

<sup>25</sup> “Rastrear un mecanismo es sólo encontrar concomitancia” (LC 82).

<sup>26</sup> En *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein contraponen dos sentidos en el modo en que se emplean las expresiones éticas (o estéticas): uno relativo y otro absoluto. Sólo el segundo es considerado propiamente como ético. Los juicios de valor relativos tan sólo se refieren a hechos (y la ética no puede tener nada que ver con lo empírico). Ningún hecho puede implicar

juicios de valor absoluto. Sólo lo necesario (entendido como necesidad lógica, no ontológica) puede tener un valor ético. Ver especialmente pp. 35-37.

<sup>27</sup> “Todo lo que estoy haciendo es cambiar de estilo de pensar y todo lo que estoy haciendo es cambiar el estilo de pensar y persuadir a la gente para que cambie su estilo de pensar” (LC 98).

<sup>28</sup> “(El modo de escribir de Frege es algunas veces magnífico, Freud escribe excelentemente y es un placer leerlo, pero nunca es magnífico en su modo de escribir)” (CV § 493).

<sup>29</sup> “Hacerse psicoanalizar es en cierta forma semejante a comer del árbol del conocimiento. El conocimiento que así se obtiene nos plantea (nuevos) problemas éticos; pero no aporta nada para su solución” (CV § 180).

<sup>30</sup> De modo similar, y como podemos observar en Nicolás Sánchez Durá, “Una explicación no consolará al enamorado,” *Acerca de Wittgenstein*, ed. Vicente Sanfélix (Valencia: Pretextos, 1997) 181-197, sucede en la antropología de Frazer: ésta supone que los primitivos se guían por la misma ley de la causalidad que nosotros, lo que los hace aparecer como pre-rationales, ignorando la posibilidad de que existan otros modos de entender la racionalidad. Así, por ejemplo, Wittgenstein dice: “Quien está intranquilo por amor obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética. Esto no le tranquilizará” (O 54).

<sup>31</sup> “La física no explica nada. Sólo describe casos de concomitancia” (LC 83).

<sup>32</sup> “Freud reivindica constantemente su condición de científico. Pero lo que ofrece es especulación, algo previo incluso a la formación de hipótesis” (LC 119).

<sup>33</sup> “Freud pregunta: ‘¿Me está pidiendo que crea que hay algo que sucede sin causa?’. Pero esto no significa nada. Si bajo ‘causa’ incluyen ustedes cosas tales como causas fisiológicas, entonces hay que decir que no sabemos nada acerca de ellas y que en ningún caso son relevantes para la cuestión de la interpretación” (LC 125).

<sup>34</sup> De nuevo podemos rastrear restos de esta denuncia en las *Investigaciones*. Por ejemplo, en 126 dice: “La filosofía expone meramente todo y no explica nada ni deduce nada. –Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa”. Y en § 599: “En filosofía no se sacan conclusiones: “Tiene que ser así” no es una proposición filosófica. Ésta sólo constata lo que cualquiera le concede”. De todos modos, para un tratamiento riguroso de la relación del segundo Wittgenstein con el empirismo puede consultarse Defez (“Wittgenstein i el materialisme”).

<sup>35</sup> La cita está extraída de Drury, M. O., *Conversations* 121, y la tomo prestada del artículo de Nubiola (“Willian James y Ludwig Wittgenstein”). Remitimos a este excelente trabajo al lector interesado en la relación entre Wittgenstein y la filosofía pragmatista americana.

<sup>36</sup> “Es probable que el análisis cause daño. Porque, aunque se puedan descubrir en su transcurso diversas cosas sobre uno mismo, hay que mantener una actitud crítica muy fuerte, aguda y persistente para reconocer y ver más allá de la mitología que se nos ofrece e impone. Hay algo que nos induce a decir: ‘Sí, por supuesto, eso tiene que ser así’. Una mitología poderosa” (LC 128).

<sup>37</sup> Como se habrá podido observar, el ensayo no penetra en los textos wittgensteinianos acerca de la creencia religiosa. Wittgenstein se sentía fascinado por el modo en que la fe influía en los hombres. Ello no significa que siempre fuera partidario de ella. Sólo apostillar con una sentencia: “La religión, para ser un error, es un error demasiado grande” (LC 135).

<sup>38</sup> “El genio no tiene más luz que otro hombre cabalmente productivo; pero recoge esta luz por una especie determinada de lente en un foco” (CV § 185).

<sup>39</sup> “Las leyes naturales pueden ser justificadas, las reglas de la gramática no pueden ser justificadas” (WL 135). La traducción es mía.

<sup>40</sup> Cf. Emerson (“Self-Reliance”). La auto-confianza es la característica básica del llamado “perfeccionismo moral emersoniano”. Acerca de este concepto, puede verse con provecho *Conditions handsome and unhandsome* y *This yet unapproachable America*, ambos de Stanley Cavell.

<sup>41</sup> “Creo que hay una verdad si pienso que, de hecho, mi pensamiento es sólo reproductivo. Creo que nunca he *descubierto* un movimiento intelectual, siempre me fue dado por algún otro. Lo único que he hecho es apresararlo apasionadamente de inmediato para mi labor de aclaración. Así, han influido sobre mí Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa” (CV 101). En esta lista faltarían nombres tan importantes como los de Kierkegaard, Tolstoi o Brahms, entre otros.

<sup>42</sup> “La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir en tal forma que desaparezca lo problemático. Decir que la vida es problemática significa que tu vida no se ajusta a la forma de vida. En consecuencia, debes cambiar tu vida y, si se ajusta a la forma, desaparece lo problemático. Pero, ¿acaso no sentimos que quien no ve allí un problema está ciego ante algo importante; a decir verdad, ante lo más importante? ¿No me gustaría acaso decir que ese tal vive precisamente ciego, como un topo, y que si pudiera ver, vería el problema? O no debo decir que quien vive correctamente no experimenta el problema como *tristeza*, es decir, como algo problemático, sino más bien como una alegría; por así decirlo, como un ligero éter en torno a su vida y no como un trasfondo dudoso” (CV 149).

### Abreviaturas empleadas

- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1987. (T)
- . *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1992. (LC)
  - . *Letters to Ludwig von Ficker*. Oxford: Basil Blackwell, 1968. (L)
  - . *Diario Filosófico 1914-1916*. Barcelona: Ariel, 1982. (DF)
  - . *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós, 1997. (C)
  - . *Aforismos: Cultura y Valor*. Madrid: Austral, 1995. (CV)
  - . *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos, 1992. (O)
  - . *Wittgenstein's Lectures 1930-1932*. Oxford: Basil Blackwell, 1980. (WL)
  - . *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell, 1981. (Z)
- Waismann, Friedrich. *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. México D. F.: FCE, 1973. (W)

## Bibliografía general

- Álvarez, Luis. "Arte como supermecanismo. Una aportación desde la estética de Wittgenstein." *Anuario Filosófico* 23.2 (1995): 443-454.
- Anscombe, G. E. M. Introducción. *Tractatus*. Por Ludwig Wittgenstein. Madrid: El Ateneo, 1977.
- Blasco, Josep Lluís. "Solipsisme i transcendentalitat en el *Tractatus*." *Quaderns de filosofia i ciència* 9/10 (1986).
- Blasco, Josep Lluís. "La teoría del conocimiento en el *Tractatus*." *Acerca de Wittgenstein*. Ed. Vicente Sanfélix. Valencia: Pretextos, 1997. 21-29.
- Cavell, Stanley. *Conditions handsome and unhandsome*. Chicago: University Chicago, 1988.
- . *This new yet unapproachable America*. Boston: Living Batch, 1989.
- Defez, Antoni. "Wittgenstein i el materialisme". *Quaderns de filosofia i ciència* 13-14 (1988): 69- 80.
- . "«Dígame que mi vida ha sido maravillosa»: ética y existencia en L. Wittgenstein." *Isegoría* 9 (1994): 154-163.
- . "Realismo sin empirismo." *Anales del Seminario de Metafísica* 28 (1994): 13-25.
- Emerson, Ralph Waldo. "Self-Reliance." *Selections from R. W. Emerson*. Ed. E. S. Whicher. Cambridge, MA: Houghton Mifflin, 1957.
- Engelmann, Peter. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- Malcolm, Norman. *Thought and Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University, 1977.
- Marrades, Julián. "Gramática y naturaleza humana." *Acerca de Wittgenstein*. Ed. Vicente Sanfélix. Valencia: Pretextos, 1997. 97-111.
- Nubiola, Jaime. "William James y Ludwig Wittgenstein. ¿Por qué Wittgenstein no se consideró pragmatista?" *Anuario Filosófico* 23.2 (1995): 411-423.
- Prades, José Luis y Sanfélix, Vicente. *Wittgenstein: mundo y lenguaje*. Madrid: Cincel, 1992.
- Sánchez Durá, Nicolás. "Una explicación no consolará al enamorado." *Acerca de Wittgenstein*. Ed. Vicente Sanfélix. Valencia: Pretextos, 1997. 181-197.
- Sanfélix, Vicente, ed. *Acerca de Wittgenstein*. Valencia: Pretextos, 1997.
- Winch, Peter. "Im Anfang war die Tat." *Perspectives in the philosophy of Wittgenstein*. Ed. Irving Block. Cambridge, MA: MIT, 1983. 159-178.

**Título:**

"La crítica al cientificismo en la obra del primer Wittgenstein."

**Palabras clave:**

Wittgenstein, cientificismo, psicologismo, psicoanálisis, actitud.

**Fecha de recepción:**

23 de agosto de 2006.

**Fecha de aceptación:**

3 de noviembre de 2006.

**Title:**

"The anti-scientific criticism in the first Wittgenstein's works."

**Keywords:**

Wittgenstein, scientism, psychologism, psychoanalysis, attitude.

**Date of submission:**

August 23<sup>rd</sup>, 2006.

**Date of acceptance:**

November 3<sup>rd</sup>, 2006.





# Por favor, no me comprenda, o sobre hermenéutica y deconstrucción

Fernando Rampérez  
*Universidad Complutense de Madrid*  
*Universidad Camilo José Cela*

A partir de los encuentros y desencuentros que se produjeron entre Gadamer y Derrida, este artículo analiza los propósitos y el alcance interpretativo de la hermenéutica y deconstrucción, examinando cómo se oponen la búsqueda de un sentido unívoco, anclada en presupuestos metafísicos determinados, por un lado, y la apertura de la interpretación más allá del sentido propio, en la diseminación deconstructiva. Se atiende, con ello, a los presupuestos negativos de la comprensión como asimilación y neutralización del discurso.

Using the matches and mismatches of Gadamer and Derrida as a starting point, this article analyzes the purposes and the interpretative reach of hermeneutics and deconstruction by examining how, in deconstructive output, the search for a univocal sense, anchored in metaphysical purposes, and the opening of interpretation beyond a sense of self are opposed. With this, the author attends to the negative purposes of comprehension, such as assimilation and neutralization of speech.

**E**n 1981, Philip Forget consiguió reunir en una misma mesa, en el Goethe Institut de París, a Hans-Georg Gadamer y Jacques Derrida. El primero, que no se había interesado demasiado por Foucault o por Deleuze, había, sin embargo, intentado entrar en conversación con el que pasa por creador de la deconstrucción; lo consideraba, de hecho, un seguidor, un tanto despistado y rebelde, de la misma herencia heideggeriana y fenomenológica. Una especie de *enfant terrible* que, no obstante, podía ser reconducido a la senda de

la hermenéutica, pues era su camino, aunque quizá él mismo no lo supiese. Sin embargo, Derrida parece que no veía, en la diseminación que constataba, ese camino marcado; ni ningún otro. De hecho, se había negado con insistencia al diálogo con Gadamer. Conocía perfectamente, eso sí, su obra, aunque no le había dedicado libro alguno (sí a Heidegger, sí a Nietzsche, sí a la fenomenología...). Lo hará, sin embargo, muchos años después, expresando incluso su reconocimiento y su admiración por Gadamer, pero sin inscribirse jamás en la hermenéutica; uno de sus últimos textos, de hecho, constituye una especie de continuación del trato con Gadamer, y se titula *Carneros. El diálogo ininterrumpido*. Afirma en él que, en el fondo, siempre ha estado dialogando con Gadamer. Después de 1981, no obstante, Derrida había vuelto a resistirse, hasta aceptar un nuevo encuentro, esta vez en Heidelberg.

Tras tentativas diversas sobre el tema de discusión en París, se llegó a Nietzsche, especialmente a la lectura heideggeriana del mismo. Derrida respondió a la intervención de Gadamer con tres preguntas, editadas posteriormente bajo el título "Las buenas voluntades de poder"; Gadamer replicó a Derrida con unas breves ideas que se publicaron bajo el título "Pese a todo, el poder de la buena voluntad". Cinco páginas en total. Quizá los títulos dicen ya mucho, quizá el alcance de lo que entienda cada filósofo por "buena voluntad", más incluso que por la metáfora nietzscheana "voluntad de poder", es ya una clave.

Fijémonos, antes de entrar en ese diálogo (y habrá mil motivos para arrepentirse de haber usado esta última palabra), en otros aspectos. Fijémonos, por ejemplo, en la manera de escribir de ambos autores. Gadamer escribe un gran libro (*Verdad y método*), que va corrigiendo y aumentando; se refiere continuamente a esa referencia. Ese libro está escrito al modo de tratado: sistematizado, explicando los conceptos, crea palabras y las define adecuadamente; a lo largo de su evolución, va matizando y precisando, recogiendo e incorporando lo que aprende en el diálogo continuo que, partiendo de sus supuestos, mantiene a lo largo de los años. Derrida no escribe un tratado. Muchos libros son recopilaciones de conferencias escritas; las corrige pausadamente antes de publicarlas, pero no como resultado de diálogo alguno sobre ellas. Su estilo en modo alguno es



sistemático; es exhaustivo, pero se detiene en lo más imprevisible, aplaza conclusiones, da giros sucesivos a diferente distancia de centros que, a veces, nunca llegan. Deja que los conceptos nuevos vayan definiéndose en el uso; incluso, a veces, como la propia palabra “deconstrucción”, son los términos, que él mismo no subraya, los que se le van imponiendo por el uso que otros les conceden. Y todos sus textos parten siempre de otros textos, textos a los que deconstruye porque los ama, en modo alguno porque pretenda destruirlos; leemos, pues, siempre a partir de sus lecturas. Parece que el diálogo lo mantiene, si es que lo mantiene, con textos de autores no presentes, es decir, inserta su escritura en la escritura de otros, ampliando el espacio del texto sin pausa. Se complace, además, en transgredir géneros y formatos, sometiendo la grafía a torsiones; sometiendo la disposición de las palabras en la página a columnas imposibles; transformando, a veces, la escritura filosófica en cartas postales o en diálogos entrecortados. Se complace también en desafiar a los traductores. Se entretiene largamente, de hecho, en cotejar las traducciones de los textos que deconstruye.

Un matiz más. Gadamer escribe a menudo en primera persona, del singular o del plural. Derrida no lo hace, aunque siempre encontremos esa primera persona en su estilo, pues no es fácil olvidar que es él quien está leyendo y escribiendo. Gadamer apenas duda; los textos de Derrida están llenos de quizás, de frases crípticas que van complicándose en vez de simplificarse, de aparentes titubeos; los rodeos y los mil paréntesis, larguísimo a menudo, parecen autocorrecciones, pero van avanzando y estableciendo remisiones sin cesar, abriendo sentidos mucho más allá de lo esperado. Maneras, pues, distintas de exhaustividad, de completitud; la del sistema y la de la diseminación.

Y fijémonos, también, en sus respectivas maneras de leer. Gadamer, cuando lee, interpreta y comenta. Y se presta, a su vez, a ser interpretado y comentado. Acepta, de hecho, el diálogo sobre sus propios textos, en espera de una clarificación, de una precisión de su sentido, precisamente como él mismo hace con los textos de otros. Valora el diálogo por sí mismo, pero también por la pretensión implícita en él de lograr un acuerdo: de acercarse más y más a lo buscado.



Derrida, cuando lee, deconstruye. Y él mismo no sabe muy bien en qué consiste eso. Eso sí: también se presta, a su vez, a ser deconstruido; incluso parece que sus textos estuviesen llenos de matices y guiños que esperan una deconstrucción (quizá por eso mismo tanto más difícil...). La deconstrucción no es un método ni sigue alguno; niega, de hecho, todo método, todo camino prefijado, con su origen y su meta como todo camino (origen y meta reales o posibles o deseados). No valora el diálogo por sí mismo; es más, como Bartleby, prefiere no hablar; denuncia el logocentrismo y opta por escribir sobre escritos; y no espera ni desea un acuerdo, pues da por supuesto que no hay un sentido buscado que acordar.

Cuando Gadamer lee a Heidegger, se niega a dejarse llevar por la escucha del ser y, su otro lado, la temporalidad. Sienta como postulado, para hacer de la lectura algo abarcable, que el ser *es* historia de interpretaciones, y no algo más allá de las mismas. El ser no se interpreta; es ya lenguaje, y, por tanto, interpretación; pero, al consistir igualmente en tiempo, consiste más bien en una progresiva acumulación de interpretaciones. Cada lectura, por tanto, hace ser.

El Heidegger que lee Derrida es el que se detiene a escuchar, el que sondea y relee sin pausa, fijándose en las diferencias de sentido. El de la apertura al acontecimiento, que da por supuesto que el sentido no tiene origen ni meta y no acaba por eso mismo, si es que lo hay, de darse. El que lee sin pausa, por tanto, no necesita que las lecturas se acumulen en una tradición coherente que, haciendo la historia del ser, vaya completando un repertorio de lecturas solamente inabarcable por la propia finitud del lector.

Gadamer está siempre atento a no perder las referencias cuando lee. Caracteriza su actitud recomendada a menudo, de hecho, como un "oír sin extraviarse". Hay algo más que encuadra el texto que está leyendo, no una extensión textual inabarcable y en continuo movimiento. Esas referencias son los horizontes; se mueven al movernos, cambian con el tiempo, pero son en definitiva los que son, están configurados por la linealidad del recorrido que caminamos. La interpretación y el diálogo consisten, así, en una especie de fusión de horizontes, una deseada convergencia de horizontes, es decir, el deseo de que los puntos de vista de quienes caminan o han caminado resulten, siquiera sea provisionalmente, los mismos. La historia del

ser es la historia, pues, de una conversación larga, el ser del texto es la historia de las conversaciones dentro de las cuales el texto ha encontrado lugar. La interpretación, la palabra y la cosa *que es* (que habla en el lenguaje, que es ya ella misma lenguaje), de esta forma, coinciden; lograr esa coincidencia que ya es dada se propone, a la vez, como meta del diálogo y fuente del acuerdo (la fusión de horizontes).

Para Derrida, hay una extensión sin límites de textualidad. No hay, por tanto, referencias posibles. Hay escritura y reescritura, se escribe sobre lo escrito desplazando continuamente sentidos en una diseminación no abarcable. Ella misma genera historias; no hay algo así como La Historia, relato entre relatos. No todos los relatos son equivalentes, no vale cualquiera; al revés, son todos distintos y esconden tanto como dicen; la dialéctica de ocultación/desocultación, querida a Heidegger y en cierto modo a Gadamer, no es una dialéctica; cuando hay oposiciones, la síntesis o la superación no tienen por qué darse. Freud enseñaba (y Gadamer parece preferir ignorarle) que hay siempre desviación de sentidos; pero él mismo seguía soñando con conjurarlos, aunque fuese por vía terapéutica. Nos enfrentamos en la diseminación más bien a una continua quiebra del sentido, la llamada *différance*, por la cual el sentido siempre es diferente de lo esperado y, a su vez, nunca llega. Gadamer, Heidegger y Derrida aprecian la apertura, por tanto; pero esa apertura no encuentra jamás cierre en la deconstrucción. El deslizamiento del sentido no tiene un marco que lo haga asimilable (como exigiría el estructuralismo), no hay horizontes ni siquiera en movimiento. Cualquier postulado metafísico, también el que identifica historia, lenguaje, interpretación y ser, lleva dentro de sí el germen de su propia deconstrucción; habrá que colarse por sus grietas para descolocarlo y comprobar cómo se mueve, qué recorridos permite a su pesar en ese campo sin límites de textualidad.

La historia de los horizontes y las interpretaciones conforma lo que Gadamer llama tradición. Esa tradición contiene las preguntas y las respuestas que le hacemos al texto y que esperamos de él; pero, a la vez, nosotros somos en la tradición, y en esa medida actualizamos al preguntar y al responder una nueva interpretación; damos un paso efectivo; hacemos historia efectiva a partir de lo que era



solamente una historia posible. Hay, por tanto, una acumulación de interpretaciones que se convierte en la historia efectiva del ser, y dentro de la cual están los horizontes que habrán de guiar el futuro. Cada acontecimiento en la tradición tiene una razón para ocurrir; hay racionalidad en lo que se conserva. Lo clásico, lo que perdura, tiene razón de ser, y configura el espacio de la verdad (pues la verdad se da como adecuación dentro de la propia historia efectual del ser o el lenguaje que el ser es). El texto clásico es aquel que siempre facilita la fusión de horizontes y el acuerdo, porque su sentido se ofrece de la manera más clara y unitaria de tal forma que nuestros prejuicios (de los que partimos siempre, puesto que en la tradición somos) coinciden con la lectura adecuada. La tradición es, de esta forma, abarcable, racional; incluso diríamos confortable y reconfortante.

Derrida no encuentra ningún espacio reconfortante, creo. Ni ninguna verdad, ni ninguna adecuación (¿entre qué y qué?). El acontecimiento solamente es tal porque no es reducible a lo esperable, a paradigma o cálculo alguno; no resitúa, descoloca siempre, aunque estemos a su espera. De ahí que cada decisión, cada palabra escrita, cada actitud ética o política, recupere en la deconstrucción todo su valor, toda su responsabilidad, pues nunca será algo deducido simplemente de unos axiomas tranquilizadores; tan responsable, por tanto, como irresponsable, puesto que, para dar cuenta de sí misma, no podrá nunca justificarse plenamente: los relatos cerrados, ideologizantes o legitimadores han de ser a su vez abiertos, deconstruidos.

El lugar del sujeto que lee e interpreta, en Gadamer, es inestable. Quiere, de alguna forma, seguir a Heidegger aboliendo la posición de la subjetividad y asignando al ser (en este caso al ser lingüístico e histórico) la función de hablar y manifestarse (en una forma de desocultación similar, en efecto, a la heideggeriana). Pero, por otro lado, subraya que sin escucha y diálogo no hay palabra del ser; es decir, el individuo es en cierta forma imprescindible para que la tradición se plasme en el diálogo. El sujeto se irá convirtiendo, en cierta medida, a su vez en un eslabón más y en un instrumento de esa tradición que va discurriendo ordenadamente. Incluso en hermeneutas posteriores, como en parte Ricoeur, el sujeto se hará consistir en la historia de sus propias interpretaciones (pues, de

alguna forma, las lecturas, las preguntas y las respuestas planteadas y recibidas van haciendo a cada hombre). Sin embargo, un matiz ontológico fuerte tiene que ser mantenido por Gadamer: puesto que la interpretación es virtualmente infinita, el intérprete no puede evitar al interpretar hacerse cargo de su propia finitud. La tradición, la interpretación es infinita; pero yo, no. El límite de la interpretación está, pues, si no en las fuerzas, al menos, con seguridad, en la propia muerte; pero precisamente por eso, porque me sobrevive, la interpretación nunca es *mía*. Uno simplemente se va inscribiendo en ese fluir de comentarios, viviendo la "lenguajidad" (*Sprachlichkeit*), y, quizá por eso, Gadamer, sabiéndose mortal, sabiéndonos mortales, utiliza tan a menudo la primera persona en sus escritos.

El sujeto, en Derrida, no sabría reconstruirse a sí mismo. Hay, si acaso, un nombre propio, tan propio como ajeno, puesto que nos excede, una firma que se hace cargo de un texto en modo alguno perteneciente al autor. El límite de la interpretación se desvía continuamente, ya que no está encarrilado el espacio del texto, o bien porque está tan lleno de marcas que su lectura resulta infinita. Hay, por tanto, también una especie de ello impersonal, un *ça se deconstruit* que no presupone, sin embargo, ser ni transcendencia alguna; una especie de movimiento interno de dislocación siempre insertado o injertado en el texto, cuyo motor es quizá nuevamente la *différance* impronunciable. Impronunciable porque jamás la voz la distinguirá de la mera diferencia, porque el diálogo oral no es capaz de hacerse cargo de todas las huellas; la oralidad, el consenso se construye siempre olvidando o ignorando lo que no se deja acordar, limitando los recorridos, encauzando las interpretaciones hacia una meta autoproclamada final. Y si no confiamos en la oralidad, no podemos confiar en el diálogo.

Gadamer nos dice que estamos sin remisión atados en un círculo hermenéutico, pues interpretamos insertos ya en la historia de las interpretaciones, desde lo que previamente se ha leído, llenos de prejuicios que habrá que encaminar en la conversación. Pero solamente cabe distinguir un círculo si hay un espacio delimitable, coherente. Ciertamente es la tradición la que genera ese espacio, y no hay ser fuera del lenguaje, pero el ámbito constituido por las palabras parece que se cierra en sí mismo, conformando ese círculo del que no



podemos escapar. Sólo nos cabe, por eso mismo, buscar dentro de la esfera el acuerdo, es decir, la manifestación de la interpretación más adecuada para nuestra finitud. Todo lo cual presupone que hay una polisemia controlada, que el sentido a veces esquivo de las palabras puede dejarse domeñar en esa tarea (no es otra su tarea) del diálogo continuo. La posibilidad del entendimiento requiere, por tanto, dos condiciones (dos *aprioris* hermenéuticos, quizá, dos axiomas): uno, que el sentido es abarcable, que es unívoco dadas unas coordenadas históricas determinadas; y, dos, que hay voluntad de entendimiento (más exactamente, que hay sujetos intérpretes y que estos sujetos muestran voluntad de entenderse –la *Verständigungversuche*).

La deconstrucción niega esos dos axiomas, y, así, el círculo se disuelve. Nunca sabremos distinguir qué es prejuicio y qué es verdad, pues ambos son efectos textuales. La univocidad del sentido contradice a la misma exigencia de apertura que, sin embargo, se había proclamado en la hermenéutica tanto como en Heidegger; era una exigencia, al parecer, condicional, que no tolera desviaciones excesivas. Pero, una vez más, tanto en la evolución de la filosofía analítica, del neopragmatismo, como en la deriva que la semiología y el estructuralismo toman en Barthes, el sentido se ha ido rebelando, haciéndose irreducible; ha retomado la diferencia insoslayable que ya había exigido para toda expresión metafórica, y, por tanto, para toda expresión, el Nietzsche que lucha contra el olvido de la metáfora en su reducción a concepto. No se trata, pues, de una cuestión de buena o mala voluntad; no es una cuestión de fe.

Hay textos, para Gadamer, que muestran la insolencia de no dejarse reducir a un sentido claro, que se atreven a complicar la posibilidad de un entendimiento (en los dos sentidos, quizá: de una racionalidad y de un acuerdo). Les llama textos eminentes, y suelen provenir de la incómoda literatura. Se resisten a ser solamente traslación de una voz; su significante no desaparece cuando el significado ha sido desvelado; la escritura se empeña en subrayarse a sí misma como si la comprensión, la conversación y el diálogo le resultasen indiferentes. Sin desafíos al diálogo, Gadamer les caracteriza, por ejemplo, como textos que no desaparecen o que ya no remiten a una situación de entendimiento mutuo<sup>1</sup>. Yo diría, simplemente, que la literatura comienza cuando ya no hay

entendimiento (una vez más en los dos sentidos: cuando ya no hay ni pura racionalidad, ni posibilidad ni necesidad alguna de consenso). Para estos textos, no obstante, reclama Gadamer una especie de oído interior que sepa escuchar lo que quieren decir, pues sigue convencido de que, en el fondo, siguen queriendo decir algo.

La literatura no es la excepción del lenguaje, para la deconstrucción; más bien es su condición, su manera de ser. Que la escritura aparezca llena de restos, que no se deje apresarse en la comprensión, que no se deje borrar es lo reivindicable; demasiado hemos sufrido ya la borradora del significante en la metafísica –mitología que se quiere transparente, neutral y verdadera– tradicional. Demasiadas barreras nos hemos autoimpuesto, incluso en la propia literatura, con la distinción de géneros, la adscripción de objetivos... Yo llamaría a la deconstrucción la liberación del texto y la libertad ante el texto, si no fuese porque la libertad es algo que todavía hay que releer. El criterio para definir (marcar límites es definir) y evaluar lo literario no puede ser externo a la escritura misma; el criterio, a su vez, se escribe y deberá argumentarse a sí mismo escribiendo. Libro de arena, diría Borges, sin principio ni final, pero libro en el cual estamos a cada instante en unas palabras, en una página imposible. Sólo en un libro así es posible el acontecimiento.

Vuelta al debate de París, 1981. En su réplica a Gadamer, Derrida formula estas preguntas. La primera se refiere, dice Derrida, a la buena voluntad de consenso, una buena voluntad a la que uno se siente “tentado” (sic) y que de alguna forma está presupuesta en toda ética y en cierta interpretación de la concepción kantiana de dignidad humana:

Mi primera pregunta sería, por tanto, la siguiente: ¿no presupone, sin embargo, este axioma incondicional que la voluntad es la forma de dicha incondicionalidad, el recurso absoluto, la determinación última? ¿Qué es la voluntad sí, como dice Kant, nada es absolutamente bueno salvo la buena voluntad? ¿No pertenecería dicha determinación última a lo que Heidegger llama, precisamente, la determinación del ser del ente como voluntad o como subjetividad voluntaria? ¿No pertenece ese discurso, en su propia necesidad, a una época, a la de la metafísica de la voluntad?<sup>2</sup>

Derrida está acusando, pues, a Gadamer de dar un paso atrás más allá de Heidegger, de retrotraer el problema del texto a un problema de subjetividad, de querer o no querer, y de exigir, por tanto, una buena voluntad como “axioma incondicional”.

La segunda pregunta lanza una carga de profundidad contra esa subjetividad tan ingenuamente comprendida: por qué no considerar lo que el psicoanálisis tendría que decir de esa buena voluntad. De otro modo: habría que problematizar el concepto, y fijarse, especialmente, en lo que esconde esa petición de principio, lo que hay en un posible fondo inconfesable cuando pedimos buena voluntad o la ofrecemos. Esa pregunta le lleva a matizar esta cuestión: qué contexto hay que tener en cuenta en la interpretación, incluida la interpretación de la buena voluntad, o, mejor, qué contexto es *coherente* al respecto. Sin duda, se trata aquí del problema del cuadro, de la cuestión de los horizontes, desmontada sin duda de mano del psicoanálisis si es que hemos hecho de la voluntad consciente un punto de apoyo imprescindible; pero se trata también de lo que en otros lados llamaría Derrida la insaturabilidad del contexto, es decir, de la imposibilidad de cerrar el devenir del sentido, la ficción de encontrar asideros en ese devenir o de dar cualquier solución por acordada, por mucha buena voluntad que se aplique a ello<sup>3</sup>.

La tercera pregunta interroga sobre el *Verstehen*. Cuestiona Derrida si en el acontecer de la comprensión tiene lugar, más que un continuo de sentido, más que el *continuum* de una relación estable, una cierta interrupción, “en la suspensión de toda mediación”. Como cierre consecuente con lo anterior, Derrida hace la poco velada acusación a Gadamer de que su sistema depende de una metafísica, y cuando pide la experiencia de una experiencia pura independiente de la metafísica está pidiendo, precisamente, lo que todas las metafísicas que esconden sus supuestos (es decir, todas las metafísicas) piden. Y acaba con esta pregunta, fuera del marco de las tres anteriores: “¿no se vislumbra, a través de esta red de preguntas y de observaciones, que he expuesto de forma elíptica e improvisada, otra concepción del texto?”.

Gadamer retoma el testigo y contesta lo siguiente, tras constatar que no ha sido comprendido:



Me cuesta esfuerzo comprender las preguntas que me han sido planteadas. Pero me esfuerzo, como hace todo el que quiere comprender a otro, o quiere ser comprendido por otro. Y de ninguna manera puedo ver que ese desnudo tenga algo que ver con la época de la metafísica, o con el concepto kantiano de la buena voluntad (...) El que abre la boca, quiere que le comprendan. En otro caso, no hablaría, ni escribiría. Y, finalmente, tengo esta evidencia a mi favor: Derrida me dirige unas preguntas, y al hacerlo, tiene que presuponer que estoy dispuesto a comprenderle. Y esto no tiene absolutamente nada que ver con la buena voluntad kantiana; pero sí con la diferencia entre dialéctica y sofística.

La respuesta prevista: se trata del alcance de la comprensión y de la voluntad. Y, por supuesto, el hecho de que Derrida haya aceptado el diálogo implica la buena voluntad de comprenderse. Sabemos ahora, quizá, por qué se resistía Derrida; dijese lo que dijese en la conversación, la respuesta de Gadamer a sus palabras habría sido la misma: conversa, dialoga, luego quiere que le comprendan. *Argumento ad hominem...* Derrida no lo hizo; probablemente es algo que sólo se puede hacer en silencio; con él "preferiría no hacerlo" de Bartleby, pues, insisto, cualquier otra cosa que se diga llevaría al *quod erat demonstrandum...* Pero aquí nosotros sí lo podemos hacer: responder qué diálogo es ése en el cual la respuesta está prevista, en el cual uno queda atado diga lo que diga; qué consenso posible hay si da igual la manera de argumentar, da igual la posición que se adopte; si el diálogo mismo encuadra al que dialoga en una previsibilidad estéril que niega al dialogar mismo. Si es ese el precio del consenso, fácil consenso, es que el diálogo mismo no tiene sentido.

Más abajo, Gadamer añade alguna respuesta más, esta vez sí referida a lo que Derrida ha preguntado y no al mero hecho del preguntar. Conciérne al alcance de la quiebra, de la interrupción del sentido que reside en cada palabra. Gadamer dice que nos topamos con los límites precisamente porque dialogamos, y ante la petición de principio de que encontraremos siempre una ruptura en cada palabra, opta por pedir lo contrario o bien continuar el diálogo para reducir ese límite, así como por valorar el entendimiento que vayamos consiguiendo en el camino. Es decir, se trata, de nuevo, de exigir una postura, un compromiso con el sentido, una buena voluntad para entenderse y para valorar el consenso alcanzado.

Dada la descripción de la hermenéutica y la deconstrucción que hemos realizado, el desencuentro era más que previsible. De hecho, siempre podría decir Gadamer “dialogamos, luego la conversación es posible”, como podría haber dicho Derrida “no nos ponemos de acuerdo, luego hay siempre una ruptura y la conversación es imposible”. Lo que había que demostrar, en cada caso. Pero, precisamente por eso, nuestra función consiste en ir más allá del encuentro o el desencuentro para preguntarnos si la cuestión del texto *es* de hecho una cuestión de buena voluntad. El punto crítico de esta pregunta reside en la lectura de Nietzsche, como reconocen los dos autores, y recordemos que de hecho sobre Nietzsche trataba el encuentro.

El párrafo final de *Destrucción y deconstrucción*, obra de 1986 escrita por Gadamer, dice así:

La crítica de Derrida a la interpretación de Nietzsche por Heidegger -interpretación que a mí me convenció- puede servir quizá de ilustración a la problemática abierta que nos tiene ocupados. Está por un lado la desconcertante riqueza polifacética y el incesante juego de disfraces que parecen disipar las audacias mentales de Nietzsche en una variedad inaprehensible, y por el otro la pregunta que se le puede formular: qué significa el juego de esta audacia. No es cierto que el propio Nietzsche tuviera presente la unidad en la dispersión ni que hubiera traducido en conceptos el nexo interno entre el principio fundamental de la voluntad de poder y el mensaje meridiano del eterno retorno de lo idéntico. Y si yo no entiendo mal a Heidegger, eso es precisamente lo que Nietzsche no hizo, y las metáforas de sus últimas visiones aparecen como facetas brillantes detrás de las cuales no hay una realidad unívoca. Esta sería, según Heidegger, la posición final de Nietzsche, en la que se olvida y se pierde la pregunta por el ser (...) No creo que el pensar esto, el asimilar a Nietzsche por la vía conceptual, sea una especie de recaída en la metafísica y su esquema ontológico, culminando en el concepto de esencia. De ser así, los caminos de Heidegger, que buscan una «esencia» de estructura radicalmente distinta, temporal, no se perderían una y otra vez en lo inefable. El diálogo que continuamos en nuestro propio pensamiento y que quizá se enriquece en nuestro tiempo con nuevos y grandes interlocutores en una humanidad de dimensiones planetarias, debería buscar siempre a su interlocutor... especialmente si este interlocutor es radicalmente distinto. El que me encarece mucho la deconstrucción e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final.



Años después, con ocasión de la muerte de Gadamer, Derrida recuerda y cita la última frase del párrafo anterior, y escribe estas palabras que figuran en las primeras páginas de una de sus últimas obras, *Béliers*:

No sé si tengo derecho, sin presunción, a hablar de un diálogo entre Gadamer y yo. Pero, por poco que lo intente, repetiré pues que ese diálogo fue primero interior y *unheimlich*. El secreto de lo que mantiene este *Unheimlichkeit*, aquí, en este mismo instante, es que este diálogo interior probablemente ha guardado viva, activa, feliz, la tradición de lo que pareció interrumpirlo del exterior, me refiero en particular en el espacio público. En el fuero interno que no se cierra jamás, esta entrevista ha guardado, quiero creerlo, la memoria de un malentendido con una constancia notable. Ha cultivado, ha salvado el sentido escondido de esta interrupción de forma ininterrumpida, silenciosa o no –para mí más a menudo interior y aparentemente muda.

Gadamer opina, pues, con Heidegger, que las metáforas últimas de Nietzsche no se refieren a una realidad unívoca; y opta, por tanto, por asimilar al pensador de Rokken “por la vía conceptual”. Derrida, sin embargo, junto a los filósofos de la diferencia (Foucault, Deleuze), se toma en serio las metáforas de Nietzsche; se toma en serio precisamente el que no se dejen asimilar en conceptos, el que no reconstituyan la pregunta metafísica por el ser (algo que Gadamer y Heidegger le reprochan). Es decir, estamos ante la cuestión del alcance de la teoría del olvido de la naturaleza metafórica del concepto: si todo concepto es la extrapolación de una metáfora, en la universalización de la cual se pierden la diferencia, la singularidad, la vida... es que el sentido es irreductible, y la univocidad de los conceptos y las metafísicas no responde sino al olvido (pernicioso, interesado, cobarde...) de su origen metafórico. Gadamer olvida, como la metafísica tradicional, el origen metafórico de los conceptos, y se ata al sentido o a la búsqueda del sentido; se encierra en el círculo hermenéutico para lamentar que su propia finitud haya de poner límite a la interpretación. La filosofía de la diferencia y, con ella, la deconstrucción, leen en Nietzsche la recusación completa de la tiranía del concepto, el totalitarismo del sentido, ofreciéndonos el gozo o la incomodidad de errar por el ámbito definitivamente abierto



de la diseminación. En absoluto se trata de abdicar del pensamiento; se trata de desatarlo y despertar del sueño dogmático o apolíneo o totalitario de la univocidad. Y no se trata ya, por tanto, de una cuestión de buena voluntad; la voluntad de poder, de hecho, disolvía la subjetividad mucho más que la reconstituía.

En el párrafo citado, Derrida habla con respeto del diálogo ininterrumpido que de alguna forma ha mantenido con Gadamer; incluso allí donde todos vieron un desencuentro, y él gozó por eso mismo tanto más la ocasión. Pero insiste en que ese diálogo ininterrumpido no evita la continua interrupción: la juzgada desde fuera por los asistentes al diálogo, la propia desazón, lo *umheimlich* que resta como experiencia del encuentro, finalmente la propia interrupción de la muerte de Gadamer. Dialogamos, parece decir, pero permítame que experimente siempre en ese diálogo una cierta *Umheimlichkeit*, una desazón, una interrupción, la presunción de una muerte incluso.

En la respuesta de Gadamer a la respuesta de Derrida, en París, en 1981, hemos omitido una frase: “me perdonará que intente comprenderle”. Como si fuese una cuestión de ofensa o perdón, como si fuese una cuestión subjetiva. No lo es, sin embargo. La interrupción está en el devenir del texto, la discontinuidad es la escritura misma, pues solamente la escritura va dando espacio y tiempo; y en ella nos inscribimos solamente como leves marcas indicativas o quizá como espuma.

Muchos bosques alemanes, por los que probablemente paseaba Gadamer, están llenos de caminos marcados, absolutamente respetuosos con el entorno, y señales claras disimuladas en los árboles; uno no espera perderse; como mucho, puede recibir la enorme sorpresa de tropezar, como Heidegger, con un claro de bosque excesivamente deslumbrante. Es un bello y tranquilo recorrido. El mar abierto se ofrece mejor a las travesías de la deconstrucción, recorridos más sublimes que bellos; el camino se borra a medida que se hace, pues solamente va quedando huella de espuma, y otros la tomarán, al verla, a veces como síntoma de un naufragio; a veces, como muestra de que alguien ya ha pasado por allí; a veces, como reto para detenerse brevemente y tomar postura incómoda sabiéndose en medio del oleaje.



## Notas

<sup>1</sup> Cfr. Vidarte, *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2006) 79.

<sup>2</sup> Véase, para las citas extraídas de este debate, la excelente recopilación realizada por Antonio Gómez Ramos, *Diálogo y deconstrucción* (Madrid: Cuaderno Gris/Cátedra/UAM, 1998) 43 y ss. Todas las citas posteriores no especificadas proceden de esta fuente y estas páginas.

<sup>3</sup> Paco Vidarte constata cómo en Gadamer los verbos se convierten en volitivos cuando se trata de postular/pedir la posibilidad del diálogo y el acuerdo. Cfr. Vidarte, *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2006) 80.

<sup>4</sup> Cfr. Derrida, *Béliers. Le dialogue interrompu. Entre deux infinis, le poème* (Paris: Galilée, 2003) 13 y ss.

## Bibliografía

Derrida, J. *Béliers. Le dialogue interrompu. Entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée, 2003.

Ferraris, M. *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal, 2000.

Gadamer, H. G. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998.

Gómez Ramos, A. *Diálogo y deconstrucción*. Madrid: Cuaderno Gris/Cátedra/UAM, 1998.

Vidarte, F. *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.

### Título:

“Por favor, no me comprenda, o sobre hermenéutica y deconstrucción.”

### Palabras clave:

Hermenéutica, deconstrucción, interpretación, metáfora, diálogo.

### Fecha de recepción:

28 de septiembre de 2006.

### Fecha de aceptación:

13 de noviembre de 2006.

### Title:

“Please, Don’t Understand Me, or On Hermeneutics and Deconstruction”

### Keywords:

Hermeneutics, deconstruction, interpretation, metaphor, dialogue.

### Date of submission:

September 28<sup>th</sup>, 2006.

### Date of acceptance:

November 13<sup>th</sup>, 2006.







# Reseñas



# Femenino / masculino en las literaturas de América. Escrituras en contraste

**Nora Lizet Castillo Aguirre**  
*Tecnológico de Monterrey*  
*Campus Monterrey*

Ana Rosa Domenella, Luzelena Gutiérrez de Velasco y Graciela Martínez-Zalce (eds.). *Femenino / masculino en las literaturas de América. Escrituras en contraste*. México: Aldus, 2005. 517 páginas.  
ISBN: 970-714-090-9

**A** *mérica no invoco tu nombre en vano*, de Pablo Neruda, es el epígrafe con que comienza esta maravillosa compilación de ensayos literarios. En el número 17 de nuestra *Revista de Humanidades*, noviembre de 2004, participamos la trayectoria del taller Diana Morán de Coyoacán, 25 años, donde un grupo de destacadas investigadoras conjugan puntos de vista sobre literatura contemporánea. En el volumen anterior, *Escrituras en contraste: Femenino/masculino en la literatura mexicana del siglo XX*, nos aproximamos a la manera en que se comparaban puntos de vista diversos sobre escritores mexicanos, observaciones en torno a diferentes temas cuyo motivo principal de confrontación era el género. En el volumen que ahora nos ocupa podemos percatarnos de que, en primera instancia, el título está invertido: *Femenino/masculino en las literaturas de América. Escrituras en contraste*, y de que se transitan los diversos rincones territoriales de las Américas, –no sólo de México– así como los diversos rincones culturales y mundos posibles que reflejan calidades de expresión. La literatura no escapa de la globalización que modifica la creación del Estado-nación, reajusta las identidades, los riesgos y que transforma los modos de vida:



Toda América puede considerarse como una totalidad desde otras perspectivas ideológicas. De la Tierra de Fuego al Gran Norte la preocupación por la americanidad se ha expresado de maneras diversas. Todas coinciden en diversidad, en los cruces, confrontaciones y convergencias que configuran ese gran mosaico que es nuestro continente (16).

Algunos de los autores estudiados son conocidos en el panorama literario, otros no lo son tanto; las ensayistas procuran que cada pareja escritural coincida con los tópicos a tratar estimando que “el lugar en que nace y vive el artista, de alguna manera, siempre determina su proceso creativo. De aquí que es imposible entender el arte separado del medio en el que surge” (211).

Otras diferencias con respecto al primer volumen de ensayos son, por ejemplo, que no se trata de Carlos Fuentes, aparejado en dos ocasiones, sino de la autora caribeña Maryse Condé; asimismo sobresale el caso de los argentinos Cristina Peri Rossi y Julio Cortázar o de los cubanos Nicolás Guillén y Nancy Morejón quienes están vinculados por la nacionalidad, pero distanciados por el tiempo; éste es otro de los recursos discrepantes con la idea original del Taller Diana Morán. En el caso de las duplas de Adolfo Bioy Casares-Silvina Ocampo y de Pablo Neruda-María Luisa Bombal, no se contrastan obras en particular, sino la producción de toda su vida y su trayectoria artística compartida que, en ambos casos, son motivo de nostalgia y de homenaje; el uruguayo Augusto Roa Bastos es contrastado con la chilena Diamela Eltit, cuya coincidencia solamente se debe a la temática de la dictadura. Freja Cervantes comenta que, dentro de este volumen, se asiste a un viaje crítico marcado por la contraposición de las literaturas originadas en el continente (latino) americano, cuyo impulso se distingue por emprender una ruta vertical, de sur a norte. Los juicios de exploración para transitar por la geografía literaria, que muestra las diversidades de gustos y géneros, las formaciones y estructuras críticas de las colaboradoras, son tan diversos como los orígenes de las civilizaciones plasmadas en las propuestas literarias de cada autor(a). Una serie de consideraciones históricas, antropológicas, psicológicas, retóricas, así como distintas ideas sobre el signo lingüístico y del referente; tendencias postestructuralistas, transtextualidad y otros elementos



de la literatura contrastada, como la genología, morfología y la temología, son parte de las disciplinas con que se efectuaron las alocuciones.

No es una tarea fácil captar los entramados y advertir las múltiples vertientes que transigen este gran volumen, de 517 páginas, donde el punto de partida para el análisis no estriba, exclusivamente, en que sea literatura de hombres y mujeres de la misma región geográfica; sin embargo, cada aproximación es trabajada por una estudiosa, miembro del proyecto colectivo apoyado por la beca de CONACYT, 1999-2004. De esta manera, Graciela Martínez Zalce, Luzelena Gutiérrez de Velasco y Ana Rosa Domenella se dan a la tarea de compilar los textos de análisis sobre el Cono Sur del continente americano y las rutas de Centroamérica y el Caribe. Asimismo, incluyen una pequeña sección dedicada a Canadá. Indudablemente, somos testigos de este solemne mosaico de 22 ensayos que se multiplican *ad infinitum* al ver no tan sólo los razonamientos, sino también la diversidad y la complejidad de interpretaciones y hermenéuticas, de análisis semióticos, ideológico-culturales, filosóficos e históricos que no se agotan al terminar el libro. Nacionalidades, identidades, subjetividades, masculino, femenino e identidades *queer*, en un marco de posmodernidad y desterritorialización, son los puntos de partida para ingresar a los países recorridos y a las manifestaciones artísticas propuestas.

Es, sin duda, un texto académico del que asumimos que no importa ni el sexo ni los temas para precisar; lo que importa es la satisfacción que brinda el sabernos parte de un mundo que, aunque suspendido por la narrativa y la descripción, se mantiene en movimiento.

Nuestra identidad (mestiza) y nuestra cultura (latina) deben, por tanto, ser consideradas desde las modalidades dialógicas y paradójicas concernientes a la mezcla de razas, nacionalidades, colores, idiomas; no podemos perder de vista que no hay síntesis armónica, sino una franca diferenciación. Las problemáticas derivadas, presentes en las literaturas, se refieren a lo multicultural, a lo transcultural y al multilingüismo; problemáticas, por demás, contemporáneas y muy modernas que nos aproximan a estos seres reales, seres ficticios, personajes aristocráticos o paupérrimos,

personajes buenos y malos, jóvenes y viejos implicados en una descripción que no pretende ser única y que derivan en un resultado colectivo de un fervor académico que, indudablemente, es el resultado de una incansable labor de análisis a la literatura de nuestra América.

Es oportuno mostrar una muy breve síntesis de los trabajos incluidos en la antología. Cada una de las parejas literarias contrastadas se ordena conforme a su inclusión en el texto; se menciona, primero, a la ensayista, el título del estudio y, luego, los textos (narrativa, poética, obras de teatro y guiones de cine) contrapuestos, incluyendo el año de publicación, según sea el caso, así como una muy breve serie de aproximaciones temáticas, teóricas o metodológicas aplicadas a cada análisis.

En la primera sección del libro encontramos lo referente al Cono Sur:

1) Ana Rosa Domenella. “Dos novelas del fin del mundo: *La tierra del fuego*, de Sylvia Iparraguirre y *Fuegia*, de Eduardo Belgrano Rawson”. Ambos textos son publicados en 1999 y el punto de referencia del contraste es la ubicación geográfica de la Tierra de Fuego. Iparraguirre se dispone a rescatar del olvido a los indios fueguinos recurriendo al archivo histórico, echa mano de la imaginación y emprende una serie de expediciones en el *Beagle*. Belgrano, a su vez, muestra un “mosaico multicultural” por el que deambulan Darwin, los misioneros, criadores de ovejas ingleses y funcionarios argentinos junto a representantes de una cultura indígena que se muestra reacia a desaparecer.

2) Luzelena Gutiérrez de Velasco. “Compartir con otros los vértigos de nuestra perplejidad. Silvina Ocampo y Adolfo Bioy Casares, maestros de la literatura fantástico-policial”. La estrecha relación que dan la literatura y la mutua dependencia es el punto de partida de esta comparación donde se detallan, cuidadosamente, datos biográficos y situaciones familiares que dieron pie a la creación literaria de estos escritores cuya pasión artística les brinda la ocasión de regalarnos un caudal de cuentos.

3) Mónica Szurmuck. “Voces y susurros en la literatura de la post-dictadura argentina: Reina Roffé y Sergio Chejfec”. No necesariamente encontramos que los textos abundan en la dictadura argentina; sin embargo, éste es el trasfondo que ubica la búsqueda entre narración y memoria en el relato de las historias familiares en



*La rompiente* (1987) de Roffé y en *Lenta biografía* (1990) de Chejfec; se discurre en una narrativa que intenta devolver del pasado la genealogía y los rituales de las familias judías frente al exilio y el dolor de las pérdidas en contraposición con las estructuras jerárquicas y la reconfiguración de la identidad.

4) Ute Seydel. "Múltiples final/idad/es del juego: Cristina Peri Rossi y Julio Cortázar". La autora, en *Solitario de amor* (1988), retoma el juego como la posibilidad de construcción de la relación, por medio del juego erótico, mientras Cortázar, en *Rayuela* (1963), recapitula el paso de la niñez a la adolescencia; el resultado de ambos proyecta los mundos diferentes a la vida rutinaria y las obligaciones.

5) Mónica Velásquez Guzmán. "Rupturas narrativas: la escritura de Roa Bastos y Diamela Eltit". De él, *Madama Sui* (1996) y de ella, *Vaca sagrada* (1992). El caso de esta pareja es especial: no son coterráneos ni coetáneos, ni siquiera abordan una misma temática, sin embargo, el motivo del contraste entre el uruguayo y la chilena es la dictadura que dirige la escritura como posibilidad de recuperación de la memoria y la difícil resistencia contra la tortura, sangre y sacrificio.

6) Berenice Romano Hurtado. "María Luisa Bombal y Pablo Neruda: Una amistad en la cocina". La cercanía a la tierra, la proximidad de la muerte, la contraposición entre cuerpo y nación en torno a una mesa de cocina, son algunos de los elementos en común que orientan el análisis entre estos escritores que pertenecen a una generación donde comparten su amistad, el país y el mundo intelectual en un nostálgico panorama.

7) Margarita Tapia Arizmendi. "Dos puntas en la literatura chilena: Marcela Serrano y Luis Sepúlveda". De ella, *Para que no me olvides* (1997) y de él, *Patagonia Express* (1998). Preocupados por las secuelas de la dictadura pinochetista, este otro par de chilenos escribe sobre los procesos de la memoria que conforman la identidad de este país.

8) Cecilia Olivares. "La grotesca desazón: María Virginia Estenssoro y Óscar Cerruto". De ella, *El occiso* (1971) y de él, *Cerco de penumbras* (2000). El sesgo social y la explicación de lo nacional incursionan en lo grotesco como un registro de ciertos aspectos provincianos dentro de la literatura boliviana que proporciona un espacio a la muerte y sus significados.

9) Regina Cardoso Nelky. "Encuentros y desencuentros de la memoria: Carmen Ollé y Alfredo Bryce Echenique". *Las dos caras del deseo* (1994) y *El huerto de mi amada* (2002), respectivamente, ponen de manifiesto las preocupaciones por lo que ocurre en Perú durante el cambio de siglo, donde se exalta la evocación del pasado como parte de la memoria colectiva que conforma una identidad.

10) Tabea Alexa Linhard. "Entre vírgenes y cadáveres: Laura Restrepo y Fernando Vallejo". *La multitud errante* y *La virgen de los sicarios*, ambos publicados en 2001, son los textos confrontados que muestran la Colombia peligrosa y mortal, cuya lucha entre paramilitares y narcotraficantes pone de manifiesto la situación social cotidiana de este país. Coinciden en el desgarramiento que produce la violencia en los seres humanos y la capacidad humana de adaptarse a los más atroces entornos y seguir creyendo en la divinidad, a pesar de todo.

11) Gloria María Prado G. "Buitrago y Moreno-Durán: Dos voces, dos arquitecturas de la palabra, dos subversiones". Colombia es el país de contrastes; del autor tenemos *Señora de miel* (1993), mientras que la autora nos brinda *Finale capriccioso con Madonna* (1983). En ambas se tratan temas como el incesto, la bisexualidad, la filiación incierta y la genealogía, en forma de hilos conductores; ambos son firmes defensores del gozo.

Un segundo grupo de estudiosas aborda otra parte del continente americano referente a las rutas de Centroamérica y el Caribe.

12) Luz María Becerra. "El discurso que subvierte y el discurso del suplicio en Carmen Naranjo y José León Sánchez". Autores costarricenses; de él, *Sobrepunto* (1985) y de ella, *La isla de los hombres solos* (1984). Ambas fueron escritas entre 1959 y 1960, pero se publicaron hasta la década de los 80 y parten del presupuesto de que las diferencias se dan por lo lejano de los mundos propios y de la complejidad nacional. En las dos novelas se abordan los temas sociales como piedra angular.

13) Maricruz Castro Ricalde. "Identidad, familia y nación: Gioconda Belli y Sergio Ramírez". De ella, *Waslala, memorial del futuro*, *Sofía de los presagios* (1998) y *El país bajo mi piel* y *La mujer habitada* (2001), mientras que de él, *Un baile de máscaras* (1998), *Catalina y Catalina* (2001) y *Sombras nada más* (2002). En todas estas producciones la familia es el





punto de partida para entender la complejidad de las relaciones afectivas en Latinoamérica. No obstante, los entrecruzamientos entre los procesos de la globalización y diversos factores que transforman la colectividad no remiten a un solo tipo de familia.

14) Elena Madrigal. "Bárbara y José Cemí, voces de la poesía en *Jardín y Paradiso*". *Jardín* (1993), de Dulce María Loynaz, y *Paradiso* (1996), de José Lezama Lima, son los textos de análisis para descubrir que "el mito bíblico la creación resulta de la expresión de la palabra divina" y nos hace recorrer esta vastedad de vegetación caribeña para descubrirse a sí mismos.

15) Luzelena Zamudio Rodríguez. "Contrapunteo de dos poetas cubanos". Nicolás Guillén y Nancy Morejón son los autores que, no obstante 42 años de distancia cronológica, comparten las preocupaciones sociales, políticas y académicas en un diálogo constante.

16) Laura Cázares H. "La escritura en la ficción: Rosario Ferré y Luis Rafael Sánchez". De ella, *La casa de la laguna* (1997) y *A la sombra de tu nombre* (2001) y de él, *La importancia de llamarse Daniel Santos* (1989), *La guagua aérea* (1994) y *No llores por nosotros Puerto Rico* (1998). En esta propuesta, la oralidad representa el sustento de la escritura que reconfigura un imaginario cultural en Puerto Rico y atiende la problemática política e histórica de la isla.

17) Blanca L. Ansoleaga Humana. "Dos novelas de la memoria: *En el tiempo de las mariposas* de Julia Álvarez y *Sólo cenizas hallarás* de Pedro Vergés". La novela de ella se publicó en 2001, mientras que la de él, en 1981; 20 años de distancia que nos hacen recrear el contexto nacional desde la memoria y las raíces. Se parte del tema del exilio para la reconstrucción de la identidad dominicana.

18) Laura López Morales. "Diversidad y memoria o cómo destejer y volver a tejer la madeja de la historia según Maryse Condé y Patrick Chamoiseau". De ella son dos obras, *La vie scélérate* (1987), *La traversée de la mangrove* (1989) y de él, *Texaco* (1992) y *Écrire en pays dominé* (1997). Textos originalmente escritos en francés, pero que se pueden leer también en castellano y que abordan los diferentes matices del habla francesa como expresión de pueblos que viven desesperanzados.

19) Rose Lema. "*La colonie du nouveau monde* y *Le sommeil des Dieux*: una lectura contrastiva de dos discursos caribeños". Nos



encontramos, una vez más, con Maryse Condé (1993), ahora contrapuesta con la obra de André Lagier (1997). Estos guadalupenses recrean a los habitantes que viven sin alegría, en busca de un mundo utópico donde las situaciones políticas y sociales enmarcan sus densas narraciones.

El libro incluye una breve sección dedicada a Canadá y, de alguna manera, esta inclusión se justifica porque, no obstante esta literatura, muestra una sensible diferencia eminentemente lingüística; los idiomas originales de los textos son el inglés o el francés; los autores se afanan en compartir las carencias afectivas y las necesidades de la búsqueda de la identidad, no sólo nacional, sino de grupo, en cuanto a contradicciones, vulnerabilidad, apegos y desapegos, marginalidad cultural y sexual.

20) Claudia Lucotti. "Apalabrar a Canadá con el Caribe. El caso de Dionne Brand y Austin Clarke". De ella, se toman en cuenta diversas obras: *At the Full and Change of the Moon* (1999), *Bread Out of Stone* (1994), *Sans Souci and Other Stories* (1989), *Rivers Have Sources. Tress Have Roots* (1986), y de él, *The Polished Hoe* (2002) y *Growing Up Stupid Under the Union Jack* (1998). En estas confrontaciones se explican las grandes corrientes migratorias hacia el norte de América, generando la literatura anglocanadiense cuya afinidad con los caribeños es, sin duda, el pasado colonial británico.

21) Nora Pasternac. "Nicole Brossard y Michel Tremblay: texto de experimentación y novela de amores". De ella, *Le désert mauve* (1987), *L'amer ou le chapitre effrité* (1977), *Picture Theory. Théorie/Fiction* (1989) y *Journal Intime ou Voilà donc un manuscrit* (1986), mientras que de él se contrastan *Le cœur découvert. Roman d'amours* (1986), *La grosse femme d'á coté est enceint* (1990) y *Le cœur éclaté* (1992). La comunidad de los latinos en el norte, los quebequenses, desarrolla las preocupaciones no sólo identitarias y multiculturalistas, sino las profundas transformaciones culturales y las mutaciones de carácter sexual. El autor cree en la pareja gay como posibilidad de familia estable.

22) Graciela Martínez-Zalce. "Montreal y las fronteras de los géneros (de la literatura al cine: homo, hetero y transexualidad). *Love and human remains* y *Le sexe des étoiles*". De Brad Fraser es la primera, escrita en 1996, mientras que de Monique Proulx la segunda, dada a conocer en 1993. La base del ensayo es la adaptación cinematográfica



de dos textos literarios. Se manifiesta una preocupación acerca de las identidades genérico-sexuales, las costumbres y la construcción de la familia.

*Femenino/Masculino en las literaturas de América* es un libro que no transmite únicamente el placer por la lectura o la necesidad de conocer otros entornos y otras realidades, sino también reconocer el papel que juega el análisis y el estudio profundo de las distintas aproximaciones en torno al texto escrito. Es un meta-análisis que muestra un conocimiento real y auténtico del desempeño literario desde distintos abordajes como lo son la creación, el contraste y la crítica. Las reflexiones acerca de los distintos autores y autoras, en sus muchas representaciones teóricas y sus muchas aproximaciones hermenéuticas, nos ayudaron a determinar las semejanzas y diferencias entre los escritores, poetas y dramaturgos contrastados y sus puntos de vista; desafortunadamente, no alcanza el espacio ni el tiempo para explorar exhaustivamente las distintas modalidades y representaciones literarias plasmadas tan delicada y cuidadosamente dentro de este portentoso volumen.



# De guerreros a delincuentes

**Beatriz Livas González**  
*Tecnológico de Monterrey*  
*Campus Monterrey*

María E. Argeri. *De guerreros a delincuentes. La desarticulación de las jefaturas indígenas y el poder judicial. Norpatagonia, 1880-1930.* Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo 51. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005. NIPO: 653-05-085-5. ISBN: 84-00-083339-3. 331 pp.

**L**a autora logra en este magnífico texto combinar una serie de elementos complejos con una maestría poco usual. *De guerreros a delincuentes* es un libro que, como todos los que valen la pena, ya sean científicos o literarios, tiene muchos niveles de interpretación. De su lectura pueden beneficiarse tanto los historiadores, como los sociólogos, los antropólogos, los juristas o los estudiosos de la teoría de género, y esto es sólo para empezar la enumeración de lectores que pudieran interesarse en él.

En sus páginas hay información, conceptos teóricos, descubrimientos y, por qué no decirlo, placeres para aquellas personas que busquen acceder a un relato de la sociedad de la Patagonia en el caótico periodo que va desde antes de la guerra contra los indígenas, la épica “conquista del desierto” del general Roca, hasta el primer tercio del siglo XX, tal y como lo dice el título.

Así se encuentran en el texto anécdotas y citas directas de los protagonistas de esta historia que nos permiten disfrutar de formas de expresión populares casi salidas del *Martín Fierro*. Por ejemplo, el relato en donde para tratar el papel que las mujeres indígenas tenían en su sociedad, la autora nos cuenta cómo ellas eran mediadoras en las disputas dentro o fuera de su grupo de adscripción, y en una nota transcribe:



Al otro día a las ocho de la mañana vino la chinita Montiguana, mujer de Pichón, y se acercó a él con el pelo suelto y los ojos colorados, demostrando la noche intranquila que había pasado, y le dijo: dice tu Cumpa que vas. Baigorria le contestó: luego voy a ir. Pasándose un corto intervalo, volvió a venir y después de repetirle lo de antes, añadió: andá sin cuidado; tu cumpa ha dicho que no se anima a matarte y te espera para almorzar (Nota 7, Argeri 227).

Este y otros muchos ejemplos llevan a la autora a determinar el funcionamiento de una sociedad indígena compleja con roles perfectamente establecidos y, sobre todo, con algo que asombró a muchos de los europeos o mestizos que entraban en contacto con ellos: la existencia de normas que no por carecer de existencia escrita eran menos respetadas que las leyes de los blancos. Por el contrario, había un estricto código de honor entre las distintas tribus del territorio patagónico que, sin embargo, no era reconocido o apreciado por la sociedad en general, a pesar de tener reglas muy importantes, como la de no mentir, que facilitaba mucho la actuación de los jueces y que aparentemente sólo era tomada en cuenta cuando reconocían haber cometido un delito, mas no cuando se hacía una acusación. Esta interpretación interesada y desigual estaba basada en el hecho de que, para los miembros de la clase alta, sólo ellos tenían la capacidad de sostener un código de conducta que permitiera la defensa de la honra: era imposible aceptar que alguien tan insignificante o salvaje como un indio nómada compartiera esta característica.

Argeri no se limita a los indígenas. Nos presenta además apreciaciones sobre hombres y paisajes de las tierras del sur sacadas de los diarios de los viajeros extranjeros; estos personajes acudían a la Patagonia en busca de las aventuras y la libertad imposibles de lograr en su tierra de origen, y en sus escritos nos describen a los pobladores indios, a los criollos y a los inmigrantes. Ahí encontramos el asombro, los prejuicios y, en no pocas ocasiones, la gran admiración con que contemplan a la sociedad indígena. Sus diarios y libros son la principal fuente de información sobre el funcionamiento de sus comunidades y el enfrentamiento con los brazos del Estado argentino: el ejército y los jueces letrados que así estaban haciendo avanzar el proyecto de modernización que pretendía también construir, por



fin, la unidad nacional y utilizar las riquezas de todo el territorio argentino.

En esas descripciones aparece también, casi como un personaje, el paisaje argentino: la pampa, y más al sur, la Patagonia, que ni eran ni estaban precisamente desiertas, pero cuya inmensidad de alguna manera sobrecogía y llamaba a la admiración de aquellos acostumbrados a las campiñas europeas. Sobre Lady Florence Douglas Dixie, nos dice la autora: “era una defensora de los derechos de las mujeres, y buscaba la vitalidad que podían proporcionarle el mar y las tierras meridionales, agrestes y desconocidas... escapando de las obligaciones y el aburrimiento de la sociedad victoriana de la época” (14). Después, respondiendo a las preguntas de sus amigos, se cita directamente a Lady Douglas: “¿Cuál era la atracción de ir a un lugar tan apartado y a tanta distancia? La respuesta estaba implícita en sus propias palabras. Lo escogí precisamente porque era un lugar exótico y lejano” (citado en Argeri 15).

La lectura de este libro es inusual por la detallada descripción que la autora hace de cómo fue delimitando su objeto de estudio, de cómo fue construyendo su marco teórico general y particular para sus distintos capítulos y sobre todo, cómo fue aprovechando las más numerosas de todas las fuentes disponibles: los expedientes judiciales de los llamados “jueces letrados” que llegaron tras las tropas a la región a imponer los códigos vigentes en el resto del territorio, enfrentándose en el proceso tanto a los jueces locales, llamados de “paz”, como a los gobernadores, los terratenientes o a los propios indígenas.

Aunque hay muchos temas tratados por María E. Argeri, cumple ampliamente su propósito de volver a examinar los supuestos típicos de la historiografía tradicional que afirma que la zona estaba desierta, que era un caso de frontera entre “civilización y barbarie”, como lo pensaban los positivistas, que los habitantes indígenas estaban desorganizados y que fueron no sólo vencidos, sino desaparecidos con el avance del ejército y de la ley, y, finalmente, que era una tierra masculina donde las mujeres no contaban. El análisis de la autora destruye o matiza fuertemente todos estos supuestos tradicionales y nos da una versión mucho más sutil y acabada de la construcción de una nueva sociedad donde los habitantes originales de la

Patagonia no desaparecen, más bien se transforman en delincuentes,  
al menos en la apreciación de los recién llegados a su territorio.



# Entre la razón y la magia

**Giannina Reyes Giardiello**  
*University of Wisconsin at Madison*

María Jesús Zamora Calvo. *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (Siglos XVI y XVII)*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, 2005. ISBN 84-8489-131-3. 252 pp.

**P**eriodo de innegables claroscuros, es imposible hablar de los avances científicos y humanísticos del Renacimiento sin aproximarse también a sus contrapartes; estudiar las constantes búsquedas, los descubrimientos y las nuevas teorías del conocimiento, sin recordar que éste es también un tiempo azotado por las pestes, las plagas y la carestía; entender a Erasmo de Rotterdam sin recordar a Kraner y Sprenger, o leer a Paracelso sólo como médico y olvidar sus estudios esotéricos. Entre otras cosas, el Renacimiento es contraste, y uno de los mayores méritos del libro de María Jesús Zamora Calvo es precisamente el rigor académico con el que estudia estas oposiciones. A través de ellas la autora nos presenta el contexto necesario para localizar y comprender los pequeños cuentos que están insertos en los tratados de magia de los siglos XVI y XVII.

Dividido en dos partes, la autora ofrece en su texto una explicación ampliamente fundamentada del papel que juega el pensamiento mágico dentro del racional mundo renacentista. A través del análisis del pensamiento filosófico y la realidad social de la época, Zamora Calvo demuestra que lo que parecen pensamientos antitéticos son, en realidad, “dos caras muy diferentes para la misma moneda con la que se inicia la Modernidad” (108). Para probarlo, la autora evita cualquier generalización y estudia particular y detalladamente a los principales filósofos ocultistas, magos, demonólogos e inquisidores de esta época, así como la evolución y repercusión de las ideas esotéricas y mágicas dentro de este periodo. Sólo cuando



Zamora Calvo ha logrado situarnos de lleno en esta realidad histórica, es que presenta su principal objeto de estudio: los tratados de magia. Ésta es, sin duda, una de las partes más enriquecedoras del libro, ya que presenta una gran cantidad de información que no había sido estudiada anteriormente. Como la autora misma indica, “la existencia de tratados mágicos en la literatura de los siglos XVI y XVII es un hecho que ha permanecido oculto demasiado tiempo” (22). Sin embargo, a pesar del silencio, y gracias a cinco años de investigación exhaustiva, Zamora Calvo ofrece una lista clasificatoria, hasta ahora inédita, de tratados provenientes de países como Alemania, España, Francia, Holanda, Italia y Portugal. Esta bibliografía, esencial para cualquier investigador que quiera dedicarse al tema, es además relevante no sólo por el análisis de sus características, sino también por el gran número de textos que contiene. Después de leerla, se hace más evidente la relevancia y peso que tenían la magia, la brujería y la demonología en la vida del hombre renacentista.

A la enumeración le sigue un análisis temático y compositivo de estos tratados; a través de él la autora explica claramente cómo los orígenes estructurales de los mismos están enraizados en la formación clásica de sus autores y que, por consecuencia, es posible encontrar breves relatos que ejemplifican y dan alguna enseñanza sobre el argumento del tratado. Después de argumentar por qué éstos pueden recibir el nombre de cuento, Zamora Calvo se enfoca en la temática y los personajes de los mismos revelando los puntos que comparten unos con otros. Aquí aparecen brujas, magos, demonios y, principalmente, humanos falibles, cuya principal función es demostrar los yerros, excesos y peligros de la sociedad y el espíritu. Sin embargo, gracias a la cuidadosa selección de textos hecha por la autora, es posible leer entre líneas y descubrir que tras este mundo, en apariencia maniqueo, hay una compleja red de ideas e intereses que evidentemente influyen en la realidad cotidiana del hombre renacentista.

Es cada vez más notorio el auge y la importancia que han adquirido los temas de brujería y magia en las últimas décadas. A través del resurgimiento de religiones neopaganas como la wicca, y sobre todo por la influencia de los medios de comunicación, dichos



temas no sólo se han hecho cotidianos, sino que consecuentemente han caído en la banalización. Es por esto que se agradece un libro tan bien documentado como el de María Jesús Zamora Calvo, que no sólo es útil para los académicos del área, sino para los lectores en general. Su tono, al mismo tiempo erudito y accesible, nos presenta un análisis que es revelador dentro del contexto de estos siglos y que, en palabras de su propia autora, desata: “un mundo de mentalidades mágicas, creencias supersticiosas e ideologías demoníacas”, rescatando las palabras y “deshaciendo la maldición donde el olvido las tenía sumidas” (210). Aún más, es importante mencionar las semejanzas que existen entre la época analizada en este texto y nuestra situación actual. Si en el Renacimiento la búsqueda del conocimiento, la investigación y la necesidad de conocer el mundo eran los motores que mezclaban razón y magia, luz y oscuridad, ¿cuáles serán los motivos por los cuales en esta era saturada de información y tecnología estamos volviendo a lo mágico y esotérico? No hay una respuesta definitiva para esto en el libro de María Jesús Zamora Calvo, pero leído cuidadosamente, el texto presenta una serie de elementos para ahondar en la cuestión y meditar sobre ello.



## Publicaciones recibidas

### Libros

- Banegas Galván, Francisco. *Historia de México*. 3 tomos. Querétaro: Gobierno del Estado/Diócesis de Querétaro, 2005.
- Castro, Maricruz y Pettersson, Aline (eds.). *Josefina Vicens: Un vacío siempre lleno*. Colección Desbordar el Canon. México: Tec de Monterrey / UIA / Conaculta, 2006.
- Cázares, Laura H. (ed.). *Nellie Campobello. La revolución en clave de mujer*. Colección Desbordar el Canon. México: Tec de Monterrey / UIA / Conaculta, 2006.
- Chanady, Amaryll y Handley, George e Imbert, Patrick (eds.). *Americas' Worlds and the World's Americas*. Québec, Canada: LEGAS, 2006.
- Gojman de Backal, Alicia. *Judaizantes en la Nueva España. Catálogo de documentos en el Archivo General de la Nación*. México: Backal Editores / UNAM, 2006.
- Gutiérrez de Velasco, Luzelena y Glorinda Prado G. (eds.). *Elena Garro. Recuerdo y porvenir de una escritura*. Colección Desbordar el Canon. México: Tec de Monterrey / UIA / Conaculta, 2006.
- Imbert, Patrick. *Converging Disensus, Cultural Transformations and Corporate Cultures*. Québec, Canada: University of Ottawa, 2006.
- López de Mariscal, Blanca y Judith Farré (eds.). *Viajes y viajeros*. Monterrey: Tecnológico de Monterrey, 2006.
- Pascual Buxó, José (coord.). *Permanencia y destino de la literatura novohispana*. Serie Estudios de Cultura Literaria Novohispana. México: Seminario de Cultura Literaria Novohispana (Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM), 2006.
- Soto, Myrna. *El arte maestra. Un tratado de pintura novohispano*. Serie Estudios de Cultura Literaria Novohispana. México: Seminario de Cultura Literaria Novohispana (Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM), 2005.
- Stabile, Ubert. *Cien Días de Mayo*. 1ª edición. México: Editorial Homo Scriptum, 2006.

### Revistas

- Epos. Revista de Filología*. Volumen XX/XXI. Madrid, España. Dirección: Miguel Ángel Pérez Priego. Comité de Redacción (UNED): Francisco Abad, Ángeles de la Concha, Mario García-Page, María Teresa Navarro, Carmen-Teresa Pabón, José Romero Castillo, Alicia Yllera. ISSN 0213-201X. Contacto: epos@flog.uned.es
- Investigación y Desarrollo* 13.2. Diciembre 2005. ISSN: 0121-3216 Contacto: rinvydes@uninorte.edu.co
- Isidora. Revista de estudios galdosianos*. No. 1 y 2. Madrid, España. Dirección: Rosa Amor del Olmo. Comité Científico: Germán Gullón (Amsterdam), Yolanda Arencibia (Las Palmas), Carmen Menéndez Onrubia (CSIC), Rosa Ma. Quintana (Casa-Museo Pérez Galdós), Ana María Vigara (Univesidad Complutense), Jesús Rubio, (Zaragoza), Alan Smith (Boston). Contacto: isidora-internacional@wanadoo.fr



*Revista do Mestrado de História. Revista anual da Universidade Severino Sombra.*

Volume 7. 2005. Vassouras, RJ. Brasil. ISSN: 1415-9201. Editor responsable: Miridan Britto Falci. Contacto: miridian@uss.br

*Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica.* No. 14. 2005. Madrid, España. Dirección: José Romera Castillo. Comité científico: Lucrecia Escudero Chauvel (Universidad de Lille III) José Enrique Finol (Universidad del Zulia), Miguel Ángel Garrido Gallardo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Jean-Marie Klinkenberg (Universidad de Leija), Eero Tarasti (Universidad de Helsinki) y Manuel Ángel Vázquez Medel (Universidad de Sevilla). Contacto: jromera@flog.uned.es

*Studi Ispanici.* Número monográfico: "La historia en la literatura hispánica". Dirección: Loreto Busquets, Università Cattolica del Sacro Cuore (Milán). Consejo de Redacción: Andrea Battistini (Bologna), Guillermo Carnero (Alicante), Maxime Chévalier (Bordeaux), Luis Alberto de la Cuenca (CSIC), Alan Deyermond (Londres), Teodosio Fernández (UAM), Claudio Guillén (Harvard), Robin Lefere (Bruselas), José Manuel López Abiada (Berna), Alberto Maritno (Viena), Blas Matamoro (Madrid), Margherita Morreale (Padua), Melchora Romanos (Buenos Aires), Marco Santoro (Roma), María del Carmen Simón Palmer (CSIC), Lia Schwartz (Nueva York), Gonzalo Sobejano (Columbia), Christoph Strosetzki (Münster). Pisa y Roma, 2005. Contacto: www.libraweb.net

### **Boletines y medios electrónicos**

*Memoria 2005.* Fundación Duques de Soria. Soria, España, 2005

Begoña Rodríguez Rodríguez y Universidad Autónoma de Madrid (Productor). (2005). *25 Años: Edad de Oro.* Madrid, España.



**Nuestros  
Colaboradores**

---





### **Nora Lizet Castillo Aguirre**

Licenciada en Lingüística Aplicada con énfasis en Didáctica del Idioma (UANL). Máster en Letras Españolas con la tesis "Aproximación a la novelística de Sara Sefchovich desde la perspectiva del discurso femenino" (UANL). Estudiante del programa de Doctorado en Estudios Humanísticos del Tecnológico de Monterrey. Maestra de cátedra en la misma institución.

### **Juan José Colomina Almiñana**

Alcoy (Alicante, España), 1980. Es doctorando en Filosofía por la Universitat de València-Estudi General y secretario de *Dilema, Revista de Filosofía*. Ha publicado varios trabajos sobre filosofía de la mente, filosofía de la acción y filosofía del lenguaje.

### **Julieta Leo**

Catedrática de literatura en la Universidad de Monterrey. Sus ensayos y artículos han sido publicados en diarios y revistas del medio académico. Sus investigaciones están centradas principalmente en escritores latinoamericanos como José Lezama Lima, Leopoldo Lugones y Rubén Darío.

### **Beatriz Livas González**

Licenciada en Historia (UNAM, 1979) y con estudios de posgrado en Desarrollo Rural (UIA, 1980). Catedrática de historia de América Latina, historia de México e historia de la ciencia en el Tecnológico de Monterrey.

### **Emelina Martín Acosta**

Profesora titular de Historia de América en la Universidad de Burgos. Académica correspondiente de la Real Academia de la Historia. Investigadora titular del Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal de la Universidad de Valladolid. Algunas de sus publicaciones son: *El dinero americano y la política del Imperio* (Madrid: Mapfre, 1992); *Cultura Tolita. Arqueología prehispánica de Ecuador* (Las Palmas: Cabildo de Gran Canaria, 1998); *Fuentes para la historia de Canarias en el Archivo General de Simancas: Consejo y Juntas de Hacienda (1501-1598)* (Tenerife: Gobierno de Canarias, 1999).



### **Daniel Mesa Gancedo**

Zaragoza, 1969. Profesor titular de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Zaragoza. Ha trabajado previamente en las universidades de Lyon-Lumière, Salzburgo, Poitiers, París X, Sevilla y Jaén. Ha publicado artículos sobre Julio Cortázar, Vicente Huidobro, Jorge Luis Borges, Miguel Ángel Asturias, Felisberto Hernández, Osvaldo Soriano, César Aira, Sor Juana Inés de la Cruz, José Antonio Ramos Sucre y otros. Entre los resultados de sus investigaciones destacan tres libros: *La emergencia de la escritura. Para una poética de la poesía cortazariana* (Kassel, 1998); *La apertura órfica. Hacia el sentido de la poesía de Julio Cortázar* (Berna, 1999); y *Extraños semejantes. El personaje artificial y el artefacto narrativo en la literatura hispanoamericana* (Zaragoza, 2002). Recientemente ha coordinado un volumen sobre la obra de Ricardo Piglia: *Ricardo Piglia: la escritura y el arte nuevo de la sospecha* (2006).

### **Amira Plascencia Vela**

Zacatecas, 1978. Estudió la licenciatura en Letras Españolas en el Tecnológico de Monterrey. Obtuvo la maestría en Letras Latinoamericanas en la Universidad de Calgary, Canadá. Es doctorante del programa en Letras Hispanoamericanas de la Universidad de Houston, Texas.

### **Emma Ramírez**

Profesora de literatura en el Tecnológico de Monterrey, Campus Estado de México. Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas, Maestra en Literatura Mexicana y candidata a Doctora en Literatura por la Universidad Nacional Autónoma de México, con la tesis titulada "Las dualidades en la poesía sobre la Ciudad de México del periodo virreinal". Realiza estudios de investigación entre el urbanismo y la literatura. Publicó sobre este tema el artículo "El señor Presidente: una ciudad infernal" en el libro colaborativo *Puerta al tiempo: literatura latinoamericana del siglo XX* (México: ITESM-Miguel Ángel Porrúa, 2005).

### **Fernando Rampérez**

Doctor en Filosofía y profesor de la Universidad Complutense y de la Universidad Camilo José Cela de Madrid. Además de varios artículos, ha publicado los libros *La quiebra de la representación, el arte de vanguardias y la estética moderna* (Madrid, 2004); *Katabasis. Ensayo sobre pensamiento político contemporáneo* (Madrid, 2006) y, junto con Francisco Vidarte, *Filosofías del siglo XX* (Madrid, 2005). Es también Máster en Museología por el Centro Superior de Arquitectura. Colabora habitualmente como investigador con la Fundación Cultura de Paz, de Madrid. Ha presentado y redactado catálogos para diversas exposiciones de arte moderno. Ha sido profesor invitado en el Tecnológico de Monterrey (México) y en la Universidad de Comillas (Madrid). Es miembro del patronato de la Fundación Amelia Moreno, y de los seminarios permanentes de investigación “Decontra” (UNED) y “Escritura e imagen” (Universidad Complutense).

### **Giannina Reyes Giardiello**

Doctoranda en Literatura Hispanoamericana por la Universidad de Wisconsin en Madison. Maestra en Literatura Hispanoamericana por la Universidad de Nuevo México en Las Cruces (2001). Ha sido profesora de literatura latinoamericana, mexicana, y de cultura y tradiciones hispanoamericanas en el Campus Monterrey del Tecnológico, así como de español para extranjeros en la Universidad de Wisconsin en Madison.

### **Samuel Temkin**

Doctor en Física General por Brown University en 1966. Desde 2001 es catedrático emérito de Rutgers University, en donde trabajó 34 años. Fue, entre otras cosas, Associate Provost for Academic Affairs in the Sciences.

### **María Jesús Zamora Calvo**

Doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Valladolid (España) y postdoctorada en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido investigadora “Juan de la Cierva” en la UNED-Madrid y actualmente ejerce como profesora ayudante en la Universidad Autónoma de Madrid. Sus líneas de investigación se encaminan hacia



el estudio de los tratados de magia y los manuales de inquisidor publicados en el Siglo de Oro, el cuento inserto en este tipo de libros y las nuevas tecnologías y la investigación literaria. Es autora del libro *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (Siglos XVI y XVII)* (Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2005). También ha realizado la edición de *El conde Lucanor* de don Juan Manuel (Madrid: EDAF, 2004), las *Poesías* de Francisco de Medrano (Palencia: Simancas, 2002) y los *Romances* de Lope de Vega (Palencia: Simancas, 2003).



## Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey

### Normas para la entrega de artículos

Los trabajos que se envíen a la *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* deberán ser estudios de alto nivel acerca de temas relacionados con cualquiera de las secciones que integran la *Revista*, escritos en español, inglés o francés. Todos los originales deberán ser inéditos. Se considerarán para publicación solamente aquellas colaboraciones que cumplan con las siguientes normas:

1. Se deberá enviar el texto en versión electrónica en formato .DOC o .RTF (CD, disquet o por correo electrónico) acompañado de dos ejemplares impresos, sin enmiendas.
2. Los trabajos no deben ser menores de 15 cuartillas ni exceder de 30, a espacio y medio.
3. El título que encabeza la colaboración se escribirá en negritas. El nombre del autor y de la institución y/o departamento al que pertenece deberán ir al inicio del texto, en itálicas, después del título.
4. Las citas textuales que excedan de cuatro líneas irán con margen izquierdo mayor que el resto del texto.
5. Las referencias bibliográficas y las notas al final (no se aceptarán notas al pie) se harán de acuerdo con el formato utilizado por la MLA. Para la sección de Historia, se deberá utilizar el formato propuesto por la APA.
6. Para la versión impresa, los cuadros, tablas y gráficas deberán ir intercalados en el texto y en el lugar que les corresponde, mientras que para la versión electrónica, deberán grabarse en un archivo aparte.
7. De incluir archivos de imágenes, éstos deberán estar en formato JPG o GIF y tener una resolución mínima de 300 dpi. Deberán enviarse por separado usando cualquier medio electrónico.
8. La redacción acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles desde su recepción. El comité dictaminador decidirá sobre su publicación en un plazo aproximado de seis meses; esta resolución podrá estar supeditada a revisiones y modificaciones del texto original, propuestas al autor por los dictaminadores.
9. No se devolverán los originales recibidos.
10. Los autores se hacen absolutamente responsables del contenido y de la presentación de sus colaboraciones.
11. Todos los originales deberán incluir la información siguiente: Nombre y currículum breve del autor (5 líneas máximo), abstract del artículo (10 líneas aproximadamente) en inglés y en español, y 5 palabras clave, además de número telefónico, fax, correo electrónico y domicilio. Textos que se reciban sin esta información no serán tomados en cuenta.



## Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey

### Normas para la entrega de reseñas

1. Se considerarán para su publicación reseñas de libros académicos (estudios, antologías, catálogos bibliográficos, actas, ediciones críticas, etc.) de aparición reciente, es decir, de hasta tres años anteriores a la fecha de envío, relacionados con las áreas de interés de la *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*: literatura española e iberoamericana de todos los periodos, literatura comparada y en otras lenguas, teoría crítica y literaria, análisis del discurso, estudios cinematográficos, estudios culturales, historia de España y América, lingüística teórica y aplicada, filología, entre otros temas adscritos al área de humanidades.
2. La longitud sugerida es de entre 3 y 5 cuartillas, a espacio y medio y letra tamaño 12.
3. Cada texto debe ir acompañado de la ficha bibliográfica completa del libro reseñado, incluyendo ISBN y número total de páginas y volúmenes, en caso de tratarse de una obra en varios tomos.
4. El autor debe firmar su texto, indicar su afiliación institucional - en caso de tenerla- y enviar una reseña autobiográfica de máximo 5 líneas.
5. Las reseñas se recibirán por correo electrónico en la siguiente dirección: [adrian.herrera@itesm.mx](mailto:adrian.herrera@itesm.mx)

### Publicaciones recibidas

Pueden enviarse libros, boletines o revistas para integrarse al listado de publicaciones recibidas a la siguiente dirección:

Adrián Herrera / Revista de Humanidades  
Departamento de Estudios Humanísticos  
Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey  
Eugenio Garza Sada 2501 Monterrey, N.L.  
México C.P. 64849

Los volúmenes podrían considerarse para ser reseñados y se integrarán al acervo de la Biblioteca del Tecnológico de Monterrey.



# Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey ¡Suscríbese!

1 año (2 revistas) 20 USD, \$230 M.N.

2 años (4 revistas) 40 USD, \$460 M.N. (incluye gastos de envío)

Nombre: \_\_\_\_\_

Institución: \_\_\_\_\_

Calle y Número: \_\_\_\_\_

Ciudad: \_\_\_\_\_ Estado: \_\_\_\_\_ Código Postal: \_\_\_\_\_

País: \_\_\_\_\_ Teléfono: \_\_\_\_\_ E-mail: \_\_\_\_\_

Número(s) deseado(s): 15 16 17 18 19 20 21

Cantidad de cada número: \_\_\_\_\_

Cheque a nombre de: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.

Enviar a: Blanca López Morales, Departamento de Estudios Humanísticos, ITESM, Campus Monterrey, Eugenio Garza Sada 2501 Sur, 64849, Monterrey, N.L., México

Tel. 8358-2000 ext. 4605 y fax ext. 4603, e-mail: blopez@itesm.mx y adrian.herrera@itesm.mx

Para conocer otras formas de pago, por favor contáctenos. Abstracts de todos los artículos publicados están disponibles en:

<http://humanidades.mty.itesm.mx/revista/>





# signos

L I T E R A R I O S

REVISTA SEMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA

número 3, enero-junio, 2006

## CONTENIDO

- |   |   |
|---|---|
| Fortunas y adversidades de la autoría del <i>Lazarillo de Tormes</i> y la postura de Rosa Navarro<br>MARCO A. RAMÍREZ LÓPEZ       | Parias (mal)ditas que somos: emergencia subjetiva y enfermedad en las narradoras venezolanas (1936-1945)<br>MARIANA LIBERTAD SUÁREZ |
| Estudio sobre los <i>microdiálogos</i> en el discurso de Segismundo en <i>La vida es sueño</i><br>MARX ARRIAGA LÓPEZ              | Heterotopías: imaginación política y espacio en Piglia y Aira<br>JOSÉ RAMÓN RUISÁNCHEZ  |
| El indio de la nación: <i>Las Batuecas del Duque de Alba</i> y la geografía hecha discurso<br>JUANA GAMERO DE COCA                | El sexo es bueno para pensar (sobre Denzil Romero)<br>MÓNICA MARIONE  |
| Una lectura dialógica del <i>Monólogo de Magda</i> , de Manuel Gutiérrez Nájera<br>GABRIEL CHAVEZ POSADAS                         | Tragicomedia de la trasgresión en <i>Arráncame la vida</i><br>LINDA EGAN  |
| Lo que comparte el positivo con el Modernismo mexicano: el hermafroditismo, la bestialidad y la necrofilia<br>ROBERT Mc KEE IRWIN | La autorreferencialidad: muerte o resurrección del autor<br>MARIA ESTHER CASTILLO GARCÍA  |

De venta en librerías de la UAM  
Informes: [sll@xanum.uam.mx](mailto:sll@xanum.uam.mx) y [pubf@xanum.uam.mx](mailto:pubf@xanum.uam.mx)



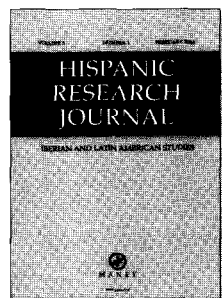


# HISPANIC RESEARCH JOURNAL

*Hispanic Research Journal* promotes and disseminates research into the cultures of the Iberian Peninsula and Latin America, from the Middle Ages to the present day. The fields covered include literature and literary theory, cultural history, and cultural studies, language and linguistics, and film and theatre studies.

*Hispanic Research Journal* publishes articles in four languages; Spanish, Portuguese, Catalan, and English, and encourages, especially through its features section, debate and interaction between researchers working all over the world in these fields.

From 2007, an exciting new issue will be devoted to the visual arts, including painting, architecture, sculpture, film and photography.



## CALL FOR PAPERS

Editorial correspondence should be sent to:

**Professor Ralph Penny**, Editor-in-Chief,  
*Hispanic Research Journal*, Department of Hispanic  
Studies, Queen Mary, University of London, Mile End  
Road, London E1 4NS, UK. Email: [r.penny@qmul.ac.uk](mailto:r.penny@qmul.ac.uk)  
or

**Professor Lou Chamon Deutsch**, American Regional  
Editor, *Hispanic Research Journal*, Department of  
Hispanic Languages and Literatures, State University of  
New York at Stony Brook, Stony Brook,  
NY 11794-3371, USA. Email: [ldeutsch@notes.sunysb.edu](mailto:ldeutsch@notes.sunysb.edu)

To view the full Notes for Contributors please visit  
[www.maney.co.uk/journals/notes/hispanic](http://www.maney.co.uk/journals/notes/hispanic)

View free sample content online at  
[www.ingentaconnect.com/content/maney/hrj](http://www.ingentaconnect.com/content/maney/hrj)

## For further information please contact:

Maney Publishing, UK. Tel: +44 (0)113 386 8168 Fax: +44 (0)113 386 8178  
Email: [subscriptions@maney.co.uk](mailto:subscriptions@maney.co.uk)

or  
Maney Publishing North America. Tel (toll free): 866 297 5154 Fax: 617 354 6875  
Email: [maney@maneyusa.com](mailto:maney@maneyusa.com)

## EDITOR-IN-CHIEF

**Ralph Penny**  
University of London, UK

## AMERICAN REGIONAL EDITOR

**Lou Chamon Deutsch**  
State University of New York at  
Stony Brook, USA

5 issues per year  
Print ISSN: 1468-2737  
Online ISSN: 1745-820X

For further information or to subscribe online please visit  
[www.maney.co.uk/journals/hispanic](http://www.maney.co.uk/journals/hispanic)



## REVISTA DE CRITICA LITERARIA LATINOAMERICANA

**- RCLL -**

Fundada por Antonio Cornejo Polar

### **Información sobre colaboraciones y suscripciones:**

RCLL / Dartmouth College  
Department of Spanish and Portuguese  
6072 Dartmouth Hall  
Hanover, New Hampshire 03577-3511 - USA

[rcll@dartmouth.edu](mailto:rcll@dartmouth.edu)  
<http://www.dartmouth.edu/~rcll/>

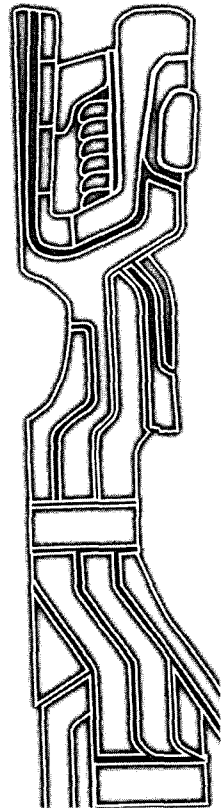
---

### **En circulación:**

**No. 61** (1er. Sem. 2005) **Estudios / Notas** de Luz Horne (sobre T. de la Parra), J. Salvador Ruiz (*El Zarco*), Lucas Rimoldi (Borges), Regina Delcastagnè (el escritor brasileño), Ana Pizarro (la amazonía), Cynthia Vich (Vargas Vicuña), Teresa Sadurní (Rulfo, Arreola y Monterroso), Sabine Schlickers (*Santa Evita*), Beatriz Barrera (J. Sabines), N. Salerno Fernández (*Oír su voz*), L.E. Cárcamo-Huechante (Cronwell Jara), Raúl Zurita (poesía peruana y chilena), Antonio Candido (Octávio Ianni), Marisa Lajolo (Ianni), Sergio R. Franco (Cabrera Infante), Carlos Pacheco (Roa Bastos), Álvaro Salvador J. (R. Gutiérrez Girardot). **Reseñas** a libros o ediciones de Mercedes de las Casas, C. Poupenny Hart - A. Chacón Gutiérrez, Christian Fernández, V. Lavou Zoungbo - M. Viveros Vigoya, Alejandro Solomianski, Araceli Tinajero, Mirko Lauer, Antonio Cornejo Polar, Reina Roffé, Ana Merino, C. Fernández Cozman, y Ricardo J. Kaliman.

**No. 62** (2do. Sem. 2005). **Monográfica** sobre Antonio Cornejo Polar. **Artículos** de Estelle Tarica, Pilar Álvarez-Rubio, Rocío Ferreira, Yolanda Martínez-San Miguel, Regina A. Root, Song No y Oswald Voyses. **Miscelánea** con **estudios / notas** de Carolina Alzate (sobre el *Diario íntimo* de Acosta de Samper), Christopher Conway (I.M. Altamirano), Yazmín López Lenci (vanguardias peruanas), Juan C. Ramírez-Pimienta (lo fantástico), Julio Vélez Sainz (*El reino de este mundo*), Lidia Santos (narrativa cubana de mujeres), Ana Gallego Cuiñas (novelas del trujillato), Camilo Fernández C. (César Moro), Ellen Spielmann (Borges, Fuentes y el *Quijote*), Gizela Cozak Rovero (Eduardo Liendo) y Catalina Quezada Gómez (Santiago Gamboa). **Bibliografía** de Miguel Valladares (revistas peruanas de literatura y cultura). **Reseñas** a libros o ediciones de Tomás Escajadillo, Armand Mattelart - Erik Neveu, Cristina Ferreira Pinto, Dante Milano, Enrique Flores, Luis Cárcamo Huechante - José A. Mazzotti, Miguel A. Zapata y Eduardo Chirinos.





*¿Y si las sociologías, diferentes y opuestas, fueran complementarias?  
Reflexiones sobre la génesis del conocimiento de la vida colectiva*  
*Pierre Tripier*

*Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación  
ante las catástrofes sociales)*  
*Gabriel Gatti*

*Going Home? Schooling in Mexico of Transnational Children*  
*Victor Zúñiga y Edmund T. Hamann*

*E-Activism: New Media and Political Participation in Europe*  
*Oscar García Luengo*

*El artículo 59 constitucional y el autoritarismo mexicano vigesimico. Una síntesis explicativa*  
*José Ramón López Rubi*

precio cobrado  
\$ 70.00

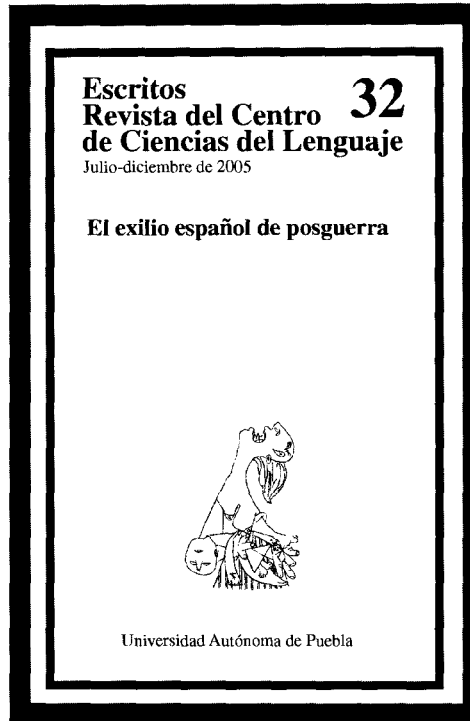
Publicación del Departamento de  
Relaciones Internacionales y Ciencia Política  
de la División de Humanidades y Ciencias Sociales  
del Tec de Monterrey, Campus Monterrey  
ISSN: 1870-3569



TECNOLÓGICO  
DE MONTERREY.







### Artículos

Luis Cernuda, poesía y exilios, *Afhit Hernández Villalba* / Max Aub en México (1942-1972), *Rosa Martha Pontón* / Un bibliógrafo de ultramar: José Ignacio Mantecón, *Silvia Salgado Ruelas* / Intención gráfica en Vicente Rojo, *Lydia Elizalde Valdés* / Emilio Prados: el jardín cerrado del exilio, *Goretti Ramírez* / La obra crítica de Manuel Durán, *Marta Noguera Ferrer* y *Carlos Guzmán Moncada* / “Cuaderno del nómada”. Una poesía de la intemperie, *Juan Pascual Gay*.

**Ventas y suscripciones: Mariano Echeverría  
y Veytia 2516,  
Col. Bella Vista, CP 72500  
Puebla, Pue., México. Tel./fax: (222) 2 43 93 54  
Correos electrónicos: [escritos@siu.buap.mx](mailto:escritos@siu.buap.mx)  
[borges14@hotmail.com](mailto:borges14@hotmail.com)  
Consultas: <http://www.escritos.buap.mx>**

## **Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey**

Se terminó de imprimir el 15 de enero de 2007 en los talleres de Grafo Print Editores, S.A., Ave. Insurgentes 4274, Colinas de San Jerónimo, Monterrey, N. L. México. Tel. 8348-3070.

Tiraje: 600 ejemplares. Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

D.R.© Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Eugenio Garza Sada 2501, Col. Tecnológico, Monterrey, N.L. México. 2006.

“Se prohíbe la reproducción total o parcial de este documento por cualquier medio sin previo y expreso consentimiento por escrito del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey a cualquier persona y actividad que sean ajenas al mismo”

