

HISTORIA Y MIRADA EN LAS CRÓNICAS DE AMÉRICA



Miguel Ángel Segundo Guzmán



LA HISTORIA SE ESCRIBE EN PLURAL

La Colección Historiografías del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato pretende cobijar las múltiples vetas de escrituras de la historia; narraciones sobre el pasado que, si bien, están organizadas mediante un sistema de reglas académicas, siempre son la respuesta a una preocupación, a una duda: a la insatisfacción colectiva en la cual se ha pensado y relatado, hasta el momento, algún aspecto del pasado. La colección ofrece a los lectores interpretaciones renovadas para ampliar la memoria de nuestra sociedad.

Historia y mirada
en las crónicas de América

·COLECCIÓN *HISTORIOGRAFÍAS*·

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rector General

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Secretario General

Dr. Héctor Efraín Rodríguez de la Rosa

Secretario Académico

Dr. Raúl Arias Lovillo

Secretario de Gestión y Desarrollo

Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo

CAMPUS GUANAJUATO

Rectora

Dra. Teresita de Jesús Rendón Huerta Barrera

Secretaria Académica

Dra. Claudia Gutiérrez Padilla

Director de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades
Dr. César Federico Macías Cervantes

Directora del Departamento de Historia

Dra. Graciela Velázquez Delgado

Historia y mirada en las crónicas de América

MIGUEL ÁNGEL SEGUNDO GUZMÁN



Campus Guanajuato | División de Ciencias
Sociales y Humanidades

Historia y mirada en las crónicas de América, Miguel Ángel Segundo Guzmán, -1ª ed.-
Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2018. 424 pp., 22 x 16 cm. -(Historiografía)

Primera edición, 2018

D.R. Del autor:
Miguel Ángel Segundo Guzmán

D.R. De la presente edición:
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
Campus Guanajuato
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Historia
Lascuráin de Retana núm. 5, zona centro,
C.P. 36000, Guanajuato, Gto., México.

Los manuscritos presentados ante el Comité Editorial del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato se someten a un riguroso proceso de evaluación, bajo el principio de doble ciego por pares externos, especialistas de la temática a valorar. El Reglamento del Comité Editorial se encuentra disponible en: <http://www.historia.ugto.mx/>.

Corrección: Jorge Sánchez Casas
Formación: Ana Patricia Reyes Fernández
Diseño de la colección y de portada: Martha Graciela Piña Pedraza
Cuidado de la edición: Diana Alejandra Espinoza Elías

ISBN de la colección: 978-607-441-601-5
ISBN del volumen: 978-607-441-602-2

Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los textos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando siempre la fuente y otorgando los créditos autorales correspondientes.

Editado en México • *Edited in Mexico*

CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| AGRADECIMIENTOS | 11 |
| INTRODUCCIÓN | 13 |
| PRIMERA PARTE | |
| LA SIMBÓLICA DE LA GUERRA EN OCCIDENTE | 27 |
| Capítulo I | |
| La musa canta la guerra: el mundo del mito y la polis | 37 |
| Capítulo II | |
| El señor combate en la guerra | 79 |
| Capítulo III | |
| El largo horizonte feudal: arqueología de la batalla en América | 95 |
| Capítulo IV | |
| La escritura señorial de Hernán Cortés | 117 |
| SEGUNDA PARTE | |
| LAS TECNOLOGÍAS DEL CUERPO: ANTIGUOS, CRISTIANOS Y MEXICAS | 143 |
| Capítulo I | |
| El uso de los placeres | 151 |
| Capítulo II | |
| Hacia la privación del mundo | 169 |
| Capítulo III | |
| El horizonte del pecado | 191 |

| | |
|--|-----|
| Capítulo IV Los mexicas domesticados: Sahagún y la pureza evangélica de la tradición náhuatl | 215 |
| TERCERA PARTE FRAGMENTOS PARA UNA HISTORIA DE LA ALTERIDAD EN OCCIDENTE | 247 |
| Capítulo I Figuras de la otredad por el mundo antiguo | 263 |
| Capítulo II Diferencias en la prosa cristiana del mundo | 275 |
| Capítulo III La mirada medieval sobre la alteridad | 291 |
| Capítulo IV Mirar-escribir sobre indios en la última hora del mundo | 321 |
| Capítulo V La mirada de Sahagún | 357 |
| CONSIDERACIONES FINALES | 407 |
| BIBLIOGRAFÍA | 411 |
| SOBRE EL AUTOR | 423 |

A mi pequeña familia: Jazmín y Miguel, a toda mi familia.

A mis vivos, a mis muertos.

A todos los no enunciados, pero no por ello inexistentes.

AGRADECIMIENTOS

Sólo papel y tinta quedan. Fin de una década de búsqueda: prosa, teorías, ideas y vida han llenado la indagación. Aún no satisfecho, al final sólo quedan palabras, espero que menos indignas que la primera vez que aparecieron. El camino recorrido ha sido posible gracias a varias entidades y personas.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México haberme brindado el espacio para realizar mi investigación doctoral y a las personas valiosas que nutren esa gran institución. Reconozco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología su apoyo con una beca de doctorado para financiar la primera versión de las siguientes páginas.

Expreso una entrañable gratitud hacia Rafael Pérez-Taylor, por su apoyo y camaradería; a Guy Rozat por hacer posible un sendero en la historiografía; a Fernando Betancourt por su interés y disposición. A los distintos profesores que ayudaron a bordar, por años, la trama de estas ideas: Roger Bartra, Alfonso Mendiola y Rodolfo Uribe, que vieron el largo peregrinar de estos papeles. Al seminario Repensar la Conquista que fue testigo de la lenta evolución de estos discursos. A los participantes de la Simbólica de la Conquista del Nuevo Mundo, por hacerme pensar que esto tenía sentido. A los camaradas etnohistóricos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. A los nuevos y viejos colegas.

Finalmente, a la Universidad de Guanajuato, institución donde reinicié el trabajo sobre estas páginas, para que, deslizándose sobre estertores, se convirtieran poco a poco en libro. A la LGAC Teoría y filosofía de la Historia que ha escuchado parte de estos relatos. A las autoridades académicas que ayudaron al horneado de esta obra...

INTRODUCCIÓN

La experiencia de haber sido vencido contiene oportunidades cognoscitivas que sobreviven a sus motivos, precisamente porque el vencido está necesitado de reescribir, a causa de la suya, también toda la historia.

Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo*.

La occidentalización es un fenómeno sociológico provocado por el despliegue de la civilización europea por el mundo. Esa historia se ha presentado desde distintas perspectivas.¹ En este libro se contará una veta diferente de la expansión, aquella que produjo un saber sobre las ruinas de los mundos conquistados, la que construyó historia sobre los procesos de violencia, la que instauró memoria sobre la historicidad de los vencidos. En ese proceso de despliegue, Occidente generó excluidos: sujetos, sociedades, otredades, historicidades. Grupos humanos colapsaron bajo su yugo, sirvieron para construir frontera; para vivir en los márgenes de ese mundo, o en el epicentro del colapso, fueron la piedra donde se labró la transformación. En ambos movimientos fueron necesarios. La construcción de esa identidad se fortaleció mediante el trazado de la alteridad. La nominación del otro lo excluye, separa para fundarse un *lugar*, entre las ruinas de la diferencia. Ese espacio instituido, ganado sociológicamente, permitió crear una relación con el pasado y ganó un horizonte: la comprensión del momento se realiza desde un proyecto político que lo sustenta y apuntala. Ese lugar crea un vínculo con el mundo a partir de su despliegue en el espacio: el poder traza marcos de saber,

¹ Cfr. John Parry, *Europa y la expansión del mundo (1415-1715)*, México, FCE, 2014; Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1979; Eric R. Wolf, *Europa y la gente sin historia*, Buenos Aires, FCE, 2000; Marc Ferro, *La colonización. Una historia global*, México, Siglo XXI, 2000; Jack Goody, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011.

es generativo y horizontal. Permite hacer legible el mundo, soportar los procesos de desgaste del poder al absorber las dudas que la diferencia resguarda.

Entre los grupos sociales que encabezaron el proyecto de expansión surgieron interrogantes sobre la naturaleza de lo encontrado, la diferencia los increpó. Para poder apropiarse de esa novedad echaron mano de constantes flujos de información, reflexión y revisión que involucraron un poderoso *trabajo sobre la tradición*: un oficio intelectual que permite ver y pensar esa enorme construcción, que posibilitó volverla pensable. Emergió una reflexión sobre lo nuevo, se estructuró como conjunto y se le dio sentido en el trabajo de sus intérpretes. Ellos construyeron canales de comprensión y de inteligibilidad; lazos con el pasado en la medida que implicaban esa novedad: construyeron tradición y memoria, para darle sentido al mundo, dentro del marco de los modos de ser de la comprensión del momento.

En ese horizonte móvil y de trabajo sobre la tradición se puede pensar la continuidad de la cultura occidental. Hay que dejar de entenderla como un concepto *esencialista*... es más bien un *proceso civilizatorio* con ascensos y declives de pueblos, con amaneceres y crepúsculos de saberes, con emergencias y colapsos de prácticas. Esa unidad se conforma del azar más que de la necesidad: en el proceso de relectura sobre su tradición fue trazando puentes de significado, los grupos inventan o destruyen sus saberes. Una vez instaurados emergen como horizontes de comprensión, que en el presente vivido adquieren sentido en el marco de la ficticia unidad del momento. Se convierte en la nueva memoria de los grupos en el poder. En su tradición demarcan el mundo: nominando, pensando y excluyendo.

Ese despliegue sobre la novedad permite tomar distancia para trabajarla en la tradición: aquellas estrategias exitosas que permitieron establecer un vínculo con el mundo, domesticarlo y vivirlo, *humanizarlo*.² En ese proceso la alteridad increpa, emerge como un espejo.³ Es visible sólo dentro de la

² Véase el libro de Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003.

³ El libro de Roger Bartra avanza sobre la metáfora del espejo para entender el sistema de otredades en Occidente. Pareciera que las imágenes de alteridad son inventadas sin la

normalidad constituida por el saber-vivir que se observa en ella como reflejo: surge con el ruido que provoca, se bosqueja en la distorsión, aparece como bruma. Los marcos de la identidad, el régimen del espejo, sólo es posible por el escorzo de la exclusión de la diferencia. Pero no es sólo una metáfora, la exclusión se dio por medio de la violencia. Siempre son grupos que compiten por el poder, para establecer jerarquías. Cuando el Otro cruza por el espejo, muestra la fragilidad del simulacro. En ese momento es necesaria su *domesticación*: el ataque, el sometimiento y la colonización son las prácticas que permiten atrapar a la diferencia. Una vez cautivo, vencido, ocurre una interrogación fundamental: se establece un saber para explicarlo, para pensar la diferencia.

El *trabajo sobre la alteridad* es un proyecto de apropiación de la diferencia cultural. Un ejercicio intelectual que la vuelve pensable en los marcos de comprensión del espejo, para acabar con el peligro que engendra. Es una hermenéutica ejercida por los marcos de la identidad para excluir lo diferente. Ese trabajo de nominación es visible desde la tradición: la alteridad trabajada se estandariza, se parece a otros mundos vencidos. Se genera similitud en un sistema de diferencias a través de los márgenes de la identidad. Las alteridades son semejantes porque emergen las imágenes en el proceso de sometimiento. La afrenta que presentaba para el sí mismo se ha borrado, se ha homogeneizado en *constelaciones de diferencia*. Trabajada se vuelve discurso. Se establece una retórica para comprenderla, que le permite bosquejar los reflejos, decantar las imágenes, apropiarse del Otro. Todo en el marco de una memoria, que en el régimen de las verdades del espejo, trabaja sobre la utopía de la unidad, en la falsa medida de la identidad.

En ese trabajo sobre el Otro la estrategia más socorrida para hacerlo inteligible es deformarlo para entenderlo, eclipsarlo para mostrarlo. Libre y con voz, la única posibilidad de apropiación sería un diálogo que generaría imágenes realistas del otro, listas para funcionar en un intercambio entre grupos.

necesidad de una referencia “real”, como es el caso del mito del salvaje: un mito para afirmar la identidad del civilizado. Véase *El mito del Salvaje*, México, FCE, 2011.

Sin embargo, el otro entra en el campo de visión gracias a su implicación con las imágenes de la tradición del intérprete, para aquél que puede escribir sobre ellos. Su visibilidad implica significar otra cosa: traducirse,⁴ deformarse, marchitarse como alteridad, para que así tenga un sentido de intercambio social, de reflejo. En la interacción de la cultura Occidental con sus alteridades, en los diversos momentos de dispersión sobre el mundo, se muestra que la mejor estrategia interétnica ha sido la guerra: en el contexto de lucha por los recursos es fundacional, genera un nuevo estado de las cosas, jerarquiza el medio. Con la violencia se apropia del otro, se ahorra el ejercicio de comprenderlo. Ante la duda, mejor el exterminio. La alteridad bajo su horizonte de sangre se eclipsa. La condición de *vencido* es necesaria para construir saber sobre la alteridad. Se vuelve una categoría social y de sentido. Sólo en el ocaso de un modo de vida se puede contar su historia. Es un lienzo para pintar, cera para moldear, hilo para tejer. El saber sobre la alteridad en esos términos ¿es el Otro? ¿Un simulacro? ¿Una traducción? O ¿sólo la realización del proyecto del vencedor? Una imagen colonizada, sin duda, porque fue cincelada con plumas ajenas.

La escritura juega un papel central para estructurar las retóricas sobre los vencidos. Al ser una representación, trata de establecer credibilidad y verosimilitud sobre lo representado, aspira a instaurarse como mediación cognitiva frente a lo que suplanta. Sin embargo, la representación traiciona, de ahí su peligro.⁵ La escritura por ello coloniza, refigura el tiempo y el mundo de esos Otros en la narración. Avanza por los espacios de la tradición que permiten implicar de sentido lo que captura. Se pre-comprenden los eventos emanados de la acción social, se refiguran en una retórica para un grupo, para un lector modelo. Va generando experiencias textuales en el encuentro con la novedad, que se interpretan bajo una *antigua simbólica*. Ricœur ha hecho énfasis en la

⁴ La magna obra de François Hartog, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, FCE, 2001, analiza los mecanismos en el marco de la retórica antigua, para generar efectos de traducción e invención de la diferencia cultural, a través de las retóricas de la alteridad.

⁵ Véase el libro de Jack Goody, *Representaciones y contradicciones*, Paidós, 1999.

plasticidad de la tradición, la cual tiene una doble historicidad, conserva y añade, es autoridad que se interpreta. En un modelo hermenéutico: “Toda tradición vive por la gracia de la interpretación; perdura a ese precio, es decir, permanece viva”.⁶ Los símbolos se entienden dentro de su historicidad: en momentos de emergencia, en la creación de nuevas experiencias, son una interpretación que se va acumulando para establecerse como tradición, que en la circularidad de la comprensión se va trabajando en el mundo de los intérpretes. Ricœur entiende las tradiciones e interpretaciones de los símbolos como un movimiento de comprensión del mundo, en ese sentido “(...) la simbólica se halla más bien entre los símbolos, como relación y economía de su puesta en relación”. Son horizontes móviles de significado que le dan sentido a lo escrito, donde adquieren su significado. Le marcan legibilidad en sus transformaciones, el sentido se encuentra en esas cadenas de significación: entre el peso de la autoridad y la interpretación, en los regímenes de verdad que le imprimen y permiten comprender. La simbólica muestra los caminos de la comprensión, pues se deposita la novedad, trabajada, bajo su autoridad móvil, viva.

Narrar es *hacer ver* en el interior de la cosmovisión que interpreta, dentro de las continuidades convertidas en tradición que la experiencia consolida, de los mundos vividos que han generado marcos de verdad. Describir-interpretar se realiza para un *horizonte* que “es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”.⁷ Permite ver el mundo que quiere ser atrapado en el papel, bajo condiciones políticas de enunciación e inscripción. Intereses, imaginarios y proyectos se esconden bajo la pluma que se mueve en la creación de representaciones sobre la alteridad. Con su ejercicio se apropia de lo que ya no está: crea un documento que se instituye como un nuevo estado del mundo, una *experiencia originaria*.

⁶ Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos aires, FCE, 2003, p. 31.

⁷ Hans-George Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 372.

Hace una experiencia quien está en condiciones de dejarse sorprender. Cuando tienen lugar y se imponen, este tipo de experiencias son únicas. Por eso toda experiencia tiene *in nuce* su propia historia. Esta historia está contenida en la adquisición de conocimiento ocasionada por una sorpresa en aquella diferencia temporal mínima entre el antes y el después o entre el demasiado pronto y el demasiado tarde que constituyen retrospectivamente la historia de una experiencia.⁸

Las experiencias originarias ocurren en el encuentro con la novedad, pero no son transparentes, implican un trabajo de apropiación, de sometimiento de esa novedad: de trabajo. Para evitar el solipsismo en las descripciones sobre el otro, esas experiencias fundacionales trabajan sobre canales interpretativos, campos mórficos que ayudan a domesticarlo en las estructuras de repetición que permiten verlo. La escritura sobre la diferencia es central para resguardar la identidad. Constituye un movimiento hacia la supresión de lo que atenta contra el *nosotros*. De los vencidos se generan discursos, relatos, *historias*... la gran pregunta es ¿a qué simbólica responden? ¿Es *la visión de los vencidos* o *la escritura del vencedor*?

En la épica de la expansión europea hay una constante: enmarcados en la violencia se generan relatos de guerra; *memorias de los derrotados*. En esas producciones de sentido ocurrió un proceso generativo: son experiencias originarias que construyeron memorias sobre los que sufrieron la conquista. Las narraciones dan cuenta de los eventos para el grupo social que describe, aquel que ha construido una nueva jerarquía a partir del evento. En la alquimia de la escritura se codifica la violencia bajo un modelo que la olvide: que la transforme en *Gloria*, *Salvación* o *Civilización*. Esa escritura cincela *monumentos de victorias*. En esas historias la función de la escritura consiste en apropiarse de la diferencia. Entre sus trazos el detonante del discurso perece, se transforma en pasado lo que hasta hace poco fue un saber-vivir autónomo. En ese movimiento se expurgan tradiciones de los grupos sometidos, se

⁸ Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 50.

reinterpreta el pasado para generar un nuevo futuro: aquel que la violencia funda y la escritura cincela, en los estrechos marcos de la victoria y su salvaje forma de impartir verdad: en esa violencia nace una situación colonial.⁹ El sentido del otro fue contado por su nuevo dueño, aquel que lo ha capturado, simbolizado e implicado. En la situación impuesta la escritura ayuda para facilitar su ingreso en una relación de fuerza generativa: un grupo dispuesto, un monarca colaboracionista, el regreso de los dioses... Interpretadas por el ojo del yugo europeo las historicidades no occidentales sólo tienen sentido en la medida en que entran al relato del tiempo, la épica que narra cómo surgió el “contacto” con el mundo que los conquistó, en los marcos de temporalidad y verosimilitud de quien escribió sobre el evento. Se les asigna un papel, un horizonte de significado que naturaliza su futuro: se borra de la memoria la violencia y todo se convierte en destino. Ha nacido una Colonia, con estructuras imaginarias de colaboración, jerarquizada a partir del trazado de la violencia conquistadora.

Las escrituras colonizadas son aquellas que versan sobre un grupo social, estructurado y organizado para ser legible en la cosmovisión del vencedor. Un mundo de papel en sintonía con el mundo conquistado. La sociedad que *enuncia* esa diferencia construye en el relato un mundo afín a su régimen de verdad. Son escritos que nacen a partir de la duda sobre la novedad del mundo instaurado, que quiere estructurar esa otredad que será gobernada. Ejercicio del poder, deseo de saber, querer interpretar. Los elementos de las representaciones de la otredad tienen sentido sólo para una mirada exterior, aquella que desarrolla *el deseo de saber para aplicar*. Saber y prácticas se van bordando al unísono en la nueva jerarquía sociológica. Las formas narrativas del vencido se configuran como la gran autoridad en la tradición de las escrituras en Occidente sobre otros pueblos. Conforman un campo semántico y estructuras de repetición que se van replicando en el tiempo, al ser una eficaz forma de apropiarse del medio.

⁹ Véase el clásico de Georges Balandier, *El concepto de situación colonial*, México, ENAH, s/f.

*

En Occidente la otredad ha sido un problema, porque en el *proceso de universalizar* su cultura, se ha enfrentado con otros pueblos. En sus escombros ha *versado* sobre ellos. Miles de páginas se han llenado con descripciones de costumbres ajenas para la mirada que las escudriña y ríos de tinta han permitido generar una tradición sobre la alteridad: creando *textualidad* sobre el Otro. Los distintos escritos en los que recayó la representación son una fuente central para narrar dicha mirada en el tiempo. No es la versión de la historia de los Otros, es la interpretación que han hecho de ella los diferentes modelos interpretativos: evocaciones, críticas, deformaciones. Las diversas crónicas que los europeos realizaron sobre el Nuevo Mundo son una pieza clave en el rompecabezas que Occidente construyó sobre los pueblos vencidos, al construir el horizonte de inteligibilidad, les atribuyó el sentido, les aplicó su simbólica. Nunca su historicidad. Sólo interpretaciones para su mirada.

El presente volumen trata de proponer un modelo de lectura que permita esclarecer los diversos puntos de ruptura en la historia de la mirada sobre la alteridad, en el marco de las escrituras que han versado sobre otros pueblos en distintos momentos de la cultura occidental. Una *contra historia* de esa forma de crear alteridades. El ojo que ve nunca fue el mismo, pero el trabajo sobre esa tradición crea continuidad, simbólica. La mirada se insertó en múltiples horizontes cruzados, se estructuró en los sistemas de verdad y en las prácticas sociales hegemónicas. Es necesario hurgar en las tradiciones que han construido el saber sobre la diferencia para *cepillar la historia a contrapelo*. Este proceso de revisión de los escritos que contienen las *ruinas* de las cosmovisiones de otras sociedades, tiene la finalidad de construir una historia discontinua de las diversas tradiciones intelectuales que en el siglo XVI se enfrentaron al enigma americano: las páginas que siguen intentarán apenas bosquejar la retícula que filtró a las sociedades mesoamericanas en el imaginario europeo

para consumir *La invención de América*. El ojo europeo transformó lo nuevo en lo propio, en un ejercicio de *reconocer*, de trazar en ellos su propia historia.

Las escrituras sobre la otredad en América son un hito dentro de ese horizonte. Escritos que se realizan bajo la expansión de la cristiandad en el siglo XVI. Crónicas que narraron la novedad americana bajo cuatro lugares de producción: el *saber marinero-cartográfico* que permitió inscribir el continente bajo la mirada de los exploradores y viajeros; el *lugar señorial* que permitió construir narraciones de la experiencia de conquista; la *lectura desde lo espiritual* realizada por religiosos que instituyó cristiandad por las descripciones de la sociedad indígena y la *escritura del funcionario*, los ojos del Rey por las tierras de Indias. Ese enorme corpus hay que escudriñarlo. Hay que dejar de ubicarlo como una ruptura renacentista que permitió construir descripciones realistas de la sociedad que se observó. En ese prejuicio historiográfico, los contenidos de los escritos refieren transparentemente al mundo que fue conquistado, bajo horizontes epistemológicos cercanos a la modernidad en su forma de contar y representar el mundo.

Las crónicas se escribieron bajo un horizonte extraño, alejado de nuestra versión de la realidad. Labrado en formas del saber añejas, cercanas a la que Foucault caracterizó como *prosa del mundo*. Una organización del saber que atravesaba las relaciones entre las palabras y el mundo, para encontrar distintos niveles de ese sentido:

Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos, la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo.¹⁰

En las fojas del mundo pre-moderno Dios había inscrito la verdad, lo propio del saber era *interpretar* esos sistemas que permanecían ocultos a la mirada,

¹⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1998, p. 26.

que en el trabajo del saber hacían aflorar sistemas de semejanza, en una enunciación que espiritualizaba los hechos y ponía en concordancia los discursos con las *autoritates*, esos gigantes que permitían la enunciación del orden del saber.

Las crónicas americanas están cercanas de ese horizonte, su genealogía adquiere sentido en esa organización del conocimiento. Por sus páginas establecieron los primigenios espacios de experiencia sobre lo indígena bajo un modelo que los integraría en la Historia Sagrada o en la memoria caballerescas bajo el signo de los *vencidos*. Un trazado de semejanzas que permitió ver la experiencia americana. Sólo así, en el *Otro*, se encuentran fragmentos de la verdad, utopías feudales u horizontes agradables para la memoria europea. El indio reforzó la identidad del cristianismo, al encontrar en él signos y señales que Dios dejó para quien los sepa interpretar, un ojo externo capaz de bordar sentidos. Esta tradición interpretativa es la que llega con los europeos en el siglo XVI. Las sociedades *encontradas* son un pretexto para que se realice la *historia de Dios en el Nuevo Mundo*. Pero para hacerlo, se necesitó identificar y situar a las tradiciones en el marco del *logos*, enunciar a los vencidos en la estrechez del discurso occidental. Colonizar la memoria en el proceso de la traducción, hacer ver y hacer saber a quien quisiera los distintos grados de semejanza en el mundo. Ver que la historia de los paganos siempre es igual: están dominados bajo un mundo diabólico, viven engañados, se parecen a los antiguos idólatras ya vencidos, etc. *Domesticar* el modo de vida indígena y su imaginario pagano fue la gran tarea de las crónicas del siglo XVI: se escribieron desde el horizonte de la victoria o desde los fragmentos de una cosmovisión en ruinas. Un trazado de saber para hacer legible lo Nuevo, dentro de la experiencia del mundo que encuentra el sentido en la introspección por los marcos de verdad. El *logos* trazó el reencuentro en un proceso de concordancia: se escriben historias para generar una nueva memoria, que diera cuenta y sustentara el nuevo edificio colonial en los márgenes de la simbólica. Historias que naturalizaran el dominio, que se apropiaran del espacio. Documentos fundacionales, actas de nacimiento de un Nuevo Mundo.

Este libro es, esencialmente, una crítica radical de Fuentes desde la *antropología histórica*: pretende trazar distancia histórica para comprender los sistemas de representación y la simbólica que se apropió de la novedad americana. Dentro de un marco de ontología negativa para pensar el pasado,

La preocupación por restituir el sentido de la distancia temporal se vuelve contra el ideal de reefectuación, puesto que, en la idea de investigación, se subraya principalmente la *toma de distancia* respecto a cualquier tentación o a cualquier intento “empático”; la problematización prevalece entonces sobre las tradiciones recibidas, y la conceptualización sobre la simple transcripción de lo vivido según su propio lenguaje; la historia tiende entonces a *alejarse* masivamente el pasado del presente.¹¹

Pensar el pasado como etnólogo... que lo analice bajo el *exotismo temporal*, para poder observar, en su justa lejanía, esos saberes extraños, que organizaron la *prosa* de las prácticas intelectuales y la escritura de los cronistas. De esa forma trazar modelos de comprensión y legibilidad a través de la escritura. Modelos que al tratar de pensar las crónicas en su diferencia, puedan bosquejar esos modos de saber extraños a la experiencia de la Modernidad, que son las crónicas de América.

Este libro parte de un *prejuicio*: sólo es posible comprender la naturaleza de las crónicas de América al ubicarlas en sus marcos genealógicos. Las tradiciones interpretativas no increpan por sí mismas al lector; están fusionadas, ocultas en el texto y en los pliegues del tiempo. Hay que hacerlas emerger, están en el *archivo de la simbólica*... En su horizonte adquieren sentido. La genealogía *disecciona* ese archivo de la tradición; busca la *procedencia* de los saberes en esas constelaciones de alteridad; analiza en *qué condiciones se inventó* esa trama para la otredad. Una pesquisa que trabaja sobre el *gris* de los textos: “Lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable

¹¹ Paul Ricœur, *Tiempo y narración III*, México, Siglo XXI, 2003, p. 847.

escritura jeroglífica del pasado”.¹² La genealogía permite ver los *contrafuertes* que sostuvieron los marcos de legibilidad de las crónicas americanas. Tres pesquisas genealógicas son la columna vertebral del libro.

La primera parte traza la simbólica de la guerra para comprender el horizonte interpretativo de las *Cartas de relación* de Hernán Cortés en el marco de la tradición Occidental: su simbólica permitió generar en su narración la caída y emergencia de un nuevo orden. La Nueva España es el producto de sus trazos. En las cartas ocurren los grandes temas del guion de sentido para el ojo del rey: entrega del reino, destrucción de la ciudad maldita y ascenso del nuevo orden. Una escritura señorial que avanzó por las tierras americanas.

La segunda parte propone una lectura diferente de los famosos *huehuetlatolli*: se ponen a dialogar las diversas tecnologías del cuerpo en la historia de Occidente para comprender cómo el proyecto de espiritualización de la carne fue el marco que nulificó las formas de vida mexica, que en el momento de su escritura, fueron reformuladas en el marco de la moral cristiana en aras de construir un cristianismo indiano puro. Los textos que sirvieron para evangelizar se transformaron en *fuentes* para comprender una supuesta y deformada sociedad pagana.

La tercera parte presenta una historia fragmentaria: aquella que narra las múltiples tradiciones-proyectos que fueron haciendo visible la otredad para los grupos que así la definieron, en sus marcos de exclusión. Es una *historia de la mirada*: fragmentos de escrituras que fueron generando una gran cadena de sentido que sólo *ex post facto* es reconocible. El último eslabón son las crónicas americanas: su lugar de producción y la tradición a la cual pertenecen. La cadena se cierra con Sahagún y su proyecto de escritura en tres momentos: el origen de los indios, el ocaso de sus dioses y el castigo a través de la conquista.

La genealogía sobre los *tropos* elegidos se realiza para ganar un horizonte de comprensión: son parte de un mundo extinto, de textos que ya no están con nosotros, pero que en sus grises tonalidades, sostuvieron por mucho tiempo

¹² Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2011, p. 34.

Introducción

imaginarios y saberes en Occidente. Por sus grafías inscribieron *pinceladas de anulación*: sepultando dentro de un añejo saber a los indios reales ...

**

LECTOR: *este libro cuenta historias de identidad, escritura y diferencia; te pido paciencia para emprender un largo recorrido, en tres tiempos, que intenta bosquejar horizontes de legibilidad para construir las genealogías de esas miradas etnocidas.*

PRIMERA
PARTE

LA SIMBÓLICA DE LA GUERRA EN OCCIDENTE



La guerra es padre de todo, rey de todo,
a unos hace esclavos, a otros libres.

Heráclito, *Fragmentos filosóficos*.

No hay nada más humano que la violencia, se encarna en las añejas tramas que bordan la historia natural del hombre: entre individuos genera asesinatos, entre sociedades, la guerra. Parece que ha caminado codo con codo el trayecto antropológico de la especie; la violencia ha estado presente en la construcción de jerarquías, en las transformaciones sociales, ha forjado sociedades y tirado imperios. Pensar la violencia implica reflexionar sobre los elementos constitutivos del ser humano, la búsqueda nos lleva lejos, hacia los elementos constitutivos de la emergencia humana. En ese contexto la filosofía ha heredado una polémica al tratar de buscar la *metafísica de la naturaleza humana*. Encontrar el sustrato común del hombre implicaba descifrar el misterio de su verdadera esencia y su consecuencia lógica ¿cómo era el Hombre en estado de naturaleza? La disputa fue característica del *Siglo de las Luces* e implicaba poner a discusión dos posturas, aquella sintetizada por Thomas Hobbes *versus* la de J. J. Rousseau. Hobbes creía que en el interior del hombre, en su pretérita naturaleza se encontraba un salvaje violento, dominado por sus pasiones y viviendo en estado de guerra permanente. El *Leviatán* se construía para salvar ese estado de salvajismo violento. Para Hobbes la naturaleza humana era mala, tenía que ser superada, domada por el Estado. En el otro extremo, Rousseau creía que nada malo se encontraba en el Hombre, al contrario, era bueno por *natura* y era la sociedad la que poco a poco lo

echaba a perder, lo pervertía.¹ Los dos modelos interpretativos, más o menos modificados, han subsistido construyendo el *a priori* de las diversas imágenes del hombre y sus proyectos sociales e intelectuales. Es el nicho desde donde se parte para pensar lo humano.

La explicación desde las ciencias del comportamiento entiende a la violencia como un desarrollo natural del hombre, como algo biológicamente codificado que se exporta a todos los niveles de organización de la sociedad. Konrad Lorenz inauguró un modelo que develaba la violencia en su horizonte natural y permitió ver el papel que juega en el proceso de conservación de la especie. La agresión es un instinto que hay que leer en el contexto de la lucha por la sobrevivencia; la más fuerte y violenta se da al interior de la especie, entre congéneres, por la defensa del territorio. La *agresión interespecífica* permite establecer un equilibrio soportable ya que insta una distribución regular de animales por el medio: la agresión organiza el espacio vital disponible.² En el humano, por la emergencia de complejidad cerebral, se establecen distintos inhibidores que se sobreponen o desactivan ese marco de igualdad animal, pero sin duda comparte esa herencia:

(...) sólo hay dos especies animales conocidas por su sistema de intensa agresión territorial, iniciada por los machos, que incluye razias asesinas en el territorio de comunidades próximas, en busca de enemigos vulnerables a los que atacar y matar. De entre los cuatro mil mamíferos y los diez millones de otras especies animales, esta serie de conductas se conoce sólo en los chimpancés y los seres humanos.³

¹ Los argumentos de la discusión se encuentran en: Roger Bartra, *El salvaje artificial*, México, UNAM, Era, 1997.

² Konrad Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal*, México, Siglo XXI, 2010, p. 53.

³ Michel Gazzaniga, *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 82. El autor sigue los planteamientos de Richard Wrangham en su obra *Demonic Males*, que entiende la agresión en función de una emoción que la subyace: el orgullo, que sostiene el estatus en la jerarquización y la selección sexual.

Lorenz ve en el surgimiento del pensamiento conceptual y la cultura un nuevo nivel de organización: la moral es un contenedor importante pero siempre sujeta al medio: “El hombre despojado de todo lo que llamamos animal, privado de los impulsos misteriosos y convertido en ser puramente de razón, *no sería un ángel, sino todo lo contrario*”.⁴

La violencia es parte de la herencia humana pero se despliega en un contexto social que la contiene, canaliza o exagera. En la antropología Pierre Clastres lleva este argumento a nivel sociológico, cuando afirma que las “sociedades primitivas” *son-para-la-guerra*.⁵ El estado beligerante en estas sociedades es permanente, está asociado al espacio vital, al territorio. En las comunidades fragmentarias con arraigados ideales de autarquía existe una fuerte propensión a la guerra, que socialmente les permite afirmar su autonomía, su independencia política y su dispersión en grupos locales frente a los elementos exógenos, el *Leviatán* occidental que busca robarles la libertad originaria. La agresión opera al interior para instituir jerarquías, la guerra es contra la centralidad de Estado. La guerra es endémica porque instituye un nuevo trazado del espacio.

Entre las mayorías *roussonianas* de antropólogos culturales prevalece la idea contraria que se sostiene con alfileres de un imaginario idílico:

Esta idea procede de la escuela Bambi de biología, una visión de la naturaleza propia de Disney en la que ésta es una colección de criaturas altruistas y de moral impecable. Admira(n) la naturaleza por su armonía y su belleza, así como por su equilibrio aparente, e incluso por su capacidad de colaboración.⁶

⁴ Lorenz, *Sobre la agresión*, p. 289.

⁵ P. Clastres, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, México, FCE, 2004.

⁶ Véase el trabajo de Michel Ghiglieri, *El lado oscuro del hombre*, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 223. En su análisis pone énfasis en tematizar la violencia masculina para obtener el botín de la reproducción... La guerra humana es una escala ascendente en esos procesos de preservación de la especie.

Esa cosmovisión resuena en la siguiente frase: “La violencia no es el triunfo del músculo ni de la bala. Es la derrota de la cultura”.⁷ Pareciera que a partir de las transformaciones de la revolución neolítica, con el advenimiento del Estado y la agricultura, la guerra aparece y se apodera de los prístinos estados. Aquí se puede empezar a bosquejar una coincidencia entre las posturas: las primeras sociedades igualitarias humanas vivían jerarquizadas bajo modelos sociológicos estables, que son puestos bajo presión en función de variables como la acumulación, la concentración de poder y la consecuente segmentación de las sociedades. El camino lleva de las jefaturas beligerantes a la consolidación de Estados centralizados basados en el monopolio de la violencia, que se ejerce al interior del grupo y hacia el exterior, y que genera una clara división estamental. La violencia estructura la sociedad, ya que instituye una red jerárquica y de sentido.

En las diversas escalas temporales en las que ocurre ese proceso emerge el Estado: una *territorialización* que inaugura una nueva jerarquía. En esa separación y segmentación estamental aparecen formas de representación novedosas que consolidan la jerarquización, la escritura aparece para usos político-administrativos: con ella se lleva el *registro* de la sociedad, inventarios, leyes y gradualmente se plasma la cosmovisión. Es la memoria del palacio. La escalada de la violencia acompaña el proyecto social de la civilización. La guerra, el asesinato organizado desde la cúpula social, es parte de las luchas políticas. Va de la mano al encumbramiento del poder-productor: entendiéndolo desde la perspectiva *foucaultniana* como una capacidad de hacer de la élite gobernante. Desde las jefaturas primitivas hasta los estados neolíticos comparten la tensión social por las relaciones interétnicas, que vistas desde el aumento del poder y su mayor rango de capacidades, son interpretadas como un peligro existencial para el grupo. La creación de la identidad como colectivo inventa su *némesis*, un otro ideal, depositario de la maldad, del caos, del

⁷ Santiago Genovés, *Expedición a la violencia*, México, FCE, UNAM, 1993, p. 54.

peligro. Frente al extraño, frente al Otro hay que estar vigilantes, domesticarlo en su enunciación y cuando se pueda, exterminarlo.

La violencia forma parte del paquete biológico del hombre, sin embargo, la cultura y la vida en sociedad perfilan las características y los escenarios que configuran la trama simbólica que la contiene o la desata. El asesinato no es la extensión de la caza, es un paso adelante que implica la conceptualización del Otro como adversario y que con su aniquilación el peligro de la vulneración de lo propio se esfuma, se instituye la idea de que la recompensa por asesinarlo vale la pena. Por ello, opina Ghiglieri, “*La guerra es una situación al mismo tiempo significativa y natural que surge periódicamente entre los grupos sociales del Homo sapiens*”.⁸ Es una confrontación sociológica en donde se matan los individuos, esperando la reproducción de su modo de vida puesto en peligro por el Otro.

En la institución de la sociedad el peligro es endémico, regresa de nuevo en las fronteras sociales: los espacios que delimitan la identidad y le dan corporeidad al grupo. Entre más se centraliza el poder, la organización para el asesinato colectivo del otro, es decir, la guerra, se perfecciona. Se crean cuerpos especiales, los guerreros, que defenderán *el-ser-en-el-mundo* del grupo y tecnologías bélicas, herramientas para facilitar el morir, tecnologías de muerte. La concentración de recursos acelera la escala armamentista: en el imaginario se lucha contra el símbolo del Otro como un peligro inminente para acelerar las prácticas de la producción bélica. Del miedo exagerado a la otredad se pasa pronto a la acción colonizadora: no sólo es necesario defenderse para conservar la libertad y el modo de vida, es necesario ir primero, dar el primer golpe. Estar a la vanguardia bélica significa expandirse primero sobre el Otro, volverlo como nosotros, expurgarlo de la peligrosa alteridad para que, una vez sometido o extinto, se acalle el miedo existencial. La guerra sirve para eliminar las diferencias y expandir la *Mismidad* para trazar una nueva jerarquía sobre ella, la *Diferencia*: la cosmovisión, el mundo vivido como

⁸ Ghiglieri, *El lado oscuro del hombre...*, p. 206.

experiencia grupal, los ideales y los temores. El grupo o el Estado se transforman en Imperio, una entidad imaginaria que domina un territorio variopinto vinculado sólo por la violencia y las leyes del vencedor. El yugo impuesto se convierte en las cadenas que arrastran la civilidad y las costumbres ancestrales se universalizan y se piensan como parte de la nueva comunidad. Se naturalizan y aspiran a generar olvido. La empresa imperial se basa en la expansión a partir de la guerra, entendida como una empresa civilizatoria. La violencia en ese proceso paralelamente vuelve su cara al interior: cuando se lucha con el enemigo externo, aparece el interior, aquel que va contra las leyes divinas o bien aquel que se desvía del buen vivir, de la tradición, de los dioses, de los ancestros. La ortodoxia va de la mano con la escritura de las leyes y las purgas del Estado. Este *metarrelato* que avanza de los pequeños grupos autárquicos hasta los imperios coloniales ilustra la relación y la relevancia de la guerra en el proceso social a partir de la aparición del Estado.

Desde ese momento se consolida la guerra como la estrategia interétnica más efectiva. Hay que retomar a Clausewitz cuando afirma que la guerra es la política por otros medios, es la forma de defensa y expansión más socorrida por los grupos sociales. Ahora bien, ¿existe una guerra típicamente occidental? Primeramente ¿qué es Occidente? Nunca ha sido una entidad unificada políticamente, no es un gran Estado, ni siquiera una ideología monolítica. Occidente se nos presenta a lo largo de los siglos como un *proceso civilizatorio* que encuentra su coherencia *ex post facto*: fragmentario, con olvidos e invenciones, un proceso discontinuo, con ascensos y declives, pero que se puede seguir en el tiempo como una gran cadena de imaginarios y prácticas sociales que se han ido reinterpretando, trabajando en el nivel de la tradición: se nutre analizando y leyendo textos, generando una simbólica y marcos interpretativos para aplicar a los nuevos saberes. Se constituye de la tradición intelectual griega y sus formas de percepción, de la civilidad romana y su marco legal, del imaginario cristiano, de los ideales caballerescos, de los procesos de paulatina secularización del mundo y de la ideología liberal capitalista, etc. En fin, Occidente se articula por ese *metarrelato* discursivo que instituye una

memoria compartida, porque ha sido trabajada, una herencia que ha sido rescatada por diversos grupos sociales y que se extiende por la Antigüedad, la Edad Media, el Renacimiento, la Modernidad y la posmodernidad. El uso de la tradición como afirmación de la identidad en Occidente es una constante: para los griegos se consolidó en el mundo en común de la Hélade *versus* los bárbaros; los romanos la pensaron en función del Imperio; para la Edad Media se cristalizó en la Cristiandad, para el Renacimiento y la Modernidad en Europa, posteriormente el mundo en expansión, la globalidad centrada. Occidente tiene una ambición expansionista, busca exportar su cosmovisión, llevarla a los extremos del mundo conocido, imponer la *pax*, la cristiandad o el mercado. En ese proceso la guerra ha sido central, ha afirmado paso a paso la identidad occidental en el proceso de su expansión: las guerras médicas, las púnicas, las gálicas, las cruzadas, la Conquista, las de religión, las revoluciones, las de independencia, las imperialistas, las mundiales... La guerra se simboliza densamente en Occidente, como un indicador de las rupturas y los comienzos de la civilización.

A diferencia de otras sociedades, en Occidente la guerra poco a poco se independizó de atavismos culturales que la contuvieran, creando instituciones que a lo largo de la historia la han fomentado, perfeccionado. En ese sentido un historiador de la guerra afirma que “La forma de hacer guerra de los occidentales es tan letal precisamente porque es amoral y rara vez se ve constreñida por consideraciones rituales, religiosas, éticas o de tradición”.⁹ El corazón de la cultura es la guerra, su pulso favorece la escalada civilizatoria. Así, cobijada, casi autónoma, la guerra en Occidente se ha vuelto particularmente mortal. La guerra se relaciona con la extinción del Otro, en ese sentido da

(...) la impresión de que la idea de aniquilación, de combatir mano a mano para destruir al enemigo, es un concepto particularmente occidental que muy

⁹ Victor Davis Hanson, *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*, México, FCE, Turner, 2006, p. 38.

poco tiene que ver con las luchas rituales y el énfasis en el engaño y el desgaste tan común fuera de Europa.¹⁰

El honor del guerrero en Occidente se encuentra en la victoria: la transformación del Otro en la *Mismidad*, su colonización o en su exterminio. El ideal de la supremacía de los valores y del modo de vida sobre los otros es un fenómeno de la mayoría de los grupos sociales, pero el querer exportarlos y con ellos avasallar las creencias de la otredad en el marco de la violencia aniquiladora, parece ser una idea muy arraigada en la cultura occidental. La guerra en ese proceso de conversión vigila y posibilita la anexión colonizadora y la aniquilación de la alteridad. Los pueblos sin historia, las periferias de las transformaciones europeas, han encontrado, vía su derrota, el ingreso en la memoria occidental. Es una historicidad de vencidos.¹¹ Son registro de victorias, fechas de batallas, recuerdos de masacres, paraísos perdidos por las armas: mundos reinterpretados. De ahí que hasta muy recientemente el concepto de historicidad en Occidente se encuentre marcado por la guerra. Los grandes episodios son las victorias, la memoria es la del triunfo, la del exterminio del otro. Mnemosine y Ares van de la mano en la expansión de Occidente.

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹¹ Véase Jack Goody, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011; y también mi contribución "Fragmentos para una historia de los vencidos" al libro de Guy Rozat (coord.), *Repensar la conquista de México*, México, UNAM, Lagos ediciones, 2014.

CAPÍTULO I

LA MUSA CANTA LA GUERRA: EL MUNDO DEL MITO Y LA POLIS

La genealogía del imaginario bélico de la cultura occidental tiene su génesis en la memoria y las prácticas sociales de la civilización griega. El canto de Homero es el canto de la guerra y ha sido la cuna de los mitos guerreros de Occidente por generaciones. En el segundo milenio antes de Cristo, la sociedad minoica no compartía el mismo furor guerrero de los siglos posteriores. La Creta antigua basada en un sistema palaciego con el predominio de la Diosa-Madre y una civilización matriarcal tenía otras prioridades. En el palacio de Cnosos no había murallas, no existía un desarrollo basado en la monumentalidad; en sus frescos se plasmó un arte naturalista, no guerrero.¹ En sus frescos se representó una “cultura de gozo”.² Se desarrolló la escritura jeroglífica llamada lineal-A de carácter palaciego. La cosmovisión estaba poblada de símbolos de la antigua Diosa del neolítico: las abejas, las serpientes, la doble hacha, el nudo sagrado. Dominaban los símbolos de fertilidad, nutricios y de regeneración. La Diosa madre y su hijo-amante organizaba el imaginario de la sociedad. La Diosa era señora de los animales y principalmente estaba relacionada con el toro. El mito del minotauro tan caro a Creta, ilustra el peso de los símbolos antiguos.³ La sociedad minoica estaba inserta en símbolos femeninos, en rituales de transición entre la vida y la muerte.

¹ Moses Finley, “El mundo Egeo”, en *Historia Universal Siglo XXI*, vol. III, México, Siglo XXI, 1998.

² Anne Barring y Jules Cashford, *El mito de la Diosa*, México, FCE, Siruela, 2005, p. 135.

³ El mito que llegó hasta la época histórica fue reinterpretado por sociedades posteriores pero sin duda conservó viejos saberes micénicos.

Una cosmovisión y prácticas cercanas a lo matriarcal sin rupturas abruptas, dialogando con las monarquías orientales,⁴ en donde la sangre y la muerte forman parte de los ciclos de la vida.

Con las invasiones indoeuropeas se modifica el horizonte social de la edad de bronce. Llegan los grupos patriarcales de las mesetas centro europeas y de Anatolia.⁵ Grupos guerreros con una ideología *trifuncional* de soberanía, fecundidad y guerra. Traían el caballo como símbolo de estatus de la función guerrera, nuevos dioses celestes y héroes.⁶ En sus nuevas zagas la figura heroica tenía que sobreponerse a varias pruebas que consistían principalmente en matar o dominar los símbolos primordiales de la autóctona cosmovisión semi-matriarcal: Heracles y sus interminables trabajos; Teseo pone fin a la supremacía cretense al matar al minotauro; Belerofonte y el Pegaso, Cadmo y el proceso de la fundación de Tebas.⁷ Aparecen los mitos de autoctonía que según Detienne, tienen la función de excluir el peso de las mujeres en la generación social, de negar el vientre materno.⁸ Se genera un movimiento social con ritmos civilizatorios distintos: en el horizonte de la guerra, aparecen los fortificados reinos micénicos. Los nuevos amos de la tierra fundan ciudades alrededor de un nuevo y fortificado centro palaciego: Micenas, Tirinto, Atenas, Tebas, Pilos. En palabras de Emily Vermeule el palacio era un “centro comercial helenístico en miniatura”⁹ Los edificios funcionaban como albergue para los gobernantes y sus tropas especiales; era el baluarte del tesoro; depósito y almacén, era también central para el intercambio, un dominio

⁴ Véase de Walter Burkert, *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, El Acantilado, 2001.

⁵ Véase Colin Renfrew, *Arqueología y lenguaje. El origen de los indoeuropeos*, Barcelona, Crítica, 1996.

⁶ Véase Georges Dumezil, *El destino del guerrero*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 71-173. Hay que señalar que Carl Gustav Jung, en sus *Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1993, señala que el “héroe es un mito solar” cuyo símbolo arquetípico es la búsqueda de la independencia de la madre.

⁷ Véase G. S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992.

⁸ Marcel Detienne, *Cómo ser autóctono*, Buenos Aires, FCE, 2005.

⁹ Emily Vermele, *Grecia en la edad de bronce*, México, FCE, 1996, p. 183.

económico con talleres y población aldeaña. En suma, para la recién instituida sociedad guerrera, la

(...) mansión micénica, con el megarón y la sala del trono en el centro, es una fortaleza rodeada de muros, una guarida de jefes, que domina y vigila el llano que se extiende a sus pies. Construida para resistir un asedio, esta fortaleza resguarda, junto a la residencia principesca y sus dependencias, la casa de los familiares del rey, jefes militares y dignatarios palatinos.¹⁰

La cúpula social de la aristocracia guerrera la encabezaba el *wa-na-ka* o *Anax*: el rey que ejercía su poder en los niveles militar, económico y religioso de la sociedad. El segundo en la jerarquía social era el *la-wage-tas*, que representaba al pueblo en armas, a los guerreros. Después se encontraba el *basileus*, un señor del dominio rural y vasallo del Anax. El consejo de ancianos completaba la élite micénica. Las comunidades rurales dependían de la economía simbólica del palacio. Los reinos concertaban alianzas entre ciudades-Estado para la lucha en común contra otros reinos. La violencia organizada era parte de los ideales profundos: en el arte los temas eran “la cacería, guerra y juegos funerales”,¹¹ que eran los deleites de las aristocracias en los convites en el megarón. La escritura micénica, el lineal B, tenía funciones elitistas: representaba la vida del palacio, los almacenes, las litas de dioses, es decir, funciones centralizadas en los archivos del Anax, servía para afianzar la memoria y la supremacía del rey.

La invasión dórica, al comenzar la edad de hierro, rompe el sistema social palaciego micénico. Del 1200 al 800 antes de Cristo, es la época oscura de Grecia: las invasiones modifican las posiciones de la estructura social, mas no el tono beligerante de la civilización. Los *basileus*, los señores rurales, ascienden para destronar al Anax. En la naciente formación social, el *basileus* estaba acotado ahora por un séquito beligerante respaldado por una aña

¹⁰ Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 40.

¹¹ Vermeule, *Grecia en la edad...*, p. 222.

tradición de asambleas guerreras: era un caudillo de hombres. Según Finley “era un mundo de reyes y nobles, que poseían muchas tierras y rebaños y llevaban una vida principesca, en la que eran frecuentes las guerras y las *razzias*”.¹² Una verdadera clase ociosa se consolida en el poder:¹³ está en contra del trabajo manual, se definía por el belicismo, por sus hábitos depredadores, que les permitían una vida holgada, reproduciendo de ese modo su ocio. La abundancia y las propiedades adquiridas eran producto de la rapiña, de la fortuna en las incursiones guerreras, que eran parte del botín. En esa cultura depredadora el honor tenía un espacio central en el imaginario. En esa sociedad de la violencia “un acto honorífico no es, en último término, otra cosa que un acto de agresión de éxito reconocido”.¹⁴ Violencia aceptada, impuesta y socializada. Es un mundo donde la hazaña y la consiguiente búsqueda de trofeo son el ideal heroico. La guerra, los torneos, los conocimientos bélicos son las formas de vida dignas para el ocio, forman parte del *buen vivir*. La clase en el poder buscaba reproducirse, perpetuar su modo de vida, vivir de los demás: la guerra les proporcionaba esa posibilidad y qué mejor modo que con la esclavitud y una *pléyade* de sirvientes.

En el mundo de Homero ejercen el poder los *eupátridas*, los *bien nacidos*, la nobleza estructurada jerárquicamente, con liderazgos carismáticos ganados a partir de su participación en la guerra. Finley apunta que “había una clase superior aristocrática y un rey o caudillo que era un poco más (a veces un poco menos) que el ‘primero entre sus iguales’, era medida variable”.¹⁵ El estrato gobernante hilaba su identidad étnica desde la *gens*, las *fratrías* y la *phyles*.¹⁶ Trazaban sus vínculos identitarios hacia el pasado: con la tierra y los

¹² Moses Finley, “Los griegos”, en *Historia Universal Siglo XXI*, vol. IV, México, Siglo XXI, 1998, p. 264.

¹³ Véase el gran análisis que hace Thorstein Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, México, FCE, 2005.

¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵ Finley, “Los griegos”..., p. 266.

¹⁶ Sigo el clásico libro de Louis Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1980, principalmente “Los Nobles en la Antigua Grecia”.

héroes locales; en un imaginario que alimentaba el culto al héroe epónimo. La memoria del grupo era central, las genealogías, la recapitulación de los ancestros personales y grupales, se convierten en la carta de presentación de los miembros distinguidos. Se construían fuertes y cerrados linajes de sangre. La nobleza que pertenecía al mundo de la *polis* antigua, se definía como una “comunidad de asentamientos de guerreros”.¹⁷

Para los nobles de la *polis* de linajes la “riqueza era necesaria y buena; era un requisito para la vida buena”.¹⁸ La *plutos* estaba vinculada con el trabajo sobre la tierra y con los rebaños. En un mundo rural, el ocio rentista y el ideal de autarquía, eran las metas sociales. El *oikos*, la casa solariega, propiedad familiar que comprendía la tierra, a los *doulos* y los *thes* (esclavos y sirvientes) formaba la unidad de consumo. Dentro de las habitaciones se encontraban los *keimelion*, los tesoros, principalmente objetos suntuarios: copas, trípodes o calderos, riqueza tangible de un mundo que piensa en concreto, en la satisfacción de los sentidos. Los objetos pertenecían a una economía simbólica del prestigio, eran premios por torneos, trofeos, dones de hospitalidad, símbolos de estatus. El lujo y el gusto tenían un sentido aristocrático, la apariencia, la *kalos kagatos*, la belleza física eran los signos de los bien nacidos, los hacían semejanjes a los dioses.

La reproducción del ocio social de los *eupátridas* requería la ganancia a costa de otros,¹⁹ principalmente a partir de la rapiña y de la esclavitud. El telón de fondo era la violencia, los nobles en la antigüedad *son-para-la-guerra*: vista como venganza privada, ejecutada para establecer superioridad, como saqueo y rapiña, con la guerra se instauraba una jerarquía hecha para ellos.

¹⁷ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2002, p. 993.

¹⁸ Moses Finley, *La economía de la antigüedad*, México, FCE, 2003, p. 67. Es un sentimiento compartido por las noblezas de la antigüedad.

¹⁹ Moses Finley, *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 1978.

*

El modo de ser más elevado de la guerra se realizaba en la poesía. En la Grecia antigua el *aedo* a través de la *moûsa*, de la palabra cantada, dispensaba la verdad (*Aletheia*), que estaba relacionada con la justicia, la *Dike*. La enunciación, la puesta en trama de los acontecimientos era una lucha contra el olvido (*lethé*).²⁰ En una sociedad oral como la griega arcaica, una sociedad de mitos, la memoria jugaba un papel central, era el soporte intangible del conocimiento: el saber compartido, la tradición del mundo en común. En las sociedades arcaicas la memoria juega del lado del poder, representa la sabiduría de la élite, permite la socialización selectiva, establece las pautas de la realidad. Memoria y enunciación resguardan el poder. Los aedos formaban parte de la corte del Anax, cantaban la teología y la soberanía, enuncian el mundo de los dioses y explicaban el origen del poder: establecían el orden y la jerarquía del mundo. El saber religioso, el discurso de lo divino que se expresaba en el mundo como totalidad, estaba relacionado con la concepción mágico-religiosa de la palabra, que se entendía como un acontecimiento que incidía en la realidad. En la oralidad las palabras son actos: el embrujo, la maldición, la invocación, la aclamación,²¹ tienen la posibilidad de actuar, de ejercer poder al enunciarse, al volverse presencia. La palabra sagrada, el canto de los dioses se insertaba en un saber *mántico*, que hablaba de “lo que es, lo que será, lo que fue”, participaba del ser del tiempo circular, al recitar el pasado, se avizoraba el futuro, en el *eterno retorno de lo mismo*.

La poesía, el canto llegado de las musas, configuró los marcos de la imaginación griega. Incluso la violencia tenía una explicación en sus cantos ya que al nominarla se volvía inteligible. En la cosmovisión griega la descendencia de Nix era funesta para los hombres: parió a *Eris*, la Discordia, la cual “dio a luz a la penosa Fatiga, al Olvido, al Hambre, a los Dolores que hacen llorar,

²⁰ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto piso, 2004.

²¹ Erick Havelock, *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós, 1996.

a las Batallas, Luchas, Asesinatos, Masacres de hombres, Riñas, Falsedades, Discursos, Ambigüedades, Mala Ley, Ofuscación, amigos íntimos, y al Horco”.²² Según Hesíodo en *Trabajos y días*, Eris tiene una doble connotación: una abrumadora que es la arriba señalada, y otra cara menos funesta, que Zeus colocó en las raíces de la tierra,

(...) y es más provechosa para los hombres; ella despierta para el trabajo al muy holgazán, pues está ansioso de trabajo cualquiera viendo a otro rico que se apresura a cultivar (...) el vecino envidia al vecino (...) el ceramista está celoso del ceramista (...).²³

La discordia *agonista* es bien vista pues es un incentivo a la acción humana, provoca entre los hombre la competencia. En el fondo son una misma, como afirma Heráclito: “Hay que saber que la guerra es estado continuo, que discordia es justicia y que según discordia y necesidad se engendran todas las cosas”.²⁴ En el origen se encuentran los elementos complementarios, unión y desunión, principios de la atracción, categorías lógicas que llevan a la acción, que forman parte del principio de las cosas.

En la épica de la Grecia antigua los dioses participan del mundo de la guerra. En el politeísmo la naturaleza es sagrada, todos los ámbitos de la vida se encuentran participando en algún grado dentro del horizonte divino. En ese sentido es que la religión griega era *intramundana*,²⁵ los dioses están presentes, viven y actúan *en-el-mundo*. Los dioses tienen múltiples caras, pero condensan un imaginario que los define. La función guerrera estaba representada por Ares, dador de la robusta juventud. En su *Himno* el inmortal infundía el valor al guerrero:

²² Hesíodo, *Teogonía*, versos 227-231, en *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*, Madrid, Alianza, 2000.

²³ Hesíodo, *Trabajos y días*, versos 20-25.

²⁴ Heráclito, *Fragmentos filosóficos*, núm. 80, en *Los presocráticos*, México, FCE, 2004.

²⁵ Jean-Pierre Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001, pp. 7-8.

(...) desde lo alto haces brillar suave resplandor sobre nuestra vida y nos inspiras el marcial denuedo (...) Pero tú, oh bienaventurado, dame valor para vivir bajo las leyes benéficas de la paz, después de haberme librado del tumulto de los enemigos y de las parcas violentas.²⁶

El *perforador de escudos* tuvo con Afrodita —el dios que separa y enfrenta y la diosa que reconcilia y une— descendencia beligerante: Fobo y Dimo, “que agitan las apretadas líneas de combate de hombres en la guerra que hiela de pavor”.²⁷ Sin embargo, existe una deidad central en el panteón vinculada a la guerra: Atenea. Zeus la parió de su cabeza gracias al hachazo de Hefestos, nació radiante y completamente armada. Ella es la protectora de ciudades, es la “jefa de expediciones”, aquella “que se cuida, juntamente con Ares, de las acciones bélicas, de las ciudades tomadas, de la gritería y de los combates; y libra al pueblo al ir y al volver (del combate)”.²⁸

El panteón griego completo participa del mundo de la guerra épica. El destino funesto para los hombres se había maquinado desde el mundo divino:

La ciudad de Troya había sido construida sobre una colina en la que había caído la diosa Ate (la Discordia), precipitada por Zeus desde lo alto del Olimpo y condenada a permanecer entre los mortales, en la cabeza de los cuales a ella le gustaba posarse tan ligeramente que ellos no sienten su presencia.²⁹

Eris ofrece la manzana para el certamen de belleza que desencadena la guerra. Atenea promete a Paris victorias guerreras para ser elegida “la más bella”; por su parte, Hera ofrece la soberanía, ambas son desdenadas; Afrodita lo seduce con el amor de Helena, quien estaba casada con un *basileus*. Paris la acepta y comienza la guerra entre los humanos por violar la sagrada hospitalidad

²⁶ Véase “Himno a Ares”, en Homero, *Himnos, Margines, Batracomiomaquia, Epigramas, Fragmentos*, Barcelona, Ediciones B, 1990, p. 124.

²⁷ Hesíodo, *Teogonía*, versos 935-937.

²⁸ “Himno a Atenea”, en Homero, *Himnos...*, p. 127.

²⁹ Pierre Grimal, *Los extravíos de la libertad*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 118.

griega. Los dioses participan de las acciones humanas, tienen sus favoritos, conceden o arrebatan. En la epopeya del sitio de Ilion, las ofendidas Hera y Atenea, junto a Poseidón, Hermes y Hefestos están con los griegos, mientras que Afrodita, la elegida por el príncipe troyano, junto con Apolo, Ares, Artemis, Leto y Janto actúan por Troya. Los inmortales discuten en asamblea los caminos que las acciones bélicas adquieren; infunden valor a los hombres: Tetis alega por su hijo Aquiles ante Zeus; Poseidón anima a los Ayantes, les “llena de ardor los miembros”;³⁰ Apolo influye en la suerte de los duelos al trastabillar a los guerreros; Afrodita salva a Paris de Menelao, Atenea cuida siempre a Odiseo. Incluso los dioses pueden ser heridos en combate, Diomedes en cólera heroica hiere a la inmortal Afrodita y al mismo Ares, asesino de guerreros.

En un horizonte mítico los griegos depositaron el belicoso mundo heroico. Hesíodo en los *Trabajos y días*, refiere a través del canto de la musa, las edades y razas que anteceden a la humanidad, a la raza de hierro. La cuarta raza era la de los héroes, los semidioses. Era una generación poderosa viviendo en un mundo violento:

A éstos la malvada guerra y el terrible combate los aniquilaron, a unos luchando junto a Tebas, de siete puestas, en la tierra Cadmea, por causa de los hijos de Edipo; a otros, conduciéndole en naves sobre el abismo del mar hacia Troya, por causa de Helena de hermosa cabellera [Allí realmente la muerte envolvió a unos;] (...).³¹

Los héroes son especiales, viven una edad anterior que seguía presentándose en el mundo; sus hazañas tenían efectos de presencia y sentido en la sociedad. Representaban los ideales supremos, sus historias deleitaban el oído aristo-

³⁰ Homero, *Iliada*, México, UNAM, 2005, Canto XIII, verso 60. Utilizo la edición de Bonifaz Nuño para la transcripción de los versos. También utilizo para cotejar la edición de Antonio López Eire de Homero, *Iliada*, Madrid, Cátedra, 2001.

³¹ Hesíodo, *Trabajos y días*, versos 161-166.

crático. Se les había otorgado el privilegio de sobrevivir a la decadencia del tiempo y del *lethe*. Zeus,

(...) los estableció en los confines de la tierra. Éstos, con un corazón sin preocupaciones, viven en las islas bienaventuradas, junto al profundo Océano, héroes felices; para ellos la tierra rica en sus entrañas produce frutos dulces como la miel que florece tres veces al año. [Lejos de los inmortales, entre éstos reina Crono].³²

Raza heroica, raza guerrera, para ellos estaba destinado un lugar paradisíaco, contraparte de la terrible guerra. Al encontrarse Telémaco frente a Menelao, el hijo de Ulises le revela su heroico destino: “los inmortales te enviarán a la llanura Elisia, al extremo de la tierra, donde está el rubio Radamanto. Allí la vida de los hombres es más cómoda, no hay nevadas y el invierno no es largo; tampoco hay lluvias”.³³

La *moúsa* guerrera transmitía los valores del mundo aristocrático, se presentaban las hazañas y el destino de los héroes en la épica y en la posterior tragedia. Se cataban en el *symposium*, en ritos de comensalía, los espacios sociales para la convivencia. En ese mundo masculino “los comensales se interesaban en las hazañas heroicas, la guerra y el amor homosexual”.³⁴ La guerra cantada desataba el placer, *euprhosyne*. En la *Iliada* cuando Aquiles descansa en su tienda indiferente al combate real, regocija su mente con una cítara sonora cantando hazañas de guerreros.³⁵ El *aedo* alaba las hazañas bélicas, hurgaba en el pasado y a través de la música deleitaba a los presentes, a los *iguales*, los guerreros. En ese sentido, como afirma Detienne, el *aedo* era un árbitro que impartía un cierto tipo de justicia:

³² *Ibid.*, versos 170-174.

³³ Homero, *Odisea*, Madrid, Cátedra, 2001, Canto IV, versos 562-568.

³⁴ Oswyn Murria, “El hombre y las formas de sociabilidad”, p. 259, en Jean-Pierre Vernant *et al.*, *El hombre griego*, Madrid, Alianza, 2000.

³⁵ *Iliada*, Canto IX, versos 185-190.

El campo de la palabra poética parece estar polarizado por estas dos potencias religiosas: por un lado la Desaprobación, por el otro la Alabanza, en medio el poeta, arbitro supremo: “rechazando la tenebrosa Desaprobación... ofreceré a un amigo, como una honda bienhechora, la alabanza real de su gloria”.³⁶

La acción guerrera tenía que trascender el campo de batalla, debía de insertarse en la memoria social, construir el imaginario en común, convencer a los demás, ser alabada y ganar la inmortalidad, o bien, ser desaprobada y perderse en el olvido. En ese mundo oral, la “supervivencia de la memoria depende del oído; pero en la épica, al igual que en la tragedia, es el ojo el que permite el juego de emociones más fuerte y complejo”.³⁷ El ojo y el oído tienen la misma función: re-presentar el hecho en el pensamiento y socializar los símbolos. En ese sentido “la gloria de un Aquiles era, pues, una gloria para el oído, una gloria acústica, sonora”.³⁸ La oralidad crea un mundo concreto, la mirada transita por las recurrencias, la percepción reconoce las pautas tradicionales, hila sobre mundos conocidos, sobre el imaginario social y sus marcos de sentido. El conocimiento se desarrolla como una serie de imágenes que se superponen; son contextuales, remiten al mundo vivido, a los diversos niveles de experiencia avalada: representar el conocimiento es volverlo a vivir, jugar en el menú de las imágenes y los símbolos que permite el saber compartido, las *fórmulas de la memoria*,³⁹ lo que importa ser recordado. Al recrear el acontecimiento no existe una distancia con lo sucedido, el aedo trae de nuevo lo ocurrido; evalúa los hechos, otorga o censura. En los relatos de guerra,

³⁶ Detienne, *Los maestros de verdad...*, p. 69. El autor cita a Píndaro.

³⁷ Charles Segal, “El espectador y el oyente”, en Vernant *et al.*, *El hombre griego...*, p. 216.

³⁸ Jesper Svenbro, “La Grecia clásica y arcaica. La invención de la lectura silenciosa”, en G. Cavallo y R. Chartier (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, México, Taurus, 2006, p. 59.

³⁹ Véase la literatura del análisis de la oralidad, principalmente Eric Havelock, *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994, y de Walter Ong, *Oralidad y escritura*, México, FCE, 1987. Las recurrencias visuales y sonoras van generando un corpus común que se socializa por el mito.

(...) el guerrero aristocrático parece obsesionado por dos valores esenciales, *Kléos* y *Kudos*, dos aspectos de la gloria. *Kudos* es la gloria que ilumina al vencedor; especie de gracia divina, instantánea. Los dioses la reconocen a unos y la niegan a otros. Por el contrario, *Kléos* es la gloria tal y como se desarrolla de boca en boca, de generación en generación. Si *Kudos* desciende de los dioses, *Kléos* asciende hasta ellos.⁴⁰

Ambos aspectos de la gloria son ofrecidos en el canto a los guerreros. En su imaginario, el elogio es un gesto aristocrático, permitido sólo entre nobles y destinado a los pares. A partir de la igualdad que genera la lucha en común dentro del escenario bélico, se establece una asimetría avalada por su participación en la batalla. El guerrero se ve reflejado en sus pares y puede reconocer la superioridad. La *Iliada* y la *Odisea* presentan una *igualdad de facto* que se ejerce en las asambleas deliberativas. La igualdad guerrera se expresa a través de una acendrada cultura *agonística*, en donde la batalla es una gran competencia en la cual, según Agamenón, los hombres “todo el día nos probemos en el Ares odioso”.⁴¹ En el horizonte aristocrático de la épica, la pugna competitiva era central: “Los héroes compiten en su demostración de las virtudes homéricas, *aretai*, que incluyen la fuerza, la destreza, el coraje físico y la velocidad de sus pies, pero también la astucia, la soberanía y la persuasión en el consejo”.⁴²

En las sociedades tradicionales, afirma Clastres, el “guerrero” es, en su ser, *ser-para-la-muerte*.⁴³ La ociosidad de la nobleza se justifica en prepararse para la guerra, que es por naturaleza “consumidora de varones”.⁴⁴ Entre los griegos el ideal desenlace de la vida del guerrero se expresa en la *Kalos thanatos*, la

⁴⁰ Detienne, *Los maestros de verdad...*, p. 68.

⁴¹ *Iliada*, Canto II, verso 385.

⁴² J. E. Lendon, *Soldados y fantasmas. Historia de las guerras en Grecia y Roma*, Barcelona, Ariel, 2006, p. 44.

⁴³ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 245.

⁴⁴ *Iliada*, Canto XI, verso 331.

bella muerte: una muerte en combate. El principal temor de Odiseo en el exilio es padecer un destino funesto para el guerrero:

Seguro que ahora tendré una terrible muerte. ¡Felices tres y cuatro veces los dánaos que murieron en la vasta Troya por dar satisfacción a los Atridas! Ojalá hubiera muerto yo y me hubiera enfrentado con mi destino el día en que tantos troyanos lanzaban contra mí bronceas lanzas alrededor del Périda muerto. Allí habría obtenido honores fúnebres y los aqueos celebrarían mi gloria, pero ahora está determinado que sea sorprendido por una triste muerte.⁴⁵

Una muerte en el exilio, en el más frío anonimato, sin ritos y sin reconocimiento, es una muerte indigna. Hasta los muertos regresan: el *eilodón* de Patroclo se manifiesta ante Aquiles con un reclamo:

¿Duermes y de mí estás olvidado, Aquileo?
No, estando yo vivo, me descuidabas, más sí estando muerto;
sepúltame cuanto antes, porque crucé las puertas del Hades.
lejos me rechazan las almas, sombras de quienes sufrieron,
y en nada mezclarne sobre el río me dejan;
pero, al azar, yerro ante la casa de anchas puertas de Hades.⁴⁶

Patroclo exige culminar su proceso de muerte digna: lucha-muerte-funerales-*Kléos*. Sin la gloria el ideal de la guerra heroica no tiene sentido, pues “morir con gloria es una gracia dada al mortal”.⁴⁷ El caudillo de hombres, Agamenón, es el ejemplo más claro de muerte sin gloria, *akleos*. De regreso en casa cae vulgarmente asesinado por la mano de su esposa Clitemnestra, desatando la tragedia en la casa de Micenas. La tragedia de Antígona radica en la imposibilidad de enterrar a su hermano deshonorado.⁴⁸ En la *Ilíada* Priamo

⁴⁵ *Odisea*, Canto v, versos 305-312.

⁴⁶ *Ilíada*, Canto xxiii, versos 65-70.

⁴⁷ Esquilo, *Agamenón*, p. 111, en *Las siete tragedias*, México, Porrúa, 1975.

⁴⁸ Sófocles, *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 2007.

penetra en el campamento aqueo para suplicar por el cuerpo de Héctor y así realizar los honoríficos ritos. Sin embargo, la peor muerte es la que acontece en el mar del olvido, *Lethe*: en donde para la memoria del grupo el hecho pasa desapercibido, que el guerrero no deje huella de su vida para la guerra.

Sin embargo en ocasiones el *ser-para-la-muerte* del guerrero tácitamente se cuestionaba en la misma poesía. Cuando Odiseo baja al Hades y se encuentra con Aquiles —el *mejor de los griegos* y venerado entre los hombres—, el *pélida* le asegura que “preferiría estar sobre la tierra y servir en casa de un hombre pobre, aunque no tuviera gran hacienda, que ser soberano de todos los cadáveres, de los muertos”.⁴⁹ Ser esclavo, *thes* y no poseer *oikos*, es mejor que existir sin memoria en el Hades, sin tener la capacidad de recordar la gloria pasada, vivir en el anonimato. La tercera raza de bronce que enuncia Hesíodo, aquella de hombres rudos y de una fuerza terrible que también vivían preocupados “por las funestas acciones de Ares y los actos de violencia”,⁵⁰ sufrieron una extinción silenciosa: “Sometidos por sus propias manos descendieron a la morada del horrible Hades al anonimato, pues aunque eran brillantes, también los sorprendió la negra muerte y dejaron la brillante luz del sol”. Murieron como masa amorfa, el poderoso olvido no los perdonó. Para los mortales no existía nada mejor que una *euklès thanatos*, la muerte gloriosa que alegraba el oído de los vivos y perpetuaba en la memoria el nombre del guerrero y los hechos de la batalla. La hazaña heroica, como afirma Vernant, tenía un significado metafísico:

(...) hunde sus raíces en la voluntad de escapar al envejecimiento y a la muerte, por “ineluctable” que sean, de ir más allá de ambos. Uno está más allá de la muerte cuando la busca en lugar de padecerla, cuando pone en constante peligro una vida que de esta manera adquiere valor ejemplar, y que será loada por los hombres como modelo de “gloria impercedera”. Lo que el héroe pierde en honores recibidos en vida se centuplica cuando renuncia a vivir durante muchos años y elige una muerte a edad temprana, en virtud

⁴⁹ *Odisea*, Canto XI, versos 490-492.

⁵⁰ *Trabajos y días*..., versos 140-154.

de esa gloria con la que estará aureolada por los tiempos de los tiempos su figura, una vez difunto.⁵¹

La gloria imperecedera del guerrero, el *kléos ophthiton*, es el marco de trascendencia del hombre en la Antigüedad. Todos los ideales y valores vinculados con el guerrero son para el combate. La fortaleza, *alké*; el ardor, *ménos*; el ardor guerrero, *lússa*. Todos eran parte de la plenitud de la naturaleza viril, *anéres*. Estos hacen la diferencia en las batallas; en las luchas su ausencia separa a los niños de los hombres. Idomeneo, al arengar a su tropa, establece las distinciones:

(...) del cobarde se muda el color de un modo y del otro,
y no en calma, se le asienta encerrada en sus mentes el alma,
pero dobla las rodillas y en un pie y en otro se asienta
y el corazón grandemente en el pecho le late
presintiendo los hados, y el ruido de sus dientes se engendra;
mas del bravo no se muda el color, ni por cierto,
tiembla, una vez que se apresta en el emboscar de los hombres,
y ruega mezclarse muy pronto en la lúgubre lucha,
no censurara allí tu ánimo y tus manos ninguno.⁵²

Ares es selectivo: Neoptolemo, hijo de Aquiles, se queja de que “la guerra no se toma de buen grado a ningún hombre ruin sino siempre a los mejores”.⁵³ Príamo amargamente reclama que la guerra lo haya despojado:

Ay de mí; yo, del todo infeliz, engendré óptimos hijos
en la ancha Troya, y de éstos ninguno me ha sido dejado;
ni Néstor símil a un dios, ni Troilo que en carro pugnaba,
ni Héctor que era un dios entre hombres y no parecía

⁵¹ Jean-Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 56. Especialmente el fundamental artículo “La bella muerte y el cadáver ultrajado”.

⁵² *Ilíada*, Canto XIII, versos 279-289.

⁵³ Sófocles, *Filoctetes*, pp. 353-354.

de un hombre mortal ser el niño, pero el de un dios;
a éstos perdió Ares, y todos los ruines fueron dejados,
falsarios y bailarines, en las danzas los óptimos,
de corderos y cabritos de los de su pueblo, raptos.⁵⁴

Los héroes, los valientes son “de la estirpe de los que adelante combaten”. Son los protagonistas: realizan o padecen el estado de *aristeia*: “una serie de hazañas durante la cual el guerrero, embriagado por la furia, adquiere una fuerza sobre humana y derriba todo cuanto se le cruza en el camino”.⁵⁵ La mayoría de las muertes de la *Iliada* ocurren por la *aristeia* de algún caudillo.

La guerra es para exterminar al *Otro*. Los griegos, una vez acabado el sitio de la ciudad de Príamo, tenían muy claro que la finalidad de la *polemos* es la aniquilación: “¡Vamos, hacedla arder y convertidla en ruinas, desarraigada desde sus cimientos! Así podremos ya, con alma serena, regresar al suelo patrio”.⁵⁶

Los combates son a muerte, profundamente violentos, la sangre salpica al presentarse en el discurso heroico. Cuando Idomeneo mata a Euridamente, primero,

en la boca con su bronce imperioso
le dio, y de frente salió fuera el asta bronceína
bajo el encéfalo, y quebrantó, blancos, los huesos,
y se descuajaron sus dientes, y colmáronsele ambos
ojos de sangre, y ésta por boca y narices
sopló, boqueando, y la negra nube lo envolvió de la muerte.⁵⁷

En la guerra las principales armas heroicas son la lanza, el escudo y la espada. Cuando Agamenón arenga a sus tropas para enfrascarse en la batalla les pide estar listos:

⁵⁴ *Iliada*, Canto xxiv, versos 255-262.

⁵⁵ Pierre Vidal-Naquet, *El mundo de Homero*, México, FCE, 2001, p. 46.

⁵⁶ Eurípides, *Las troyanas*, 283, en *Las diecinueve tragedias*, México, Porrúa, 1993.

⁵⁷ *Iliada*, Canto xvi, versos 345-350.

Pero ahora id a comer, para luego reunirnos con Ares;
cada uno aguce bien su lanza y bien su escudo coloque,
y a sus caballos raudos de pies, buena comida dé cada uno,
y cada uno, tras ver bien en torno a su carro, piense en la guerra,⁵⁸

Licos, al desdeñar las proezas de Heracles, ilustra la opinión y el simbolismo del armamento en la Antigüedad:

FIGURA 1. El combate heroico, la disputa por un guerrero muerto. Hidra ática de figuras negras hacia 560 a. C.



Fuente: Vidal-Naquet, *El mundo de Homero...*

⁵⁸ *Ibid.*, Canto II, versos 381-384.

¡Nunca ha abrazado su mano izquierda un escudo, ni ha hecho jamás frente a una lanza! ¡El arco! Esa es arma de cobardes y que piensan en huir lo más pronto que pueden. No está para un guerrero la valentía en disparar un arco.⁵⁹

El arco, el arma “del dios que hiere de lejos”, tenía menor grado de heroicidad pues no figuraba en la batalla cuerpo a cuerpo. Sin embargo, hay que recordar que Odiseo, como un Apolo, masacra a los pretendientes flechándolos como animales, para recobrar su identidad en Ítaca. Los carros de guerra servían para transportar a los guerreros, funcionan en el relato como *taxis bélicos*. La *Iliada* es única en representar el ritual de investir a un guerrero, las fórmulas para narrar son recurrentes, se vinculan a imágenes de la tradición:

(...) y se encasquetó Patroclo con el bronce ofuscante.
Primero, se acomodó en torno a las piernas las grebas bellas, adaptadas a los tobillos con broches de plata; después, en torno al pecho se vistió la coraza variada, sidérea, del Eácida raudo de pies, y echó a sus hombros la espada tachonada de plata, bronceína, y entonces, grande y macizo, el escudo. y en la valiente testa el casco bien trabajado se puso,⁶⁰

La guerra es la búsqueda de un trofeo, un honorífico recuerdo personal: el guerrero muerto y su extensión en la batalla, su armadura, es la meta, el premio a la acción bélica. Héctor despoja del ajuar bélico al extinto Patroclo. El destino de las armaduras es tan importante que el propio Ajax entra en *tragedia* por la armadura hecha por Hefestos para Aquiles, al ser otorgada a Odiseo.⁶¹ También son un trofeo las posesiones de los vencidos apoderadas en el saqueo: desde mujeres, las más famosas son Briseida y la viuda de Héctor, Andrómaca, hasta los mundanos *keimelion*, el oro, las copas y los trípodes.

⁵⁹ Eurípides, *La locura de Heracles*, p. 181.

⁶⁰ *Iliada*, Canto XVI, versos 130-138.

⁶¹ Véase el *Ájax* de Sófocles.

En el canto de la musa se lucha en duelos, los nobles pelean sólo entre iguales. Las masas de soldados están ausentes, son muertos anónimos, guerreros percederos, que avanzan rápido al olvido. Son los que en la *peste*, Apolo mata de lejos, a flechazos de muerte. Las luchas memorables son entre *eupátridas*: el gran paradigma lo conforma la lucha cumbre de la *Ilíada*, Aquiles frente a Héctor. Las luchas se bosquejan en el canto como una serie de imágenes conectadas por la gloria. Existe entre los combatientes una verdadera competencia, como en la carrera en donde Aquiles, el de los pies ligeros, trata de alcanzar, de cazar al divino Héctor, el cual nunca es censurado por correrle al hijo de Peleo.

En los combates se recitan las genealogías, la historia de los linajes, pues de acuerdo con el valor y dignidad del enemigo es la gloria del vencedor; incluso pueden aparecer sorpresas: Glauco y Diomedes suspenden su combate por haber ocurrido entre sus linajes dones de hospitalidad,⁶² valor central del honor del guerrero.

Sobre la noción de honor gira todo el discurso sobre la guerra. La *Ilíada* es el resultado de inmortalizar la *mênis* de Aquiles, la cólera *quemada* al ser despojado de su botín de guerra por Agamenón. Tetis exige a Zeus que el honor de su hijo sea redimido,

hónrame al hijo que de mucho más breve hado que otros
era; pero, por cierto, Agamenón señor de hombres
no lo honró, pues tomado, el premio tiene, en quitándolo él mismo.
Pero tú al menos hónralo, Olímpico Zeus providente,
y fuerza en tanto da a los troyanos, porque al fin los aqueos
honren al hijo mío, y lo acrecienten en honra.⁶³

La honra era un reconocimiento público, parte central del ser social del hombre antiguo. En una economía simbólica del prestigio, la vida pública del sujeto lo define y delimita. La gloria de Aquiles transcurre entre la cólera y un

⁶² *Ilíada*, Canto VI, verso 130 y sigs.

⁶³ *Ibid.*, Canto I, versos 503-510.

acto de piedad que engrandece al personaje,⁶⁴ en el marco de los valores de la sociedad. En la antigüedad no existe la introversión, el hombre por naturaleza es extroversión.⁶⁵ Los sentimientos se socializan para existir. La individualidad griega se construye a través del otro, de sus iguales en la opinión pública. El sujeto vive en la memoria de sus pares, del grupo. El sentimiento interior sólo existe si se manifiesta. El hombre vive a través de sus acciones, en donde refleja su ser. El reconocimiento lo da el *Otro*: el guerrero con quien se pelea, el grupo que resguarda su memoria. Un ojo exterior. Patroclo muere por *parecer* Aquiles ante la mirada de Héctor. En ese sentido el deshonor es un estado colectivo, un ejercicio de reconocimiento o de desprecio público. En la *Iliada* sólo el *Crónida* podía restaurar el honor perdido. Zeus juega con los ejércitos griegos y troyanos para compensar, en un vaivén de acciones bélicas, las formas honoríficas de la reparación. Las acciones son llevadas hacia la virtual victoria troyana. En la trama el honor es recobrado cuando Agamenón reconoce públicamente su ceguera en la asamblea y regresa los bienes arrebatados. La gloria inmortal de Aquiles adquiere sentido con la muerte de Héctor y su posterior liberación. El honor está en la victoria, no en sus medios. Los héroes pueden matar por sorpresa, cuando el otro está descuidado: de esa forma cae Patroclo ante Héctor. Usan la astucia, la *metis* para el combate. Odiseo es el maestro de los ardises y con su astucia crea la estratagema del caballo mediante la cual los griegos logran penetrar Troya.

La epopeya canta los ideales de una nobleza beligerante. Acentúa el valor individual por encima de los intereses de las masas. Lo que importa son las hazañas del caudillo, aquello que pervivirá en la memoria del grupo, que agrande el linaje de sus descendientes. El mito simboliza densamente la violencia: define la memoria de los griegos. El mito y sus figuras remiten a un mundo perdido, a una edad dorada en donde la guerra era bella y agradable al oído.

⁶⁴ Hugo Francisco Bauzá, *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*, Buenos Aires, FCE, 2007, pp. 123-132.

⁶⁵ Vernant, *El individuo, la muerte...*, p. 216.

**

El concepto de guerra aristocrática, el gran modelo y paradigma de la historia antigua, basada en el honor y en prácticas sociales elitistas, cambió cuando aparecieron otras formaciones políticas que modificaron las prácticas y la producción del discurso bélico. El paso de las oligarquías guerreras a las *isonomías* sociales estuvo marcado por varias transformaciones radicales en el horizonte intelectual griego. Emergen fenómenos nuevos que desembocarán en el mundo de la *polis*: aparece una esfera de pensamiento separada de la religión que crea una explicación profana a la realidad; surge la idea de un orden cósmico a partir de la idea de reparto entre poderes, un orden abstracto e igualitario en la naturaleza y que llevó al pensamiento geométrico.⁶⁶ La igualdad social que nació a partir de la común participación en la guerra se expresó en el campo del derecho: la *polis* nace de un sustrato igualitario en la arena legal que poco a poco ascendió al marco de la repartición del poder.⁶⁷ De la *eunomía* que expresaba el orden divino se pasa a los conceptos *kratísticos* que implicaban igualdad en el reparto del poder. Con las reformas sociales de Solón y la posterior de Clístenes se le otorgó identidad ciudadana a la representación popular, regenerando por medio de la política la profunda desigualdad social.

En ese proceso los usos de la palabra jugaron un papel central. Hay que recordar que la escritura regresa a Grecia en el siglo IX, ya no en un horizonte dominado por el palacio, sino por las noblezas en competencia. La palabra en el mundo guerrero permite la participación común en la asamblea, el espacio de la voz entre los iguales. La primera retórica se desarrolla al margen del mundo divino, se necesita para convencer a los escuchas. La secularización de la palabra va aparejada del nacimiento de la política, en un mundo donde predomina lo ambiguo, en la esfera política se desarrollan los *técnicos del logos*:⁶⁸

⁶⁶ Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1988.

⁶⁷ Christian Meier, *Introducción a la antropología política de la antigüedad clásica*, México, FCE, 1985.

⁶⁸ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p.115.

aquellos personajes cuyo arte es la *peithô*, la persuasión, el arte de obrar sobre otros hombres. En el ágora, espacio de la centralidad la vida transcurre entre discursos, en el mundo de la *isonomía*. En ese sentido la afirmación de Meier “los atenienses politizaron sus existencias mismas”,⁶⁹ puede ser extensiva para el mundo griego del siglo v.

Ser ciudadano en la antigüedad significaba ser propietario de tierras, es decir, tener la capacidad para poder vivir sin ejercer el trabajo manual; en esa transformación se continúa el ideal ocioso para la formación del sujeto. En Esparta los *homoioi*, los iguales, dominaban al grueso de masas *ilotas* y *periecos*, a partir de una supremacía tradicional basada en la conquista. En Atenas sólo los ciudadanos participaban en los dominios del hombre: la guerra y la política. En ese sentido, la transformación hacia la democracia no cambió el sentido de la ciudad antigua: como señalaba Weber, la *polis* antigua era un gremio de guerreros,⁷⁰ el ciudadano era en primer lugar un soldado. Por ello Weber entiende que la transición fue marcada por un hecho central:

La caída de los linajes y el paso a la democracia fue condicionada por el cambio en la técnica militar. El ejército de los hoplitas, disciplinado, equipado por sí propio, fue quien llevó la lucha contra la nobleza y la desplazó militar y políticamente.⁷¹

En las *polis* de la época clásica la guerra es un asunto público, en donde el guerrero-ciudadano discute en el ágora la participación en la guerra del cuerpo social, el *demos*. En el universo urbano el enemigo es el *xenos*, el extranjero, el bárbaro, aquel que no participa de la identidad y los *nomos* tradicionales. Los esfuerzos bélicos de la *polis* se pueden canalizar contra el próximo, en *stasis*, discordia en la guerra civil, o en *polemos*, la guerra contra otras *polis* o contra el extraño. En ese sentido “el ejército era la asamblea popular en

⁶⁹ Christian Meier, *Introducción a la antropología política...*, p. 18.

⁷⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, Madrid, FCE, 2002, p. 1039.

⁷¹ *Ibid.*, p. 1034.

armas”.⁷² Cada *polis* era un cuerpo unificado que decidía como colectivo. El peso de esa elección, de ese destino colectivo, es expresado dramáticamente en *Suplicantes*:

Cuando en un pueblo se delibera acerca de la guerra, al dar su voto nadie piensa que el mal de ella ha de caer sobre su cabeza: todo mundo piensa en los otros. ¡Ojalá que al votar todos tuvieran ante sus ojos la muerte que los amenaza: nunca estaría la Hélade a punto de perderse por las guerras!⁷³

Existía una proporcionalidad entre el estatus social y la participación militar. En Atenas el censo delegaba obligaciones por el nivel de la renta y la pertenencia a una categoría catastral: la *trierarquía*, la cima social tenía la obligación de armar la flota; los *hippes* eran los caballeros; los *zeugitas* eran los destinados a ser *hoplitas*; los *tetas* eran los remeros o la infantería ligera.⁷⁴ La guerra en ese horizonte cívico era vista como un botín: para el Estado, proporcionaba oro y ventas de prisioneros, para los soldados, bienes de consumo y equipo, para los jefes, objetos suntuarios.

El *ser-para-la-guerra* tenía que ser inculcado como la base de la ciudadanía. En ese sentido la *efebía* era el nivel anterior del ciudadano-hoplita, un estadio anterior y su pre-figuración. El efebo practicaba la astucia, estaba vinculado al mundo natural, se entrenaba en la caza, establecía combates nocturnos y a partir de ardidés sobrevivía hasta su ritual de paso: el matrimonio y la falange hoplita.⁷⁵ Su lugar es la frontera del ciudadano, los confines del ser hombre en la antigüedad. En ese sentido la educación del pre-ciudadano era central, la *paideia* formaba al cuerpo con el entrenamiento del gimnasio y la música; posteriormente en la decadencia de la época clásica, con los sofistas, el cultivo

⁷² Jean-Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 31.

⁷³ Eurípides, *Suplicantes*, p. 214.

⁷⁴ Ivón Garlan, *La guerra en la Antigüedad*, Madrid, Alderabán, 2003, p. 61.

⁷⁵ Véase el estupendo análisis que realiza Pierre Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El Cazador negro*, Barcelona, Península, 1983.

fue el de la lengua, en el ágora y los baños. Las relaciones homosexuales eran parte de la formación moral e intelectual.⁷⁶ Incluso en Tebas entre los amantes se regalaban el ajuar guerrero al efebo y luchaban en parejas, formando el *batallón sagrado*. Los efebos dejaban de ser sujetos pasivos al investirse con la ciudadanía y se transformaban en activos, ciudadanos griegos.

El hoplita representaba el ideal ciudadano, el orden, la cultura frente al efebo. Era diurno, luchaba en grupos cerrados, la falange; la confrontación era en el campo de batalla, en espacios abiertos, en una llanura. El valor militar aristocrático de la épica, si bien no desapareció en ellos, fue domesticado hacia otras inclinaciones psicológicas que contemplaban su participación ciudadana: la resistencia, el autocontrol y la cooperación. Homero siguió siendo la fuente de inspiración del hoplita leída desde la nueva formación en el campo de batalla: con la lucha en la falange, al igual que en la épica, los héroes son los primeros en batirse en el Ares. El *ethos* competitivo en la batalla dio paso al cooperativo. Eurípides en el universo intelectual de la *polis* define muy bien la nueva moral del guerrero:

El valor consiste en mantenerse erguido y firme, sin perder el ánimo, sin bajar siquiera la mirada ante un cúmulo de lanzas que vienen contra él. Eso es ser hombre.⁷⁷

El hombre cívico, cercano a la prédica de los estoicos del dominio de sí mismo, con ideales colectivos, luchaba contra la *atimia*, la indignidad cívica y la *oneidos*, el ultraje público. Los ciudadanos constituían la polis. Los hoplitas desarrollaban la *techné* guerrera: “se ejercitaban corriendo, saltando y lanzando la jabalina en los gimnasios, luchando y boxeando (pancracio) en las palestras, soñando todos con una victoria en los concursos organizados periódicamente por la polis y los grandes santuarios, a la vez que adquiriendo

⁷⁶ Guisepppe Cambiano, “Hacerse hombre”, en Vernant *et al.*, *El hombre griego...*, p. 120.

⁷⁷ Eurípides, *La locura de Heracles*, p. 181.

las cualidades básicas del infante presado”⁷⁸ Luchaban por una gloria mayor que la individual, peleaban por la supervivencia de la ciudad,

El trofeo (literalmente, el “momento decisivo”) lo situaban los vencedores donde los perdedores habían huido, el lugar donde el coraje cívico de un Estado por mantener su posición había derrotado al adversario. El hecho de que los hoplitas lucharan todos juntos apretujados que no era precisamente ideal para la competencia entre individuos, surgió de la necesidad de experimentar el macrocosmos, es decir, la ciudad personificada, paralela a la experiencia del microcosmos, el hoplita individual. El Estado, como el hoplita, tenía que gozar lo más puramente posible de una competición por el coraje pasivo, con claros vencedores y vencidos y sin excusas en la derrota.⁷⁹

El coraje pasivo de la cerrada formación hoplita, contrasta con el otrora ardor bélico de los ideales aristocráticos. El nacimiento de la democrática y la prédica filosófica orientada hacia el cultivo del mundo interior, movió la idea de honor hacia otros rumbos y la identificó con las fronteras de la *polis*. En el siglo V los Estados griegos se la pasaban en guerra hoplita. Convertían a la *polemos* en competiciones sangrientas entre *polis*, ya que en la época clásica dos de cada tres años había guerra en la Hélade.

Las guerras médicas marcan el pináculo de la cultura clásica, fueron las victorias frente al bárbaro; las del Peloponeso, las guerras entre griegos marcan la transformación de la cultura clásica y apuntan al resurgimiento de las belicosas monarquías del norte, los macedonios. Parece un regreso al mundo de Homero: Alejandro Magno, un nuevo Aquiles, domina la Hélade. Es confirmado en asamblea y se convierte en *basileus Makedonon* y al igual que Dionysos y Heracles, se lanza a la conquista de Oriente. La *paideia*, el conocimiento tradicional apuntalaba los proyectos y las acciones del macedonio. Plutarco señala que Alejandro “consideraba a la *Ilíada* como un viático para el

⁷⁸ Garlan, *La guerra en la Antigüedad...*, p. 169.

⁷⁹ Lendon, *Soldados y fantasmas...*, pp. 92-93.

valor guerrero”.⁸⁰ El peso de la tradición era central para el imaginario bélico. La caballería, los *hetairoi* y la falange macedonia con lanzas largas e impenetrables, incorporan una novedad en el mundo bélico de la antigüedad, los mercenarios: soldados a sueldo que ya no son ciudadanos defendiendo su espacio vital, su polis, son profesionales de la guerra que aplastan las satrapías. El general invicto, Alejandro, en su expansión impone un modelo que será fundacional para la historia de Occidente: un modelo de guerra devastador, basado en la brutal confrontación entre un minoritario ejército occidental frente a una mayoría no occidental. Todo se decidía en la primera línea, bajo la premisa de la aniquilación total del enemigo. Sin concesiones, destruyendo poblados, pasando a cuchillo a sus pobladores, esclavizando a las mujeres y niños, sitiando a las ciudades hasta marchitarlas por la falta de suministros, hasta aniquilar al enemigo. Orgías de sangre y refundación de ciudades. Desde Alejandro el naciente mundo Occidental se transforma en “la fuerza de combate más efectiva en cualquier batalla de choque”.⁸¹

Una vez devastadas y vencidas las ciudades, el *basileus* macedonio tenía la costumbre de “utilizar las estructuras administrativas existentes, sin prejuzgar *a priori*”.⁸² Se descabezaba la dinastía local y se imponía o se negociaba un cuerpo gobernante, salido de los compañeros de guerra, con la lógica del reparto del botín. Así se instauraba una tradición de provincias y dinastías. En la lógica del reparto guerrero, la lealtad era un compromiso personal. La guerra es la política por otros medios, la idea era someter al bárbaro, extender la forma de vida griega entre las diferencias de Oriente. Alejandro al igual que los héroes míticos, fue un fundador de ciudades que funcionaban principalmente como colonias militares. En ese sentido la fragilidad era evidente: el imperio duró hasta la muerte de su fundador.

⁸⁰ Citado por Claude Mossé, *Alejandro Magno. El destino de un mito*, Bogotá, Espasa Calpe, 2004, p. 99.

⁸¹ Victor Davis Hanson, *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*, México, FCE, Turner, 2006, p. 119.

⁸² Mossé, *Alejandro Magno...*, p. 44.

El mundo griego sufrió una serie de transformaciones sociales vinculadas a los cambios en las tecnologías bélicas. La guerra contra el Otro apuntaló los procesos sociales y simbólicos al interior de la *polis*.

El mundo romano estaba estructurado por el concepto de ciudadanía, en donde el sujeto tiene sentido dentro del marco cívico que le imprime y genera disposiciones para la vida en común, predispone conductas y modela *habitus*. El *ethos* del mundo romano se encuentra cruzado por varios sentimientos colectivos que definen la acción del ciudadano: la *virtus*, el dominio de sí mismo, la *pietas*, el respeto a la observancia de los ritos cívicos y la *fides* que implica respeto al compromiso.⁸³ El ardor por la patria, la *gravitas* y la *devotio*, eran tópicos que marcan las formas de vida de los romanos. Los ciudadanos de la República y del posterior *Imperium* están insertos en grupos de referencia con un sentido principalmente público: forman parte de las facciones aristocráticas, de una clientela, de un linaje o de un patrimonio.

El gran ideal de ser hombre se encuentra en el *pater familias*, el ciudadano rentista que vive en el *occio* para el cultivo de sí mismo. Él se entrena en el único trabajo digno del ciudadano: el mundo de la política y la participación en la guerra. Al igual que en Grecia ser ciudadano implica ser soldado, su participación en la *bellum* está en función del censo, pero su actuar es impulsado por fuertes sentimientos arraigados en la tradición de la cual se siente parte: el ideal del valor aristocrático antiguo. La *virtus* tiene un trasfondo militar. En una obra de Plutarco, una mujer llora al marido resaltando los tradicionales cánones del guerrero:

Quiero que mi hombre sea llorado como alguien victorioso en la guerra: es suficiente para mí.

⁸³ Pierre Grimal, *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 71-75.

Virtus es el premio supremo,
virtus lo es todo, seguro:
libertad, seguridad, vida, padres y propiedades, patria y niños. Los cuida y
protege.
Virtus lo abarca todo: quien tiene *virtus* tiene todo lo bueno.⁸⁴

El fuerte sentido de individualidad sólo es para el oído del *próximo*, para la memoria social de los semejantes; se transmite por la *Fama*, una abstracción divinizada por los romanos, la cual es

(...) el mal junto al cual ningún otro es más rápido;
vive en la movilidad y fuerzas adquiere marchando;
parva por miedo primero, luego se eleva a las auras
y anda entre el suelo y la cabeza entre las nubes esconde.⁸⁵

El poema épico romano por excelencia, la *Eneida*, es una continuación de los muchos cabos sueltos dejados por Homero. Virgilio canta la historia del caudillo troyano, Eneas, primero bajo el modelo de Odiseo en su travesía para llegar a Italia y bajar al Inframundo; después bajo el paradigma de Aquiles, lo hace sobresalir a partir de la guerra y concertar el pacto con los latinos. En ese sentido la relación de Roma con el pasado que ha elegido es *preceptiva*: ofrece modelos para pensar, es un espacio de tradición que permite hacer inteligibles nuevos comportamientos que tienen sentido vistos en relación con otras acciones-tipo, en donde su representación permite validar, en el horizonte social, las prácticas, los dichos y los saberes. Es el mundo de los hábitos convertidos en tradición. En ese sentido en el mundo oral, el pasado es un *canal interpretativo*, permite medirse con el Otro, como una competencia que busca igualar o superar la tradición; posibilita contestar en espacios verosímiles las incógnitas del presente, en tanto que los caminos recorridos pueden ser retomados para interpretar una encrucijada de sentido. Son signos

⁸⁴ Lendon, *Soldados y fantasmas...*, p. 236.

⁸⁵ Virgilio, *Eneida*, México, UNAM, 2006, Canto IV, versos 174-177.

que permiten increpar al sujeto en la toma de decisiones, son la *autoridad*. Las imágenes del pasado heroico en el marco de la *curia* son los *tipos* que imprimen sentido al mundo, le permiten legibilidad en el marco de la tradición. En ese marco el ciudadano lucha en varios frentes del sentido: ser recordado como un continuador de escenas rotas o maltrechas, el pasado es un eslabón que se incrusta a la espalda y lo arrastra hacia un nuevo sendero, o bien, el pasado lo consume con su grandeza y oropel y busca constantemente instaurar un nuevo momento, una ruptura, crear un prototipo que sólo se distingue viendo desde la perspectiva temporal del alejamiento, un fundador de tradición: un Pericles, un Alejandro, un César. En ambos movimientos el ciudadano antiguo estaba borracho del licor heroico y buscaba su aprobación en tanto que comparación con esa gran cava. En ese sentido el pasado se vive como una presencia que se deja sentir fuertemente.

En ese modelo para pensar la tradición la distancia con el pasado no existía. La presencia implica simultaneidad, la posibilidad de que varias figuras de la tradición estuvieran conviviendo en el presente, las figuras establecen empatía o rechazo, compromiso o repudio, pero nunca distancia. El pasado heroico es la referencia para la acción. No hay que olvidar la enorme influencia de la *paideia* en la formación del ciudadano. Homero, los trágicos, los filósofos, etcétera, pertenecían al mismo marco de referencia que Virgilio. En el *siglo de Augusto* el clasicismo se convirtió en la base para el buen vivir, pese a las anteriores voces como la de Catón el viejo, que en su nostalgia por el republicanismo romano sugería que “la acogida de la cultura griega importaría la ruina del Estado Romano”.⁸⁶ La *Pax Augusta* edificó el gran templo de la literatura latina con los cimientos de Grecia. De modo que entre “el mundo helenístico y el mundo latino no existe una oposición profunda. Prevalece la idea de una armonía cultural”.⁸⁷ Filósofos griegos y latinos formaban parte ahora de la *humanitas*. Ese mundo cívico-imperial se había enriquecido: “el joven romano había leído muy tempranamente las grandes obras del he-

⁸⁶ Charles Norris Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, México, FCE, 1992, p. 39.

⁸⁷ Pierre Grimal, *El Imperio Romano*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 101.

nismo, Homero antes que Virgilio. Las fábulas sobre los héroes y los dioses que descubren en el viejo poeta, en su nodriza y en su pedagogo, uno y otro griegos, son las mismas de las que se han alimentado los jóvenes atenienses, y que sirven para ilustrar las grandes ideas morales de la *paideia*.⁸⁸ El horizonte común permitía representar e interpretar las acciones en el marco de la *Mismidad*, en construcción.

Las condiciones sociales desde donde se interpreta, sin embargo, no eran del todo las mismas: la imagen de ciudadanía excluyente, el dominio de los *bien nacidos*, ejercía un fuerte contrapeso al intempestivo concepto heroico; en ese ambiente se genera el sello distintivo del mundo romano: la *disciplina*. Ella,

Contrapuesta al concepto de *virtus*, acabó incluyendo no únicamente la obediencia y el castigo, sino prácticamente todos los atributos militares que no contenía la *disciplina*, incluyendo el entrenamiento y la construcción. La disciplina romana era al mismo tiempo algo impuesto a los soldados romanos desde arriba y algo que los soldados debían sentir en sus corazones. Por tanto la disciplina, como también ocurría con la *virtus*, era competitiva.⁸⁹

Si la *virtus* tenía su explicación en el marco heroico y buscaba la defensa de la *Patria*, la disciplina tenía su origen en el entrenamiento. El gran *Compendio de técnica militar* de Vegetio muestra que el sometimiento del mundo que hizo Roma se basaba en el uso de las armas, la disciplina y la experiencia militar. A partir de esos pilares la ciudad estaba confiada. El romano creía que estaba destinado al dominio del mundo. Virgilio, en la apoteosis del nacionalismo, subraya el plan divino para los romanos: “(...) tú acuérdate, romano, de regir con tu imperio a los pueblos. Estás serán tus artes: imponer de la paz la costumbre, perdonar a sujetos y domar a soberbios”.⁹⁰

El dominio del mundo y la creación del Imperio sólo son posibles al fundarse en fuertes estructuras guerreras que imprimieran en su tiempo una

⁸⁸ *Ibid.*, 155.

⁸⁹ Lendon, *Soldados y fantasmas...*, p. 330.

⁹⁰ Virgilio, *Eneida*, Canto VI, versos 851-853.

supremacía sobre el Otro. Sin embargo, la idea de *imperium* va más allá de la violencia, designa “una fuerza trascendente, a la vez creadora y ordenadora, capaz de actuar sobre lo real, de hacerlo obediente a una voluntad”⁹¹ Roma fundaba en su historia la justificación de la supremacía. Así se naturalizaba la grandeza. Ejercer el poder sobre el Otro, tiene sentido en la medida que lo incorpora a una dinámica civilizatoria antigua, le otorga los beneficios de recibir efectos del poder supremo. En el mito de los orígenes romanos el linaje de Troya es el marco de referencia para sustentar una herencia homérica, en otro mito, la ciudad es fundada por los hijos de Marte e Ilía, Rómulo y Remo los cuales son amamantados por la loba, símbolo del dios guerrero. Rómulo asesina a su hermano por traspasar las fronteras trazadas para la fundación, el primer *limes* de la romanidad. El capitolio era el símbolo de la soberanía resguardado por el *imperium* de Júpiter, espacio inviolable, nunca invadido. La monarquía da paso a la República y poco a poco se somete la península, posteriormente viene la conquista de los cartagineses. Después se impone el imperio al Oriente y al Septentrión.

La *bellum*, la guerra era un asunto público, estaba reglamentada bajo el derecho romano. Cuenta Virgilio que:

En el hesperio Lacio había un uso que al punto las urbes
albanas honraron como sacro; de las cosas la máxima,
Roma, hoy lo honra, cuando mueven primero a combates a Marte,
sea que a llevar con tropa la lagrimable guerra a los getas
o hircanos o árabes que apresten; sea que ir a los indos
y a seguir a la Aurora y reclamar a los partos los signos.
Hay dos puertas de la Guerra (así por nombre les dicen)
por la religión y el terror de Marte cruel, consagradas;
cien bronceos cerrojos las cierran y enteras las fuerzas
del hierro, y el custodio Jano del umbral no está lejos;
a éstas, cuando razón cierta de pugna se asienta en los padres,
el mismo cónsul, insigne por la quirinal trábea y el cinto

⁹¹ Grimal, *El imperio romano...*, p. 8.

gabino, abre los estridentes umbrales, él mismo
llama a las pugas; allí la juventud restante lo sigue,
y los broncíneos cuernos en concierto ronco resuenan.⁹²

El *pater patraus* revestido de los atributos de Júpiter era el único que tenía facultades para ligar a la ciudad romana contra los pueblos extranjeros. Con una invocación y declaración formal de guerra se iniciaban legalmente las hostilidades.⁹³ Sólo es enemigo, *hostis*, aquel que ha sido declarado formalmente, legalmente.

El éxito de la expansión romana que aplastó a las falanges del Oriente, a los agrestes galos y que les puso un límite a los germanos, estaba centrado en la eficacia de la maquinaria bélica. La sociedad estaba atravesada por el orden castrense, los ideales sociales constituidos de símbolos heroicos de prestigio. En la época imperial el ejército está organizado por: cohortes pretorianas que se encargaban de la seguridad del César, de cohortes urbanas que resguardaban el orden de la ciudad, en las provincias estaban las legiones y en los mares la marina.⁹⁴ Al servir al ejército el ciudadano ingresaba a un severo entrenamiento que lo preparaba para las campañas bélicas. El soldado era una figura central. Se cuidaba el reclutamiento, primero con ciudadanos de la península, con el paso de los siglos y el aumento de provincias se incorporaron bárbaros y grupos sociales no romanos, en ese contexto el latín era el punto de unión de la *romanitas* bélica. En el ejército se regulaban los diversos momentos de su vida, se trabajaban los cuerpos para el *dominio de sí*. Dentro de los campamentos se entrenaban en la carrera; había que saber embestir, saltar, nadar, “enseñar a golpear con la punta de la espada”; se entrenaba con un peso superior. Todos estos ejercicios bélicos tenían la función de acostumar al soldado a las condiciones y penurias de la guerra, en ese sentido se bosqueja la verdadera razón social del soldado romano: *el-ser-para-la-guerra*. Era una

⁹² Virgilio, *Eneida*, Canto VII, versos 601-615.

⁹³ Grimal, *La civilización romana ...*, pp. 106-107.

⁹⁴ Véase el impresionante trabajo de Yann Le Bohec, *El ejército romano*, Barcelona, Ariel, 2007.

figura contrapuesta a los altos valores cívicos del ciudadano, que desde el imaginario del ejército se veían como *molicie*; en ese sentido,

El verdadero soldado se mide por el sudor que vierte. Pero, al mismo tiempo, todo ese sudor provoca la repulsión, conformación suplementaria de lo inhumano de la condición militar, en referencia a los valores civiles, y justificación de un incremento de rigor con respecto a este inquietante personaje que es el soldado.⁹⁵

El soldado se encuentra en los límites de la humanidad, por llevar al extremo las condiciones físicas que lo sitúan por encima del ciudadano normal. El ejército tampoco es una figura común en la sociedad romana, las legiones se hacen sentir en las fronteras donde conviven con el contrincante o con el vencido. Desde Augusto las legiones defienden los *limes* impuestos, ganan pequeños territorios o refuerzan las zonas problemáticas. El *limes* era la frontera del mundo en común donde se ejercía el *imperium*, “se trataba de una zona defensiva que rodeaba casi por completo la cuenca mediterránea”,⁹⁶ la cual implicaba las fronteras de la *romanitas*, fuera de ellas se encontraba el Otro, el bárbaro del norte o del oriente. El ejército construía muros como el de Adriano para señalar los confines, construía fortificaciones o *castellum*, para mostrarle al Otro cuál era su límite. Existían también las fronteras naturales como el Rin, tan presente en el imaginario de Julio César.

⁹⁵ Jean-Michel Carrié “El soldado”, en *El hombre romano*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 140.

⁹⁶ Le Bohec, *El ejército romano...*, p. 209.

FIGURA 2. La poderosa maquinaria del ejército romano. Detalle de centuriones.



Fuente: *Roman Art*, Milan, A Venel Books, 1980.

El ejército en el transcurso de la historia de Roma pasó a ser una figura de frontera y alteridad, resguardo de la identidad republicana e imperial. Para el contexto urbano de la *ciudad eterna* la imagen castrense parece ajena. Los civiles “ya sólo conocen al soldado en permiso o al veterano retirado, es decir, cuando vuelven a la vida civil. El verdadero ejército aparece en circunstancias esporádicas, pero dramáticas y traumatizantes, dejando una huella profunda en su memoria: cuando el suelo italiano se convierte en campo de batalla

entre los pretendientes al trono imperial”⁹⁷ El papel político de la milicia estaba relacionado con el ascenso de los generales al poder, o la caída de algún César que les había dado la espalda. En todo caso pertenecían a la clientela de algún personaje.

La función del ejército es el exterminio del Otro por cualquier medio. La mejor táctica es *matar sin dejarse matar*. Manuales como el de Vegetio se leyeron como las claves para la victoria, el conocimiento bélico era central para los oficiales, ya que “la educación militar de los generales se basaba fundamentalmente en la lectura”.⁹⁸ Encontrar las claves de la victoria en el saber retórico de la época. Los manuales de guerra ilustran el yugo que ejercía la tradición, las *autoritates*, en la interpretación de los hechos del mundo, así como la lógica de la guerra: sólo es importante ganar, establecer *imperium* sobre el Otro. Los manuales enseñan cómo formar las filas de la legión en diversos contextos: hay que ordenar la legión con las cohortes de infantería pesada en el centro, la caballería en las alas y la infantería ligera atrás. Seis mil hombres ordenados en un *ballet* conocido, al ser constantemente practicado, con la exclusiva finalidad de masacrar. Se ataca dependiendo de la ocasión y del terreno, la guerra debe medir los tiempos y el espacio de las acciones. Se debe buscar luchar desde una altura que les dé una ventaja. Se tiene que evitar luchar desde un punto bajo. Se toma en cuenta si se está en minoría numérica o mayoría, existen técnicas para salvar cualquier escollo que presente el enemigo. Se ataca en cuadro sólo en terrenos planos y con mayoría numérica. El resultado: la legión se baña en la sangre del enemigo. Los movimientos oblicuos de la legión permiten atacar cuando se es minoría, mermar un flanco para hacer correr al otro y aniquilarlo. Se ataca con las alas caballerescas o con la infantería; incluso se puede atacar huyendo, destrozando la formación del

⁹⁷ Carrié, “El soldado”..., p. 157.

⁹⁸ Lendon, *Soldados y fantasmas...*, p. 303.

enemigo. Siempre hay que darle una vía de escape al enemigo, de ese modo se le puede masacrar al retirarse.⁹⁹

Un elemento central en la historia de la guerra antigua es el concepto de *poliorcética*, el arte de la conquista y defensa de las plazas fuertes.¹⁰⁰ Estaba prescrito cómo se tenía que conquistar un lugar, desde el comienzo hasta la toma y masacre del enemigo. La más antigua narración de la cultura Occidental es el asedio de Ilión: bajo las enormes murallas nueve años pasaron para que una estratagema diera la victoria a los argivos. Los romanos aprenden el asedio de los macedonios y lo perfeccionaron al destruir los legionarios cada ciudad que se encontraba a su paso. El elemento clave era la ubicación de la ciudad, se tenía que evaluar si estaba protegida por medios humanos o naturales. La forma y constitución de la muralla era central. Según Vegetio existen dos formas de plantear un asedio: “una cuando el enemigo tras haber dispuesto guarniciones en las posiciones apropiadas deja sin agua a los sitiados o espera su capitulación por el hambre, impidiendo la entrada de provisiones. Mediante este sistema el asediador desgasta al enemigo sin esfuerzo y sin riesgo”.¹⁰¹ Cortarle los suministros a una ciudad, sitiarla tras su amurallada ubicación, la victoria sólo era una cuestión de espera. Vegetio enseña al general interesado cómo atacar, pero también cómo defenderse. El acopio de bienes era central en una guerra, el romano lo sabía, en los campamentos se le entrenaba para la racionalización y administración de los recursos, así aseguraban su subsistencia. El bárbaro en ese horizonte queda mudo y sin las armas de la tradición para responder al ataque. No sabe cómo. Sólo le queda

⁹⁹ Sigo los consejos de ataque de Flavio Vegetio, en su *Compendio de técnica militar*, Madrid, Cátedra, 2006. Este libro fue central en la historia de la guerra en Occidente. Es un manual del fines del siglo IV y principios del V que intenta restaurar y reseñar todo el saber bélico anterior. Fue una invaluable herencia para la Edad Media porque muestra las adecuadas formas del guerrear. Fue un manual muy consultado y permitió, junto con Virgilio y Homero, que las tradicionales formas de hacer la guerra pasaran por los siglos y se constituyeran como una verdadera herencia.

¹⁰⁰ Garland, *La guerra en la Antigüedad...*, p. 105.

¹⁰¹ Vegetio, *Compendio de técnica militar*, p. 327.

figurar bajo el modelo de heroicidad del vencido. Los manuales permiten encaminar la victoria, presentan experiencias exitosas para sustentar la campaña de asedio. La otra técnica que implicaba un desgaste de recursos era el ataque frontal, con torres, lanzaderas y máquinas especializadas. Este modelo no necesariamente era el más conveniente, pues implicaba diversos niveles de resistencia armada y, como en Troya, larga y sangrienta espera para la derrota. Con los dos modelos de asedio se llegaba al mismo resultado, destrucción de la ciudad y el saqueo del vencido, un cuadro pintado con sangre y gloria: *masacre*. La *pax romana* se inscribe en la legalidad:

El acto de *editio* (rendición) constituye un nuevo contrato que regula la relación de los vencidos con los romanos. Los términos de este contrato son extremadamente variables; dependen del hecho de la voluntad de los vencedores, pero en derecho se admite que han sido aceptados libremente por las dos partes —¿no es el vencido siempre libre para morir?—. El tratado que pone fin a la guerra (*foedus*) debe ser observado por los contratantes de toda buena fe (*fides*). Determina con precisión el estatuto de los vencidos, a los cuales deja con frecuencia una muy alta autonomía. Sus tierras son declaradas en principio *ager romanus*, pero una parte es devuelta a los primeros poseedores, no a título de propiedad, sino de *possessio*, sujeta al pago de un tributo anual. Las ciudades continúan administrándose conforme a una carta (*lex*) que les es concedida.¹⁰²

El Imperio está organizado por múltiples contratos de *foedus* que permitía desarrollar una maquinaria administrativa la cual se encargaba de administrar a los vencidos. En ese sentido era sumamente frágil, dependía del poderío del ejército: Roma funcionaba como una monarquía militar, su presencia constituía el Imperio. La interpretación de las *bellum* se inserta en el horizonte de la legalidad. Una guerra justa es la que celebra los ritos y culmina con acuerdos.

En el desarrollo de las batallas Roma demuestra la superioridad de la técnica y la disciplina. La superioridad se inscribe en la herencia y la constante

¹⁰² Grimal, *La civilización romana...*, p. 107.

formación para la victoria. Los romanos alegan para justificar la supremacía frente al Otro, la *disciplina*. En las interpretaciones de los historiadores sobre las batallas y guerras se generan imágenes maltrechas de la alteridad:

Sus etnocéntricos y sangrientos relatos hablan de greñudos germanos de un metro noventa de estatura que profieren extraños alaridos y gritos de guerra (el *barritus*), al tiempo que golpean sus armas y escudos; de galos también chillones, medio desnudos y de pelo grasiento y subidos unos encima de otros para aparentar más altura; de hordas de asiáticos, vestidos con túnica y cara pintada, cuyo alboroto enmudece ante el disciplinado avance de los hoscos soldados romanos; es decir, de cómo la inteligencia y la civilización superan siempre la inferioridad numérica y vencen al barbarismo y la fuerza bruta.¹⁰³

Para Julio César en sus *Guerras Gálicas*¹⁰⁴ el otro es una masa, más o menos amorfa que funciona a partir de un caudillo militar. En su escrito se aprecia el gran despliegue del ejército en campaña. El reconocimiento del terreno es central, la ubicación de los ríos, los prados y las posibles fronteras guían la mirada sobre la Naturaleza. El ejército se muestra como una irrupción de la civilidad en el mundo salvaje: es constructor de obra pública ante la cual el otro queda perplejo. Erige campamentos que replican los niveles organizativos de Roma, construye su *limes* frente al Otro. En esas geografías de alteridad conquistar es pacificar, irrumpir en el otro con el *imperium*. La construcción de caminos es central, pues así se tiene acceso a las “fieras y bárbaras naciones”. Las narraciones permiten bosquejar la calidad del Otro: los pueblos se miden por el nivel de participación en la guerra: los germanos son más belicosos y fieros de los bárbaros. La escritura sobre el *hosti*, el enemigo, sólo tiene sentido para compararse consigo mismo, al evaluar sus posibilidades de pacificación o exclusión fuera del *limes*. Analiza a la sociedad de acuerdo con el mundo conocido. César advierte que los galos están estructurados en

¹⁰³ Davis Hanson, *Matanza y cultura...*, p. 141.

¹⁰⁴ Julio César, *Guerra gálica*, México, UNAM, 1994.

facciones, donde siempre hay principales y la plebe. Al final no importa pues siempre se termina con el despedazamiento del Otro, masacres que fundan un nuevo Estado, una nueva jerarquía en el marco de la *romanitas*.

El pueblo romano presumía ser el más piadoso. Cada campaña iba antecedida por ritos que buscaban el beneficio divino. La guerra es parte de la sacralidad del mundo, según Virgilio en los reinos de Dite:

(...) en las primeras fauces del Orco,
El Luto y las Cuitas vengadoras pusieron sus lechos;
los pálidos Morbos y la triste Senectud allí habitan,
y el Miedo y —mala consejera— el Hambre y la torpe Miseria,
formas terribles de ver, y el Trabajo y la Muerte;
pariente de la Muerte, allí el Sueño, y de la mente de los malos
gozos, y en el opuesto umbral la mortífera Guerra
y los férreos cuartos de Furias, y la loca Discordia.¹⁰⁵

En la guerra los dioses se manifestaban y tomaban partido. Juno es reacia a dejar en paz al linaje troyano, Marte apoya desde el comienzo a los romanos, es uno de sus signos. Pese a la participación divina de la épica y en el mundo de la mitología, los dioses manifestaban su presencia o voluntad a partir de su irrupción en la vida cotidiana, en momentos decisivos donde una encrucijada del destino permitía superar un espacio de duda. La irrupción de lo divino se da por los prodigios: *omina*, voces, advertencias o señales acústicas para el oído humano y *auspicia* o acontecimientos para la vista: relámpagos, rayos, señales o signos que se hacen presentes. En ese sentido, para “la mentalidad latina el prodigio no es sino un signo que prefiguraba con mayor o menor precisión, un porvenir próximo o lejano, porvenir que era, además, posible modificar por todos los medios rituales que estaban a disposición del sacerdote o del ciudadano”.¹⁰⁶ Los signos tenían que interpretarse bajo una economía simbólica que los hiciera inteligibles para su apropiación, para

¹⁰⁵ *Eneida*, Canto VI, versos 273-280.

¹⁰⁶ Raymond Bloch, *La adivinación en la antigüedad*, México, FCE, 2002, p. 109.

su adaptación dentro de un sistema de correspondencias y un horizonte que estableciera cuál es el camino a recorrer por parte de quienes son cuestionados. El prodigio es algo que increpa y existen especialistas para encontrar el verdadero sentido del signo, los *arúspices*. Con su adecuada interpretación, los sentimientos colectivos son exaltados o se apagan al ver que no se tiene el favor de los dioses. La interpretación es central, pero ocurre *a posteriori*, la escritura de los prodigios es parte de la *escritura y del sentido del vencedor*. Los prodigios son centrales en la guerra y cuando se transforman en texto, la memoria de una batalla se re-figura bajo el horizonte de sentido que organiza una trama capaz de entrar en las categorías culturales de los ganadores.

Los prodigios forman parte de la retórica de la guerra. Existía una tradición que se encargaba de ubicarlos en los textos y presentarlos en el marco bélico. El *Libro de los prodigios* de Julio Obsecuente es un compendio romano tardío que hace un resumen de los prodigios encontrados en la obra de Tito Livio. En él aparecen los prodigios que acompañan a la historia de la ciudad eterna, a partir de los periodos consulares. Aparecen los temas tradicionales: Los templos son alcanzados por un rayo; inexplicablemente se abren las puertas durante la noche; una capilla y una estatua fueron alcanzadas por el rayo; los rayos recorren la ciudad, destrozan estatuas y matan gentes. Aparecen maravillas en el cielo: meteoros, se vio el sol durante la noche; bolas de fuego, llueve sangre, leche, tierra. Ocurren terremotos que destruyen las murallas de las ciudades. Incendios que arrasaron ciudades.

Acaecen nacimientos de animales en condiciones inconcebibles: paren mulas y presagian discordia civil, paren junto a las doce puertas, aparecen animales deformes, un ternero con dos cabezas, animales en el sacrificio se encontraron sin vísceras.

Aparecen hermafroditas y andróginos. Ocurren nacimientos deformes: niños con cuatro manos y cuatro pies; niños con tres pies; en Roma nació un niño sin ano; nació una niña muerta con dos cabezas, cuatro manos y dos órganos genitales.

En Nursia nacieron gemelos de una mujer de condición libre, la niña con todos sus miembros intactos y el niño con una abertura en la parte superior del vientre de modo que se podía ver el intestino al descubierto, mientras que por detrás nació sin ano; el niño emitió un sonido y se murió. Se combatió con éxito contra Yugurta.¹⁰⁷

Sonidos misteriosos se expresan en el mundo: Habló un buey. Estatuas hablan, las efigies de los dioses parlan. Se escuchan perros por las noches. En una ocasión en el año 88,

Mitridates prendió fuego al bosque sagrado de las furias y entonces se oyó una gran carcajada de origen desconocido. Cuando, siguiendo las instrucciones de los arúspices, se sacrifica en honor de las Furias a una doncella, salió de la garganta de la muchacha una risa que dio al traste con el sacrificio.¹⁰⁸

Los prodigios anteceden acciones bélicas: “En Comparsa se vieron volar armas en el cielo. Muchos objetos fueron alcanzados por el rayo. Los romanos sufrieron una severa derrota con las armas a manos de los galos y los lusitanos”.¹⁰⁹ En otro momento de la historia romana, se oyó “entre Capua y Voluto un tremendo fragor de enseñas y armas con un estrépito tan horrendo que dio la impresión de que durante muchos días se enfrentaban dos ejércitos. Para quienes estudiaron con mayor detenimiento lo extraño del fenómeno, las huellas de hombres y caballos y la hierba y los arbustos recién aplastados presagiaba la gravedad de una guerra de enormes proporciones”.¹¹⁰ Los presagios siempre anteceden guerras y confrontaciones, es el lenguaje de los dioses, que, bajo señales, se presenta ante los hombres, y conforman una parte central de la retórica de la guerra.

¹⁰⁷ Julio Obsecuente, *Libro de los prodigios*, pp. 307-308, en Tito Livio, *Períocas. Períocas de Oxirrinco. Fragmentos. Libro de los prodigios*, Madrid, Gredos, 1995.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 319.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 294.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 321.

Los prodigios están arraigados en la historia de Roma: desde el comienzo en la épica los dioses anuncian a Eneas el destino de Roma. Siglos después Constantino, en la batalla de puente Milvio, es favorecido en un sueño por un signo en el firmamento, el *crismón*, como preludio a la victoria que lo lleva al poder. El Emperador que cambia el mundo romano también fue increpado en la lógica de los prodigios, salió victorioso gracias a la manifestación que hizo suya.

En la lógica del relato los prodigios tienen una función central, con ellos se inaugura una historia de victoria, y en esa economía simbólica se eligen los acontecimientos que *prefiguran* o anuncian la derrota del Otro por parte de un narrador omnisciente, el cual relata el destino de los acontecimientos. Al contar con los favores de los dioses es natural la victoria del ganador. El Otro se anula como alteridad y se incorpora como vencido, para ser un elemento más de la grandeza de la Victoria.

CAPÍTULO II

EL SEÑOR COMBATE EN LA GUERRA

Ejecutaré contra ellos terribles venganzas, furiosos escarmientos, y sabrás que yo soy Yahvé, cuando les aplique mi venganza.

Ezequiel 26, 17.

En la simbólica del mundo construido por el politeísmo los dioses participan de diferente grado en las gestas de la guerra: en sus incursiones míticas eligen un pueblo y lo protegen; personifican el ardor del combate y la brutalidad bélica; o bien, son el símbolo que representa el actuar guerrero. La pluralidad divina reparte funciones, genera espacios que permiten definir formas de acción. Se constituye un catálogo divino en diversos ámbitos de presencia. A diferencia de esos modos de pensar el mundo, el monoteísmo judío surge como un espacio de concentración del horizonte de lo sagrado. Distintas capas del imaginario de los semitas occidentales se fusionan en las características del Dios único. La escritura de la historia y la mitología judía se preocupó en concentrar características. La polifonía de voces y de signos se depuró en los textos sagrados, identificando los principales atributos en el dios étnico; se interpretó la realidad a través de un tamiz ético, en donde las leyes étnicas se convirtieron en leyes divinas. Paralelamente se realizó una lectura de la historia judía vista desde la monolatría,¹¹¹ que implicaba resaltar la *Alianza* de los patriarcas y su Dios, así como su trasfondo histórico: la historia del pueblo elegido marcada por varios pactos que configuraron una identidad excluyente. La Alianza es la promesa de fidelidad que será re-

¹¹¹ Véase José María Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2001, pp. 235-288.

compensada con la tierra prometida; episodios en el pasado que fundieron la relación monolátrica y construyeron un pacto a futuro. En esa lógica el *Señor* le prometió a su pueblo:

Si me lo pides, te daré en herencia las naciones,
en propiedad la inmensidad de la tierra;
los machacarás con el cetro de hierro,
los pulverizarás como vasija de barro.¹¹²

Aquí escritura y monoteísmo van juntas: los textos en sus narraciones presentan imágenes de fundación y posterior lealtad hacia el Dios de la montaña. Cuando se pasan las tradiciones por escrito y se construyen las interpretaciones del pasado bajo el cautiverio de Babilonia,¹¹³ el imaginario permite realizar el paso de un dios celeste a un dios étnico y todo poderoso. En ese sentido es que Yahvé se presenta como un Dios Celoso.¹¹⁴ Estableció una Alianza de fidelidad con la descendencia de Abraham y le reveló su Ley a Moisés en el Monte Siná. La furia de Dios se expresa violentamente contra aquel que viola su Ley: contra los sodomitas hizo “llover azufre y fuego” para destruir Sodoma y Gomorra;¹¹⁵ es un dios que borra ciudades pecadoras, maldice a los que no escuchan sus mandamientos: “Traeré sobre vosotros el terror, la tisis y la fiebre, que os abrasen los ojos y os consuman la vida. Sembraréis en vano vuestra semilla, pues el fruto se lo comerán sus enemigos; os tiranizarán los que os aborrecen y huiréis sin que nadie os persiga.”¹¹⁶

Yahvé no acepta la desobediencia, no importa el sentido de la orden, ni la violencia que genere, hay que someterse. El gran paradigma es el intento de sacrificio de Isaac: Dios pone a prueba a sus fieles. Sin embargo, hay ejemplos más violentos. Yahvé manda castigar a los enemigos de Israel en *guerra santa*:

¹¹² *Salmo 2*, 8-9. Utilizo la *Biblia de Jerusalén*, 4 vols., Madrid, Folio, 2006.

¹¹³ Véase Karen Armstrong, *Historia de la Biblia*, México, Debate, 2006.

¹¹⁴ *Éxodo 34*, 14.

¹¹⁵ *Génesis 19*, 24.

¹¹⁶ *Levítico 26*, 16-17.

A Saúl le dijo “Hazles la guerra hasta el exterminio” a los amalecitas. “No tengas compasión de él, mata hombres y mujeres, niños y lactantes, bueyes y ovejas, camellos y asnos.”¹¹⁷ Saúl pasó a todo el pueblo a filo de espada pero perdonó al ganado, desobedeciendo el anatema divino. Eso le costó el apoyo celestial para ejercer su reinado y fue *defenestrado* por no seguir fielmente los designios divinos.

En el episodio del cautiverio de Egipto, Yahvé endurece el corazón del faraón para mostrar su poder, castiga al Otro, al infiel, para establecer una pedagogía de fidelidad, su pueblo entiende que es el *Señor*. El gran símbolo de la religión judía, la Pascua, es un recordatorio del exterminio:

Esa noche yo pasaré por el país de Egipto y mataré a todos los primogénitos del país de Egipto, de hombres y de los animales, y haré justicia con todos los dioses de Egipto (...) Es el sacrificio de la Pascua de Yahvé, que pasó de largo por las casas de los israelitas en Egipto hiriendo a los egipcios y preservando nuestras casas.¹¹⁸

Yahvé es un guerrero que libera a su pueblo del cautiverio:

A los carros del Faraón y sus soldados los precipitó en el mar.
(...)
Tu diestra, Yahvé, impresionante por su esplendor;
tu diestra Yahvé, aplasta al enemigo.
Tu inmensa grandeza derriba al adversario.
Arde tu furor y lo devora como paja.¹¹⁹

Contra sus enemigos terrestres es brutal, sentencia que a los amonitas los borraré de la faz de la tierra: “voy a extender mi mano contra ti y te entregaré al saqueo de las naciones, te extirparé de entre los pueblos y te exterminaré

¹¹⁷ *Libro primero de Samuel* 15, 3.

¹¹⁸ *Éxodo* 12, 12-27.

¹¹⁹ *Ibid.*, 15, 3-8.

de entre los países. Te destruiré, y sabrás que yo soy Yahvé”.¹²⁰ El exterminio es un símbolo de Dios. Yahvé pelea al lado de Israel, es el “quebrantador de guerras”.¹²¹ En el *Salmo de David*, el autor ruega: “Invoco a Yahvé, digno de alabanza y me veo libre de mis enemigos”. Yahvé infunde valor al guerrero:

Persigo a mis enemigos, les doy caza,
no vuelvo hasta que acabo con ellos;
los machaco, no pueden levantarse,
sucumben debajo de mis pies.

Me ciñes en el combate,
sometes bajo mi pie a mis agresores,
pones en fuga a mis enemigos,
exterminas a los que me odian.

Piden auxilio y nadie los salva,
a Yahvé, y no les responde.
Los reduzco como polvo al viento,
los piso como barro de las calles.¹²²

Yahvé establece el concepto de *guerra santa*, guerra de exterminio mandada por Él sobre un pueblo: ya sea por infidelidad, por obstaculizar los planes divinos o simplemente para mostrar su poder:

Pregonadlo entre las naciones:
¡Declarad la guerra santa,
moviliza a los valientes!
¡Que avancen y suban
todos los guerreros!
Forjad espadas de vuestras azadas
y lanzas de vuestras podaderas,

¹²⁰ *Ezequiel* 25, 7.

¹²¹ *Judit* 9, 7.

¹²² *Salmo* 18, 38-43.

y diga el cobarde: “¡Soy un valiente!”¹²³

Yahvé prometió tierra santa a su pueblo, pero no se la entregó vacía. Con su venia Israel desaloja violentamente al Otro a partir del poder divino. El principio de Yahvé para las relaciones interétnicas es claro:

Pero si no hace la paz contigo y te declara la guerra, la sitiarás. Yahvé tu Dios la entregará en tus manos, y pasarás a filo de espada a todos sus varones; las mujeres, los niños, el ganado, todo lo que haya en la ciudad, todos sus despojos los tomarás como botín. Comerás los despojos de los enemigos que Yahvé tu Dios te ha entregado.¹²⁴

Dios ayuda a su ejército en los momentos difíciles o decisivos. En la batalla de Gabaón los israelitas, encabezados por Josué, van ganando y destrozando a los amorreos, en plena huida, Josué implora a su Dios

“Detente, sol, en Gabaón,
y tú, luna, en el valle de Ayalón.”
Y el sol se detuvo y la luna se paró hasta que el pueblo se vengó de sus enemigos.¹²⁵

Dios ayuda a aplastar al enemigo. La *poliorcética* judía es brutal, la finalidad es exterminar al Otro. El *Antiguo Testamento* es un manual para desarrollar las técnicas bélicas, al igual que Homero, muestra cómo deben ocurrir las acciones a partir de un modelo: “construye contra ella torres de asalto, levántale terraplenes, emplázale campamentos, instálale arietes contra ella a su alrededor. Toma luego un sartén de hierro y colócalo como un muro de hierro entre ti y la ciudad. Fija tu rostro contra ella; quedará en estado de sitio: tú la sitiarás”.¹²⁶ Al sitiar una ciudad, Yahvé lanza “contra ellos las terribles flechas extermina-

¹²³ Joel 4, 9-11.

¹²⁴ Deuteronomio 20, 12-14.

¹²⁵ Josué 10, 12-13.

¹²⁶ Ezequiel 4, 2-3.

doras del hambre”.¹²⁷ La clave en un asedio es cortar los suministros de aquel a quien se le quiere destruir. Sin embargo, lo más importante es contar con el favor de Dios. La interpretación de la realidad y de la historia que realiza Israel se basa en el actuar de Dios en el mundo. Los acontecimientos se explican por la voluntad del Señor. El sentido de los hechos tiene su explicación dentro de un modelo de *compensación de la Alianza*: el pueblo recibe premios o castigos en función de la relación con su deidad étnica. La devoción es premiada, la infidelidad castigada. La devastación realizada por los imperios (asirios, babilonios, medos, persas, griegos, romanos) que dominaron la región es interpretada como castigo divino por faltas a la Ley, la alianza y particularmente a la fidelidad divina. El modelo de castigo es la destrucción de Jerusalén a manos de un emperador infiel, que funciona en una economía de justos contra infieles, en donde el Otro es un ayudante del plan divino.

La cólera de Dios se expresa con violencia contra sus competidores divinos, el Dios celoso no soporta la competencia. El amplio espectro de dioses del medio Oriente encabezados por Él, Astarté y Baal son los principales focos de ignominia humana para un Yahvé aún no encumbrado en los cielos del monoteísmo. En la monolatría judía Yahvé comparte con otras deidades la influencia entre los humanos. Yahvé “es el más terrible de todos los dioses”;¹²⁸ ordenó el caos originario y aplastó a Leviatán. En el *Salmo 82* queda claro que existen varios *Elohim*:

Dios se alza en la asamblea divina,
para juzgar en medio de los dioses.

El pueblo elegido, al estar expuesto a una amplia oferta religiosa, es propenso a caer con facilidad en la tentación de la idolatría, la mayor violación posible contra la Ley de Yahvé. El becerro de oro es el símbolo de la frágil fidelidad del pueblo. Los profetas funcionan como la conciencia de la Alianza, siguen

¹²⁷ *Ibid.*, 5, 16.

¹²⁸ *Salmo 96*, 4.

totalmente las pautas de los designios divinos. Los ejemplos se convierten en paradigmas de exterminio contra la alteridad idólatra. Jehú, obedeciendo instrucciones divinas, llama en el templo de Baal a una reunión: “Así que convocadme a todos los profetas de Baal y a todos sus sacerdotes. Que no falte ninguno, pues voy a hacer un gran sacrificio a Baal. Quién falte no sobrevivirá”.¹²⁹ De todo Israel llegaron fieles. Una vez congregados Jehú, esperando afuera con ochenta de sus hombres, les dio la orden capital:

“Por cada uno que escape de los hombres que pongo en vuestras manos, pagará con su vida uno de vosotros”. Cuando Jehú terminó de ofrecer el holocausto, dijo a los guardias y oficiales: “Entrad y matadlos. Que no salga ni uno”. Los pasaron a filo de espada, dejándolos ahí tirados. Luego avanzaron hasta el interior del templo de Baal. Sacaron la estatua del templo de Baal y la quemaron. Derribaron el altar de Baal, demolieron el templo de Baal y lo convirtieron en letrinas hasta el día de hoy.¹³⁰

Los dioses de los gentiles tienen un destino claro, ser destruidos: “demoleréis sus altares, romperéis sus estelas, arrancaréis sus cipos y prenderéis fuego a sus ídolos”.¹³¹

Frente a los enemigos de Dios, la sucesión de imperios que acosa al pueblo elegido, la violencia mesiánica es brutal:

Yo les haré la guerra y los pisotearé,
los quemaré a todos a una.¹³²

El gran modelo inaugurado por el judaísmo de un Dios omnipotente que guía el destino y las acciones en el mundo es la gran herencia del judaísmo en la historia occidental. Un dios alejado del mundo que, a diferencia del poli-

¹²⁹ *Libro segundo de los Reyes* 10, 19.

¹³⁰ *Ibid.*, 24-27.

¹³¹ *Deuteronomio* 7, 5.

¹³² *Isaías* 27, 10.

teísmo grecolatino, ejerce violentamente el poder basado en una moralidad regida por la obediencia ciega a sus designios. En esta cosmovisión no se puede negociar con otra deidad paralelamente para obtener favores complementarios. El Dios único es celoso y excluyente; con esos parámetros gobierna el destino de su pueblo. Es un dios castigador que llega a sacrificar a su pueblo para mostrar una lección, que imprime dolor para expurgar el agravio a sus leyes. La fidelidad es la cumbre de la escala de valores: el pasarse al bando del otro, del paganismo, implica la aniquilación. En ese sentido Jerusalén es el modelo de la ciudad santa, pero también de la ciudad culpable, que es destruida como símbolo de la voluntad divina. Las acciones del mundo tienen un sentido trascendente, que sólo los elegidos pueden apreciar. El profetismo es el elemento clave para comprender los indicadores de una realidad trascendente a la cual el sujeto le toca entender. El profeta entiende la palabra de Dios y es sensible a comprender su plan. Él es el canal a través del que se expresan las intenciones ocultas, es el único que comprende, que entiende. En un escenario repleto de símbolos del pecado, el profeta es el único que encuentra las claves de la obra divina. Puede encontrarse aislado o en cautiverio, pero al situarse en el camino de la Verdad, es una antorcha que muestra el camino, en un mundo de ciegos. El profeta va contra corriente, bosquejando visiones del mundo por venir que renuevan el sentido de la utopía existencial.

La relación verdad revelada-escritura del mundo se da en un horizonte interpretativo capaz de establecer las relaciones que hacen inteligibles los hechos del mundo. Los acontecimientos se interpretan dentro de una estructura repleta de imágenes tradicionales que permiten comprender las cosas, se asimilan al universo finito de la tradición que arropa y resguarda el saber del mundo. Generan recurrencias visuales y hábitos para la acción.

*

En el siglo I d.C., el judío Flavio Josefo contempla y participa de la destrucción de Jerusalén por parte de Tito. Su escrito *La guerra de los judíos* se puede

calificar como uno de los textos fundacionales de la larga tradición de escritura colonizada del vencido: es escrito por un fariseo pragmático, que al ver que el *Imperium* era imparabile decide pasarse al bando contrario, y una vez en la comodidad de Roma, escribe por qué ganaron los romanos. Se ha analizado que las memorias de guerra romanas son de algún general o escriba que justifica la victoria sobre el otro, o bien, manuales escritos como una pedagogía bélica para establecer la supremacía sobre el bárbaro. Lo novedoso de Josefo es que relata cómo se destruyó el gran símbolo de *su* cultura. Está narrando para un lector romano, la caída de lo que fuera la Ciudad Santa. Más que un traidor, es un *vencido creador de inteligibilidad*, muestra cómo Roma es superior y explica en la simbología judía las claves de la derrota.

El eje argumentativo de Josefo es que Dios ha dejado el Templo, ahora se había desplazado a otra geografía. Hablando de los romanos se pregunta:

¿Qué región del mundo se había librado de ellos, a no ser que fuese intolerable por el frío violento? Era evidente que la fortuna se les había entregado y que Dios se hallaba en Italia, después de regir todas las naciones de sus dominios. Ley, inflexible e inmutable, tanto entre los hombres como entre las bestias, es ceder a los más fuertes y soportar la victoria de los más hábiles con las armas.¹³³

En la economía narrativa de Josefo las cartas ya estaban echadas: a sus conciudadanos les recomendaba, a gritos en pleno sitio de la ciudad, dejar las armas. Dios había cegado física y espiritualmente a los defensores judíos de la plaza, sólo Josefo se había dado cuenta del cambio en las relaciones divinas; como un mártir incomprendido fue cruelmente apedreado por los revoltosos ciegos que querían continuar la lucha contra los romanos. El sentido profundo de la lucha para Josefo es que los rebeldes “resisten no sólo a los romanos sino al propio Dios”, en ese sentido es irrelevante la lucha. Se había dado cuenta por señales divinas que le indicaban el cambio de la hegemonía en la región:

¹³³ Flavio Josefo, *La guerra de los judíos*, México, Porrúa, 2008, p. 271.

las fuentes de agua otrora secas para la sed judía se manifestaban abundantes para el invasor latino. Dios castigaba a la Ciudad por las ofensas del pueblo. Era un castigo tradicional en el repertorio de imágenes de la ira de Yahvé: como lo fue asedio y destrucción del templo por parte de Nabucodonosor, la posterior utilización del rey Ciro como instrumento de liberación del pueblo y el asedio de Antíoco Epifanes. Según Josefo las culpas del pueblo fueron las que “trajeron a Pompeyo a esta ciudad, que Dios le entregó para castigar a los indignos de la libertad de que gozaban”¹³⁴

En el sitio de Jerusalén “la guerra había assolado toda la belleza”. El horizonte del sitio lo narra espeluznantemente, el hambre avanza exterminando. Una madre se come a su hijo. Lamentaciones y tristezas se ven por las calles. La ceguera de la *resistencia* era infrahumana, ya que ninguna “emoción conmovía sus almas y ningún dolor afectaba sus cuerpos, porque desgarraban los cadáveres de los habitantes como perros y amontonaban en las cárceles a los débiles que se quejaban”¹³⁵

En ese contexto Josefo se presenta como el gran intérprete de la violencia divina. Es el único capaz de descifrar el sentido de los hechos y la red de significado que se le ha revelado ante sus ojos:

(...) debemos consolarnos con el pensamiento de que el hado, ineludible para los seres, las obras y los lugares lo había decretado. Con todo, es maravillosa la coincidencia del tiempo, pues, en el mismo mes y día, los babilonios quemaron el santuario. Los años transcurridos desde la primera edificación, que inició el rey Salomón, hasta su ruina, acontecida en el segundo año del imperio de Vespasiano, suman mil ciento treinta, más siete meses y quince días; y desde la segunda y postrera erección, obra de Ageo en el segundo año del reinado de Ciro, hasta su destrucción bajo Vespasiano, fueron seiscientos treinta y nueve años y cuarenta y cinco días.¹³⁶

¹³⁴ *Ibid.*, p. 275.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 287.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 311.

Los violentos hechos del mundo son parte de una simbólica ajena a las masas ciegas; un conocimiento restringido al expositor que interpreta y da cuenta de la verdad revelada. La interpretación de los sueños del Otro es un tópico central dentro de las características de los profetas judíos, con la ayuda de Dios le explican una verdad oculta al pagano. Pero el anuncio de mensajes divinos a través de presagios y prodigios es una parte central de la cosmovisión romana. Josefo se suma a esta tradición y encuentra señales del Supremo Ser, que ante los ojos de los embaucadores y charlatanes revestidos de profetas, no significaban nada, pero que hablaban con claridad del destino que venía, la ruina de la ciudad enfangada en el pecado.

Flavio Josefo enuncia las señales de perdición para Jerusalén: “Una vez, aparecieron encima de la ciudad una *estrella semejante a una espada y un cometa que duró un año entero*”. Dios irrumpe en el cielo, se manifiesta.

Posteriormente en una fiesta sagrada: “Con anterioridad a la rebelión judía (...) el día octavo del mes de Xanticos; *a la hora nona de la noche, brilló una gran luz en el altar y el santuario, análoga a la del día, persistiendo media hora*. A los ignaros se les antojó que era una buena señal, mas los escribas sagrados la interpretaron como anuncio de los sucesos que ocurrieron a continuación. En la misma fiesta una *ternera parió un cordero en medio del templo, cuando el sumo sacerdote la llevaba al sacrificio*”. Anuncios y deformidades, lo monstruoso se manifiesta en el mundo como un lenguaje para iniciados, que en ojos no entrenados, provoca confusión.

Lo sobrenatural se apodera de Jerusalén, le habla con símbolos incomprensibles: “*la puerta oriental del interior del templo, que era de bronce y tan pesada que se necesitaban veinte hombres para cerrarla, con cerrojos de hierro que hincaban en piedra, se abrió por sí sola a la hora sexta de la noche*. Los guardias del templo avisaron a su jefe y entre todos consiguieron cerrarla con dificultad. El vulgo estimó que aquello era un prodigio venturoso, como si Dios les hubiera franqueado la puerta de la dicha. Pero los sagaces comprendieron que se había disuelto de propio acuerdo la seguridad del templo y que la puerta abierta significaba una merced para el enemigo. Proclamaron pública-

FIGURA 3. Escena de la destrucción de la ciudad pecadora por la mano de Dios.



Fuente: foto Miguel Segundo, ex convento franciscano en Tecamachalco, Puebla, 2008.

mente que el prodigio les pronosticaba la desolación venidera”. Sólo Josefo comprende bien las señales divinas.

Las maravillas en el discurso divino se apoderan del ambiente, dan una vista al futuro: “*Antes de la puesta del sol corrieron, entre las nubes, sitiando ciudades, carros y soldados armados de pies a cabeza*”.

Las señales son tan claras que se transforman en sentencias, advertencias del final:

En la fiesta llamada de Pentecostés, los sacerdotes, de acuerdo con la costumbre, penetraron de noche en el interior del templo a fin de realizar sus ceremonias y sintieron ante todo una sacudida acompañada de un ruido, y luego percibieron como la voz de un gentío inmenso diciendo: “*Vámonos de aquí*”. Pero más terrible fue aunque, cuatro años antes de la guerra se iniciase, cuando en la ciudad reinaban la prosperidad y la paz, un labrador plebeyo llamado Jesús, hijo de Anano, apareció en la fiesta en que se hacen, tabernáculos a Dios en el templo, y rompió a gritar de pronto: “*¡Una voz por el Este, una voz por el Oeste, una voz contra todo este pueblo!*” *Esto gritó de día y de noche por todas las callejuelas de la ciudad. (...)* Corrió después, nuevamente, alrededor de la población por encima del muro, gritando: “*¡Ay, ay de ti, ciudad!*” “*¡Ay, ay de vosotros, templo y pueblo!*” Y acababa de agregar: “*¡Ay, ay de mí también!*”, cuando le mató inmediatamente una piedra disparada por una máquina, rindiendo el alma en el momento en que profetizaba.¹³⁷

Voces de huida: de fuga recorren las callejuelas de la ciudad maldita. La escritura domesticada en el gran elemento que permite entender el discurso de Josefo. Estructura la narración desde la lógica romana, cuya retórica para contar batallas se inscribe en la identificación de presagios como preludeo a la destrucción de una ciudad. Lo interesante de Josefo y eso lo separa de la tradición romana, es que un Dios omnipotente manda como castigo divino las señales que sólo un elegido puede entender. Los otros, los vencidos son ciegos a las señales que presagian el fin de su cultura, entendida como un

¹³⁷ *Ibid.*, p. 313. Las cursivas son más.

estado de indigno a los ojos del Señor. La figura de Josefo es central: al igual que los reyes paganos del Antiguo Testamento, sólo él se ha dado cuenta que un *Nuevo Orden* se avecina, aquel en donde su cultura debe extinguirse por las armas occidentales. De ahí su carácter de texto fundacional de las escrituras colonizadas por la simbólica sobre el Otro, escritas por ellos mismos, bajo el nuevo orden impuesto. Una escritura que como argamasa consolida la nueva jerarquía instituida.

**

La caída del mundo antiguo avanza paralela a la consolidación del cristianismo. La pequeña secta del judaísmo se funda a partir de las enseñanzas del *Cristo* en un contexto de creciente decadencia social. Con una prédica pacifista al interior del contexto apocalíptico que imperaba en el siglo I, el cristianismo predicaba la idea de un Dios benévolo, que poco a poco se iría abriendo a todo aquel interesado. Muchas herejías de los primeros siglos hacían una separación entre el Dios del antiguo testamento identificado como un Demiurgo creador del mundo material frente a una imagen de *angelos-christos*,¹³⁸ espiritual. Nace como una religión étnicamente abierta y con un discurso de avanzada: a partir de la helenización de Pablo incorporaba las diferencias étnicas en el discurso salvífico a partir del sacrificio del hijo de Dios. Las imágenes del Antiguo Testamento son la prefiguración de la nueva Alianza, una nueva sociedad. Con un sinfín de imágenes del *Mesías*, que iban desde la concepción totalmente espiritual, hasta la que lo entendía como hombre, este discurso fue avanzando hacia Occidente y penetró las clases medias, pues se presentaba como una novedad dentro del universo politeísta: en un mundo dominado por las filosofías del cultivo de sí mismo, el cristianismo entraba en competencia, ganando adeptos al proponer no sólo una versión ascética del vivir, sino que prometía además una cosmovisión de un Dios interior y

¹³⁸ Roul Vaneigem, *Las herejías*, México, JUS-PUF, 2008. Véase el capítulo I.

benévolo, y que construían redes sociales a partir de una *ekklesia* encabezada por un aristócrata convertido en obispo que intercedía por su grey.

El cristianismo avanzó penetrando las capas medias y altas de la sociedad al presentarse como una *vanguardia*,¹³⁹ que rivalizaba fuertemente contra las filosofías elitistas del cultivo de sí-mismo; incorporó la novedad de crear lazos sociales horizontales. Constantino es una muestra de cómo la nueva religión avanzó por las clases altas: se convierte al cristianismo, pero no se bautiza; acepta la nueva fe pero se mueve en un mundo pagano, apenas salido de la persecución. La nueva Fe se transforma en el símbolo de su victoria en Puente Milvio: en un sueño, el Dios de amor, le muestra que aplastará a su enemigo Majencio a partir de su señal. Con una victoria militar el cristianismo avanza de ser una secta perseguida, por atentar contra el Estado, a ser la religión del Emperador, el símbolo de la púrpura se empieza a conformar.

El discurso de Cristo también podía justificar acciones de violencia: “No penséis que he venido a traer la paz. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre *con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra, y enemigos de cada cual son los de su casa*”.¹⁴⁰ El discurso pacifista y abierto que atraía a los catecúmenos, una vez en el poder, comenzó a crear una fuerte dogmática en Nicea y en función de ella empezó a cazar, su principal enemigo era el paganismo, el antiguo contexto vital del mundo romano. Cristianizar pasa por someter a los inconformes, a la disidencia. Un caso paradigmático es el de Hipatia, la custodia de la Biblioteca de Alejandría, gran bastión del saber pagano, la cual fue despellejada viva con conchas marinas. En menos de un siglo se convirtió de perseguido a perseguidor, de secta a religión de Imperio en 380 con el Edicto de Tesalonia.

El Señor, al combatir con los ejércitos del sentido, emerge en un nuevo horizonte: aquel en donde religión y política van de la mano, al unísono en la escalada de violencia en la memoria de Occidente.

¹³⁹ Véase Paul Veyne, *El sueño de Constantino*, Barcelona, Paidós, 2008, capítulo I.

¹⁴⁰ *Mateo* 10, 34-36.

CAPÍTULO III

EL LARGO HORIZONTE FEUDAL: ARQUEOLOGÍA DE LA BATALLA EN AMÉRICA

Los autores paganos no estaban errados al considerar que la espada había llegado al Imperio por la cristianización. La élite pagana en el senado, que había luchado por impedir que se llevaran el “altar de la Victoria” de su recinto, acusó violentamente a los *Tempora Christi* por la debilidad en la que se encontraba Roma. Las cosas estaban cambiando: los cultos públicos dejaban de realizarse, las Vestales emigraban y los templos paganos se cerraban. Las grandes mentes ya no estudiaban la *paideia*, se estaban convirtiendo en apologistas, en obispos o en militantes de la nueva fe. Como afirma Veyne, los mejores hombres estaban en el cristianismo. Las estructuras romanas se habían modificado lentamente. El escenario del *Imperium* en el siglo IV-V estaba poblado por ruinas: dos Romas que representaban realidades distintas, un Oriente en opulencia, cristiano y amenazado por los persas y un Occidente en franca transformación hacia la acumulación de grandes latifundios, con escasez de mano de obra y con un sistema fiscal poco eficaz, incapaz para solventar el peso de un ejército cívico, tuvo que abrir sus puertas a los bárbaros. Los *pater familias* abandonaban las ciudades y se instalaban en el campo, en sus villas de descanso. En ese mundo el *limes* había dejado de ser una barrera para la *romanitas* y ahora daba paso, o por lo menos albergaba complaciente a pueblos nuevos, *los señores de la guerra*.

Las estepas orientales de Asia fueron el espacio donde se originaron las famosas *Völkerwanderungen*: grandes grupos nómadas de carácter guerrero estructurados en clanes liderados por reyes; algunos de ellos cristianizados bajo el arrianismo, el cual hacía buen maridaje con sus formas de vida. La

imagen de incursiones violentas y destructoras que la tradición creó parece lejana a la realidad, lo que ocurre son más bien migraciones de pueblos buscando tierra, grupos étnicos que habían establecido relaciones sociales desde varios siglos atrás con los romanos y que se habían diferenciado socialmente al interior de sus estructuras tribales tradicionales por el comercio y su conocimiento del mundo del Imperio. Ya no eran los germanos de Tácito viviendo en las fronteras, poco a poco se deslizaban al imaginario de la *romanitas*.¹⁴¹ La presión de los Hunos hizo cruzar los *limes* a los visigodos, que con la venia del Emperador, se instalan en tierras de la romanidad. Los francos también habían pedido permiso para establecerse, los recién llegados se asientan en los marcos de la legalidad romana: establecen pactos de *federatio*, *foedus* y posteriormente *tertia*. En ese contexto el imperio estaba infiltrado por una buena cantidad de personajes nortños que habían entrado en el ejército e incluso se habían romanizado. Los pactos cambian con la masacre en Adrianapolis (378), en donde incluso la sangre de un César fue derramada. Nuevos grupos aparecen en el escenario de la Historia: Francos, Burgundios, Suevos y los terribles Vándalos recorren el Imperio. Los Visigodos se lanzan sobre Roma y Alarico la saquea en 410. El autor cristiano de las *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, señala los males del siglo como signos densos en los tiempos de Dios:

(...) deducirás seguro que sólo falta lo que puede atribuirse a los últimos tiempos. (...) Los reinos destruyen a los reinos y los hombres inesperados expulsan a los Augustos de sus tronos. Añade las amenazas indecibles de prodigios, los terremotos y los signos que vienen del cielo. ¿Cómo describir los efectos terribles del hambre, la codicia de los hombres que mueren de hambre, que se nutren con el alimento infame de cuerpos humanos? Me estremezo al describir a los hambrientos sobrecogidos por la muerte de sus

¹⁴¹ Véase Claudio Azzara, *Las invasiones bárbaras*, Granada, Universidad de Granada, 2004.

parientes, los restos de cuerpos queridos —muertos de forma más cruel de la que habían vivido— sepultados en las entrañas de sus padres.¹⁴²

Las imágenes escatológicas son traídas por los jinetes guerreros de las estepas. Paganos y cristiano-romanos están pasmados y se culpan. El último historiador pagano, Zosimo, arremete contra el cristianismo; el obispo de Hipona responderá del destino de los acontecimientos a partir del camino tradicional judeo-cristiano frente a la desgracia: Roma la ciudad terrenal cayó por sus pecados, la que importa es la utopía, *La Ciudad de Dios*. Pero en ese mundo supuestamente pasado a picota, ni siquiera el Imperio puede decirse que se extinguió, siguió hasta Rómulo Augústulo en 476 cuando nominalmente desaparece el Imperio Romano de Occidente; en Constantinopla seguía la tradición, la Nueva Roma afianza su predominio. En el nuevo horizonte impera la fragmentación por el asentamiento de los reinos bárbaros. Sin embargo, a la sacra Iglesia nadie la tocó. Los *bárbaros* a su manera son cristianos y no les interesa destruir ni el Imperio ni la Iglesia, están acostumbrados al botín y lo exigen: piden *tertia*, un porcentaje de los impuestos, y crean tratados de amistad, *fouda*; se transforman en federados o incluso en generales romanos. Quieren tierras para instalarse, pertenecer al mundo romano. No es de extrañar que Henri Pirenne señale que “son dos bárbaros —Estilicón y Aecio— los dos últimos grandes guerreros de la Antigüedad Occidental”.¹⁴³ Son generales bárbaros los que pelearán por Roma contra Atila. Se están fermentando los tiempos merovingios y carolingios, reinos romanos germanos, fragmentación del poder. Gregorio de Tours califica a esta época como *Mundus senescit*, el mundo envejece, se extingue el horizonte de una época de Occidente: las grandes estrategias y los grandes saberes se ocultan,

¹⁴² Citado por Mar Marcos, “El cristianismo y la caída del Imperio Romano”, p. 131, en Gonzalo Bravo (coord.), *La caída del imperio romano y la génesis de Europa*, Madrid, Ed. Complutense, 2001.

¹⁴³ Henri Pirenne, *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, México, FCE, 2004, p. 19.

para próximos renacimientos que transforman en tradición los ecos de otras épocas ahora interpretados bajo el horizonte feudal.

En la historia occidental parece que el modelo de sociedad guerrera, cuya *emergencia* ocurre con los griegos, regresa sobre dos inflexiones: sociedades guerreras que ejercen la rapiña, organizadas bajo una ética impregnada en ideales de honor y la búsqueda del botín para vivir en ocio; dan paso al florecimiento de culturas cívico-legales, en donde la filosofía emerge de esas estructuras sociales igualitarias. En el horizonte feudal regresan las sociedades guerreras, pero cristianizadas, con imaginarios bélicos y principios religiosos monoteístas, con las mismas aspiraciones antiguas de vivir a costa de otros: del botín y de sus rentas. El lazo que perdura es la guerra entendida como una estrategia de *entendimiento*: antes de comprender al Otro mejor hay que exterminarlo; una imposibilidad de convivencia se encuentra en la base, y por ende las relaciones sociales emanadas de esa matriz de valores tienden hacia la supresión-incorporación o al exterminio de la alteridad. En sus dos versiones se busca acabar con el Otro, ya sea dentro de una cosmovisión guerrero-agnóstica, expansionista o bélico-sagrada.

Los reinos bárbaros encuentran su génesis mental en la noción de contrato: los tradicionales vínculos del linaje con sus derechos y obligaciones fueron superados en una nueva organización. La cúspide social se definía por su ejercicio del mando y la participación en la guerra. En un horizonte donde las instituciones sociales flaquean o han colapsado, la institución del vasallaje emerge como el caparazón desde donde se estructura la sociedad, es la nueva jerarquía. En palabras de Marc Bloch, la clave es *ser hombre de otro*.¹⁴⁴ La dependencia personal sustituye el otrora lazo ciudadano o político del mundo antiguo. Varios factores favorecen la emergencia: las herencias del clientelismo con fuerte vínculo social de protección de un poderoso frente a su clientela por la decadencia de la infantería, en el contexto del colapso de los impuestos y la vida urbana. La herencia germánica también se hace escu-

¹⁴⁴ Marc Bloch, *La sociedad feudal*, México, UTEHA, 1979.

char con sus tradiciones comunitarias de hombres libres, con igual participación en la guerra; un *ethos* que le atribuye un valor sobrenatural al guerrero y sus símbolos: el caballo y la espada daban el estatus en la mentalidad de la sociedad guerrera. En el nuevo modelo que se empieza a instaurar en el siglo VII-VIII, la subordinación personal es la clave de los vínculos sociales, en una estructura *fractal* que replica los niveles organizativos, desde la cúspide hasta las capas medias, aquellas con la posibilidad de sustento: emergen múltiples contratos entre un grande y su séquito de guerreros. El sistema social es una red de dependencias.¹⁴⁵

Los reinos bárbaros, encabezados por un monarca y su séquito de guerreros, son un modelo de larga duración en Europa. Sin embargo, con Carlos *Martellus*, el martillo, ocurre un cambio importante. La nueva caballería nace a partir de la repartición de tierras desamortizadas a la Iglesia para un séquito de guerreros que se convierten en aristócratas-terratenientes y caballeros del señor que reparte. Son sus hombres. Pese al efímero rescate del *Imperium* por Carlomagno, la fragmentación del poder es el símbolo de los tiempos, aparece cuando los príncipes territoriales instauran y consolidan su autonomía después de Verdún (843) y generan distintas formas delegadas del poder central: surgen los condados y demás circunscripciones. La parcelación del poder, aunada a las invasiones normandas del siglo X, acelera los vínculos hombre-hombre para dominar un territorio: representación, concesión de tierras o feudos por servicios de armas, prestar *auxilium* a un señor. Las tareas son varias:

(...) se trata de ayudar al señor con las armas, darle escolta en caso de necesidad, proteger su castillo o sus castillos (*estage*), responder a su convocatoria para participar en una expedición guerrera de gran envergadura (*mesnada*) o limitada (*cabalgada*); proporcionarle una asistencia financiera: partida del señor a cruzada, ceremonia de armar caballero al primogénito, matrimonio

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 199.

de la hija mayor, liberación (mediante rescate) del señor cautivo. El consejo consiste en asistir a la asamblea condal, después señorial.¹⁴⁶

El corazón de la nueva sociedad es el servicio armado: las tierras son el pago de una relación social personal basada en la imposibilidad de crear un marco institucional, de ejercer el poder de forma organizada y horizontal, necesitando hombres fuertes, fieles al señor que conforman el cuerpo de sus lazos de poder. En el siglo XI se cunde el espacio territorial de castellanías, símbolo de la condición fragmentaria del poder. Defensa, policía y justicia son las atribuciones de los nuevos dueños de la tierra: condes, vizcondes, castellanías, dueños de fortaleza. Se empieza a consolidar el horizonte de los *milites* y su tono guerrero. Del siglo XI al XIII ocurre la época dorada de la caballería, en donde, poco a poco, se fue cerrando hacia una composición exclusivamente noble y aristócrata, dejando a los otrora caballeros pobres alejados del más *noble oficio*.

El oficio de la caballería era el resultado de una relación entre guerreros que se fundó a partir de la debilidad del poder, el lazo social que regía un territorio era la extensión de la relación personal. El pacto estaba ritualizado, en el contrato de investidura un señor rendía homenaje a otro. En el antiguo rito secular se intercambiaban protección por dependencia, un mayor abrazaba las manos del menor y besaba su boca. La investidura se sellaba con un bastoncito y la entrega de armas. Gobernar y pelear eran los deberes, el contra-don de la investidura. Fractalmente se replicaba el modelo. La codificación de la relación, al ser tan simple, se multiplicaba creando lazos sociales idénticos a sus precedentes originarios, su éxito consiste en su gran capacidad de replicación. Incluso con la sangre fresca después de una victoria se pueden jurar vasallos. El Cid Campeador, después de una batalla exitosa, manda que:

a cualquier hombre de aquéllos que con él ganaron algo,
que de él no se despidiese declarándose vasallo,

¹⁴⁶ Jean Flori, *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 57.

le prendan en donde puedan y donde sea alcanzado
y su riqueza le quiten y en horca sea colgado.¹⁴⁷

Un acto de violencia originario crea el pacto, la rapiña misma se justifica como los dones del acuerdo, permite inaugurar y seguir con la red de dependencias.

Con el correr de los siglos la ceremonia fue acercándose a los imaginarios de la Iglesia pero no perdió su sentido original, ser un ritual iniciativo entre guerreros, para formar el oficio de la caballería. El gran manual del siglo XIV de Ramón Llull, *Libro del orden de caballería*, fue uno de los textos que expone el ritual tal vez en su máxima expresión: el aspirante a caballero debía tener nobleza de coraje y de linaje, así como amar y temer a Dios; se tenía que confesar para la investidura que, en el mejor de los casos, tenía que ser en “la fiesta más honrada del año”; se arrodillaba ante el altar, ceñía su espada y besaba al escudo; se le entregaban los accesorios de su oficio enmarcados en un profundo simbolismo: la espada con forma de cruz era la *justicia*, la lanza la *verdad*, el yelmo la *vergüenza*, la loriga era el castillo y muro contra las faltas, las calzas de hierro son el símbolo de los caminos seguros, las espuelas representan la diligencia, la gorguera la obediencia, la maza es la fuerza del coraje, el puñal la misericordia, el escudo representa su propio oficio, la túnica los grandes trabajos y el estandarte el mantenimiento del honor.¹⁴⁸ La relación de vasallaje es hasta la muerte, con la obligación de combatir por el amo a cambio de un *beneficium*, recibir tierra para vivir del trabajo de Otros, con todo y prestaciones personales agrícolas.

A lo largo de la historia de Occidente las clases ociosas en el poder se han distinguido por crear un intrincado código que marca su *ser-en-el mundo*, ideales que configuran el comportamiento, gestos y principios que gobiernan las *sugestiones masculinas*, entendidas como principios de acción social. Ruiz Doménech ha dado las claves para entender una de las máximas creaciones

¹⁴⁷ *Poema del Cid*, Buenos Aires, Losada, 2004, versos 1252-1254.

¹⁴⁸ Ramón Llull, *Libro de la orden de caballería*, Biblioteca medieval Siruela, Madrid, 2009.

de la sociedad feudal, ese horizonte imaginario nobiliario que se expresa en la novela caballerescas: en una cultura basada en la contingencia el principal anhelo masculino y este caso social, se basa en la sugestión de ser otro, un ideal, el caballero, que bajo el signo de la soledad como realización personal y viviendo una vida errante en continua búsqueda trata de conquistar un espacio imaginario.¹⁴⁹ Su éxito consiste en sólo buscar: un feudo, el honor perdido, la amada ausente, la destrucción del infiel, nuevas tierras, etc. Siempre hay algo que conquistar. La hazaña permite codificar el mundo presente vivido: vivir es un intento de trascender el aburrido mundo cotidiano, imprimirle personalidad al siglo. El mundo del caballero está gobernado por la idea de honor. Huizinga está en lo cierto al considerar que de “la soberbia estilizada y sublimada ha nacido el honor, norte de la vida noble”.¹⁵⁰ Los principios de la violencia masculina tenían que encontrar una matriz explicativa, un reconocimiento social que los avalara y les diera pautas de canalización. En una sociedad guerrera el cultivo del honor permite frenar la brutal masacre y el sinsentido de la rapiña: con honor cualquier acción está avalada, es posible en el marco de lo imaginario, se puede pensar. En ese sentido el honor antiguo tiene un horizonte de continuidad y actualización, es el marco avalado por la tradición que le permite ser al sujeto dentro de un conjunto de imágenes sociales, referidas a situaciones tipo que le posibilitan compararse en el cuadro de la grandeza. La cólera de Aquiles subsiste dentro de los marcos del imaginario como una acción comprensible y entendible, dentro de una nueva sociedad cristiana. La *Ilíada* medieval se lee como un espejo ante el cual el caballero bosqueja sus acciones en su mundo imaginario. El caballero se mide con los héroes, arquetipos del ideal heroico.

En *El cantar de Roldán* el sacrificio del caballero es una muestra de que es más importante el honor que la vida. En el relato, Carlomagno encabeza el regreso a casa de una expedición contra el sarraceno. En la retaguardia Roldán

¹⁴⁹ José Enrique Ruiz-Doménec, *La novela y el espíritu de caballería*, Madrid, Mondadori, 1993.

¹⁵⁰ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1984, p. 96.

es alcanzado gracias a un vil acto de traición por los infieles y en un escenario donde asume la pose de caballero mártir se llena de gloria gracias a su coraje al soportar él solo la embestida del enemigo. Antes que pedir auxilio con su cuerno, Roldán asume su destino: es preferible morir peleando en inferioridad numérica, que perder la fama en su terruño por pedir ayuda. En esos casos dice el caballero,

(...) “Mi valor se acrecienta.
¡No es la voluntad de Dios y de sus ángeles
Que por mí se perdiera de Francia la valía!
¡Mas quiero yo morir que deshonor me venga!
Cuánto más golpeemos, más Carlos nos querrá.”¹⁵¹

En el más antiguo poema de la épica española *El poema del Cid*, se expone para los oídos de los caballeros un camino noble para recobrar el honor perdido. Ruy Díaz, el *Cid campeador*, después de haberse llenado de gloria en la guerra y por las envidias palaciegas, es condenado por su señor a salir del reino con todo y sus vasallos. Con el honor intacto, pero deshonrado socialmente, viaja errante en el exilio por las tierras del moro para algún día regresar por sus fueros. Sus gestas son una forma de honrar al Rey en tierra de moros para recobrar lo perdido. El honor es una condición existencial del caballero, lo que se pierde es la honra, la estima y admiración social.

Las tramas sobre el honor son la urdimbre que arropa el actuar del caballero, la armadura que lo protege y limita de los excesos del mundo. En un cuadro ideal, es el motor de las sugerencias masculinas. Sin embargo, el mundo está lleno de bellacos y villanos que montados en el oficio de las armas hacen y deshacen, en ese sentido la novela y los manuales de caballería, más allá de pintar un mundo ideal, tratan de darle significado al buen actuar guerrero, embellecer la violencia con la estética de la victoria. El viejo trabajo en Occidente desde Homero. Para la justificación del orden de los *bellatores*, se

¹⁵¹ *El cantar de Roldán*, Madrid, Cátedra, 2005, versos 1087-1092.

regresa a la *Biblia* para idealizar sus prácticas. No había que buscarle mucho, el Antiguo Testamento es un manual donde la ira de Dios se expresa en el mundo y genera múltiples imágenes bélicas. Según Maurice Keen, la caballería encuentra un modelo perfecto en el héroe judío, Judas Macabeo,¹⁵² el gran general que murió armado por tomar el Templo para la causa de Dios. La función de los *milites* es interpretada bajo tres pasajes del Nuevo testamento: “aquél donde Jesús pone como ejemplo la fe del centurión romano [Lucas 7, 1-10], aquel otro donde Pedro bautiza al Centurión Cornelio y a toda su familia [Hechos 10, 1-48] y, el más claro, el llamamiento de Juan Bautista al arrepentimiento, que lleva a los miles a preguntarse: “Y nosotros ¿qué hemos de hacer? [Lucas 3, 14]”.¹⁵³ En este último tropo, el Bautista le responde a los soldados: “No hagáis extorsión a nadie, no hagáis denuncias falsas y contentaos con vuestra soldada”. Incluso San Miguel era el *première milicie*.

El oficio más noble, el segundo orden del imaginario medieval, necesitaba de hombres únicos, sólo *uno entre mil* se podía consagrar a luchar por la sociedad. Según Ramón Llull, en el *Libro del orden de Caballería*, el caballero tenía que ser amado, por dar caridad y ejemplo, y temido, para ejercer la justicia y la verdad. Es de suyo que sea señor de gentes, para que señoree en cabalgadas su región. Su principal oficio es mantener y defender la Santa Fe Católica, honrarla y multiplicarla. En esto se acerca al clérigo, el cual entabla amistad natural con el *milites*. Su segundo mandamiento es terrenal: mantener y defender a su señor terrenal; mantiene también la justicia con los hechos de armas: cabalgar una región, participar en torneos y justas, esgrimir y cazar. El caballero mantiene y vela por las viudas, huérfanos y pobres, en la lógica del resguardo piadoso. Un mayor vela por sus menores. Posee un castillo y caballo para guardar caminos y defender a sus trabajadores y la tierra, aniquila a los malvados. Busca la humildad y la castidad. Su alma la pule con el cultivo de la justicia, la sabiduría, la lealtad y la verdad, la humildad, la fortaleza, la esperanza y la experiencia. El caballero se debe guiar por las siete virtudes.

¹⁵² Maurice Keen, *La Caballería*, Barcelona, Ariel, 1986, p. 29.

¹⁵³ Flori, *Caballeros y caballería...*, p. 209.

ahuyentar el tedio y la *molice* de la Corte. El regreso de los héroes de la Antigüedad se realiza para la formación del cortesano. Los manuales y el ideal caballerescos sirven ahora para definir y decantar la moral del Príncipe. Los *milités* en la sociedad cortesana, frenan los movimientos de ascenso social,¹⁵⁵ en un mundo que está cambiando. Un simulacro que anuncia al Quijote.

La guerra en la Edad Media transita por la vía legal romana. La *bellum* entre cristianos se presenta como un duelo, en una lógica judicial, es la continuación del derecho. El resultado es definitorio, crea una nueva condición: territorial o de estatus. Dios es el gran juez que imparte justicia a través del resultado de los acontecimientos en las confrontaciones. El *juicio de Dios*, confrontación bélica entre dos personas enfrentadas por una desavenencia, es el resultado de aplicar el mismo razonamiento al ámbito individual. En *El cantar de Roldán*, la verdad es revelada por la sangre: para encontrar el traidor que vendió a Roldán, frente al Rey y Dios, dos caballeros se batieron a duelo para que emerja la verdad. El resultado es inapelable, la verdad está en la victoria. Por la guerra se imparte verdad en el mundo. Guerra y derecho van de la mano, una guerra justa está regulada, justificada. Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* enuncia el código:

Tres cosas se requieren para que sea justa una guerra. Primera: *la autoridad del príncipe* bajo cuyo mandato se hace la guerra (...) dado que el cuidado de la república ha sido encomendado a los príncipes, a ellos compete defender el bien público de la ciudad, del reino o de la provincia sometidos a su autoridad. Pues bien del mismo modo que la defienden lícitamente con la espada material contra los perturbadores internos, castigando a los malhechores (...) le incumbe también defender el bien público con la espada de la guerra contra los enemigos externos (...) Se requiere, *en segundo lugar, causa justa*. Es decir, que quienes son atacados lo merezcan por alguna cosa (...) Se re-

chevalerie y el *Livre de chevalerie* de Godofredo de Charny, reflejan el ideal que les permitía aspirar a los diferentes grupos sociales en el otoño medieval al mundo de la bella guerra, ya muy lejos de la realidad.

¹⁵⁵ Ruiz-Doménec, *La novela y el espíritu de...*, p. 66.

quiere, *finalmente, que sea recta la intención de los contendientes*; es decir, una intención encaminada a promover el bien o evitar el mal.¹⁵⁶

La justicia de la guerra depende de la autoridad pública que la invoque, ya sea el Emperador, el Príncipe, el Papa como en las cruzadas o incluso un señor: la autoridad imprime legitimidad a la violencia. La causa justa tiene un amplio espectro: la guerra es por honor, por defensa, por la patria o la Fe. En el *Decreto* de Graciano del siglo XII las causas justas están codificadas. Se justifica una guerra por la recuperación de los bienes perdidos, la defensa del territorio y la venganza de las injurias recibidas. Contra los herejes e infieles la causa está justificada, salirse de la ortodoxia en el siglo XII legitima la violencia en el derecho canónico: es la guerra justa de la Iglesia. La intención de la guerra nunca es acabar con el otro, el sentido es modificarlo, corregirlo, anularlo. La guerra se entiende como la restauración de un orden frágil, pero original, el mundo vivido en un horizonte expansionista.

La *bellum* en la Edad Media continúa con la herencia antigua del predominio de la infantería. En un universo fragmentario dominado por caudillos guerreros a caballo, el ejército pasó a convertirse en un recuerdo lejano, de mejores épocas. Los reinos bárbaros aspiraban a re-crear el mundo romano e incluso la caballería se fusionaba en el presente con los imaginarios del orden ecuestre. Pero quien realmente se batía en las batallas era la infantería, una masa amorfa que aún conservaba recuerdos de formaciones antiguas. Carlos Martel detiene a los sarracenos, a partir del coraje y la formación de una especie de falange de hombres a pie. En la mítica batalla el peso de los lanceros, frenó la caballería infiel.¹⁵⁷ Pero paulatinamente la guerra fue cambiando su rostro. Las batallas campales no eran tan frecuentes, como lo fueron en el

¹⁵⁶ Citado por Francisco García Fitz, *La Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones ideológicas y jurídicas*, Madrid, Sílex, 2003, pp. 32-33. Las cursivas son mías.

¹⁵⁷ Víctor Davis Hanson, *Matanza y cultura. Batallas decisiva en el auge de la civilización occidental*, México FCE, Turner, 2006, capítulo V. De hecho el predominio en la guerra de los ejércitos occidentales, según este autor, radica en que son hombres libres cuidando su terruño, son las mejores armas de la letal guerra occidental.

mundo antiguo. Sin embargo, una memorable la protagonizó Roldan contra el infiel, siempre bajo una máxima muy clara: Antes de perder el honor es mejor morir peleando cara a cara, eso infunde valor al guerrero. En su lucha “la batalla es total, maravillosa y ardua”. Roldan se bate y hace gran mortandad de sarracenos. Pero es sólo un hombre noble luchando contra una masa interminable, en esos momentos de tribulaciones es cuando la memoria de los feudales resuena, su código los mantiene de pie. Roldan entre estertores clama: “¡Aún no estoy vencido! Quien sea buen vasallo, nunca se rinde vivo”. El desenlace se veía venir. En la lógica del relato presagios anuncian el destino funesto para el héroe:

En pleno medio día hubo grandes tinieblas,
hay sólo claridad cuando se rasga el cielo.
“No había ninguno allí que no tuviera espanto,
y muchos aun decían: Ha llegado el final,
es el fin de los tiempos que se nos viene encima”.
Pero nadie lo sabe, la verdad nadie dice:
hubo gran desgracia al morirse Roldán.¹⁵⁸

En los momentos finales la memoria del *milites* se activa, son recuerdos de victorias ganadas, labradas con su espada para su señor:

Le conquisté contigo el Anjou y la Bretaña,
le conquisté también el Poitou con el Maine,
le conquisté asimismo Normandía la franca,
conquisté contigo Provenza y Aquitania,
y toda Lombardía, y toda la Romanía,
y conquisté Baviera y también todo Flandes,
así como Borgoña, con la tierra de Pulla,
tambien Constantinopla, que le rindió homenaje,
y Sajonia, que ataca lo que Carlos le manda.¹⁵⁹

¹⁵⁸ *El cantar de Roldán...*, versos 1431-1437.

¹⁵⁹ *Ibid.*, versos 2322-2330.

Muerto, los infieles le despojan de su bien mayor, la espada. Los cielos lloran como a Cristo, por el ocaso de un caballero. Al entender Carlomagno los presagios corre para socorrer a *su hombre* y pariente. Entra en batalla: los cristianos están ganando pero la tarde declina, en esos momentos, Carlomagno, al igual que Josué el héroe judío, clama,

(...) se apea,
se arrodilla en el suelo y pide al Señor Dios
que consienta que el sol se para, para él,
que se atrase la noche y que el día prosiga.
Llega entonces un ángel, el que le suele hablar,
y, sin perder el tiempo, así le ha aconsejado:
«Cabalga, Carlomagno, luz no te faltará.
Sabe Dios que has perdido toda la flor de Francia:
ahora podrás vengarte de esa gente maldita»¹⁶⁰

En las batallas campales lo maravilloso combate contra el infiel. Gracias a ello viene la masacre cristiana. Los infieles, estirpe del mal, no poseen ni derechos ni razón. Los conquistados son anulados en su alteridad: se cierran sus templos y se les bautiza. Se encuentran en el error. En los relatos de la batalla los mismos infieles se cuestionan sus creencias, “pues todos nuestros dioses le han hecho felonía / al no haberlo ayudado en la batalla de hoy”. En la escritura que rememora batallas, el ocaso de los dioses paganos ocurre frente a las armas del sentido en las guerras de Dios.

Las correrías y los saqueos eran el horizonte cotidiano de la guerra para una sociedad que su imaginario estaba secuestrado por la caballería. El Cid le dice a sus vasallos “Corred la tierra sin miedos, por valor no quede nada”¹⁶¹. Ejercer el oficio y saquear a los reinos morros es la aventura más socorrida de los caballeros españoles. La aventura de saqueo es el elemento natural

¹⁶⁰ *Ibid.*, versos 2448-2456.

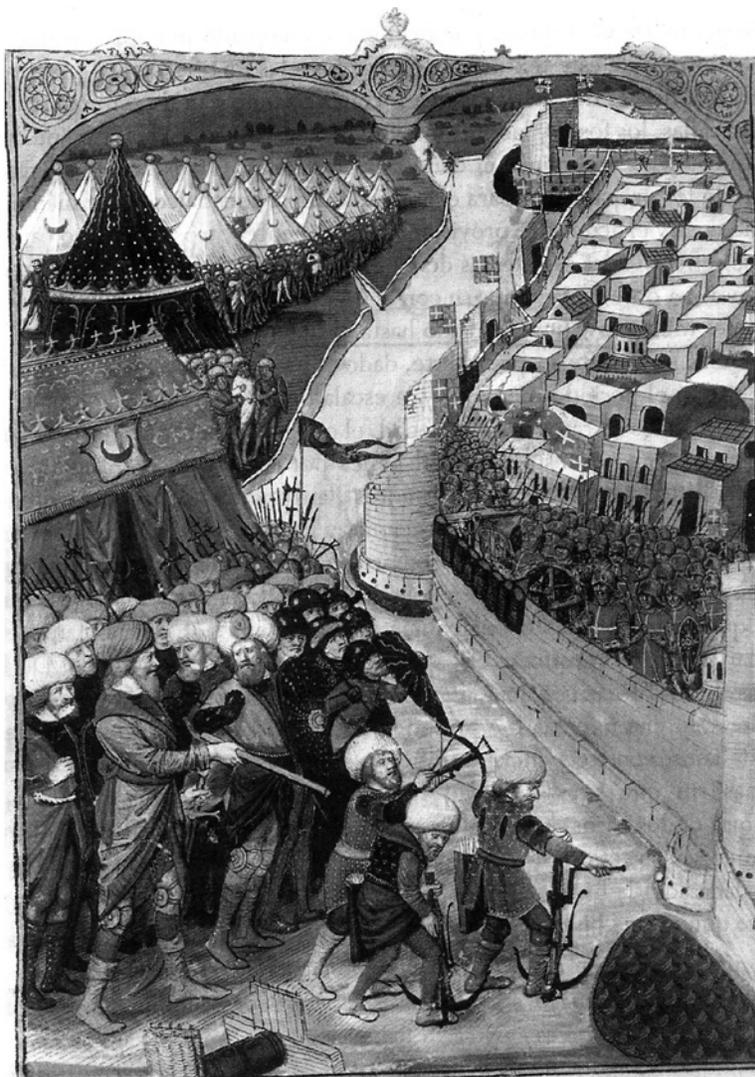
¹⁶¹ *Poema del Cid...*, verso 445.

en donde mejor se desenvuelven los *milites*. Trae fama, botín y honra. No obstante, en la Edad Media, “los asedios sobrepasan en número a las batallas campales, a los enfrentamientos navales, a las expediciones de ataque a caballo y a cualquier otra forma de actividad bélica”.¹⁶² Desde Homero hasta Vegetio, la mejor estrategia para sitiar una ciudad, se hace dentro de los cánones de la técnica, de la *policértica*. Los castillos se piensan como fortalezas para aguantar embates: riscos, fosos, muros, túneles de agua, máquinas de asedio, barcos para cercar: la ingeniería de la guerra no cambió mucho, salvo por las estructuras de mampostería del siglo XIV y las armas de fuego. El manual de Vegetio es la clave de la victoria, se sigue leyendo y editando como el libro de texto de los generales. Con él la victoria está asegurada, de hecho, el éxito siempre era para los sitiadores. A los sitiados les tocaba el papel de la heroica defensa, que se realizaba de semanas a meses (el promedio eran entre cuatro y seis semanas) e incluso en ocasiones excepcionales, años. Las poderosas murallas de las ciudades orientales, insertas en la tradición bélica, sorprendían a los *milites*, pero no los detenían por mucho tiempo: a la larga cayeron Jerusalén, Bizancio o Nicea. Cortar los suministros y esperar es la mejor arma contra el encerrado. El Cid español es un experto, en el preludeo del sitio de Valencia:

Esos moros de Valencia escarmentados están,
no se atreven a salir ni quieren irle a buscar,
todas sus huertas las tala, haciales mucho mal,
y esos tres años seguidos el Cid los deja sin pan.
Quéjense los de Valencia, no saben lo que se harán,
porque de ninguna parte su pan podían sacar.
Padre a hijo, hijo a padre, ningún amparo se dan,
ni de amigo para amigo se podían consolar.
Muy mala cuita es, señores, el tener mengua de pan.
A las mujeres y niños de hambre se les ve finar,

¹⁶² Richard L. C. Jones, “Fortalezas y asedios en Europa occidental, c. 800-1450”, en Maurice Keen (ed.), *Historia de la guerra en la Edad Media*, Madrid, Océano, 2005, p. 212.

FIGURA 5. *El sitio de Rodas, 1480.*



Fuente: Maurice Keen (ed.), *La guerra en la Edad Media*, Madrid, Océano, 2005, p. 237.

el dolor tienen delante, no se pueden remediar.
Por el gran rey de Marruecos entonces quieren mandar,
pero con los almohades empeñado está,
ningún amparo les dio y no los quiso ayudar.
Al Cid, cuando se enteró, mucha alegría le da;
(...)
Quien quiera dejar trabajos y ganarse buen caudal,
Con el Cid vaya, que tiene deseos de guerrear,
y cercar quiere a Valencia para darla a la Cristiandad.¹⁶³

Las flechas del hambre matan, arrasan con las fortalezas y castillos, minan el espíritu del sitiado. Diez meses después viene la victoria: saqueo y repartimiento de las riquezas del otro. El pagano queda estupefacto, no sabe qué hacer frente a la tradición que mata, la guerra que arrasa con el otro. El caballero con sus armas gana para la cristiandad ciudades, para la fe recupera espacios.

La Iglesia, al pasar de una minoría perseguida a una religión de Estado perseguidora, cambia su concepto de la guerra. Primero fue excluida en el pacifismo apocalíptico de los primeros cristianos, con su ascenso en las instituciones las imágenes del Señor de los ejércitos y las metáforas *veterotestamentarias* regresan para justificar la incorporación de la guerra a los temas tradicionales: castigo divino y guerra contra el otro, el infiel. Con el ascenso de la monarquía carolingia se funda un pacto, Imperio y papado, juntos co-gobernarían la sociedad frente a sus enemigos. Aparece la idea de guerra misionera, expandir la fe es tarea del Estado santificado por la Iglesia. El paulatino fortalecimiento del papado no es un fenómeno aislado de este proceso: va aparejado de la domesticación de los *milites* y la canalización de la violencia. La autoridad pontificia se empieza a imponer en un mundo marcado por la guerra, en ese sentido se debe leer la paz de Dios, las Cruzadas y la ordenación de los soldados de Dios. La sacralización de la guerra fue alentada por las invasiones de los pueblos infieles, de “*la gente maldita*”. Contra ellos la guerra

¹⁶³ *Poema del Cid...*, versos 1170-1191.

era implacable, debía ser brutal. Había que movilizar el capital político. Era una guerra santa y justa.

La idea de cruzada en Occidente se fragua en una época en que Europa toma un respiro y se prepara para su primera expansión: sufre un aumento de población, crece el comercio y las invasiones son parte del pasado.¹⁶⁴ El respiro le permite darse cuenta que está rodeada de enemigos. En 1095 el Papa Urbano II, en el concilio de Clermont, concibe la *Guerra de Dios* para socorrer a los hermanos cristianos de Oriente que vivían oprimidos por el infiel. Es un llamado a la sociedad guerrera para “tomar su cruz” y seguir a Dios: a los *milites* para liberar el Santo Sepulcro. El gran ideal de las treguas de Dios, regular la caballería, con la cruzada quedó establecido: encauzar la violencia guerrera, convertirlos en *militis Christi*. Aparecen las órdenes militares en Europa, monjes guerreros que luchan contra el Otro, que ayudan a ganar la batalla eterna; tienen la misión de acelerar los tiempos.¹⁶⁵ El Papa, para encender la participación en la gesta, concede ampliación de sus beneficios penitenciales y terrenales hacia los caballeros: la remisión de sus pecados a los participantes, vida eterna a los muertos en batalla. Morir en la guerra sigue siendo glorioso. Con ellos el Papa reúne en torno así los *milites* de Occidente contra el Otro, el infiel.

La cruzada se presenta como una gran peregrinación armada al Santo Sepulcro. Se realiza dentro de un ambiente escatológico: los caballeros de Dios participarán en la última batalla, guiados y unidos por el Emperador de los últimos días, para recuperar el ombligo de la cristiandad y después *esperar*... Las masas son movidas por predicadores que llaman al arrepentimiento y a la participación en la lucha cósmica: hay masacres de judíos, arrepentimientos colectivos, el sentimiento de la consumación está presente.

La cruzada es superior en dignidad a todas las demás guerras: es una guerra justa porque “Dios lo quiere”, fue convocada por la autoridad papal y los

¹⁶⁴ J. R. S. Phillips, *La expansión medieval de Europa*, Madrid, FCE, 1994.

¹⁶⁵ Carlos de Ayala Martínez, *Las Órdenes militares en la Edad Media*, Madrid, Arco libros, 1998.

príncipes la avalaron. Es justa por la causa: recuperar lo perdido, acabar con el enemigo de la fe. Se crea una novedad bajo su imaginario: órdenes monásticas con una finalidad guerrera, los templarios, hospitalarios y los caballeros teutónicos.

Con la victoria en tierra santa se crean los reinos cruzados: la expansión *feudaliza* el horizonte, se convierte el espacio en un mundo conocido. La cruzada incorpora al Otro a lo mismo, cristianiza el horizonte.

Si la idea de Cruzada moviliza las prácticas al Oriente, en el Occidente también hay infieles, a los cuales reconquistar. El sarraceno irrumpió en la península ibérica, en el 732 Carlos Martel le puso freno en Poitiers. En el siglo VIII los reinos del norte de la Península Ibérica se sienten los herederos políticos de los reinos bárbaros y empiezan a generar las ideas de liberación de la iglesia sometida, el restablecimiento de los reinos visigodos y la recuperación de la tierra arrebatada por el musulmán. Los monarcas asturianos intentan la salvación de España a partir de la confrontación contra el Islam. La lógica divina impera en la interpretación: la invasión es un castigo divino que Dios intenta redimir mediante la expulsión del hereje. A los españoles les “costó siete siglos ganar lo que en siete años se perdió”. Isidoro de Sevilla habla de una *destrucción* de España al evocar proféticamente el hecho. El infiel se había apoderado de las tierras, la misión española en el mundo y particularmente de sus caballeros se marcaba por un destino de cruzada, de Reconquista. En este contexto, la noción de Reconquista “era muchas cosas a la vez. Era a un tiempo una cruzada contra el infiel, una serie de expediciones militares en busca de botín y un movimiento migratorio popular”.¹⁶⁶ Un *ethos* guerrero-señorial se impone. Era el ideal del caballero en la tierra. Una guerra justa en dos niveles: el sarraceno había invadido el territorio y lo había infectado con sus creencias. Pero también era una guerra santa: Dios dirige los acontecimientos para recuperar el territorio, inspira y protege. Los santos participan, le dan un empujón al español en la Reconquista. El gran

¹⁶⁶ Elliot, *La España Imperial...*, p. 27.

FIGURA 6. La invención del Nuevo Mundo.



Fuente: *Códice Florentino*.

santo era Santiago, el cual aparece en su caballo blanco por primera vez en la batalla de Clavijo, en donde ayuda a las huestes de Dios. Lo sobrenatural divino combate para ensanchar el cristianismo, para dilatar las fronteras de la fe. Incluso es la primera guerra en donde se otorga el perdón de los pecados a los participantes, para alentar la participación de los *milites*. Así se fusiona con el horizonte de la cruzada.

El mundo maravilloso del Cid, en esas tierras moriscas, encuentra su máxima expresión: al perder el honor en el mundo de la corte la mejor forma de encontrarlo es en tierras infieles, reconquistando tierras para el Señor y espacios para la fe. Cuando avanza y conquista el Campeador, recobra tierras. A los moros “los libera” del error en el cual viven e incluso lo bendicen por conquistarlos. Las ciudades conquistadas se las da a la cristiandad. La lógica es conquistar, liberar, incorporar. Lo perdido adquiere un nuevo esplendor, al ingresar al cristianismo en expansión.

Herbert Frey habla de tres fases de la Reconquista española. La tercera ola de avanzadas es la que nos interesa. Se inicia con la batalla de las Navas de Tolosa en 1212 y concluye en 1492 con la expulsión toral. Esta fase “la realizaron exclusivamente los magnates, la baja nobleza, el clero las órdenes militares y los caballeros villanos, todo bajo la dirección del rey, el equilibrio de fuerzas se desvió de forma esencial a favor de la nobleza”.¹⁶⁷ Un proyecto dirigido desde el poder apoyado en el amplio y variopinto espectro de los milites españoles.

En 1492 los tiempos parecían consumarse en el ideal español: expulsión de moros y judíos, aparición de Nuevas Tierras y todo bajo la dirección de unos monarcas con tintes escatológicos. Se abre un nuevo horizonte que será colonizado bajo las prácticas antiguas, con la añeja estrategia occidental de la guerra. La aparición de América en el imaginario continúa la tradición: es una página en blanco para escribir historias nobles de caballería.

¹⁶⁷ Herbert Frey, *La feudalidad europea y el régimen señorial español*, p. 115.

CAPÍTULO IV

LA ESCRITURA SEÑORIAL DE HERNÁN CORTÉS

En todo lo que adelante pasó, parece claramente que Dios le inspiraba en lo que había de obrar, así como hacía en los tiempos pasados el Cid Ruiz Díaz, nobilísimo y muy santo capitán español, en el tiempo del rey D. Alonso de la mano horadada, que fue rey de España, y emperador y capitán de la iglesia romana. Tuvo instinto divino este nobilísimo capitán D. Hernando Cortés, en no parar en lugar ninguno hasta venir a la ciudad de México (que es metrópoli de todo este imperio)...

Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

La clave de mirar al pasado es entender discursos. Mostrar su horizonte de inteligibilidad, las relaciones simbólicas e históricas que le dan sentido. Al escribir se enuncia el mundo desde un lugar social, con utopías, sueños e intereses. Las estructuras imaginarias tienen una larga duración al conformarse dentro de una simbólica que constantemente las está reinterpretaando por los grupos sociales. La tradición de la guerra en Occidente ha sido un imaginario de larga duración porque es un modelo de apropiación eficaz del espacio y de instauración de jerarquías. Muestra cómo se gana, qué es digno de contarse, qué elementos quedan registrados en la memoria y entre quiénes se debe medir la grandeza. La hazaña es histórica, genera tradición y se mide en sus parámetros. *Es la memoria guerrera de Occidente*.

La gran pregunta es cómo leer las *Cartas de relación* de Hernán Cortés. El principal prejuicio que debe dinamitarse es el de leerlas fuera de toda tradi-

ción: como un diario de guerra que imparte en sus narraciones la verdad de las batallas desde la mirada fragmentaria del narrador.¹⁶⁸ En esa lógica leerlas es confrontarlas con los demás cronistas, con Bernal Díaz de Castillo o López de Gómara o, por qué no, con W. Prescott. En ese modelo de lectura se continúa la supremacía de la escritura del vencedor, sólo hay una voz en múltiples variantes que se escuchan, es la voz de la victoria y de su salvaje forma de imprimir verdad: mover la pluma en los silencios del Otro, en sus escombros. En ese modelo de lectura sólo ocurre un diálogo entre las ficciones del conquistador, sus visiones y sus fabulaciones. Se olvida que los textos son producto de sus intereses y que al producirse intentan ganar el espacio perdido por el otro, los textos entran en la polémica por el peso de la autoridad que escribe, gastando su credibilidad por la participación en la empresa guerrera. No son textos generadores, sino textos reaccionarios que luchan frente a la tinta vertida y el mundo social que no los redimió. Construir un horizonte genealógico a la escritura de Hernán Cortés permite comprender un hecho fundamental. Las cartas hay que pensarlas como una experiencia originaria:¹⁶⁹ nacen del choque entre la novedad experimentada por el sujeto y el regreso hacia la tradición del intérprete en su apropiación e inscripción del evento en el relato de los hechos. No pueden ser todos sus contenidos inventados por la retórica, pero están muy lejos de ser descripciones modernas. En el choque entre la novedad y la tradición se configura el texto, un escrito que sea legible dentro de una tradición intelectual. Se pre-comprende un evento dentro de

¹⁶⁸ La tradición historiográfica de este modelo de lectura es larga. La lectura providencialista de la pre-modernidad apologista o militante, ejemplificada por Gómara y Bernal Díaz del Castillo reconstruía el hecho a partir de discernir en su interpretación héroes, villanos o privilegios perdidos; el positivismo historizante y su lectura “verdadera” buscaba reconstruir el pasado tal cual fue, en una versión nacionalista o académica. Varias vetas se abrieron en la interpretación de Cortés: la búsqueda de aspectos renacentistas y modernos en el actuar del conquistador, la cosecha de verdades o falsedades en los hechos narrados. El pináculo de esa tradición ha sido el enorme trabajo de José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, UNAM-FCE, 1993.

¹⁶⁹ Véase el análisis de las experiencias y sus estructuras de repetición en la obra de Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo*, Barcelona, Paidós, 2001.

las tradiciones para contarlos, se escribe dentro de las retóricas para contar el mundo de la época y se deja presto para ser reactualizado por los lectores.¹⁷⁰ Un texto se inscribe en una tradición, su novedad se construye en la posibilidad de generar verosimilitud. El resultado es un escrito que nos avasalla, sólo se puede tener el encuentro con la experiencia de Conquista a través de su escritura... Para salir de esa “historia efectual” es necesario leerlos desde otro estrato temporal, desde una experiencia de lectura que permita pensar ¿qué está fundando? Hay que leerlas con espejuelos de alteridad para encontrar su tradición. Es necesario trazar distancia histórica para comprenderlas: es necesario *exotizar* los imaginarios de esas cartas.

Si leemos las *Cartas de relación* bajo la genealogía de la guerra en Occidente podemos establecer sus niveles de recepción y de significación en la época. Se debe destruir la presunción de *transparencia* en el lenguaje conquistador: la idea de que el soldado español narra, un poco deformado tal vez por sus intenciones, lo que realmente ocurrió, la conquista de México. Los escritos no son diarios de guerra para el archivo de la posteridad positivista. La noción de fuente está implícita, pues nos hace pensar que esos escritos son para nosotros y no para el horizonte del siglo XVI. En ese sentido leemos en ellos un parte de guerra, que nos remite transparentemente al evento de la Conquista. Es la ilusión de la máquina del tiempo: como el conquistador luchó en el frente lo que cuenta es la verdadera guerra. En este cimiento discursivo el historiador se aferra para ser sólo un transcriptor de verosimilitud: evalúa a partir de referentes actuales las posibilidades de sentido del pasado y genera un espacio de desviación, que excluye lo que escapa al sentido común de nuestra época y lo elimina. Al actuar de ese modo el pasado vive en el presente como ideología: permite anular la duda de quién escribe y para qué. El que los ganadores escribieran es natural, quién mejor que ellos al estar contando la verdadera historia. Viene después un ejercicio de comparación, entre las escrituras conquistadoras se evalúa cuál es la más

¹⁷⁰ Véase la obra de Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, publicada en tres volúmenes por Siglo XXI.

verosímil ante nuestra mirada. Cortés, Bernal o Gómara son iguales en estatus de fuente, lo que cambia es la credibilidad. De ese modo se genera una historiografía de la conquista sobre la marca de la verosimilitud, cada época cambia los énfasis, pero el fondo pervive, el conquistador es la fuente para entender el ocaso del mundo indígena.

La picota debe destruir la confianza en la escritura de los vencedores y su montaje de sentido. ¿Pero hacia dónde lanzar la mirada? Hay que regresar a los hechos, al texto y su horizonte de alteridad en el presente. Regresar al mundo que enuncia, comprender las metáforas que significaron el mundo conquistado. Como lo demuestra el clásico de Leonard Irving, *Los libros del conquistador*, una rica capa de lecturas alimentó los sueños y configuró el actuar de esos personajes. Pero no era solamente literatura, sus contenidos sostenían la brújula existencial de los conquistadores: “Oro, Gloria y Evangelio”. Es un horizonte intelectual extraño, una región gobernada por el contrato entre señores, por el peso absoluto del honor y la gloria, por el anhelo de vivir constantemente en el mundo de la hazaña, esperar por la honra perdida y el beneficio consecuente. La única posibilidad de comprender los textos es acercándose a su tradición.

*

El comienzo de la gesta caballeresca por el Nuevo Mundo es claro, está expuesto en la primera carta del Cabildo de la Villa Rica del 10 de junio de 1519. Un hecho detonante que lleva el relato al mundo de la hazaña es la abrupta salida del Caribe de Hernán Cortés. Las pugnas entre conquistadores se expresan como la pérdida del honor del capitán. Está dispuesto a realizar una empresa donde empeña su capital para engrandecer a la Corona. Es meritoria su salida pues se presenta como un esfuerzo, las grandes empresas son meritorias desde el origen. Cortés quiere hacer una apología de su salida ante la gran justicia del mundo: el Rey.

Desde el origen se expresa en qué páginas se inscribe la magna obra que están realizando. En el preámbulo a la carta, se narra un gesto heroico de Cortés:

(...) *hizo un hecho troyano*, y fue que tuvo manera, después que desembarcó toda la gente, de dar al través con todas las armas y fustes de la armada, y haciendo justicia de dos o tres que le amotinaban la gente, anegó y desbarató todas las naos (...) con presupuesto que, viendo los españoles que no tenían en qué volver ni en qué poder salir de aquella tierra, se animasen en la conquista o a morir en la demanda.¹⁷¹

Con esta imagen de la épica troyana, Cortés se inserta en la historia de los grandes conquistadores antiguos. Se abre un espacio dentro de la tradición. La codificación de los hechos reales, el dar cuenta de su historicidad no les importa.¹⁷² Le hablan de frente al Tiempo, a la memoria de los lectores-oyentes y a los imaginarios que remiten en los pasillos de la corte. Ellos mismos se reconocen e insertan en la tradición. Quemar las naves es un símbolo: permite ver que ha llegado el momento de los héroes. Alejandro Magno también realizó el gesto al internarse en Asia Menor. En la *Eneida* hay una quema famosa de barcos, señal del comienzo de la guerra. El Emperador Juliano quemó sus barcos ante la guerra con los persas: todas estas imágenes de la tradición, imitan al pasado y en esa mimesis muestran la magnitud y grandeza de la proeza, intentan con su evocación grabar sus acciones en la memoria de Occidente, contar los hechos en el marco de la tradición, igualarse a las grandezas pasadas. Cortés y sus 400 hombres se inscriben de ese modo en la gloria antigua.

La conquista de las nuevas tierras sobrepasa con creces el aburrido transcurrir del siglo, de la vida cotidiana: “En esta manera comenzaron a conquis-

¹⁷¹ Hernán Cortés, *Cartas de relación...*, p. 5. Las cursivas son mías y resaltan el efecto que el escritor quería tener en los lectores-oyentes del relato.

¹⁷² Las 10 carabelas con las que llegaron aparecen constantemente pese a que *habían sido quemadas*.

tar la tierra donde hacía hechos hazañosos y acometía y emprendía cosas inauditas, en donde según juicio humano no era creído que ninguno de ellos pudiese escapar”.¹⁷³ La relación de las gestas en América se encuentra cerca de lo maravilloso, alude a un tiempo largo, el de la tradición de heroicidad, que vincula el pasado con el presente vivido, cuya finalidad es entrar en la memoria de los oyentes como un *nuevo Cid* que está haciendo méritos en un territorio hostil.

La primera carta fue realizada con una finalidad muy clara: enunciarle al Rey de España su lealtad por parte de los conquistadores, que se presentan como “vasallos de vuestras reales altezas”;¹⁷⁴ también le informan de la creación del primer Ayuntamiento en las nuevas tierras. Los conquistadores están insertos en una noble misión: ensanchar su reino y expandir el cristianismo, dentro de los imaginarios jurídicos avalados.

El primer acto de Cortés frente a la alteridad indígena es una ofrenda, una muestra de su fidelidad: le está hablando a los Reyes europeos en una escena americana. Con la mediación de una *lengua* o traductor entra en interacción con los indios, les dice en su castellano “que no iban a hacerles mal ni daño alguno, sino para amonestarles y atraer para que viniesen en conocimiento de nuestra santa fe católica y para que fuesen vasallos de vuestras majestades y les sirviesen y obedeciesen como lo hacen todos los indios y gentes de estas partes que están pobladas de españoles”.¹⁷⁵

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ El análisis que realiza Víctor Frankl sobre la carta muestra la magistral redacción dentro de los marcos del derecho para que fuera legal la expedición. Señala que: “(...) desde la época del Cid hasta el Quijote el ideal del caballero incluía la presencia viva de los conocimientos jurídicos en la mente del mismo y que la realidad empírica de la vida de un soldado de una nación tan penetrada de conceptos jurídicos como lo era la española, entrañaba igualmente el postulado de un conocimiento de las leyes, no es de sorprender que las siete Partidas figuran como base ideológica y punto de partida de la empresa cortesiana”. Véase Víctor Frankl, “Hernán Cortés y la tradición de las siete partidas”, *Revista de Historia de América*, núm. 53/54 (jun.-dic., 1962), p. 33.

¹⁷⁵ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, p. 13.

Cortés en su andar va haciendo y recogiendo vasallos para el Rey; muestra que su cabalgata está instaurando el dominio regio, domestica el territorio. Los caciques caen contentos en el nuevo modelo de vasallaje: cuenta que “holgaron mucho” al saber que van a servir a un Señor superior.

La irrupción española contaba con diez carabelas y cuatrocientos hombres de guerra entre los cuales vinieron muchos caballeros e hidalgos y dieciséis de caballo.¹⁷⁶ Es una empresa heroica frente a lo desconocido. Con este pequeño ejército hacen frente a cuatro mil indios. Cortés, como los héroes antiguos, es de los que luchan al frente: “(…) y allí anduvo peleando con los dichos indios una hora, y tanta era la multitud de indios, que ni los que estaban peleando con la gente de a pie de los españoles veían a los de a caballo, ni sabían a qué parte andaban”.¹⁷⁷ En la batalla los muertos son del Otro, a partir de la violencia también se crea el vasallaje. Pero no pelean solos, a los reyes ofrecen explicaciones: “Crean vuestras reales altezas por cierto que esta batalla fue vencida más por voluntad de Dios que por nuestras fuerzas, porque para cuarenta mil hombres de guerra poca defensa fueron cuatrocientos que éramos nosotros”.¹⁷⁸ Lo maravilloso se encuentra del lado de los cristianos.

Se funda el Ayuntamiento a partir de la victoria, los conquistadores fundan el primer señorío en nombre del Rey. La justificación es clara “el servicio de Nuestro Señor y de vuestras reales altezas, y deseosos de ensalzar su corona real, de acrecentar sus señoríos y de aumentar sus rentas”. Las tierras son ricas, iguales a las que explotó el rey Salomón, de las cuales sacó el oro para el Templo.

Las gentes bárbaras viven en una errónea secta, amoriscadas y en mezquitas. La alteridad se expresa a los ojos del conquistador como el horizonte recién ganado en España. Parece Córdoba salida de la Reconquista. ¿Lo puede interpretar de otra forma? Su mirada se formó en ese mundo de reconquista.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 20.

**

La segunda carta de Cortés se inscribe en la lógica monumental de entrega del reino. Está pensada para el mundo del Emperador, intenta mostrarle cómo la Nueva España, bautizada por él mismo, no desmerece en importancia a los reinos de Alemania y que las guerras en ella acaecidas se insertan en la lógica de la caída de las grandes ciudades. La empresa es una tradicional gesta caballeresca:

(...) estábamos en disposición de ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo, y que además de hacer lo que como cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en éste conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó.¹⁷⁹

La escritura, que es un ancla para la memoria bélica de Occidente le canta al oído nobiliario; el nuevo aedo o juglar impone sus recuerdos al público, sus pares, para vivir en el mundo fantástico de la hazaña.

La segunda carta¹⁸⁰ se puede dividir en tres partes: la descripción de un horizonte señorial indígena, la entrega del reino y finalmente la justificación de la conquista. En la primera parte el ojo europeo se desplaza por caminos conocidos, las metáforas son para enunciar la otredad, occidentalizan el entorno social: lo que observan son señoríos, aldeas y villas regidas por un castillo-mezquita en pactos feudales. En esa lógica Cortés describe una típica provincia americana, la independiente Tlascaltecal:

En esta provincia de muchos valles llanos y hermosos, y todos labrados y sembrados sin haber en ella cosa vacua; tiene en torno la provincia noventa

¹⁷⁹ *Ibid.*, 48.

¹⁸⁰ La carta está fechada en Segura de la Frontera, Tepeaca, el 30 de octubre de 1520. Fue publicada en Europa por Jacobo Cromberger el 8 de noviembre de 1522. Las cartas en el Viejo Mundo se vuelven un gran éxito.

leguas y más. La orden que hasta ahora se ha alcanzado que la gente de ella tiene en gobernarse, es casi como los señoríos de Venecia, Génova o Pisa, porque no hay señor general de todos. Hay muchos señores y todos residen en esta ciudad, y los pueblos de la tierra son labradores y son vasallos de estos señores, y cada uno tiene su tierra por sí; tienen unos más que otros, y para sus guerras que han de ordenar júnctanse todos, y todos juntos las ordenan y conciertan.¹⁸¹

El indio, para la lógica de la mirada del conquistador, sólo se puede insertar dentro de un esquema feudal. Pese a su tradicional independencia, el señorío evalúa sus opciones y acepta el destino, ser vasallo de un rey europeo, el del conquistador. Cortés le va presentando al Emperador un horizonte cundido de vasallos, dispuestos a entrar en la lógica del gran pacto social de Occidente.

Las categorías del mundo vivido permiten dar legibilidad al paisaje. La tradición, los diferentes imaginarios de *ser-en-el-mundo* de una cultura, se desplazan para encontrar la lógica de las descripciones. El mundo que sale a conquistar regresa y se re-presenta en la mirada sobre el otro. El mundo es más o menos igual: para *hacer visibles* a otros pueblos es necesario compararlos en el horizonte de las imágenes conocidas. Más aún cuando el discurso tiene una intencionalidad clara: describir un mundo nuevo al Rey de España. Para empezar las ciudades son como *allá*, como el mundo que enuncia la otredad: Cempoala es como Sevilla, Tlaxcala es como “Granada cuando se ganó”; no es de extrañar que ellos sean los aliados y que jueguen desde el comienzo del lado del vencedor, al ser un señorío independiente de los mexicas. Tenochtitlan es tan grande como Sevilla y Córdoba. Los tlaxcaltecas se incorporan temprano a la lógica señorial castellana, son recompensados con un feudo. El fragmentado mapa señorial americano recuerda la dispersión del poder europeo; sólo hay un fantasma que avanza por el texto y se vuelve omnipresente, se hace sentir con símbolos de presencia real y centralizadora: embajadores, traiciones e intrigas, el imaginario del *Imperium*: Moctezuma.

¹⁸¹ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, p. 50.

Un falso “señor del mundo” impera en tierras americanas. Tiene una presencia total, los vasallos saben de su existencia, los señoríos se definen en función de su independencia o sometimiento a su “tiranía”. El “señor bárbaro” manda a sus *heraldos* para evitar que llegue a su centro de poder, Cortés avanza con la cruz por delante. La guerra en América es una empresa divina: Dios avanza con los conquistadores. Ocurren batallas inverosímiles para la técnica militar, pero legibles desde la teología:

(...) los indios (...) muy armados y con muy gran grita, y comenzaron a pelear con nosotros tirándonos muchas varas y flechas, y yo les comencé a hacer mis requerimientos en forma, con las lenguas que conmigo llevaba, por ante escribano (...) y viendo que no aprovechaban requerimientos y protestaciones, comenzamos a nos defender como podíamos, y así nos llevaron peleando hasta nos meter entre más de cien mil hombres de pelea que por todas partes nos tenían cercados, y peleamos con ellos, y ellos con nosotros, todo el día hasta una hora antes de puesto el sol, que se retrajeron, en que con media docena de tiros de fuego y con cinco o seis escopetas y cuarenta ballesteros y con los trece de caballo que me quedaron les hice mucho daño sin recibir de ellos ninguno, más del trabajo y cansancio del pelear y la hambre. *Bien pareció que Dios fue el que por nosotros peleó, pues entre tanta multitud de gente y tan animosa y diestra en el pelear, y con tantos géneros de armas para nos ofender, salimos tan libres.*¹⁸²

Con la venia de Dios y las armas del sentido, Cortés hace aparecer a Moctezuma en el relato. Lo convierte en figura central dentro de la puesta en escena de la entrega simbólica del reino. La escritura de los hechos permite ejercer el poder al justificar el hecho fundacional del despojo de sentido: después de varios simulacros de evasión, entra en la ciudad en un marco de alteridad total, una ciudad que resplandece en el agua, con inmensas calzadas que la comunican al mundo. La Jerusalén pecadora, es el escenario del comienzo del ocaso de los infieles. Moctezuma recibe al representante del proceso ci-

¹⁸² *Ibid.*, p. 45. Las cursivas son mías.

vilizatorio europeo, no en una audiencia palaciega en donde el rey escucha a un plebeyo rodeado de consejeros, sino que se encuentran. En la lógica del relato ocurre una recepción anhelada, esperada. El encuentro se da en medio de una rancia gestualidad regia, en Tenochtitlán.

FIGURA 7. Las guerras de Dios.



Fuente: *Códice Florentino*.

(...) cada uno lo llevaba de su brazo, y como nos juntaron, yo me apeé y le fui a abrazar solo, y aquellos dos señores que con él iban, me detuvieron con las manos para que no le tocase, y ellos y él hicieron asimismo ceremonia de besar la tierra y hecha, mandó a aquel su hermano que venía con él que se

quedase conmigo y me llevase por el brazo y él con el otro se iba adelante de mí poquito trecho.¹⁸³

Comportamiento cortesano inteligible sólo para el horizonte de la corte. Intercambio de dones desiguales que le informan la riqueza de la tierra al Rey. El señor bárbaro en procesión lo conduce a una grande y hermosa casa, bien aderezada; lo lleva de la mano a Cortés, le muestra su hospitalidad. En un contexto palaciego, Cortés trabaja en el relato la pieza central de la segunda carta. Es el pináculo de lo que está construyendo. En la lógica del relato Moctezuma le explica al conquistador un misterio que atraviesa su existencia:

Muchos días ha que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella sino extranjeros, y venidos a ella de partes muy extrañas; y tenemos así mismo que a estas partes trajo nuestra generación un señor cuyos vasallos todos eran, el cual se volvió a su naturaleza, y después tornó a vivir donde en mucho tiempo, (...) y así se volvió; y siempre hemos tenido que los que de él descenden habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros como a sus vasallos; y según la parte que voz decís que venís, que es a do sale el sol y las cosas que decís de ese gran señor o rey que acá os envió, creemos y tenemos por cierto, él sea nuestro señor natural.¹⁸⁴

El *tlatoani* le explica al conquistador el origen de su efímero poder, el cual ha sido delegado, él lo resguarda para el verdadero señor, claro está, el Rey de España. Moctezuma en esa lógica de “entrega del reino” tiene que ceder su puesto, ya no hace falta, pues ha llegado otro lugarteniente: “vos sed cierto que os obedeceremos y tendremos por señor en lugar de ese gran señor que vos decís, y que en ello no habrá falta ni engaño alguno, y bien podéis en toda la tierra, digo en la que yo en mi señorío poseo, mandar a vuestra voluntad, porque será obedecido y hecho.”¹⁸⁵

¹⁸³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 64.

¹⁸⁵ *Idem.*

El transparente relato de Cortés es en realidad un ritual discursivo de *translatio imperii*. Permite fundar un nuevo dominio justificándose en los símbolos de poder de la Edad Media: la supremacía del Rey sobre un territorio que puede delegar en un contrato de vasallaje a otro, pero que al final de cuentas pertenece a su Majestad. Aquí resuena la donación de Constantino, que delegaba la autoridad y el dominio de las islas del orbe al Papa que a su vez las cedió al Rey de España. Pero principalmente Hernán Cortés trabaja bajo los márgenes de legalidad de *Las Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio, código de leyes inspirado en el derecho romano. En la segunda partida se expone el tema del Emperador, sus fueros y sus marcos de significación. Una figura que ha explotado el conquistador para hacer visible al Tlatoani. En la ley novena, intitulada *Porque maneras se gana el señorío del reyno*. La ley es clara en el otorgamiento del señorío: es legal por heredamiento, por anuencia de todos los del reino, por casamiento, o por otorgamiento del papa o emperador...¹⁸⁶ Evidentemente ninguno de los tres primeros explota Cortés. Su escritura fue cincelandando verdad jurídica bajo el paradigma del otorgamiento del mismísimo emperador vencido. Es el derecho reconocido por las partidas de Alfonso X.

La entrega del reino se basa en dos hechos clave: un mito fundacional del regreso del rey bueno civilizador, que exige sus primigenios derechos y que justifica el nuevo orden en los marcos de la legalidad; y la creación de estructuras sociales nuevas, los principios del vivir, una trinidad laica: la instauración del Ayuntamiento, el principio del gobierno en un territorio, la designación de regidores o lugartenientes en un espacio social antes vacío y la posibilidad de impartir justicia, es decir, ejercer el poder legalmente en un modelo de feudalización del conquistador: ejercer el mando y el gobierno, ser un *señor de la guerra*. En su pieza retórica fundacional Cortés ejerce uno por uno los cargos de gobernabilidad: en la primera carta establece el primer paso, crea para la mirada del otro, del Rey, un espacio social deliberativo sometido a su voluntad; posteriormente designa señores fuertes que cuidan las

¹⁸⁶ Véase *Las Siete Partidas del sabio rey 1758: Alfonso X "El sabio" Rey de Castilla y de León 1221, 1284*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2004.

fronteras o incluso impone señores en los señoríos; y sin embargo, el hecho más sorprendente es que somete al propio *tlatoani* a su flamante fuero, que él mismo se ha dado: de la nada pide cuentas al emperador por las guerras en las que ha salido invicto, ordena diligencias para saber qué ha pasado, y lo insólito, le pide:

(...) que él estuviese en mi posada hasta tanto que la verdad más se aclarase y se supiese él ser sin culpa, y que le rogaba mucho que no recibiese pena de ello, porque él no había de estar como preso sino en toda su libertad, y que en servicio ni en el mando de su señorío, yo no le ponía ningún impedimento.¹⁸⁷

El conquistador, con su escritura, ha creado un reino: imparte justicia, está gobernando su mundo imaginario. Desde la invisibilidad ha generado su poder, se trasladó a sí mismo el Imperio. Cortés se convierte en un operador lógico de producción de significado: ha domesticado al enemigo al enunciarlo en la simbólica europea, para vivir dentro de marcos de legalidad en el *Nuevo Mundo*.

El Moctezuma elaborado por Cortés, que en buena medida es el que nos ha legado la violenta memoria colonizada, recuerda a los tradicionales colaboradores que ayudan en la victoria de las sangrientas páginas en la historia de Occidente. El señor bárbaro que acepta su inferioridad; aquél que frente a la llegada del colonizador entiende lo efímero de su tiempo; el que comprende lo que “Otros” —los suyos se convierten en un remedo de alteridad, en muchedumbre— no pueden: acepta que va de salida y la única opción es ser parte del nuevo orden, entrar sometimiento y crear sentido. Moctezuma, una vez apresado, no quiere dejar su encierro, al contrario, le ofrece lealtad a su secuestrador, se vuelve casi un monje sin voluntad. Existen dos grandes paradigmas para comprender el personaje colonizado: Flavio Josefo y Nabucodonosor. Hay que recordar cómo el fariseo acepta la dominación de su pueblo por un imperio más poderoso. Sufre el gran sitio de Jerusalén, pero es el único que

¹⁸⁷ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, p. 67.

entiende que Dios se ha ido del otro bando y trata de convencer a sus conciudadanos que los nuevos tiempos pueden ser mejores. En sus prédicas por el vencedor es lapidado por el pueblo ignorante y ciego; se salvó y escribió la justificación de la victoria sobre su raza. Moctezuma sigue el camino trazado por Josefo, en su extraño cautiverio deja hacer a Cortés lo que quiera; en el pináculo del *colaboracionismo* llama a los nobles y en una ceremonia anuncia:

(...) que de aquí en adelante tengáis y obedezcáis a este gran rey, pues él es vuestro natural señor, y en su lugar tengáis a éste su capitán; y todos los tributos y servicios que hasta aquí a mí me hacíades, los haced y dad a él, porque yo así mismo tengo de contribuir y servir con todo lo que me mandare; y además de hacer lo que debéis y sois obligados, a mí me haréis en ello mucho placer.¹⁸⁸

Bajo el paradigma de Josefo a Moctezuma sólo le faltó escribir *La guerra de los mexicas* desde Madrid. Cortés es un conocedor de las hazañas en la caída de Jerusalén, su actuar sólo es comparable al modelo judío. La caída de Tenochtitlan es también histórica, según la misma pluma de Cortés, su gesta es memorable:

(...) en la cual murieron más indios que en Jerusalén judíos en la destrucción que hizo Vespasiano; ya asimismo había en ella más número de gentes que en la dicha ciudad santa.¹⁸⁹

Por las grafías del conquistador, la batalla en América quedará inscrita entre las bellas guerras, las que halagan al oído aristocrático y la memoria europea.

El otro modelo trabajado por Cortés es la figura de Nabucodonosor: El rey infiel que entrega el reino a un representante del Dios verdadero. En el modelo expuesto en *El libro de Daniel*, las incógnitas del rey no son resueltas por sus sacerdotes, astrólogos y hechiceros, el conocimiento local, y decide utilizar el saber del sometido, que es el poseedor de la verdad; utiliza la hermenéutica

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 121.

judía para resolver los misterios del mundo. Una vez convencido de la superioridad del otro, que representa al único Dios, el hermeneuta ajeno le otorga un sentido que no entendía al interior de una cosmovisión sagrada; el rey pagano sufre una conversión, cambia de fe ante el dueño del sentido y ofrece el reino como gratificación. Nabucodonosor es despojado de su reino, y cumple un estado de penitencia rayando en el salvajismo (se apartó de los hombres, vivía en armonía con la naturaleza, se llenó de hirsuto pelo), para salir de él convertido en cristiano. En un ritual de paso el Rey se vuelve un converso:

Y ahora yo Nabucodonosor,
alabo, ensalzo y glorifico al Rey del cielo,
porque todas sus obras son verdad,
todos sus caminos, justos,
y puede humillar a los que actúan con soberbia.¹⁹⁰

El soberano pagano y colaboracionista que entrega su reino es el modelo interpretativo que explota Cortés para hacer comprensible el actuar del *tlatoani* mexica. Como en una opereta, todos saben el guion. El emisor y su público se bañan en la simbólica y permiten darle inteligibilidad al evento.

La figura de Moctezuma recorre un misterioso traslado, pasa de un mundo mexica en donde el emperador es intocable, al encierro por la justicia de Cortés. El *tlatoani* se retiró del contacto cotidiano y del simbólico mundo pagano, él “estaba muy a su placer”, su voluntad había cambiado:

(...) y que él tenía puesto de servir a vuestra alteza en todo lo a él posible, y que hasta tanto que los tuviese informados de lo que quería hacer, y que él estaba bien allí, porque aunque alguna cosa le quisieren decir, que con responderles que no estaba en su libertad se podría excusar y eximir de ellos; y muchas veces me pidió licencia para irse a holgar y pasar tiempo a ciertas casas de placer que él tenía (...).¹⁹¹

¹⁹⁰ *El libro de Daniel* 4, 34.

¹⁹¹ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, pp. 68-69. Es difícil pensar que el Moctezuma real fuese así... es el indio imaginario de papel construido por las retóricas del conquistador

La imagen idílica se rompe cuando sus maléficos vasallos, los indios malos, le asestan una pedrada y quiebran el espejo de la ficción del conquistador.

FIGURA 8. El cautiverio del Señor bárbaro.



Fuente: *Códice Florentino*.

el que se ha instaurado en la memoria del evento. Sin poder salir de ellas, es evidente que se construye la identidad de Moctezuma para explicar sus acciones. Nace así el cobarde, el pusilánime o el místico, construcciones colonizadas de un personaje al que le fue robada su complejidad, al quedar atrapado en un lienzo señorial pintado por Hernán Cortés.

Una vez trasladado el imperio, Cortés hace una revisión por el reino: la admiración se entrelaza con la comparación. La ciudad es similar a Sevilla y Córdoba. De anchas calles y calzadas, con plazas como Salamanca donde se venden múltiples mercaderías. En la ciudad abundan las mezquitas o casas de ídolos, y “a cada cosa tienen su ídolo dedicado, al uso de gentiles, que antiguamente honraban a sus dioses”. A fin de cuentas “era su señorío tanto casi como España, porque hasta sesenta leguas de esta parte de Putuchán, que es el río de Grijalva”.¹⁹² Cada provincia estaba vinculada, los señoríos interconectados. Todo es igual en el horizonte señorial español. Incluso el rey bárbaro compartía el gusto como los señores de Oriente por los fenómenos: “Tenía en esta casa un cuarto en que tenía hombres y mujeres y niños blancos de su nacimiento en el rostro y cuerpo y cabellos y cejas y pestañas”,¹⁹³ había también enanos, corcovados y contrahechos. El modelo de los reyes orientales, al que pertenece Nabucodonosor y el *tlatoani* comparte la misma atmósfera: vive en una corte de fenómenos y maravillas. Las descripciones permiten ver el mundo en común.

Pero Cortés es un caballero, le gustan las hazañas y que más grande que proteger el reino de otro hidalgo que intente usurpar lo ganado. Diego Velázquez y Pánfilo de Narváez hacen lo mismo que él, llegan, imponen alcaldes, regidores y ejercen justicia. El caballero no lo puede tolerar y se lanza contra ellos. La ausencia de poder permite que la plebe indiana se levante, que el pueblo malo tome partido: desconocen el proceso de traslado del imperio que se está desarrollando en la cabeza de Cortés.

La joya de la corona, en la entrega simbólica del reino que está redactando el conquistador, emerge al construir la justificación de la guerra: se da por vengar el regicidio del señor bárbaro que había declinado a favor de Carlos V. La escena ocurre en un contexto de sublevación popular, de muchedumbre ignorante que se levanta. Moctezuma, el *Mártir*,

¹⁹² *Ibid.*, p. 82.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 83.

(...) dijo que le sacasen a las azoteas de la fortaleza y que él hablaría a los capitanes de aquella gente y les harían que cesare la guerra. Yo le hice sacar, y en llegando a un pretil que salía fuera de la fortaleza, queriendo hablar a la gente que por allí combatía, le dieron una pedrada los suyos en la cabeza, tan grande, que de allí a tres días murió.¹⁹⁴

Los vasallos matan al rey y expulsan a los españoles de la ciudad. Una noche triste para un caballero que ha perdido un reino. La carta se escribe desde el dolor del hambre y genera el imaginario idóneo para regresar por sus fueros: sitiarse la ciudad pecadora, la Babilonia americana.

La tercera carta de Cortés narra la épica de la conquista.¹⁹⁵ En la narración se le hace ver a la *Cesárea Majestad* los servicios hechos por los conquistadores, en los marcos de una empresa ya conocida: un proceso de reconquista. Hay que recordar que Moctezuma el *Mártir* ya había entregado el reino pacíficamente al representante del Rey. Lo único que hace Cortés es recuperar lo perdido. El discurso de la tercera carta intenta mostrar cómo en su andar de hidalgo por la Cuenca, el gran capitán, se va granjeando las lealtades de los señoríos aledaños a la ciudad pecadora: Tenochtitlan. Ayuda a los vasallos, se le entregan señoríos, decide sobre la sucesión de los pueblos: es todo un señor itinerante que imparte justicia en su territorio. En ese sentido Cortés trata de atraerse la amistad de Tenochtitlan, pues les pedía, “se diesen por vasallos de vuestra majestad, como antes lo habían hecho, yo no los quería destruir sino ser su amigo”.¹⁹⁶

A partir de la tercera carta las pocas barreras lingüísticas que en las anteriores cartas existían desaparecen, todos hablan el lenguaje idéntico al de

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 99.

¹⁹⁵ Fue redactada en Coyoacán el 15 de mayo de 1522. Se publica en Sevilla por el mis-
mo Cromberber el 30 de mayo de 1523. La Corona prohíbe para 1527 su venta e impresión.

¹⁹⁶ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, p. 153.

la nobleza: una carta funciona de la misma manera en todos los contextos, no importa que sean indios... el papel es fundacional en Occidente. Cortés manda heraldos para concertar la paz pero ya que,

(...) yéndoles con aquél mensaje los matarían, dos de aquellos prisioneros se determinaron ir, y pidiéronme una carta; y aunque ellos no habían de entender lo que en ella iba, sabían que entre nosotros se acostumbraba, y que llevándola ellos los de la ciudad les darán crédito”.

Los buenos gestos se aprecian en todos lados, son símbolos de civilidad aun entre naciones bárbaras; los naturales comprenden el peso de la escritura en la Cristiandad, sin comprender aún las grañas del conquistador.

Cortés tiene que hacer ver a los cortesanos del Rey que su estrategia es la mejor, que con pocos hombres y un gran número de aliados, el asedio es la única opción, la caída de la ciudad se debe insertar en el gran drama retórico del ocaso de las ciudades malditas. En la segunda carta ya había calculado las consecuencias de un sitio, claro, cuando él ocupaba la ciudad. El capitán cuando lanza su mirada interpreta el territorio desde la estrategia:

Y viendo que si los naturales de esta ciudad quisiesen hacer alguna traición, tenían para ello mucho aparejo, por ser la dicha ciudad edificada de la manera que digo, y quitados los puentes de las entradas y salidas, nos podrían dejar morir de hambre sin que pudiésemos salir de ella.¹⁹⁷

La puesta en marcha de los acontecimientos, del sitio de Tenochtitlan, ocurre dentro de las tramas de construcción de la *policértica*: ver el terreno, evaluar los vasallos y así ejecutar la destrucción de la ciudad. En Coyoacán establece la estrategia del sitio. La idea es ir cercando por tierra y agua a la ciudad: Al dar vuelta a la laguna, el capitán hace ver las grandes posibilidades del triunfo, que no es suyo, él es sólo un representante del poder real y ejecutor de la

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 77.

vieja estrategia. Por tierra Cortés va conquistando pueblos, algunos pedían perdón y se incorporaban al ejército del señor, a los que no, les tocaban sufrir la quema y destrucción de su modo de vida. En el agua la cosa era más fácil: tapar las entradas, las calzadas, con subalternos; cortar los suministros, quitar el agua dulce de los acueductos. El híbrido ejército de Cortés se presenta como el entrenado ejército romano. Una aplanadora que funciona por nota: es un gran constructor de acequias, bergantines y trabucos, pero también es un ejército que trabaja con la picota, destruye la obra pública prehispánica, los acueductos, las calzadas. El agua, la gran alteridad en el relato, por primera vez jugaba de su lado ya que “la llave de toda la guerra” estaba en los bergantines. Con ella cumplirían el sitio de Tenochtitlan.

La estrategia es de auténtica Reconquista. De la mano del apóstol Santiago avanza sobre la ciudad sitiada, conquista puestos y retrocede; Cortés no sigue cabalmente los manuales de guerra que indican que una vez una vez afianzado el sitio hay que esperar que las “flechas del hambre los maten”. Es más glorioso combatir cuerpo a cuerpo con el enemigo, su fama está de por medio, más aún cuando es feroz el oponente: “Aunque los enemigos veían que recibían daño, venían los perros tan rabiosos que en ninguna manera los podíamos detener ni que nos dejaran seguir.”¹⁹⁸

Las bajas del ejército señorial son mínimas, se cuentan con los dedos. Los muertos españoles figuran sólo dentro del marco de lo monstruoso. Algunos cautivos, en una efímera victoria mexicana, fueron sacrificados y a pecho abierto les sacaron los corazones para ofrecerlos a sus ídolos; son imágenes, símbolos de los desmanes que Dios no podía permitir. Los indios utilizaban los cuerpos para alardear, ya que “eran las dos cabezas de caballos que mataron y otras algunas de los cristianos, las cuales anduvieron mostrando por donde a ellos parecía que convenían, que fue mucha ocasión de poner en más contumacia a los rebelados que de antes.”¹⁹⁹

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 174.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 187.

FIGURA 9. El sitio de Tenochtitlan.



Fuente: Códice Florentino.

La existencia de *rebeldes* al interior de una ciudad mayoritariamente dispuesta a los nuevos amos, es un tópico de los asedios. Los señores son hostiles mientras el pueblo quería ser liberado. Clama ser exterminado:

(...) que porque yo así brevemente no los acababa de matar y los quitaba de penar tanto, porque ya ellos tenían deseos de morir e irse al cielo para su Ochilobus que los estaba allá esperando para descansar.²⁰⁰

El Rey malo que guía a su pueblo al despeñadero, es un buen pretexto de sentir lástima por el Otro, no por el que combate, aquel *perro rabioso* sólo le queda morir, sino por las mayorías que otrora habían matado al rey bueno. Como buen cristiano el conquistador reflexiona “no nos dejaba de pesar en el alma, por ver tan determinados de morir a los de la ciudad”. Por la fuerte resistencia, Cortés radicaliza la estrategia: avanza, quema y destruye todo lo que se encuentre a su paso.

Después de 75 días de sitio la ciudad otrora “más hermosa cosa del mundo” se encontraba hundida en la insoportable pestilencia de los muertos, duro castigo para la ciudad pecadora. En una escena heroica, frente a frente, como pudieron haber estado en la imaginación del conquistador Aquiles contra Héctor, César frente a Vercingetórix, etc., se encuentran Cortés y Cuauhtémoc. El último *tlatoani* le dice “que hiciese de él lo que lo que yo quisiese; y puso la mano en un puñal que yo tenía, diciéndome que le diese de puñaladas y le matase. Y yo le animé y le dije que no tuviese temor ninguno; y así, preso este señor, luego en ese punto cesó la guerra, a la cual plugo a Dios Nuestro Señor dar conclusión martes, día de san Hipólito, que fueron 13 de agosto de 1521 años.”²⁰¹

El ideal heroico de la guerra en el comportamiento del conquistador, no se remite sólo a los sentimientos caballerescos: tiene su genealogía en los imaginarios del guerrero antiguo y atraviesa la Edad Media, en una simultaneidad de imágenes a partir de los tropos de Homero, Virgilio, César, Flavio Josefo y Vegecio que son modelos para actuar, representar e interpretar los sentimientos bélicos. Hay que dejar de pensar la historia como periodos, en su época funcionaban como tradiciones intelectuales, formas de verdad para

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 200.

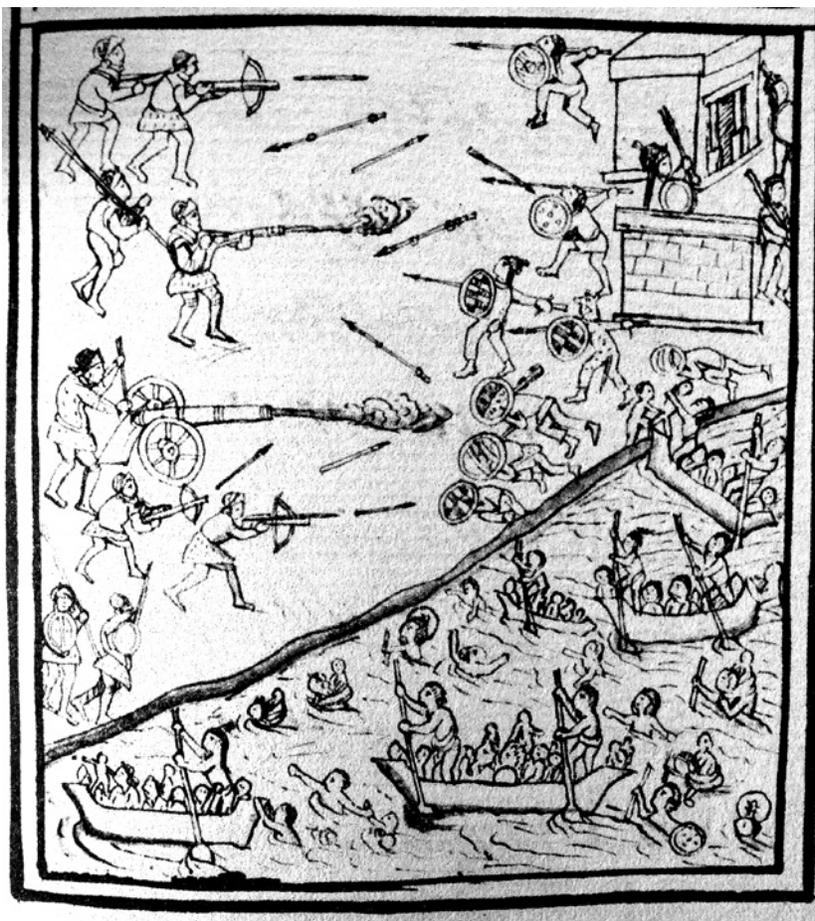
²⁰¹ *Ibid.*, p. 205.

pensar y modelos para actuar. Pero no sólo es la reactualización en la lectura, las imágenes antiguas de la guerra penetraron la cultura a varios niveles: como sentido común, como refranes y citas. Son recurrencias que generan tradición. Prefiguran la acción en diversos niveles de emulación, pero todo ocurre *ex post facto*, en la reinterpretación de los hechos, se buscan imágenes, para respaldar y hacer inteligibles los hechos, para mostrar la gloria imperecedera y fundar memoria sobre los eventos.

La conquista de México debe descifrarse en ese enorme movimiento civilizatorio que implicó la violenta expansión europea. La caída de Tenochtitlan se convirtió en uno más de los múltiples escenarios retóricos que cantan la grandeza de Occidente. El ocaso del mundo indígena se volvió texto, y en el papel se constituyó como memoria de guerra, se convirtió en un escenario ideal para la victoria caballeresca, para la instauración de una nueva jerarquía. En ese sentido las Cartas de Cortés son *fundacionales*: son actas que están sometiendo el Nuevo Mundo a los imaginarios europeos, que en esa tradición adquieren su sentido original. Explican el origen del dominio, suministrando los elementos de la nueva emergencia civilizatoria, construyendo un novel régimen de historicidad: aquel que diera cuenta de la anexión de la otredad por los canales jurídicos e imaginarios concebibles. Presentando un mundo listo para integrarse al reino español. Una escritura que instauró un nuevo reino.

Los trazos del conquistador labraron sobre la página en blanco, un lienzo señorial. Por su escritura se cinceló la verdad que permitía entender el evento de la destrucción de Tenochtitlan en el marco de los *tropos* e imaginarios aceptados para contar la caída de las ciudades. Una genealogía que nunca se rompió del todo, y que en los diversos procesos civilizatorios se fue trabajando para presentar coherencia interna por su eficacia para apropiarse del espacio. Un montaje retórico-legal que permitía fundar imaginarios y sostener prácticas, que ayudara a nulificar y trabajar la diferencia, en aras de la grandeza del Rey y el honor de su conquistador. El pináculo de esa trama es la colonizada figura de Moctezuma. El emperador mexicana intocable, en la segunda carta, se vuelve un personaje clave en el montaje de la *entrega* del reino pagano. ¿Es

FIGURA 10. La ciudad conquistada.



Fuente: *Códice Florentino*.

retórica?, ¿el personaje era *así*? La importancia de la segunda carta es que al plasmar la experiencia originaria del vencedor, imposibilita otra lectura: estamos atrapados bajo su autoridad, es fundacional, es un régimen de verdad. Sin embargo, por los niveles de semejanza que bosqueja el significado del personaje, queda claro que figuras retóricas de la misma naturaleza ya habían existido en la historia, con funciones parecidas en contextos de conquista. Son los retóricos colaboradores en la expansión de Occidente, simulacros de alteridad, otredades domesticadas. Forman parte de una memoria textual ajena al grupo derrotado, son necesarios para contar la expansión, la permiten. Desde la lógica señorial se adquiere un sentido claro: es el eslabón que hace posible la *traslatio imperii*. La tercera carta es la masacre, la *policértica*, que por su feroz destreza y eficacia destruyó la ciudad pecadora. Las tres primeras cartas de relación permitieron que emergiera un reino basado en los imaginarios y simbolismos de la hazaña caballeresca, de ahí su unidad para convertir la historicidad americana en botín de guerra.

En un régimen de verdad señorial fue capturada la historia de la Conquista de México. A través de sus cartas Cortés signó el añejo *vini, vidi, vinci*. Esos escritos tal vez fueron el último gran estertor de un mundo señorial que estaba sufriendo un cambio de experiencia; se avecinaba su crepúsculo por el surgimiento de las razones de Estado. El Nuevo Mundo atesoraría como su historia esas últimas hazañas de caballería.

SEGUNDA
PARTE

LAS TECNOLOGÍAS DEL CUERPO:
ANTIGUOS, CRISTIANOS Y MEXICANOS



El cuerpo existe, vive, crea cultura y símbolos. Desde los niveles celulares hasta los fisiológicos, genera unidad, complejidad y diversidad. El fenómeno humano le es inmanente, se instituye la cultura a través del cuerpo, viviendo y experimentando el mundo, el horizonte simbólico que es su extensión. Clasificaciones, categorías e imaginarios son parte de la emergencia de la conciencia que fusiona al nominar el primer enigma: el ambiente y sus ramificaciones, el medio, la naturaleza. La asignación de sentido pasa por nominar, domesticar para el cuerpo el horizonte desconocido, lo que provoca miedo, pánico existencial hacia lo otro.¹ Los modelos del vivir muestran estrategias de apropiación corporal del espacio, pero una vez instaurados avanzan sobre el símbolo creado, lo complejizan, ya no sólo es una mera extensión, un reflejo; juegan las formas simbólicas en un diálogo entre el mundo vivido, repleto de experiencias y el horizonte de ideales, que como utopía vuelve constantemente a re-significar, a nominar la aventura humana. El cerebro dialoga con el medio, traduce la realidad en símbolos públicos, socializados por el lenguaje. La socialización los depura, los organiza como el capital pensante de la sociedad: se vuelven habituales, *meméticos*. Las tradiciones interpretativas, autónomas hasta que se las cuestiona, generan comprensión de la realidad: espacios de legibilidad del sujeto. El cuerpo se reconoce en ellas ya no sólo como extensión, sino como el espacio para pensarse: se usa, se sana, se controla. Esa autonomía de las formas imaginarias que viven en la memoria y en las prácticas, permite repensarlas, desmenuzarlas, comprenderlas y generar a partir de ellas el soporte de

¹ Véase el magnífico libro de Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003.

los usos corporales. En ese sentido la diversidad emerge en el mundo: una misma especie ha generado un sinnúmero de universos que la representan, que posibilitaron sus vivencias, que la han hecho transitar por diversos caminos. Artefactos simbólicos que le permiten reconocerse dentro de distintas formas de organización social, creando prácticas que lo separan de su estado natural, de la simple carne desnuda y muda, del silencio. Los saberes sobre el cuerpo parten de él pero se insertan en tramas de explicación que al regresar, como mirada, le son autónomas y por eso le permiten servirle de guía una vez instauradas. Se vive en símbolos, mitos y rituales como el espacio de su comprensión. Las explicaciones buscan integrarlo al corpus imperante, nominarlo dentro de la libertad de la adscripción. Una pedagogía de lo vivo se genera, le permite a los cuerpos vivir en el interior de un espacio instaurado por el grupo y sus metáforas de realidad, creando sus marcadores, sus instauraciones y discontinuidades. Realiza comunidad pautada, simbolizada, ritualizada. El cuerpo se piensa en función de sus estados de ruptura como un creador de sociabilidad, vive el rompimiento como la emergencia de un nuevo horizonte. Se crean marcadores que al socializarse imprimen una vitalidad en la continuidad del grupo, domesticar los cambios, se aplacan con rituales. La supervivencia y reelaboración del imaginario es lo central, le permite al cuerpo reconocerse en sus facetas, continuar viviendo.

El grupo se apropia de sus cuerpos, de sus miembros, les genera una dinámica particular: distribuye trabajos, funciones, saberes. Los construye. El saber sobre el cuerpo es fundacional, vuelve a él, eje del poder; a partir de espacios de contención. No todo lo imaginable está permitido. Prácticas, saber y poder aparecen como el sustento de la sociabilidad. Tecnologías y teologías del cuerpo generan espacios para la convivencia y la exclusión. La mirada sobre el cuerpo regresa a ellas como el arquetipo, como los principios de explicación, que orientan, que vigilan la existencia. Las miradas anuncian, deforman, inscriben el saber sobre el cuerpo, le dan vida en la sociedad. Orientan las prácticas y construyen explicaciones. Convive en el mundo y en sus marcos sociales.

La mirada guía a los cuerpos, los apuntala al horizonte social al que pertenecen. Los constriñe en el imaginario, planifica su desarrollo a partir de marcarlo, señalando el camino. Le insta meta, fines, objetivos. El cuerpo se convierte en proyecto. Transporta la carne por la sociedad. Le toca el ritmo. La mirada se encarna en instituciones y pautas, señala el horizonte de poderes que enmarcan el presente. Incide en la travesía, le suelta la cadena del sentido, de la tradición. Orienta las prácticas al pensarse en función de la cosmovisión y los proyectos. Las rutas se bifurcan en múltiples destinos-tipo, que ejemplifican y sustentan los saberes tradicionales. La mirada sobre el cuerpo es una *incisión*, carne atravesada por imaginarios, por deseos. La travesía aparece como el imaginario del poder presentado en escenas, configurando atmósferas propicias para la domesticación: aparece el sujeto, un cuerpo orientado, guiado por símbolos dentro de la horizontalidad del sentido. Emerge una propedéutica que lucha por establecer el camino, ganar espacios de incidencia en la programática del trayecto. La animalidad se doma, se canaliza su naturaleza, le ofrece espacios para ejercitarse, pero también barreras de contención: enseña el camino y su barranca. El sujeto elige dentro de tramas de significado orientado. La tecnología del cuerpo requiere opciones, mostrarse en sus efectos como el trayecto más corto, la única opción. La vía hacia el destino prometido. La tecnología no opera sin su meta, aquella formación ideal que le da inteligibilidad y permite su aplicación. Sujetos orientados, controlados por sus elecciones en camino hacia paraísos artificiales. Las vías de la cultura establecen las rutas de los sujetos, que existiendo circulan hacia sus aspiraciones. Vivir su cuerpo en las contenciones deseadas, anheladas al pensarse como el mundo apetecible, el ideal construido. Emergencias que aspiran a realizarse, o regresos, reinstauración a los antiguos patrones.

Las tecnologías del cuerpo lo orientan hacia los ideales de una sociedad. En Occidente se han construido escenarios a partir del trabajo sobre el cuerpo. Los *micropoderes* son generativos, permiten a la sociedad organizarse desde el interior, desde el cuerpo del sujeto. Más que en el nivel de los sujetos, al nivel de los cuerpos y sus usos: generando masas, individuos o excluidos.

Estos simulacros están en consonancia con los proyectos sociológicos. Las estructuras sociales al fin de cuentas son proyectos desarrollándose, instauraciones, emergencias que buscan su consumación y en ese trayecto ocurre la existencia social. Los cuerpos caminan en consonancia, en procesión hacia una finalidad: la utopía genera el movimiento. La decodificación de un proyecto social permite adherencias, se elige una vía. Se instaura un camino. En la historia de Occidente los caminos para el cuerpo son reducidos. Hasta el siglo XVI se pueden encontrar al menos dos grandes atractores: vivir el cuerpo en una sociedad pagana y su correlato en una sociedad cristiana, con diversos flujos intermedios. No conoce más. Del goce a la culpa. Los otros trayectos, otras formas de vivir el cuerpo le son ajenos, las miradas sobre ellos, rencorosas, los han marcado bajo la rúbrica del exotismo, la barbarie, lo salvaje.

La experiencia vivencial del cuerpo fusiona el mundo, lo observable. Los incorpora a su saber, la única vía, el *mundo de lo mismo*, los marcos de la memoria. El Occidente civilizado ha partido de sus concepciones para interpretar, de sus tecnologías del cuerpo para mirar. Su tradición es el parámetro, pensar sobre el otro es repensarse en sus saberes. La experiencia corporal figura como el arquetipo del intérprete que avanza en un museo extraño. El cuerpo del otro desaparece del anaquel del exotismo para recrearse en el *sí mismo*. La comprensión le es ajena, intenta juzgar o domesticar. El otro se expresa sólo como feroz diferencia, en el marco de la cosmovisión. Las posibilidades de enunciación están delimitadas por la tradición, por el marco de apropiación del cuerpo. Su historia es densa en Occidente. Ha sustentado los proyectos políticos. De hecho la construcción de la idea de Occidente pasa totalmente por su relación con el dominio del cuerpo, se entretaje y se reconoce por las variantes de viejos temas: el alma, el placer, la culpa, el pecado. Historizar las creencias sobre el cuerpo permite comprender las miradas y sus producciones. El deseo por el otro, un tema totalmente moderno, tiene que ver con la necesidad de presentar alternativas. Salirse de la cárcel que capturó el imaginario corporal, buscar en ese otro una opción. Una posibilidad de conceptualización más allá del *ego*. Trazar la historia de

las tecnologías del cuerpo es comprender los ángulos de la mirada sobre el cuerpo del otro. La carne mira y exporta sus significados, fusiona proyectos e integra prácticas. Para comprender el cuerpo de los otros es necesario desmembrar primero el cuerpo del visor, descuartizar sus tecnologías del cuerpo, trazar sus genealogías.

CAPÍTULO I

EL USO DE LOS PLACERES

En el pensamiento griego el hombre comparte con la naturaleza y el cosmos los elementos constitutivos: el agua, la tierra, el fuego y el aire, así como sus cualidades, húmedo, seco, caliente, frío. Según Platón, en el *Filipo* “el cuerpo es la reunión de todos los elementos”. En el imaginario sobre el cuerpo existe una relación que fusiona el microcosmos, lo corporal y el macrocosmos, lo universal: las cosas están relacionadas y participan de distinto modo en sus cualidades organizadoras. Todo se encuentra conectado, los astros participan y afectan al hombre dentro de una cosmovisión que los fusiona en relaciones homólogas. Existe la idea de que humores gobiernan al cuerpo: la sangre, la flema, la bilis amarilla y la atrabilis. En lo corporal estos elementos interactúan en sus múltiples combinaciones. En relación con los humores, Hipócrates afirma:

Que hay combinaciones de ellos, que actúan de un modo diferente según la relación recíproca, puesto que el calor no dejará de ser caliente mientras esté mezclado con alguna cosa distinta al frío, ni el frío cesará de serlo en la mezcla con algo distinto del calor. Todas las demás cosas que pertenecen al hombre son tanto más suaves y mejores cuando más se mezclan. Y el hombre se halla en la mejor condición posible cuando todo está en cocción y en reposo, sin mostrar ningún poder particular.²

² Hipócrates, *De la medicina antigua*, México, UNAM, 1991, p. 17.

El cuerpo, con su compleja fisiología humoral, se encuentra animado. El hombre griego pensaba que la *pysche* (hálito o soplo vital) habitaba en los cuerpos y el momento de la muerte escapaba a la Mansión del Hades. En la *Iliada*, Aquiles, al buscar como penetrar la armadura de Héctor, encontró un resquicio para hundir su lanza entre “la unión del cuello con el hombro, por donde más pronta es la fuga del alma”³ La iconografía bosqueja a la *pysche* como una especie de copia en miniatura de la persona, con alas, de color negra y flotando sobre la cabeza del individuo en los contextos funerarios. Existían también otras figuras entrelazadas con la *pysche*: el *eidolon* (imagen, fantasma), la *skia* (sombra) y *onar* u *opsis* (la figura del ensueño). No obstante, el alma griega ordinaria (la *pysche*), tenía un abanico complejo de posibilidades de existencia:

(...) no es capaz de un sentimiento espiritual; no resulta castigada por la angustia mental o la privación del amor del dios, pero se lamenta de su propio cuerpo perdido y de la luz del sol de forma repetitiva e imaginativa. Puede parecer para siempre cual imagen en los infiernos, si su dueño en vida había entrado en la mitología o en la historia, o podía ser olvidada cuando dicha identidad en la tierra se había desvanecido de la memoria común.⁴

La idea del alma entre los griegos no está vinculada a la moralidad del mundo, ni a un espacio de la contingencia social. Es inmanente al cuerpo. Los gnósticos y los rituales de Eléusis se presentan como prácticas de trabajo sobre el alma para su preparación al más allá, sin embargo, está vinculada al *pneuma*, anima a los sujetos. Es individual y pierde la memoria al traspasar las fronteras del Hades.

La imagen del cuerpo está compuesta por carne y alma fusionadas. En los saberes sobre el cuerpo la medicina antigua se basa en una dietética del equilibrio. Busca correspondencias, combinaciones virtuosas al interior de un cuerpo que es análogo a una caldera. La enfermedad se encuentra en el

³ Homero, *La Iliada*, Canto xxiii.

⁴ Emily Vermeule, *La muerte en la poesía y el arte de Grecia*, pp. 34-35.

gradiente,⁵ en el cambio energético, en el pico de onda que entra en el sistema corporal: alimentos, placeres, saberes. En este sentido Aristóteles, al comienzo del problema 1 *relativos a la medicina*, se pregunta ¿por qué los grandes excesos son nocivos?, según él ¿es porque producen un sobrante o una carencia? Y en esto consiste la enfermedad.⁶ El cuerpo, al igual que la naturaleza, ejerce su defensa al anular el *gradiente*, lo incorpora en su microcosmos metabólico. Lo absorbe, lo descompone, lo agrega. La enfermedad es desequilibrio, la cura se realiza en los opuestos: “si lo que perjudica al hombre es algo caliente o frío o seco o húmedo, también es necesario que el que cura preste ayuda mediante lo caliente contra lo frío, con lo frío contra lo caliente, mediante lo seco contra lo húmedo y con lo húmedo contra lo seco”.⁷ El equilibrio es el justo medio, la salud. En esta dinámica del cuerpo en equilibrio, el cambio es insano:

¿Es porque todo cambio, sea de estación o de edad, provoca el movimiento? Efectivamente, los extremos son móviles, por ejemplo, los comienzos y los finales. De modo que también los alimentos, al ser diferentes, se perjudican mutuamente, pues unos son asimilados en el momento, y los otros no de inmediato. Además, igual que el alimento variado es nocivo (pues la digestión es agitada y no simple), también sucede que, al cambiar de agua, se utiliza un alimento variado de bebida: y tal alimento es más importante que el seco porque es mucho más abundante y porque la humedad procede de los mismos cereales también es alimento.⁸

La idea de cuerpo en equilibrio está en consonancia con las prácticas y los imaginarios sociales. Existen correspondencias funcionales en las isonomías griegas. No es extraño que la emergencia de las formaciones igualitarias coin-

⁵ Véase el magnífico libro de E. Schneider y Dorion Sagan, *La termodinámica de la vida*, México, Tusquets, 2008.

⁶ Aristóteles, *Problemas*, Madrid, Gredos, 2004, p. 42.

⁷ Hipócrates, *De la medicina...*, p. 10.

⁸ Aristóteles, *Problemas*, p. 49.

cida con la construcción de la *polis*. El cuerpo era parte de las preocupaciones del Estado. Esparta era la cúspide del modelado del trabajo sobre el cuerpo como integración de los *homonoí* a la ciudad, era esculpido por la *paideia*. En ese sentido la afirmación de Sennett de que “El griego civilizado había convertido su cuerpo descubierto en un objeto de admiración”,⁹ tiene resonancia estructural: todos los niveles organizativos de la sociedad permiten desarrollarse para la guerra y la paz. La *polis* reproduce fractalmente los niveles organizativos corporales: los cuerpos masculinos se calientan y atemperan en las discusiones del ágora, en el entrenamiento para combatir en el Ares, en las relaciones homosexuales. En la sociedad los ciudadanos se exhiben desnudos: sus cuerpos son públicos. Carne y piedra van de la mano. La mujer y su naturaleza fría se recluyen en el *oikos*. Como Penélope, sentadas bordean el marco de la grandeza del otro, su espacio es una irrupción dentro de la *polis*: lo monstruoso, lo salvaje, lo dionisiaco, lo misterioso. El cuerpo resuena bajo las imágenes de los dioses: de la contención de Apolo al frenesí de Dionysos.

Equilibrios corporales llevan a equilibrios conceptuales, estructurantes, son procesos dialógicos. En el pensamiento político la monarquía y las tiranías generan desequilibrios, la democracia surge como un campo de repartimiento de funciones igualitarias, espacios para la convivencia armónica. Equilibrio político. Un horizonte de fraternidad impera entre una desigualdad dada, no cuestionada: el concepto antiguo de ciudadanía. Sólo entre iguales se expresa la toma de decisiones, la participación política, los derechos. En el restringido “club de hombres”, que era la polis griega, las tecnologías del cuerpo son centrales, permiten ejercer un trabajo sobre los iguales, construir sólidamente la *enkrateia*, la relación con uno mismo. En una sociedad estructurada desde la práctica bélica, en donde el ciudadano es un soldado que está luchando contra el otro para construir un mundo en común, el trabajo sobre uno mismo pasa sobre los rieles de la cultura agonística: se lucha contra uno mismo en un largo entrenamiento o *askēsis*, cuya finalidad es la construcción de ciudada-

⁹ Richard Sennett, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

nía. La victoria pasa por dominarse, *heautocrática*, por la obediencia consigo mismo. Las *isonomías* permiten pensar la relación con el cuerpo y la sociedad, el equilibrio, el justo medio. La derrota está en la esclavitud, alienarse a los placeres y deseos, vivir en la intemperancia (*akolasia*). El ideal es encontrar el adecuado uso de los placeres, *chresis aphrodison*.¹⁰

El placer, *aphrodisia*, es el centro de la reflexión del pensamiento filosófico que intenta generar un saber sobre el cuerpo, con aspiraciones a convertirse en pedagogía, en tecnología aplicada a los sujetos. Las posturas giran en torno a dos *atractores*: el idealismo platónico y el materialismo. El platonismo se enmarca en el horizonte de la metafísica:

(...) la búsqueda de una creencia en lo absoluto y lo unitario por encima de lo relativo y lo diverso; la divinización del orden y el rechazo al desorden; la tensión entre observación empírica y formas ideales; la actitud ambivalente respecto del empirismo como algo a emplear sólo para superarlo; la asimilación de las deidades míticas primordiales a las Formas racionales y matemáticas; la asimilación de los dioses múltiples (las deidades celestes) al Dios único (el Creador y la Inteligencia suprema); la importancia religiosa de la investigación científica (...).¹¹

El pensamiento despegas del sentido material del mundo hacia formas ideales. El placer más mundano del mundo no escapa a su reflexión. En el *Filebo* Platón expone su teoría del placer. Dialoga con las caricaturas de los epicúreos y los cirenaicos que afirman, junto con Filebo, que el Bien se encuentra en el placer, burdo, corporal. Frente a ellos, mediante la figura de Sócrates, Platón

¹⁰ La obra de Michel Foucault es central para encontrar esas tecnologías del cuerpo que configuraron una relación compleja que atravesaba el mundo antiguo: el uso del cuerpo, la esposa, los efebos y la verdad. Véase los tres volúmenes de su *Historia de la sexualidad*. vol. 1. *La voluntad del saber*, México, Siglo XXI, 1991, *Historia de la sexualidad*, vol. 2. *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 2009 y *Historia de la sexualidad*, vol. 3. *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 2009.

¹¹ Richard Tarnas, *La pasión de la mente occidental*, Girona, Ediciones Atalanta, 2008, p. 84.

enuncia que el mayor bien se encuentra en otro lado, en: “la sabiduría, la inteligencia, la memoria y todo lo que es de la misma naturaleza, la justa opinión y los razonamientos verdaderos son, para todos los que lo poseen, mejores y más apreciables que el placer (...)”.¹² El insensato le apuesta al placer, el sabio a la sabiduría. El sabio está por arriba de los placeres, “no debe gustar nunca ningún placer, ni grande ni pequeño”. Es el camino a la divinidad. A Platón le interesan los placeres que el alma percibe, aquellos que se encuentran en la memoria. El deseo ocurre por un vacío que se experimenta en el cuerpo, que puede ser llenado por la sensación, incluso por la memoria, por ella el alma llega a la repleción. De ello se desprende que no “hay deseo del cuerpo”.¹³ Los deseos y apetitos se encuentran en el alma, que es la que manda en todo animal. La dietética de los placeres es central. Los *aphrodisia* del cuerpo, fáciles de satisfacer, no interesan al sabio, son para los burdos. Para Platón los buenos son:

(...) los que tienen por objeto los colores bellos y las bellas figuras, la mayor parte de los que nacen de los olores y de los sonidos, y todos aquellos, en una palabra, cuya privación no es sensible, ni dolorosa, y cuyo goce va acompañado de una sensación agradable, sin mezcla alguna de dolor.¹⁴

Las figuras bellas en sí mismas, los sonidos que dan lugar a la pura melodía, los placeres que acompañan a la ciencia. Son placeres comedidos, pertenecen a la especie del infinito. La estabilidad, la pureza, la verdad y la sinceridad se encuentran en lo que subsiste siempre. De modo que, en vez de buscar el placer, se busca el bien: “la medida, el justo medio, la oportunidad y todas las cualidades semejantes, que deben mirarse como condiciones de una naturaleza inmutable”.¹⁵ La mezcla de belleza, proporción y verdad abrazan la

¹² Platón, *Filebo*, p. 21.

¹³ *Filebo*, p. 70.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁵ *Ibid.*, p. 138.

idea del Bien. La sociedad debe producir grandes hombres para gobernar la República.

Los dones de Afrodita no podían escapar del análisis idealista, es un gran *tropo* del mundo antiguo: Platón, en el *Banquete*, establece una interesante genealogía del *Eros*. En la lógica del diálogo se establecen los argumentos. En el discurso de Pausanias, *Eros* tiene una doble génesis: el amante es poseído por dos Afroditas distintas, una antigua que viene de la castración de Urano y la otra es hija de Zeus y Dione, Afrodita Pandemo. La primera inspira el amor más bello, aquel que vincula a las almas varoniles. En la segunda impera en un amor vulgar, aquel que se acerca a las mujeres y a los efebos, un amor al cuerpo que por su misma naturaleza es inestable, pues la imagen que alguna vez enamoró, el tiempo la desgasta y la deja sin nada. No hay estética en un *eros* así. El verdadero amor es el que ama a lo masculino, que le permite una libertad al amante. El concepto de estética está en el centro: el amor es hermoso si se hace con belleza, no la del cuerpo que es pasajera, sino del dominio de la virtud que es Verdadera. La belleza se encuentra en un plano más elevado:

(...) debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso del alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engrosar y buscar razonamientos tales que haga mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante.¹⁶

Enamorarse de un carácter bueno, estable, es amar la virtud. Más aún cuando se acompaña con sabiduría. Incluso se puede caer en la antítesis del hombre libre: la esclavitud es aceptable en una relación virtuosa:

(...) cuando se juntan amante y amado, cada uno con su principio, el uno sirviendo en cualquier servicio que sea justo hacer al amado que le ha com-

¹⁶ Platón, *Banquete*, Barcelona, RBA-Gredos, 2007, pp. 85-86.

placido, el otro colaborando, igualmente, en todo lo que sea justo colaborar con quien le hace sabio y bueno, puesto que el uno puede contribuir en cuanto a inteligencia y virtud en general y el otro necesita hacer adquisiciones en cuanto a educación y saber en general, al coincidir justamente entonces estos dos principios en lo mismo, sólo en este caso, y ningún otro, acontece que es hermoso que el amado conceda sus favores al amante.¹⁷

La génesis del amor es expuesta por Sócrates en su *logos* mayéutico: el *Eros* no posee ni belleza ni es bueno, ni siquiera es un dios. Siguiendo las enseñanzas de Diotima, *Eros* es un ser intermedio. Al igual que entre la sabiduría y la ignorancia se encuentra la opinión recta, el *Eros* se encuentra entre los dioses y los hombres, es un *daimon*, un mediador. Interpreta y comunica a los dioses con los hombres, lleva las súplicas y los sacrificios humanos, las órdenes y recompensas divinas. Su naturaleza se explica en su concepción. En la fiesta del nacimiento de Afrodita fue concebido por *Poros* (recursos) y de *Penía* (pobreza). *Eros* comparte la esencia de sus padres: siempre es pobre, su carácter es duro y seco; duerme en el suelo y es el compañero de la indigencia. Sin embargo, siempre está al acecho de lo bello y bueno. Es valiente, audaz y activo, un hábil cazador. Es un amante de la sabiduría, lo que consigue se le escapa, en su naturaleza no está falto de recursos ni es rico. Vive y florece en la abundancia, muere y renace al ser un *daimon*. Se encuentra siempre impregnado de deseo por poseer siempre el bien.

El cuerpo debe ser superado, sus falaces ilusiones, sus placeres pertenecen al reino de la intemperancia (*akolasia*) y su tiranía: las sombras sedientas y hambrientas encadenadas al goce. Para ellos la animalidad, la molicie, el imaginario del excluido, lo salvaje. El sabio se reconoce en valores trascendentes, en el mundo de las Formas y sus placeres, en la armonía universal, timbrando. El amor es también trascendente, las prácticas tradicionales de pederastia se avalan por un bien superior: la sumisión pedagógica ante un prócer, un filósofo que oriente al efebo en su transición al ciudadano.

¹⁷ *Ibid.*, p. 143.

El discurso sobre el *eros* atraviesa la sociedad. El diálogo entre el tirano Hierón y el sabio Simónides, escrito por Jenofonte, se inscribe en resolver la incógnita sobre quién tiene una mejor vida: el gobernante o los ciudadanos. Entre otros temas se trata de dilucidar quién disfruta más de los placeres amorosos. El filósofo increpa al tirano sobre las prerrogativas de su posición de poder y las ventajas que ella conlleva. Hierón responde que su posición no ayuda al goce, al contrario: disfruta menos que los particulares. Pues se tiene que casar necesariamente con una persona de rango social inferior y en los terrenos de los amores con los muchachos le va peor, pues no hay amor en las relaciones y, por ende, el goce disminuye: “al amor, a su vez, jamás le apetece cobijarse en el tirano, pues el amor no goza deseando lo que está a su alcance, sino lo que se espera; por tanto, igual que uno, sin experimentar la sed, no podrá disfrutar de la bebida, así también el que no experimenta amor tampoco disfruta de los placeres del amor más agradables”.¹⁸ El poder y sus beneficios no favorecen al cultivo de los placeres ya que los amores voluntarios de los muchachos son los más gratos: “Naturalmente agradables son las miradas recíprocas de un amor correspondido, agradables sus preguntas, agradables sus respuestas, agradabilísimas y excitantes sus peleas y rencillas, pero gozar de muchachos contra tu voluntad, dijo, me parece que se asemeja más a un acto de piratería”.¹⁹ El tirano nunca puede estar seguro de que el amor de su efebo sea legítimo, pues pueden imitar el comportamiento amoroso con otros fines. El tema del placer gira en torno a la reciprocidad, anulada por el poder.

Las vidas ejemplares permiten mostrar sabidurías y verdades. Son caminos pedagógicos que muestran las tecnologías del cuerpo. El rey de los lacedemonios, Agesilao, es un modelo ejemplar de conducta del hombre antiguo. En el relato de su vida, hecho por Jenofonte, exalta sus éxitos militares como resultado de las virtudes de su alma. Agesilao “ansiaba todo lo hermoso y se apartaba de todo lo vulgar”. Agesilao era respetuoso con lo divino, honraba los juramentos, era justo en cuestiones de dinero. Los placeres que dominan a

¹⁸ Jenofonte, *Hierón*, p. 28, en *Obras menores*, Madrid, Gredos, 2006.

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

los hombres a él poco lo movían: se apartaba de la embriaguez y la glotonería. Sólo obligado por la necesidad comía y dormía. Agesilao “presumía de las fatigas y nunca se entregaba a la molicie”.²⁰ Pero, con respecto a los placeres amorosos: “se puede decir que es muy humano el no querer privarse de ellos”, se vive bajo los usos de los placeres. Agesilao se enamoró profundamente de Megabates, tanto “como un temperamento muy impulsivo podía amar al joven más bello”. Pese a eso, la moderación imperaba en él:

(...) cuando, según costumbre persa de dar un beso a las personas que estiman, Megabates intentó besar a Agesilao, abiertamente luchó con todas sus fuerzas para impedir que le besara. ¿No es éste un noble rasgo de máxima moderación? Como Megabates se consideraba ofendido y en adelante no intentó jamás besarle, él habló con uno de los camaradas para que persuadiera a Megabates a seguirle estimando.²¹

Agesilao se presenta como un modelo de contención, los deseos son fuertes en él pero logra dominarlos en la vida pública: “Al preguntarle si, en el caso de que Megabates fuese convencido, le daría el beso, entonces Agesilao se quedó un momento callado y después dijo: ‘¡Por los dos dioses, no, aunque ahora yo me convirtiese en la persona más hermosa, fuerte y veloz! ¡Juro solemnemente por todos los dioses que prefiero entablar otra vez la misma lucha a que se me convierta en oro todo cuanto veo!’”²²

Una lucha contra sí mismo, una competencia para dominar el placer. La moralidad de la *polis* operando en el cuerpo. Agesilao veía a la virtud no como un duro esfuerzo, sino como un cómodo placer. El modelo del buen gobernante le permite *gobernarse a sí mismo*: “parece magnífico tener murallas inexpugnables frente a los enemigos, en verdad, a mi juicio; es mucho más hermoso prepararse un alma inaccesible al dinero, a los placeres y al miedo”.²³

²⁰ Jenofonte, *Agesilao*, en *Obras menores*, p. 82.

²¹ *Idem*.

²² *Ibid.*, pp. 82-83.

²³ *Ibid.*, p. 88.

Los personajes se convierten en arquetipos del vivir, puntas de lanza de la moral pública que pasa por el control del cuerpo.

La primera reflexión sobre el actuar del hombre fue realizada por Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*. Un saber sobre el cuerpo que orienta las prácticas. Su ética se encuentra en una posición intermedia entre el idealismo y el materialismo. Está más cercana a los *nomoi* griegos, a las tradiciones sociales. En ella menciona que el fin de la actividad humana es la felicidad, *eudaimonia*. Concepto ambiguo para Aristóteles, porque cada sujeto la define de forma distinta: como placer, riqueza u honores. Cada persona elige un modo de vida distinto en su búsqueda: la vida voluptuosa, política o contemplativa; se entrega a ella desenfrenadamente. Al no ser un absoluto, la felicidad se encuentra en las tonalidades de la acción, en un punto intermedio entre placeres y dolores, en la virtud. Aristóteles sitúa a la virtud en el camino hacia la medianía:

Pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, temerario; así mismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como rústico, una persona insensible.²⁴

La virtud se refiere a placeres y dolores. Se busca entonces la virtud como un modo de vivir, ante el cual el hombre se hace bueno. La virtud, el término medio entre el exceso y el defecto, conserva la perfección. La moderación apunta a los placeres, los debe dominar. Los placeres del cuerpo y del alma se tienen que filtrar por los ojos de la virtud. Los más difíciles de aplacar son los del cuerpo, ya que “expulsan el dolor, y a causa del exceso de dolor los hombres persiguen el placer excesivo y, en general, los placeres corporales como medio a los dolores excesivos”.²⁵ Los placeres de la vista, el oído, el olfato, no

²⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Barcelona, RBA-Gredos, 2008, p. 51.

²⁵ *Ibid.*, p. 209.

generan problema con su exceso. El tacto y el gusto, placeres serviles y bestiales, son los más censurables porque llevan a la intemperancia; el tacto es el más punible pues participa del mundo del goce que desemboca la comida, la bebida y la sexualidad. El tacto,

(...) el más común de los sentidos es el que define el desenfreno, y con razón se le censura, porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales. El complacerse con estas cosas y amarlas sobre medida es propio de bestias; se exceptúan los más nobles de los placeres del tacto, como los que se producen en los gimnasios mediante las fricciones y el calor; pues el tacto propio del licencioso no afecta a todo el cuerpo, sino a ciertas partes.²⁶

La naturaleza humana comparte con los animales un cuerpo repleto de necesidades que la rebaja a condiciones inferiores, al igual que aquel que se deja dominar por sus pasiones. Los hombres se dividen por el dominio de sí: los *incontinentes* son blandos, se exceden en todos los placeres pues los domina la pasión, perturban su cuerpo y lo pueden llevar a la locura, “se complacen más de lo debido y más que la mayoría”, son como un borracho que ha sido poseído por Dionysos; el *licencioso*, pese a su apetito débil, desea todos los placeres “o los más placenteros y es conducido por este apetito a preferir unos en vez de otros”. No se arrepiente de su deseo vehemente. Señala Aristóteles que entre los esclavos de los placeres:

(...) hay quien, a causa de una pasión pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión cuando actúa no de acuerdo con la recta razón, pero la pasión no lo domina hasta tal punto de estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente, que es mejor que el licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva lo mejor, que es el principio.²⁷

²⁶ *Ibid.*, p. 94.

²⁷ *Ibid.*, p. 199.

Los niños también viven según el apetito, en un deseo por lo agradable; no ejercen su *logos* para discernir, viven en una condición inferior del ciudadano, deben ser regidos por el preceptor. El *moderado* es el punto medio entre ambos, “su guía es su recta razón”. El moderado y su método racional lucha contra la intemperancia: aquella acción voluntaria que elige el placer como una elección. El hombre ejerce un *control de sí* a través de sus convicciones.

La cuestión central es el deseo que “tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes (del alma)”.²⁸ El deseo de lo placentero en el marco de la vida hacia la felicidad “es insaciable y absoluto para el que no tiene uso de la razón y el ejercicio del apetito aumenta la tendencia natural, y si los apetitos son grandes e intensos desalojan el raciocinio”. Por ello los apetitos han de ser moderados y pocos, según el *logos* del hombre moderado. En ese sentido el hombre feliz “necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos”.

Aristóteles postula la génesis del placer “más en la quietud que en el movimiento”. Como una perfecta armonía de su dios trascendente y una cualidad del sabio: la vida contemplativa. Los placeres acompañan y van unidos a las actividades. No resisten el paso del tiempo, están vinculados a la existencia, por ello: “La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud.”²⁹ La vida feliz está enmarcada en la virtud y tiene su modo de ser en el esfuerzo. El sabio es el que más se basta a sí mismo y en él se conjugan todos los placeres del ciudadano: la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga. La buena vida, es la vida virtuosa del filósofo.

La visión del mundo idealista construyó un mundo dividido, compuesto de cuerpo y alma, división maniquea que planteaba implícitamente la supremacía de lo ideal frente a la materia, estableciendo la metafísica como la única posibilidad de integración: el orden inmaterial dentro de los marcos del *logos*. Cuerpos separados, despreciados, se dejan ver arrastrándose por sus explica-

²⁸ *Ibid.*, p. 187.

²⁹ *Ibid.*, p. 282.

ciones, que avanzan hacia el más allá de este mundo, como fin último de la comprensión: las almas, las Formas, etc. El modelo aristotélico se presenta como un mediador: una auténtica dietética de los deseos cercana a la cultura y a los modos de vida tradicionales del mundo griego: uso de los placeres y un ascetismo moderado. Paralelamente a la formación de estas tecnologías del cuerpo, algunos pensadores construyeron su reflexión sobre modelos integradores: sin separación, permitiendo que la materia se alzara en su complejidad y llenara los huecos del sentido idealista. Un principio fundamental guía sus reflexiones: las filosofías antiguas se vivían, se ponían en práctica. Uno de los primeros pensadores materialistas fue Licipo de Mileto quien, dentro de la tradición de la ética *eudemonista* peripatética, entiende que el fin de la vida es la felicidad. Planteó la materialidad de lo real: todo está hecho de átomos moviéndose en el vacío, los cuerpos son agregaciones de átomos, simulacros que permiten ser captados por los sentidos. Las sensaciones son importantes pues llevan al placer, que es la feliz aspiración del sabio. Demócrito, también dentro de la visión atomista-materialista, entendía al cuerpo como un ente constituido de átomos en donde su verdad material es inmanente al objeto, no le da ninguna trascendencia a la verdad. Los sentidos captan a esos simulacros, que al fin de cuentas son combinaciones de partículas. No hay fortuna ni dioses, existen átomos moviéndose en el vacío. La ética salida de su materialismo era clara: los deseos y placeres son parte del cuerpo y deben ser regulados en una economía, *una dietética de los deseos*, que evite la alienación y el displacer, los dos elementos que minan al sujeto porque uno esclaviza y el otro acaba con la felicidad. Demócrito apostaba que “la bella medianía es más segura que la megalomanía”.³⁰ Los deseos y los placeres no deben ser suprimidos, deben ser dirigidos por el *logos*. La autonomía era la clave, el placer supremo, ella llevaba a la *risa* sobre el mundo.

El hedonismo fue el gran excluido en la historia de Occidente, su sabiduría era clara y simple, había que buscar la voluptuosidad que alegra los

³⁰ Demócrito, *Fragmento sobre la ética*, p. 325, en *Los presocráticos*, México, FCE, 2004.

sentidos. Aristipo de Cirene, el perfumado en el ágora, el que veía el dinero como la forma de evitar sinsabores, fue su primer postulante. No debían existir separaciones, el cuerpo es unidad: “De manera que los placeres del alma y los del cuerpo, cuya distinción es meramente artificial, designan estados de júbilo semejantes, puesto que son experimentados, vividos y percibidos por la misma identidad corporal, la misma subjetividad carnal”.³¹ Los placeres eran trabajados por el *logos* para su pleno disfrute: el exceso de la carne, el estómago y el vino, podía llevar a la pérdida de la libertad. Como señala Onfray el verdadero goce de los hedonistas “no consiste en ser consumido ni abrazado por los placeres, sino calentado por ellos”. La particularidad de los placeres consiste en que, con plena consciencia, deben realizarse en el momento justo, en el *kairos*. La felicidad consiste en la suma de los placeres pasados, presentes y futuros.

Una de las mal llamadas “filosofías del vientre” con más influencia fue la de Epicuro, el filósofo del jardín. El principio central es llegar a la *ataraxia*, la ausencia de dolor. Según Otto: “su finalidad no era sólo el bienestar y la salud del cuerpo, sino la paz espiritual y el liberar al hombre de toda ilusión, de todos sus desenfrenos y miedos a través de la razonable inspección de la realidad de las cosas, y de la búsqueda de lo verdaderamente activo en el bienestar y la salud”.³² En la *Epístola a Heródoto* de herencia demócrata-cristiana él mismo resume su física: el vacío, el espacio y las realidades intangibles permiten el movimiento de los átomos, el universo es infinito. Por las sensaciones los átomos de los simulacros entran en nuestra mente, los conocemos. Su materialismo abraza todo: “el alma es un cuerpo formado a base de partículas extendidas por el cuerpo entero, y sumamente parecido a un soplo de aire que lleva en sí cierta mezcla de calor y, en un sentido, parecido a uno de estos dos elementos y, en otro, al otro”.³³ Cuerpo y alma son uno solo, por ello el miedo

³¹ Michel Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistorias de la filosofía I*, Barcelona, Anagrama, 2007, p. 124.

³² Walter Otto, *Epicuro*, Madrid, Sexto Piso, 2006, p. 34.

³³ Epicuro, *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 62-63.

a la muerte no tiene sentido: en la *carta a Menecio* le dice: “Acostúmbrate a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de sensación”.³⁴ Los átomos se transforman, no hay trascendencia de nada. Su filosofía tenía la finalidad de desvelar temores, quedar libre de las inquietudes del mundo a partir de tener presentes los principios de la naturaleza: “La única condición es que sea excluido el mito, y será excluido si uno, perfectamente consecuente con los fenómenos visibles, toma a éstos como indicios de los invisibles”.³⁵ Ese es el camino a la imperturbabilidad.

Epicuro afirma que el gozo es el principio y fin de una vida dichosa. El uso de los placeres en él alcanza una cima. En su visión hay placeres naturales y necesarios, son aquellos que nutren y purifican al cuerpo. Hay placeres naturales e innecesarios como las relaciones sexuales; placeres no naturales y no necesarios, como los sociales e intelectuales. La forma de satisfacerlos está en la lógica del examen racional: analizar sus ventajas e inconvenientes, para que al final impere un nivel de ascetismo meditado:

Cuando afirmamos que el gozo es el fin primordial, no nos referimos al gozo de los vicios y al que se basa en el placer, como creen algunos que desconocen o que no comparten nuestros mismos puntos de vista o que nos interpretan mal, sino al no sufrir en el cuerpo ni estar perturbados en el alma.

Pues ni las bebidas ni las juergas continuas ni tampoco los placeres de los adolescentes y mujeres ni los del pescado y restantes manjares que presenta una mesa suntuosa es lo que origina una vida gozosa sino un sobrio razonamiento que, por un lado, investiga los motivos de toda elección y rechazo y, por otro, descarta las suposiciones, por culpa de las cuales se apodera de las almas una confusión de muy vastas proporciones.³⁶

³⁴ *Ibid.*, p. 88.

³⁵ *Ibid.*, p. 81.

³⁶ *Ibid.*, p. 91.

La clave es la prudencia en las elecciones de los placeres, que llevan del hedonismo corporal de Aristipo a un placer más abstracto, el de la tranquilidad y libertad del sujeto: la ausencia del miedo y la libertad. Onfray señala:

Epicuro inventa una suerte de prudencia respecto del mundo, de lo real, de los demás y de uno mismo. No es cuestión de no reflexionar, de obedecer a los impulsos, de ser juguete de las pulsiones. El filósofo, el sabio, meditan, reflexionan, piensan, calculan: dietética de los deseos y aritmética de los placeres suponen un ajuste permanente de la teoría y la práctica, de los hechos y de la doctrina, la epifanía de todo acontecimiento y la reacción más apropiada para vivirla con júbilo y no como factor de turbación.³⁷

El horizonte del manejo del cuerpo en el mundo griego tiende hacia la búsqueda del equilibrio. Los placeres y la animalidad humana no son negados, el sujeto político se construye en su lucha contra sí mismo, en la victoria sobre la naturaleza. El uso de los placeres por el *logos*, incluso en el platonismo es la clave de la configuración del control sobre el sujeto. Los proyectos sociales avanzan por sus cuerpos, superando el desequilibrio de la tiranía, buscando la armonía de la desigual *polis*. *Victoria del cuerpo*.

³⁷ Onfray, *Sabidurías de la antigüedad...*, p. 201.

CAPÍTULO II

HACIA LA PRIVACIÓN DEL MUNDO

La antigua moral romana se sustentaba en la *virtus*, la *pietas*, y la *fides*. La *virtus* estaba vinculada en su etimología a la *vir*, que indicaba la calidad del hombre en cuanto tal, lo opuesto a la mujer, la virilidad, su potencia sexual. La *pietas* constituía la obligación para con el padre y los antepasados que tejía el lazo entre generaciones. Por la *fides* un hombre se entregaba a otro, implicaba la fidelidad de los compromisos adquiridos y la sinceridad de las palabras.³⁸ Los sentimientos colectivos van cambiando, reactualizándose en las sociedades que los sustentan. El ideal romano antiguo, el de los orígenes de la *loba*, era el campesino-soldado viviendo en *rusticitas*. La poderosa austeridad de la vida agrícola volvía a los hombres fuertes, libres de las ataduras del deseo, prestos para la guerra y la política en la república: el ciudadano ideal. La autarquía era un ideal compartido. La educación se transmitía de padre a hijo, con un énfasis en las costumbres tradicionales, socializadas en rituales colectivos. Ritos de paso, de fertilidad, conviviendo en las imágenes bucólicas que Catón el viejo enunciara. A partir del sometimiento de Cartago, la República conocerá un paulatino proceso de orientalización: modificando las costumbres por la incorporación del lujo y las ideas griegas, incorporando a su lógica la cultura del goce en un contexto de creciente cambio social. Con la llegada del principado ocurre un reclamo conservador, re-fundacional, que hiciera frente al frenesí del siglo de Augusto y el lujo del naciente y libertino

³⁸ Jean-Nöel Robert, *Eros romano. Sexo y moral en la Roma antigua*, Madrid, Editorial Complutense, 1997.

Imperio. La participación política se anuló en la nueva monarquía militar: el imperio se pensaba como restauración en un horizonte nuevo, abierto al goce. Horacio, Lucrecio, Ovidio fueron parte de la oleada hedonista que atentaba contra la vieja rusticidad y los cambiantes valores sociales. Amar se convierte en arte, el cortejo es una batalla, en donde había que someter al otro, ejercer el *imperium* sobre el objeto de deseo. Someter a la *virtus*. La exaltación del placer se vive en todos los niveles: desde la decadente dinastía augusta hasta las masas. Un epicureísmo popular, vulgar, se apropia de la ciudad eterna, el placer fuera del *logos*, sobre él. La urbe propicia la exaltación de los sentidos: el gran pasatiempo son las ternas, los baños: el templo del cuerpo en Roma, espacio para la convivencia y el amor. Un lugar que democratiza a todos, desde el patricio a la plebe. El circo fortalece los sentidos, adiestra el ánimo, muestra sangre que endurece los débiles ánimos, en él la ciudad castiga a sus diferentes o transgresores. Escandalosas historias se muestran desde la cúpula de las decisiones, penetran el tejido social. Todo el constructo cívico era una puesta en escena:

“Espectáculo”, ésta es la palabra. Bajo el imperio, el hombre romano se convirtió en espectador. Desocupado, esperaba que lo distrajeran (y lo alimentaran, recordando las palabras de Juvenal). La inercia se hartó y cada vez se necesitaban más y más sensaciones para satisfacer el aburrimiento producido por la monotonía. Pero este espectáculo se orientaba más a los sentidos que al espíritu. Como si el ciudadano romano, ávido de sensaciones fuertes y fáciles, no pensara en otra cosa. El mundo de la fiesta, el mundo al revés de las Saturnales, es algo casi permanente.³⁹

Son tiempos de la riqueza, de *plutos*: Veyne señala que lejos de tener miedo de críticas “la nobleza romana tenía ideas muy burguesas; era sumamente loable saber enriquecerse y aumentar el propio patrimonio; se despreciaba a quien no tenía el sentido de los negocios.”⁴⁰ El signo de los tiempos era

³⁹ *Ibid.*, pp. 226-227.

⁴⁰ Paul Veyne, *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995, p. 26.

la expansión conquistadora; el abastecimiento seguro por los latifundios en las provincias; la circulación de bienes y de esclavos. La *plutos* lleva al *otium*: relajación de la otrora rusticidad, matrimonios fugaces, adulterio femenino, homosexualidad vibrante, lujo y riqueza para quién pudiera costearla, comilonas hasta la saciedad y más allá, orgías. Era la apoteosis del cuerpo. Roma vibraba en el tono de los sentidos, su música escondía un estertor que poco a poco empezaba a escucharse: el *tedium vitae*. Aquel sentimiento que carcome civilizaciones y desmorona los cuerpos, que los lleva al exceso y los regresa insatisfechos. Algo faltaba que la tiranía del placer había olvidado. Los pliegues son sobre el cuerpo y sus deleites. La carne muda, sórdida se encuentra sola y empieza a aburrirse. La religión tradicional la antigua *fides* no consuela gran cosa, son rituales pomposos que dejan de aglutinar el sentido anhelado. De ahí el impacto de las religiones orientales con sus variantes de misticismo y misterio. Cibeles, Mitra, al igual que el orfismo y los rituales de Core dotan de sentimiento individual que acompaña al sujeto por su búsqueda. Sin embargo, la punta de lanza del movimiento hacia la contención se da con el auge del estoicismo. La antigua tradición creada por Zenón de Citium cuya finalidad se encontraba en la contención para la felicidad, en la búsqueda de la *apatía*, la supresión de las emociones. En el corazón del poder romano latía el movimiento estoico. Los filósofos estaban cerca del poder, aconsejaban a los cuerpos poderosos. Séneca fue amigo de Nerón. Postulaba que el mayor placer es la abstención de cualquier placer, en el marco de una elevada moralidad de rechazo del mundo.

En el siglo II ocurre un movimiento social interesante. Los imaginarios y las prácticas avanzan hacia un modelo basado en la contención y la templanza. La sociedad inmersa en la apoteosis del cuerpo será encaminada hacia una nueva dirección. La figura del médico y del filósofo son los protagonistas centrales de la mutación. La clave es el *cultivo de sí*. Detrás de este movimiento moral se encuentra la idea de “una intensificación de la relación con uno mis-

mo por el cual se constituye uno como sujeto de sus actos”⁴¹ El movimiento trabaja en tres niveles: una actitud individualista aún dentro del marco antiguo de la ciudadanía; una valorización de la vida privada y su mundo interior; una intensificación de las relaciones con uno mismo. La tecnología busca construir y desarrollar el mundo interior del sujeto, para permanecer inalterable ante los rugidos del mundo. Es una opción de fuga, para regresar fortalecido. En pleno Imperio aparece el discurso de la debilidad, entre los cuerpos se desarrolla un cierto temor, el mundo se impone y el vivirlo puede afectar al hombre. Foucault acierta al señalar un cambio central en el pensamiento antiguo: el sujeto orienta su atención hacia “la fragilidad, en la necesidad en que se encuentra de huir, de escapar, de protegerse y de mantenerse al abrigo”. Preocupación de sí, *epimeleia*.

Los médicos establecen el cultivo y el cuidado del sujeto basados en el modelo de la contención. En el mundo cuerpos y almas se enferman, caen en el *pathos*. El *affectus* asecha al hombre. La imagen del cuerpo sigue inserta en el orden del mundo, los hombres:

Sabían que estaban ligados al mundo animal por la astucia de los dioses. Sentían latir en sus cuerpos el mismo espíritu fogoso que cubría todos los años las colinas con corderos recién nacidos y que hacía madurar las cosechas, en los juegos amorosos de temporada, mientras los vientos primaverales abrazaban las fértiles espigas. Por encima de ellos, el mismo fuego resplandecía en las titilantes estrellas. Sus cuerpos y sus impulsos sexuales participaban directamente en la inmovible perpetuidad de un universo inmenso, por el que los dioses retozaban eufóricos.⁴²

El cuerpo participa de la armonía universal en el horizonte del paganismo. El equilibrio de la salud podía ser alterado por el desgaste en el mundo. El valor del calor es central, es un ingrediente de la salud, resguarda el sano equilibrio.

⁴¹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 3...*, p. 40.

⁴² Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik Editores, 1993, p. 51.

Los *galenos* ponen énfasis en la economía de los placeres y en especial en los que se encuentran bajo el manto de Venus. Se establece una equivalencia entre hálito vital y el esperma: el *pneuma* era transportado por la sangre dentro del cuerpo y poco a poco se transformaba, por las venas llegaba hasta los testículos convertido en esperma.⁴³ La regulación de las emisiones es clave, lleva hacia la salud, el exceso a la afección. Resguardo en el buen gobierno del cuerpo. Se empieza a escuchar la castidad, incluso la virginidad dentro de un horizonte fisiológico. Todo pasa por la preocupación de sí, como una técnica del cuerpo.

Ocurre también un cambio interesante en la regulación de las alianzas sociales. El matrimonio pasa de su antigua condición de vínculo obligatorio para la procreación (con la fácil opción de repudiar a la esposa), a un nuevo piso de estabilidad y de libertad que llevará, por un lado, a la moral de pareja, con una nueva estimación de la esposa como madre y, por otro lado, hacía posible la opción del celibato. Las cosas cambian también respecto al gran paradigma del amor antiguo: la pederastia y la homosexualidad. Médicos y filósofos censuraban el amor con los muchachos. Ya no importaba el dominio sobre sí mismo para no caer vencido por los placeres, la opción es hacerse insensible, imperturbable. Un sismo estaba ocurriendo, el epicentro es el cuerpo.

La figura del filósofo permite realizar el paso hacia la nueva moral. Los estoicos consideran que la felicidad se encuentra en la virtud. Ellos trabajan con los sujetos en desarrollar su interioridad, en el cultivo de sí. La preocupación es el tema central: aparece el director de conciencia. La *élite* se preocupa de su actuar en el mundo, el consejero ayuda a meditar la existencia y sus modos de ser al interior de una ética cívica. La apuesta es al recogimiento, a la búsqueda en el interior de las claves de la vida, dominio de sí, imperturbabilidad. Desarrollan el examen de conciencia como la pedagogía capaz de dar cuenta

⁴³ Robert, *Eros romano ...*, p. 257.

del examen de la jornada. Reflexionar para fortalecerse, buscar la *anacoresis* en uno mismo. Una práctica social de la contención colectiva.

Los estoicos avanzan por la *élite* con su modelo basado en la *templanza*. El emperador Marco Aurelio decanta esta tecnología del cuerpo en sus *Meditaciones*. Un pensador en el poder. En ellas navega por el río de sus recuerdos, por los personajes de su vida que lo han formado. Cultiva su memoria y su interioridad para que sirva a las prácticas del otro, del que escucha. Su padre le enseñó la autosuficiencia en todo y la serenidad, de su madre aprendió a permanecer inalterable en los agudos dolores y a no sufrir por ninguna pasión. El cuidado moderado del cuerpo también es una herencia paterna, él lo cuidaba

(...) no como quien ama la vida, ni con coquetería ni tampoco negligentemente, sino de manera que, gracias a su cuidado personal, en contadísimas ocasiones tuvo necesidad de asistencia médica, de fármacos o emplastos.⁴⁴

Una vida austera, un cuidado del cuerpo necesario para ser autosuficiente. Su padre le recordaba a Sócrates, que “era capaz de abstenerse y disfrutar de aquellos bienes, cuya privación debilita a la mayor parte, mientras que su disfrute les hace abandonarse a ellos”. Las enseñanzas estoicas le dieron a Marco Aurelio la máxima capital: vivir de acuerdo con la Naturaleza. Una naturaleza animada por la Providencia, dado que de “allí fluye todo”. Cree también en los átomos, a veces no se decide, pero al final todo es claro, la vida es efímera. Providencia o átomos afectan al sujeto, que sólo es “un poco de carne, un breve hálito interior y el guía interior”. El dueño interior es el que se cultiva, aquel que debe ir en consonancia con la naturaleza, la filosofía es su remanso, hay que regresar constantemente a ella y reposar. ¿El mundo?, que se pierda: todo es “pequeño, mutable, caduco”, no hay nada nuevo bajo el sol, todo es habitual y efímero. Así, “(...) todo lo que pertenece al cuerpo, un río; sueño y vapor, lo que es propio del alma; la vida, guerra y estancia en tierra extraña; la fama póstuma, olvido.”⁴⁵

⁴⁴ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid, RBA-Gredos, 2008, p. 63.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 77.

Si el mundo es lo mismo siempre, si se lo ve con desdén y el concepto de fama, otrora fundamental, no tiene significado dentro de una memoria social torpe, ¿qué es lo importante ahora?: “un pensamiento justo, unas actividades consagradas al bien común, un lenguaje incapaz de engañar, una disposición para abrazar todo lo que acontece, como necesario, como familiar, como fluyente del mismo principio y de la misma fuente”. El valor cívico aún resuena en la ética del individuo, es un César el que habla, pero el mundo interior empieza a imponerse. Lo que acontece en el siglo no importa, todo viene de un orden providencial, natural, hay que amarlo o soportarlo. Viene de arriba.

Lo central es el guía interior, el “dios que tiene la morada dentro de tu pecho”. El cultivo de sí pasa por retirarse en sí mismo: “En ninguna parte un hombre se retira con mayor tranquilidad y más calma que en su propia alma; sobre todo aquel que posee en su interior tales bienes, que si se inclina hacia ellos, de inmediato consigue una tranquilidad total. Y denomino tranquilidad única y exclusiva al buen orden”.⁴⁶ El guía interior es inalterable, no sufre pasiones ni deseos, carece de necesidades. ¿Y el cuerpo? Es incapaz de distinguir, es más, se empieza a ver con un cierto desdén:

Preocúpese el cuerpo, si puede, de no sufrir nada. Y si sufre, manifiéstelo. También el espíritu animal, que se asusta, que se aflige. Pero lo que, en suma, piensa sobre estas afecciones, no hay ningún temor que sufra, pues su condición no le impulsará a un juicio semejante.⁴⁷

Sólo la inteligencia puede sobresalir, el guía interior está por encima de la carne. Su naturaleza es recogerse en sí misma, eso es vivir conforme a su naturaleza. En ella no se encuentra el placer, más bien hay una “resistencia a las pasiones corporales, pues es propio del movimiento racional e intelectual marcarse límites y no ser derrotado nunca ni por el movimiento sensitivo ni

⁴⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 149.

por el instintivo. Pues ambos son de naturaleza animal”⁴⁸ La apuesta estoica implica no dejarse consentir por los placeres de la carne, limitarse, *olvidarla*. Depositarla en una escala inferior, la animalidad. Casi todas las vetas del pensamiento antiguo la ubicaban en el mismo nivel, pero ejercía un diálogo, en tanto que unidad: había que domesticarla, limitarla, ejercer la libertad por su sometimiento. Los hedonistas la llevaron al nivel de la complementariedad en el sujeto. Los nuevos tiempos de la *romanitas* la restringían a una nueva sensibilidad. Para Marco Aurelio “es preciso que el cuerpo quede sólidamente fijo y no se distorsione, ni en el movimiento ni en el reposo”. Son tiempos de la *Templanza*, de la desconfianza a los placeres: a la carne, a los muchachos, al cuerpo. Hay que borrar la imaginación, contener el instinto, apagar el deseo, conservar el guía interior. La finalidad de la vida es la imperturbabilidad y se consigue por la separación del cuerpo como decisión personal, reflexiva ... como un trabajo sobre sí mismo. Y si no se ha conseguido, si el trabajo sobre sí mismo se ha frustrado, siempre hay una opción:

Pero si te das cuenta de que fracasas y no impones tu autoridad, vete con confianza a algún rincón, donde consigas dominar, o bien abandona, definitivamente la vida, no con desprecio sino con sencillez, libre y modestamente, habiendo hecho, al menos, esta última cosa en la vida: salir de ella así.⁴⁹

Controlarlo o salir de un mundo sin gracia, monótono. En un cosmos sin placer el suicidio es una opción de vida. Famosos estoicos dejaron así el mundo cruel. El cuerpo ha sido derrotado. Ya no son sus tiempos. Es un terreno fértil para su incendio. Se aproxima la flama cristiana.

*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 204.

El cristianismo avanza por el horizonte del pecado. Todo empieza en la Creación: en el mito del Edén ocurre la caída por la debilidad ante la tentación, se humaniza el mundo en el horizonte del pecado. El movimiento ocurre por la transgresión, la caída del estado de gracia es el nicho natural del hombre. El sufrimiento y el dolor entran en escena por el desacato. La mancha primigenia se extiende por generaciones hasta la Alianza que se inscribe en los cuerpos, la circuncisión es su pacto. Se otorga una Ley de vida, el Decálogo. Ética social para un grupo étnico excluyente: institución de un monoteísmo celoso, honrar a padre y madre, no matar, no cometer adulterio, no robar y no codiciar o desear al otro. La transgresión de las reglas es vulnerar el pacto con Dios. El *Levítico* ofrece una descripción de lo puro e impuro y sus formas de expurgación; de lo permitido, incluso de lo comestible, de la regulación de las formas del vivir. El paso de la monolatría al monoteísmo está pautado por el dominio de Dios sobre los cuerpos, marcándolos y encaminándolos a su tierra prometida.

La emergencia de Jesús avanza sobre un suelo firme, el de la promesa de la liberación. Predica la cercanía del Reino de Dios en un contexto de decadencia social. Promete un reino que no es de este mundo, sigue el camino que los profetas marcaron, avanza por los símbolos conocidos. Su discurso va a los humildes, frente a los ricos. Enmarcado en un mundo de milagros, el perdón y el arrepentimiento se inscribe en la espera apocalíptica. Sus temas son la victoria sobre las tentaciones, el trabajo sobre sí mismo, el abandono del mundo y la negación del cuerpo. El Jesús del Evangelio de Mateo y Marcos es un *modelo de control*: llevado por el Espíritu al desierto, ayuna 40 días y es tentado por el Diablo a usar su poder para convertir piedras en alimento, ahí sentencia que “No sólo de pan vive el hombre”.⁵⁰ Renuncia a mostrar su poder en vano. Tiene y ejerce un control sobre sí mismo. Predica que el trabajo se tenía que realizar en el interior de uno mismo, ya que ahí se encuentra la maldad: “del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios,

⁵⁰ *Mateo 4, 4.*

fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias. Eso es lo que contamina al hombre”.⁵¹ Su prédica va hacia los *puros de corazón*.

En sus acciones remarca la supremacía de lo espiritual frente a lo material: cuando Pedro lo identifica como Cristo, él lo bendice porque “no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos”. El conocimiento terrenal no importa, hay que estar abiertos al mundo de lo divino. El mundo de los profetas y el conocimiento revelado. Los sentidos engañan ya que “el espíritu está pronto y la carne es débil”.⁵² En ese sentido apela a la regulación de la carne, y que mejor que mostrarlo con la continencia voluntaria, pues “hay eunucos que se hicieron a sí mismos por el Reino de los Cielos”.⁵³ Control del cuerpo, ética solidaria frente al otro, renuncia a las riquezas son los pasos para lo que vendrá, la resurrección para “ser como ángeles en el cielo”.

En el Evangelio de Lucas, Jesús se muestra como un modelo de sufrimiento: “El hijo del hombre debe sufrir mucho”, es el preludeo a su destino: morir. Predica que hay que abandonarse a la penitencia: “No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis”.⁵⁴ Lo que importa es la búsqueda del Reino de Dios. Renunciar a lo que se ama y seguir con su cruz a cuestas la senda del Hijo del Hombre hasta su regreso. En una resurrección corporal con carne y huesos.

En el Evangelio de Juan la separación está clara: “lo nacido de la carne es carne, lo nacido del Espíritu es espíritu”.⁵⁵ Dios es espíritu, es el que da la vida “la carne no sirve para nada”.⁵⁶ Jesús es la Luz del mundo, guía en la oscuridad de las tinieblas del pecado. Seguir su palabra y su carne es tener vida eterna. La vida en este cuerpo no es nada: “El que ama su vida, la pierde; y el que odia

⁵¹ *Mateo* 15, 19-20.

⁵² *Mateo* 26, 41 y *Marcos* 14.

⁵³ *Mateo* 19, 12.

⁵⁴ *Lucas* 12, 22.

⁵⁵ *Juan* 3, 6.

⁵⁶ *Juan* 6, 63.

su vida en este mundo la guarda para una vida eterna”.⁵⁷ Este mundo con sus riquezas y placeres que se pierda, pues “tendréis tribulación. Pero ¡ánimo!, yo he vencido al mundo”.⁵⁸

El gran articulador del primer pensamiento cristiano va a ser Pablo de Tarso.⁵⁹ Aquel perseguidor de cristianos que en su camino a Damasco entró en éxtasis y vivió a Jesús en el cuerpo. Su misión era clara: universalizar el cristianismo, lanzarlo hacia los gentiles bajo el *logos* retórico —su viaje a Atenas lo enfrentó a estoicos y epicúreos— y el género epistolar. En ese sentido, la carta dirigida a los romanos es una joya retórica. ¿Cómo salvar el terrible escollo de que Jesús predicó para la salvación de los judíos en la observancia de la Ley? Separando radicalmente la carne del espíritu. Pablo es un dualista. En ese sentido la circuncisión es clave, el signo de adscripción a la fe de Israel se separa de la obediencia a la Ley. Se puede ser judío no observante, o aún mejor observante no judío, entonces afirma Pablo:

Pues no está en el exterior el ser judío, ni es circuncisión la externa, la de la carne. El verdadero judío es en el interior, y la verdadera circuncisión, la del corazón, según el espíritu y no según la letra. Ese es quien recibe de Dios la gloria y no de los hombres.⁶⁰

Al postularse el Evangelio como universal dejó de importar los lazos carnales para la adscripción religiosa del primer cristianismo. Todos entran pese a la genealogía y la estética de sus cuerpos. Lo que importa es su comportamiento, la observancia. La clave ahora está en Jesús: descendiente carnalmente

⁵⁷ Juan 12, 25.

⁵⁸ Juan 17, 33.

⁵⁹ La clásica tesis de Charles Guignebert en *El cristianismo antiguo*, México, FCE, 2005, permite avanzar en el proceso de modelado de cuerpos que significó la emergencia del cristianismo. Dejo de lado la discusión sobre la historicidad de los Evangelios en relación con el surgimiento de distintos grupos que apuntalaron sus textos favoritos: Marción, La Nueva Profecía, que se identificaron con algún evangelio o lo postularon. Para esto ver el libro de Raoul Vaneigem, *Las herejías...* Sólo los presento en el orden que impuso Nicea.

⁶⁰ *Epístola a los Romanos* 2, 28-29.

del linaje de David fue constituido hijo de Dios por el Espíritu de santidad que lo resucitó de entre los muertos. Incorporándose a la lógica de los cultos de misterio,⁶¹ el Cristo entra en una economía de la salvación universal: si el pecado y la muerte entraron al mundo por Adán, la acción de Jesús tiene un papel central, ya que fue un sacrificio: “fue entregado por nuestros pecados, y resucitó para nuestra justificación”. De modo que: “Así como por la desobediencia de un hombre, todos fueron construidos pecadores, así también por la obediencia de uno todos serán constituidos justos”.⁶² El misterio del sacrificio tiene efectos fundacionales: su muerte tuvo la finalidad “de que fuera destruido el cuerpo del pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto queda libre del pecado”. Su muerte rompe la cadena eterna que atrapa al hombre a su condición de pecador. Saltando la Ley, ahora su vida es el modelo: “su vida es un vivir para Dios”.⁶³ Para Pablo desde el principio la emergencia de Cristo como liberador estaba clara: La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios.

Una vez esclarecido el criterio de la salvación, Pablo se lanza contra el gran enemigo: el cuerpo. Ordena que no “reine el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que no obedecáis a sus apetencias. Ni hagáis ya de vuestros miembros instrumentos de injusticia al servicio del pecado”. El cuerpo vive en el pecado, sus miembros están a su servicio, esclavizados a la impureza y la iniquidad tienen que reconsiderar su sometimiento, “ofrecedlos igualmente ahora a la justicia para la santidad”.⁶⁴ El cuerpo trabaja para el pecado y produce frutos perversos, “pues el salario del pecado es la muerte”. El cuerpo y su *ser-en-el-mundo* están condenados: “cuando estábamos en la carne, las

⁶¹ Véase el notable libro de Alfred Loisy, *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Barcelona, Paidós, 1990.

⁶² *Epístola a los Romanos* 5, 19.

⁶³ *Ibid.*, 6, 11.

⁶⁴ *Ibid.*, 6, 19.

pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, actuaban en nuestros miembros, a fin de que produjéramos frutos de muerte”.⁶⁵ Carne, pecado, muerte, una gran prisión.

En la tradición de negar los placeres de la carne Pablo recuerda: “El Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo”. Es necesario tener una conducta de acuerdo con el espíritu, no a la carne que vive en el pecado, que está condenada. Pablo anhela por “el rescate de nuestro cuerpo”. En ese sentido el mundo se divide en dos: “los que viven según la carne, desean lo carnal; más los que viven según el espíritu, lo espiritual”. Los primeros están perdidos, “pues si vivís según la carne, moriréis”. La carne tiene apetitos que están fuera de lo divino: (...) fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, ambición, divisiones, disensiones, rivalidades, borracheras, comilonas y cosas semejantes.⁶⁶

Señala Pablo que hay que crucificar la carne con sus pasiones y sus apetencias. Vivir en el Espíritu implica un trabajo en aras de sus obras: “amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio de sí”. El cuerpo es para el Señor, no le pertenece al hombre, le fue dado para llegar al Reino. Y cómo no salvarlo, si *el cuerpo es el templo del Espíritu Santo*.⁶⁷ De la fornicación hay que huir, porque es pecar contra el propio cuerpo. En ese sentido: Ni impuros, ni idólatras, ni adúlteros, ni afeminados, ni homosexuales, ni ladrones, ni avaros, ni borrachos, ni ultrajadores, ni explotadores heredarán el Reino de Dios.⁶⁸

Los hedonistas que adoran el cuerpo y sus placeres están fuera. La carne y la sangre no heredarán el Reino, el cuerpo se convertirá en polvo. Pablo revela el gran misterio a los corintios: “No moriremos todos, mas todos seremos transformados. En un instante, en un pestañear de ojos, al toque de la trom-

⁶⁵ *Ibid.*, 7, 5.

⁶⁶ *Epístola a los Gálatas* 5, 19.

⁶⁷ *1ª Epístola a los Corintios* 6, 19.

⁶⁸ *Ibid.*, 6, 9-1.

peta final, pues sonará la trompeta, los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados”.⁶⁹ Salir transformados del mundo.

La prédica de Pablo contra la carne y sus pasiones en la *Epístola a los Efesios* adquiere un vuelco de fondo: “Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal que están en el aire”.⁷⁰ Ha aparecido el enemigo, quien mueve los hilos en el horizonte del pecado: el mundo, la naturaleza y el cuerpo viven atrapados bajo el yugo de Satán y su corte. Esta herencia es parte del imaginario común de las prístinas comunidades cristianas: en la *Primera epístola de san Juan*, “el mundo entero yace en poder del Maligno”.⁷¹ En un horizonte lleno de tribulaciones lo mejor es esconderse o salir del mundo. La recomendación es clara:

No améis al mundo
ni lo que hay en el mundo.
Si alguien ama al mundo,
el amor del Padre no está en él.
Porque todo cuanto hay en el mundo
la concupiscencia de la carne,
la concupiscencia de los ojos
y la jactancia de las riquezas,
no viene del Padre, sino del mundo.
El mundo y su concupiscencia pasan;
Pero quien cumple la voluntad de Dios permanece
para siempre.⁷²

El mal está anidado en el mundo. Bajo la dominación romana Judea arde en crisis social. Se destruye el templo en el 70 y en el 138 es arrasado por Adriano. El contexto hace surgir predicadores y grupos radicales que buscan la

⁶⁹ *Ibid.*, 15, 51.

⁷⁰ *Epístola de los efesios* 6, 12.

⁷¹ *Epístola de los efesios* 5, 19.

⁷² *1ª Epístola de San Juan* 2, 15-17.

reinstauración. El mundo no les da buenas noticias y muchos de estos grupos apuestan por la purificación salvadora, se van a las montañas. Uno de ellos son los esenios. Según Josefo, éstos predicán en sus doctrinas:

(...) los cuerpos son corruptibles y no es permanente su materia; sus almas son inmortales, imperecederas, proceden de un aire sutilísimo y entran en los cuerpos, en los que quedan como encarceladas, atraídas con halagos naturales. Cuando se libran de las doctrinas de la carne, se regocijan y ascienden alborozadas como si escapasen de un cautiverio interminable. (...) Las almas malas van a un paraje oscuro y tempestuoso, henchido de castigos eternos.⁷³

El ideal ascético se perfila como el paradigma de conducta en un mundo en decadencia. Varias sectas participan de esta opinión. Peter Brown señala que en esa época la condición humana comienza a ser definida por la sexualidad,⁷⁴ en tanto que carne en un horizonte de la tentación. La continencia y el ascetismo imprimen prestigio a los sujetos en una sociedad en donde sólo pueden destacar por eso: se generan modelos de comportamiento, vidas en la contención, que sorprenden, intrigan. La decadencia del cuerpo acompaña la exaltación del espíritu. Pareciera que es una condición para entrar al mundo espiritual. La renuncia al cuerpo y al placer es un abrirse al más allá. Según Onfray la nueva dogmática de estos grupos es clara y se irá radicalizando una vez en el poder: odio a las mujeres, al cuerpo, a la carne, a los deseos, a los placeres, a las pasiones, a la ciencia, a la inteligencia, y a la filosofía.⁷⁵ Aversión y renuncia a todos los ideales del mundo antiguo ya que en el horizonte humano se encuentra el mal. En los nuevos tiempos los cuerpos avanzan por los rieles de la oposición. Van ganando prestigio en el Imperio, que en el siglo II, está dominado por discursos de filósofos y médicos que postulan la contención, como modelo de conducta e ideal para la salud. Cuando el emperador

⁷³ Flavio Josefo, *La guerra de los judíos*, México, Porrúa, 2008, pp. 102-103.

⁷⁴ Citado por Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad...*, p. 111.

⁷⁵ Véase la crítica de Michel Onfray en *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*, Barcelona, Anagrama, 2007.

Marco Aurelio postula la renuncia al cuerpo como ideal, sin duda toma en cuenta a los cristianos, pero los ve por arriba del hombro, con desdén: en ellos su ascetismo no es algo razonado, producto del largo trabajo sobre el cuerpo, sino que se les impone como un dogma, una radical aberración, una simple oposición.⁷⁶

Las comunidades cristianas se organizan en *didaskaleion*, círculos de estudio liderados por guías espirituales, que a veces funcionan como clero, con un poder carismático sobre su grey. Antes de la imposición de la ortodoxia Nicea, estos grupos compiten por la extensión de su oferta religiosa que implica una interpretación de la memoria de Cristo. Las interpretaciones son diversas. Los marcionistas siguen a Pablo en su proceso de *desjudaizar* al naciente cristianismo en los marcos de la racionalidad griega. Buscan el ascetismo en el marco de una condena a la sexualidad. Esperan el retorno ángelus-*Christos*. La *Nueva Profecía* es planteada por Montano. Sus pilares son el ascetismo, la pureza, el martirio, los pobres y el sacrificio. En ellos el cuerpo es ofrecido en martirio para la fe: sus modelos son *Perpetua* y *Felicitas*. En los relatos fundacionales de los martirios la negación del cuerpo adquiere un pináculo; el dolor se convierte en placer, es un medio para llegar al espíritu. En el martirio de Policarpo en la hoguera, el autor “sólo pudo describir los perfumes fragantes que irradiaba el cuerpo carbonizado mientras él se mantenía erguido entre el fuego, ‘no como carne quemada sino más bien como pan cociéndose, o como oro y plata purificándose en un horno de fundición’”.⁷⁷ Una piadosa imagen que inspira a los crédulos. Tertuliano, en su *Ad Martyres*, ofrece a los que van a ser asesinados un horizonte de significado: a los que están encerrados esperando el momento final les dice que no se aflijan por haber sido sacados del mundo, es decir, encarcelados por su fe. Al contrario, la verdadera cárcel es el mundo, en su celda, los futuros mártires han escapado de él y sus tentaciones:

⁷⁶ Marco Aurelio, *Meditaciones*, p. 218.

⁷⁷ Citado por Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad...*, p. 111.

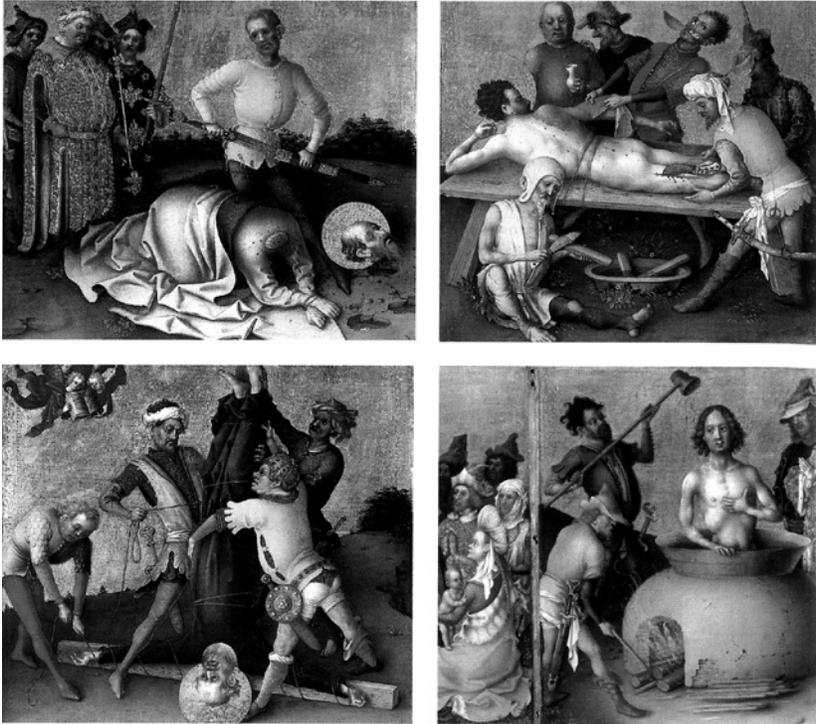
Porque mucho mayores son las tinieblas del mundo que entenebrece la mente de los hombres. Más pesadas son sus cadenas, pues oprimen sus mismas almas. Más repugnante es la fetidez que exhala el mundo porque emana de la lujuria de los hombres. En fin, mayor número de reos encierra la cárcel del mundo, porque abarca todo el género humano amenazado no por el juicio del procónsul, sino por la justicia de Dios.⁷⁸

La renuncia al mundo y al cuerpo ahora es de verdad; excluidos, fuera del siglo, los encarcelados esperan la gloria de Dios bañados en su propia sangre. Su espíritu es el que se fortalece en el encierro, ya que Tertuliano afirma que “la cárcel es para el cristiano lo que la soledad es para los profetas”. Ahí no padecerá más el bombardeo de imágenes del paganismo y el peso del mundo: “En la cárcel no te alcanzará la gritería de los espectáculos, ni las atrocidades, ni el furor, ni la obscenidad de autores y espectadores. Tus ojos no lucharán con los sucios lugares del libertinaje público. En ella estarás libre de escándalos, de ocasiones peligrosas, de insinuaciones malas y de aún de la misma persecución”. Desde el ruidoso escándalo del mundo, el encierro es hermoso, ascético, un “retiro”. La cárcel es un entrenamiento, es “una palestra”, ahí nace la verdadera virtud que es hija de la austeridad. El mundo a los mártires ya no los molestará, deja de importunarles y sólo esperan el fin. Tertuliano en su *Exhortación a los mártires* utiliza la retórica para convertir en bello y deseable las últimas horas del condenado, trastocando los valores del sentido común, dejando que aflore el odio al mundo. Incluso muestra ejemplos de paganos que deciden dejar esta vida, ejemplos de heroicidad ante los cuales el cristianismo no debe quedarse atrás:

(...) si por afán de terrena gloria tanto puede resistir el alma y el cuerpo de llegar hasta el desprecio de la espada, el fuego, la cruz, las bestias y todos los tormentos, y tan sólo por el premio de una alabanza humana; entonces puedo

⁷⁸ Tertuliano, *Ad Martyres*, Diócesis de Canaria, en: <http://www.diocesisdecanarias.es/downloads/tertuliano.pdf>.

FIGURA 11. Imágenes de martirios. En ellos el cuerpo se fuga al cielo. *Retablo que representa el martirio de los apóstoles*, siglo xv, de Stefan Lochner.



Fuente: Humberto Eco, *Historia de la fealdad...*, p. 58.

afirmar que todos esos sufrimientos son muy poca cosa para alcanzar la gloria del cielo y la merced divina.

Si el cuerpo no sirve para la Salvación, hay que ir al martirio con gusto, es poco lo que se sufre por causa de Dios. El cuerpo debe ignorar el dolor, al convertirse en signo de expiación. En las persecuciones, los obispos que abjuraron y se salvaron, formaron los cuadros de la Iglesia:⁷⁹ entre otros el mismo Tertuliano, Ireneo.

La nueva Profecía al defender la existencia histórica de Jesús tenía un enemigo natural: los gnósticos. Las discrepancias eran teológicas y pragmáticas, mientras los primeros apostaban a fundamentar la institucionalidad de la Iglesia en el marco de las jerarquías masculinas al interior de una ortodoxia liderada por Ireneo, los gnósticos apelaban a una sabiduría inmaterial, en donde con la idea de un Demiurgo y de la interpretación libre de las escrituras buscaban un sistema de igualdad sin cerradas jerarquías.⁸⁰ Según Uta Ranke-Heinemann la *gnosis* “representa la protesta apasionada contra la concepción de la existencia como buena. Está cautiva por un profundo pesimismo que contrasta con el amor a la vida, característica de los últimos tiempos de la antigüedad”.⁸¹ El principal grupo estaba liderado por Valentín. En ellos el cuerpo es una cárcel. Regresan al mito como la forma de explicación de su cosmogonía:

Los valentinianos descubren en las Escrituras pruebas de la existencia de una serie de eones espirituales que constituyen una divina *pléroma* o “plenitud” situada más allá del mundo presente. El mundo fue causado por la caída del último de los eones, Sofía (la Sabiduría), cuya feroz envidia de la divinidad suprema dio origen a una progenie amorfa, posteriormente organizada por un creador menor en tres órdenes: un orden físico condenado a la destruc-

⁷⁹ Raoul Vaneigem, *Las herejías*, México, JUS-PUF, 2008, que es un texto fundamental para comprender las visiones que perdieron y la gran complejidad del primer cristianismo.

⁸⁰ Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 2002.

⁸¹ Uta Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*, Madrid, Trotta, 2005, p. 18.

FIGURA 12. Morir por la fe, superar la carne, llegar a la santidad por el martirio. Detalle del Tríptico de San Pedro Mártir, 1425.



Fuente: Humberto Eco, *Historia de la fealdad ...*, p. 59.

ción, un orden físico imperfecto al que pertenecen la generalidad de los cristianos y un orden espiritual, la simiente residual de Sofía. Por fin, surgió de la *pléroma* un salvador en la forma de Jesús, para devolver a su lugar a todos aquellos que son espirituales por naturaleza.⁸²

La creación consiste en una serie de desprendimientos que van degradando la plenitud originaria, la materia es algo corrupto producto de una emanación rebelde. Es un mito de caída y ascensión, ya que el espejo distorsionado que es la materia puede regresar a la *pléroma*, la plenitud. El cuerpo está ajeno a la verdad originaria, pero a partir de su ascenso vía la *gnosis* de los escalones del ser (*hylé, psyché y pneuma*) puede ir recobrando la pureza originaria. La purificación tiene como fin la doma de los instintos, la modificación de la materia, extinción del deseo de fuego, para reunirse de nuevo Sofía y Dios en la *pléroma*. En el mundo de los *pneumatikoi*, los elegidos, ya todo está permitido al ser puros de nuevo. Valentín, para afirmar la negación de la carne, se sumerge en ella: desenfreno y sensualidad, *hartarse del maldito mundo*. Basílides y los docetistas también eligen una vía hedonista, Nicolás cree que la salvación pasa por el agotamiento de las necesidades del cuerpo. Carpócrates y Epifanio muestran que aun en el desprecio del mundo, hartarse de él es una vía de expiación. Sin embargo, los padres de la Iglesia no comparten el furor hedonista. Desprecian intensamente el cuerpo pero creen que la clave de la existencia está en el desprecio de las emociones, en el abandono del mundo, en huir.

En las páginas sangrientas del modelo de comportamiento ascético Orígenes se cuece aparte. No comió carne, ni tocó a una mujer, ni bebió vino. Se convirtió él mismo en *eunuco* por el reino de los cielos. Orígenes pensaba que en la elección libre, el hombre pasaba del original perfecto a la decadencia. En esa travesía espíritus angélicos o demonios inclinaban la balanza hacia el pecado o ayudaban en la elección. Con ellos ocurría un combate espiritual,

⁸² L. G. Paterson, "Canon y consenso. El pensamiento preconstantiniano", pp. 17-29, en Adrian Hastings, Alistar Mason y Hugh Pyper (eds.), *Breve historia del pensamiento cristiano*, Madrid, Alianza Editorial, 2005. La cita es de la p. 21.

la batalla que el cristiano debía afrontar era consigo mismo y sus demonios: no tolerar los malos pensamientos, cuyo origen se encuentra en la carne y los diablos, para vencer al cuerpo. Si bien el cuerpo era una cárcel podía ser curado en el ascetismo; vigilar el cuerpo, encaminarlo hacia un estado aislado y virginal. Lograr el cultivo del espíritu.

El desprecio del mundo se forja en dos tradiciones contradictorias pero que se encuentran y pueden convivir, complementarse. De hecho compiten por ver quién se domina mejor a sí mismo, quién ejerce mejor control sobre el cuerpo, por ello ganaron fama eterna. Estoicos y cristianos trabajan en el interior de los hombres, creando disposiciones, debilitando los salvajes instintos, la animalidad. Ya sea al fuego del *logos* o de la fe, la apuesta es quemar el cuerpo, cocinarlo, dirigirlo hacia el escape del mundo. Control, continencia, castidad, virginidad, fe, palabras que inscriben el significado de las relaciones sociales. Mientras el Imperio se cae, el nuevo Dios domina en el universo de castrados, de eunucos por el reino de los cielos. Atrapados en un mundo que odian, privados del placer, de las emociones profundas, sólo les queda una opción: buscar en los cielos la ciudad de Dios. Fugarse. Abajo, el cuerpo ha sido derrotado, ya perdió y despertará muchos siglos después, sin reconocer lo que le fue robado. El cuerpo ha sido arrebatado por el reino de Dios.

CAPÍTULO III

EL HORIZONTE DEL PECADO

Victoria de la religión que desprecia al mundo; triunfo del pesimismo terrenal; éxito para el imaginario omnipresente del pecado; palmas para el control del sujeto en la contención irracional; aplausos para la familia cristiana; derrota del cuerpo y sus placeres. Gloria en el más allá: ha ganado el trasmundo y sus idealistas goces. Son los *Tempora Christi*. A su lado un horizonte de ruinas: el Imperio se desquebraja en sus fronteras, se acercan los bárbaros, se avecina la picota, nuevos grupos sociales. Los hedonistas olímpicos le cierran la puerta al hombre, se proscriben su saber, se vuelven superstición e idolatría. El *conócete a ti mismo*, ya no aparece como una barrera que separa lo divino y lo humano, ahora es un plan de trabajo para los *puros de corazón*, un ejercicio de introspección en busca de un elemento exógeno del cuerpo: ya no el guía interior, sino Dios, el creador, el Señor.

La tiranía cristiana expulsa los placeres del cuerpo de su reino. Cierra el imaginario en una bóveda perlada de carnalidad viciosa, de pecados y de concupiscencia. El tránsito del sujeto caído tiene una dirección clara: dejar de vivir en-el-mundo-del-pecado para trabajar en el mundo interior, enrareciendo la relación del goce del cuerpo. El cuerpo es malo pero debe purificarse. El escape está en suprimir lo humano, buscar lo radicalmente trascendente: un proyecto de modelado de almas.

El escape del mundo tiene su clave en la soledad, en las comunidades de *monachoi*. La prédica resuena en el horizonte del pecado, en donde la carne es el enemigo y se le ha situado en el mundo del mal. Los *anachoresis* escapan

de un universo social contaminado por el mal y buscan su salvación en el anonimato del encierro. El dominio del cuerpo encamina la salvación. La renuncia genera comunidad, solidaridad frente al enemigo: uno mismo en el horizonte de la culpa. Una tumba resguarda los cuerpos en sufrimiento por vencer las tentaciones. Orar, mortificarse, vencer. La vida se convierte en una gran prueba para aspirar a la transformación: dejar la carne y volverse espíritu. La tecnología del cuerpo monacal busca su anulación: vigilia, hambre, suciedad, dolor, alucinaciones ... Un camino de espinas para dejar de ser humano. La culminación es sublimarse, vencer el mundo, morir.

El monasterio, ese mundo de tumbas, de celdas, se convierte en el principal centro de cambio, de enseñanza cristiana:

La asimilación de una cultura literaria enteramente basada en la liturgia y en la Biblia, la modelación del comportamiento siguiendo códigos de conducta afinados por la práctica en los monasterios y, sobre todo, la formación de jóvenes de ambos sexos a través del ejercicio monástico y la lenta penetración en sus espíritus de la terrible “certidumbre de la Presencia del Dios invisible”⁸³.

Desde sus orígenes con Antonio eran centros de oración y saber: se cantaba, estudiaba, se oraba con la esperanza de una vida futura. Pero también de trabajo: existe un leve sentimiento de autarquía presente en las comunidades, pues el comercio con otros resultaba peligroso. Los miembros de la comunidad estaban renunciando al mundo en aras de una conversión que tendría impacto en la sociedad, pero para lograrlo había que aislarse. Solidaridad al interior, normatividad, armonía entre sí. Bajo la mirada de Atanasio, al ver los nuevos espacios cristianos se echaba un vistazo al futuro: “era como ver un país aparte, una tierra de piedad y justicia”.

La vida monástica se transforma en una verdadera pedagogía del cuerpo. Atanasio escribe la *vita Antonii* pensando en que sirva para modelar la vida de

⁸³ Peter Brown, “La antigüedad tardía”, p. 281, en Philippe Ariès y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, vol. I. *Del imperio romano al año mil*, Madrid, Taurus, 2001.

los hermanos en el extranjero. La vida del santo se vuelve ejemplar en su retórica: un joven de buena familia y posición decide dejar al mundo siguiendo las enseñanzas de Cristo en su proclama de “vender los bienes y seguirme”. La meta era vivir una vida ascética. El principal opositor, el demonio, que se anida “en los músculos de su vientre”. Antonio sufría por los demonios, lo molestaban de día y de noche, lo incitaban al placer. En apariciones lo tentaban. Sólo la ayuda del Señor pudo apagar “el carbón ardiente de la pasión que desataba el maligno”. Con su ayuda la resistencia del monje es posible; su dominio, al Demonio mismo avergüenza:

Él, que en su engrimiento desdeñaba carne y sangre, fue ahora derrotado por un hombre de carne en su carne. Verdaderamente el Señor trabajaba con este hombre. Él, que por nosotros tomó carne y dio a su cuerpo la victoria sobre el demonio. Así, todos los que combaten seriamente pueden decir: No yo, sino la gracia de Dios conmigo.⁸⁴

Antonio buscaba un modo de vida más austero, que no dejara cabida para el mal, el celo que ponía en su empresa se convirtió en una segunda naturaleza: vigilia nocturna, racionamiento en la comida, austeridad total. Decía él mismo que “las energías del alma aumentan cuanto más débiles son los deseos del cuerpo”. Es un camino hacia la perfección en la periferia del mundo. Se dominó a sí mismo, suprimiendo su naturaleza e inventándose otra, una más cercana a las privaciones que agradan a Dios.

La búsqueda de soledad era su meta, en tumbas se retiraba a sufrir. El mártir era golpeado por el mal, en los ataques demoníacos temblaba por “el dolor que atormentaba su cuerpo”, pero soportar el dolor aumentaba la fortaleza interior. Estaba ya preparado para el desierto. Ese contexto se presentaba como un atractivo espacio simbólico, era el lugar de la tentación, pero también de un nuevo comienzo.

⁸⁴ Atanasio, *Vita Antonii*, en: http://documentacatholicaomnia.eu/03d/0295-0373,_Athanasius,_Vida_de_San_Antonio_Abad,_ES.pdf.

El desolado y asocial paisaje del desierto es una lejana imagen del Paraíso — del hogar primigenio y verdadero de la humanidad—, el lugar donde Adán y Eva se irguieron una vez en la plenitud de su majestad antes de la acometida sutil e irresistible de las inquietudes egoístas de la sociedad establecida: antes de que el matrimonio, la gula, el trabajo de la tierra y las opresoras preocupaciones de la sociedad humana les despojaran de su claro arrobo primero.⁸⁵

Ahí pasó veinte años. Al salir su carne estaba llena de gracia, había vencido. En su cuerpo no se encontraban marcas de la pelea: “no estaba ni obeso por falta de ejercicio ni macilento por sus ayunos y luchas con los demonios: era el mismo hombre que habían conocido antes de su retiro”. Se tenía como un hombre bajo control, con alma pura, un ser casi espiritual, un vencedor del mundo.

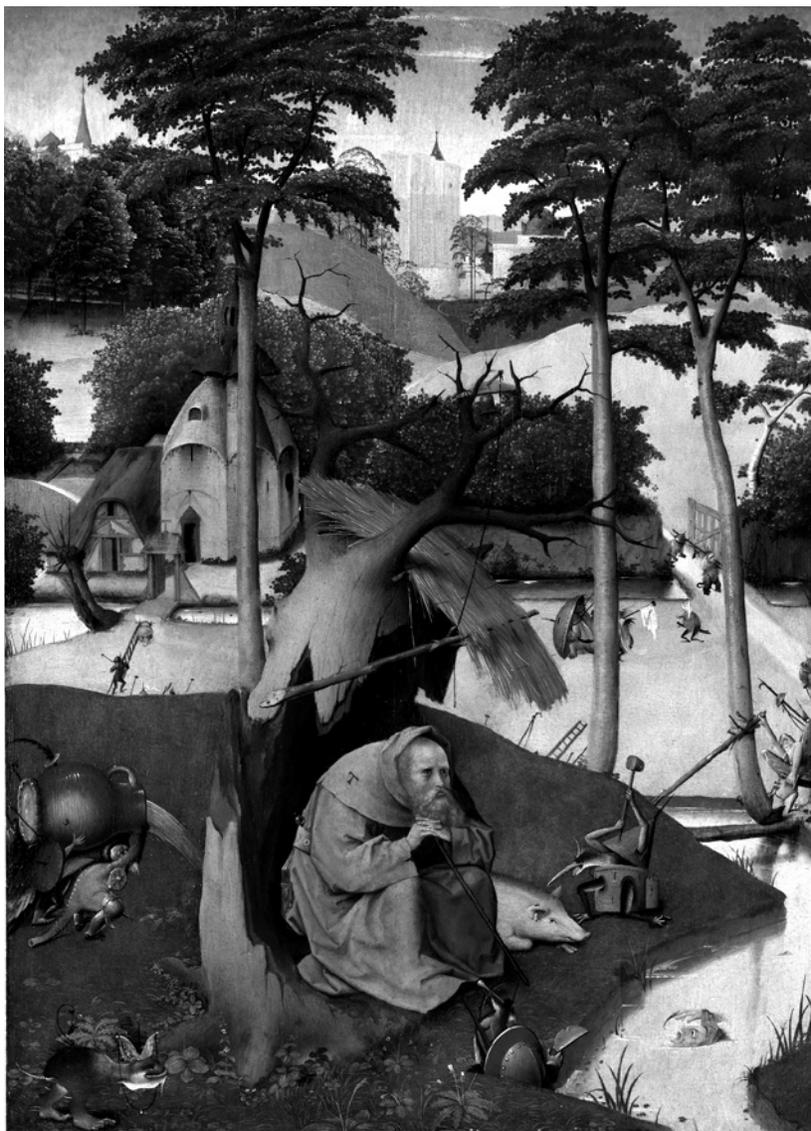
La renuncia, el ascetismo, se presentaba como un trabajo diario. Un celo especial se imprime día a día. En esta tecnología no debe bajarse la guardia, nunca descuidarse pues se está al servicio del Señor. El mismo Antonio sentencia a la comunidad que lo escucha: “Perseveremos, pues, en la práctica diaria de la vida ascética, sabiendo que si somos negligentes un solo día, Él no nos va a perdonar en consideración al tiempo anterior, sino que se va a enojar con nosotros por nuestro descuido”. La aspiración para seguir el cuidado de uno mismo se encuentra en lo que vendrá, en el Reino. El Dios que todo lo ve no lo perdonaría. En ese sentido le importa el presente sólo como un tránsito hacia la promesa, un horizonte de espera repleto de tentaciones y marcado por el pecado. El asceta vive pensando en su muerte:

Cuando nos despertamos cada día, deberíamos pensar que no vamos a vivir hasta la tarde; y de nuevo, cuando nos vamos a dormir, deberíamos pensar que no vamos a despertar. Nuestra vida es insegura por naturaleza y es medida diariamente por la Providencia. Si con esta disposición vivimos nuestra vida diaria, no cometeremos pecado, no codiciaremos nada, no tendremos inquina a nadie, no acumularemos tesoros en la tierra; sino que, como quien

⁸⁵ Peter Brown, “La antigüedad tardía”, pp. 276-277.

El horizonte del pecado

FIGURA 13. *Las tentaciones de San Antonio de El Bosco.*



Fuente: <https://www.museodelprado.es>.

cada día espera morir, seremos pobres y perdonaremos todo a todo. Desear mujeres u otros placeres sucios, tampoco tendremos semejantes deseos sino que le volveremos las espaldas como a algo transitorio, combatiendo siempre y teniendo ante nuestros ojos el día del juicio.

La virtud es un trabajo sobre el interior, de dominio, de control. Es un trabajo sobre el alma, que constantemente es arrastrada hacia abajo por los placeres del cuerpo. La meta era que el cuerpo debía quedar atado bajo la sujeción del alma. Por ello el martirio es una vía de expiación. En la persecución del emperador Maximino el eremita “tenía gran deseo de sufrir el martirio”, oraba para que a él le tocara. El desprecio del cuerpo es fuerte en él: “Nunca bañó su cuerpo para lavarse, ni tampoco lavó sus pies ni se permitió meterlos en el agua sin necesidad. Nadie vio su cuerpo desnudo hasta que murió y fue sepultado”.

En la lucha interior para gobernar su cuerpo, en su ascetismo radical pre-alucinatorio, ocupan un lugar privilegiado las disputas con los visitantes imaginarios en su celda. Al monje constantemente lo tientan. Son mentiras emanadas del *Enemigo* que siempre se encuentra cerca. Los demonios viven en el aire, en todos lados. Continúa con el imaginario de la *Epístola de los Efesios* que fusiona los demonios y el mundo. Son poderosos, fuertes y omnipresentes. Contra ellos es la lucha. La demonología se desarrolla en su celda, define su relación con sus sentidos y el mundo. Constantemente se encuentra acechado, tentado, bañado por el mal. Lo golpean, le ponen obstáculos: siembran los malos pensamientos, fingen apariciones para espantar su corazón, pretenden profetizar y predecir futuros acontecimientos, jactancias que sólo engañan. En su imaginario los demonios están presentes, encarnados en los deseos del mundo. El trabajo sobre su cuerpo ayudaba en la lucha cósmica. Cristo ya les había asestado un golpe mortal a los demonios con la Encarnación. Los progresos en su lucha interior de Antonio contribuían a su debilitamiento. En ese mundo austero, las visiones se le presentan como compensación a las privaciones del cuerpo. Carnales alucinaciones, *objetos mentales*, deseos asechando.

La ausencia del mundo se desdibuja en cuanto se enfrenta a los herejes: contra ellos regresa dotado del *logos* verdadero, está listo para luchar contra los sabios y su filosofía que desprecia, contra los arrianos que riegan ponzoña. El camino está en la fe en Jesucristo. En el mundo ascético de una celda, la muerte se presenta como una liberación que puede cambiar el más austero rostro, el del monje en alegría.

El horizonte del pecado es el telón de fondo del escenario monacal. La lucha para domar el cuerpo es la protagonista del drama humano. El mundo es malo, hay que resguardarse y esperar que las cosas cambien. En la dirección espiritual de la sociedad, los monasterios eran focos de santidad. Pero a su lado las figuras de los obispos son centrales. Intelectuales orgánicos que asumen puestos de poder en el liderazgo social, dejan de ser directores espirituales de unos cuantos para crear programas de dirección social. Con la llegada del cristianismo como religión de Estado, ellos se lanzan contra el paganismo. Con la picota en mano, su misión es destruir y remozar: lo sagrado en el mundo, la sabiduría antigua; y preservar la organización social antigua, el privilegio del mando.

En ese sentido el discurso de Agustín de Hipona es fundacional para los siguientes siglos. Es un hombre de los nuevos tiempos, crea el imaginario para la institucionalización del poder eclesiástico. En *La ciudad de Dios*, le da a la Iglesia las bases político-espirituales para subsistir la caída del Imperio y mil años más. Sin embargo, en sus *Confesiones* instaura un método de amplio alcance en Occidente: revisar la vida pasada en función de la irrupción de Dios en la biografía; evaluar y condenar a partir de un modelo de la continencia todo el actuar pasado. Con la nueva moral instituida por su conversión, Agustín pasa por un fino tamiz sus recuerdos, las imágenes grabadas en su cerebro, impresas en su alma. Su nueva moral lo achica, ya no es el tiempo de la grandeza en el mundo, Agustín se sitúa en su verdadero lugar en la Creación. El futuro obispo de Hipona confiesa: “yo era carne y leve soplo de viento que pasa y no vuelve”, “soy tierra y ceniza”. La naturaleza se ha entristecido para él, la nueva antropología se inserta en las tramas de la caída: todos están muertos

desde la transgresión de Adán, la expulsión y la caída del estado de gracia. Ha ganado el horizonte del pecado. La culpa es el nicho ecológico del hombre, ni los recién nacidos son puros, todos viven bajo el signo del pecado original. En ese sentido Agustín “vivía anegado en un mar por el pecado”. En el fondo del tonel del mundo gustaba de hartarse de las cosas más bajas: embrutecido por los amores, vivía nublado en la oscuridad de la lujuria. Confiesa que estaba atrapado en “las zarzas de mi lascivia”. Recorría las malditas plazas de Babilonia: Me revolcaba en su cieno como si fuese bálsamo y unguento precioso, y para enlodarme más pisoteábame el invisible enemigo y me seducía por ser yo presa fácil de sus seducciones.⁸⁶

Los demonios están al acecho, como siempre, tientan constantemente al hombre, más aún cuando el joven Agustín estaba *herido por la enfermedad de la carne*,

(...) cuyos placeres de muerte eran la cadena que yo arrastraba conmigo, temiendo que se me soltaran. No quería oír las palabras de quien me aconsejaba bien, como se repele la mano que intenta quitar la venda de una herida contusa.⁸⁷

El joven retórico estaba atrapado en la miseria del mundo: en la jactancia de la riqueza, en el placer de las letras, en la búsqueda de la verdad en la filosofía. Sin duda, un camino errado... Recuerda que “mi pecado era buscar en mí mismo y en las demás criaturas, no en Él, el placer, la hermosura y la verdad, cayendo así en el dolor, la confusión y el error”. Una vida perdida bajo el signo de la concupiscencia que lo abarca todo: comida, bebida, los perfumes y el oído. Los placeres del mundo están vedados. Incluso la mirada cae en sus dominios. La concupiscencia de la vista está vinculada con la búsqueda del conocimiento, a través del camino de la ciencia. ¿Por qué buscar átomos, Formas o complicadas cosmogonías, si todo es tan sencillo en la verdad de

⁸⁶ San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 55.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 150.

Dios, todo es una Creación y su sentido es trascendente, misterioso? Sólo es necesario enunciar al creador. Todos los placeres antiguos son descartados, inservibles en el horizonte del pecado. En este *valle de lágrimas* ¿de qué sirve todo eso? Si, los que buscan deleite en las cosas exteriores quedan decepcionados, porque se desparraman en las cosas visibles y fugaces, y lo único que consiguen es lamer sus imágenes, muertos de hambre.⁸⁸

Los recuerdos del placer, imágenes vanas, sólo producen frutos de muerte. Sin embargo, un lugar especial ocupa la concupiscencia de la carne. Es omnipresente en las *Confesiones*. Un mayor gozo acarrea un mayor dolor. Ataca cuando el alma deja de gobernar. Agustín no llega al fundamentalismo de Orígenes, pero está enfermo por la carne. A las mujeres, objeto de deseo, las desprecia, son carne y llevan al pecado. Su madre es una santa porque lo acercó a su fe. A sus amantes las veta en aras de su autoproclamado ideal de pureza. El horizonte de la carne lo rodea. Está preso en su corrupta imaginación, en sus prácticas de concupiscencia indomable, en el deseo ingobernable.

De hecho, se pregunta el retórico ¿se puede llamar vida a esto, si se vive entre los frutos de la muerte? En la ceguera del siglo, el camino de la salvación está en la liberación del cuerpo. Es el quién con sus apetencias lleva a la muerte. Vida en el mundo, muerte en el espíritu. En ese marco la muerte es una bendición, su madre al morir “fue liberada del cuerpo”. Es mejor estar muertos que vivir en el pecado. No obstante, la nueva fe le ofrece una salida, Cristo salva al hombre de su muerte y lo restituye en su posibilidad de salvación. El misterio de la encarnación salva el pecado del mundo, lava los cuerpos y constituye una didáctica: trabajo sobre el cuerpo en la continencia y la templanza. El eco de Pablo susurrándole. En el siglo donde predominan los *eunucos por el reino de los cielos*, la mejor forma de pasar sobre el mundo es ausentándose, castigarse, castrarse.

Su conversión está atravesada por la carnalidad, por la esperanza de salir de su influencia. Bajo la higuera, en la epifanía, lee los versículos del prin-

⁸⁸ *Ibid.*, p. 219.

cipal *manual de renuncia a todo* ... las cartas de Pablo: “Nada de comilonas ni borracheras; nada de lujarías ni desenfreno; nada de rivalidades ni envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias”.⁸⁹ Agustín buscaba una *Sofía* para salir del mundo y la encontró. La negación de la carne y sus placeres están en el corazón de su transformación. En ese sentido su tránsito del maniqueísmo al cristianismo fue muy fácil. El desprecio al cuerpo lo fue llevando. Encontró un imaginario capaz de condenarse en sus más íntimas pasiones. Según él, la amistad con Dios se pervierte con la carne.⁹⁰ La contención es la única salida. Toda una contienda en la casa interior. Agustín señala que la “lucha dentro de mi corazón no era otra cosa que la lucha de mí mismo contra mí mismo”. La voluntad del alma contra la voluntad de la carne. La confrontación es diaria y se disputa con un severo trabajo sobre el cuerpo:

Peleo todos los días con muchos ayunos, sometiendo a servidumbre mi cuerpo. Mis mismos dolores son despedidos por el placer. Porque el hambre y la sed son dolores que queman y matan como la calentura, si el remedio de los alimentos no viene en su ayuda. Pero, gracias al pronto consuelo de tus dones, entre los cuales se encuentra la tierra, el agua y el cielo —que haces que sirvan a nuestra flaqueza— esa necesidad es una fuente de placer.⁹¹

Infringir dolor al cuerpo para purificarlo, llevarlo al extremo. Modificar los polos del placer, hallarlo donde no existe. Transmutar los valores del sentido común. Convertir en virtud el dolor. La servidumbre del cuerpo tiene un amo severo que da y quita, que permite o prohíbe. Ya no importa el cuidado de uno mismo, en los nuevos tiempos hay que lanzarse a la voluntad de Dios.

A la par de la consolidación del menosprecio del cuerpo ocurre un proceso de sublimación: se va tejiendo una erótica trascendental que inhibe, utilizando metáforas amorosas, los ardores de la carne. La erótica es un puente

⁸⁹ *Ibid.*, p. 208. Cita la *Epístola a los romanos* 13, 13-14.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 76.

⁹¹ *Ibid.*, p. 273.

hacia Dios y su inaccesible distancia. Parte de la separación inicial. Agustín vive arropado en ella, su corazón avanza al cielo y se olvida del mundo:

No salía de mi asombro al ver que ya te amaba a ti y no a un fantasma. Pero el gozo de mi Dios no era estable. Me arrebatava tu belleza, pero al instante era arrastrado lejos de ti por mi propio peso y me enfangaba en las cosas del mundo gimiendo. Mi peso era la costumbre carnal.⁹²

Pero la fuerza de la carne le impide consumir su amor, está manchado. Vive presa del cuerpo y sus deseos. Se pregunta ¿pero qué es lo que amo cuando te amo? Nada que ver con los fuegos en donde los amantes se consumen, para Dios no aplica el concepto de belleza temporal ni material. Ni olores ni las armonías, los goces divinos no dialogan con los sentidos. Agustín dice:

(...) cuando amo a mi Dios (...) es cierto que amo a una cierta luz, una voz, un perfume, un alimento y un abrazo. Luz, voz, perfume, alimento y abrazo de mi hombre interior, donde mi alma está bañada por una luz que escapa al espacio, donde oye una música que no arrebatava el tiempo, donde respira la fragancia que no disipa el viento, donde gusta comida que no se consume comiendo y donde abraza algo de lo que la saciedad no puede esperar. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios.⁹³

El verdadero Dios se vive en un goce sublimado, aséptico, alejado del cuerpo y sus mezquinos sentidos. El amor divino está en la contención, un reflejo en el cielo del suelo. No arder, sino deslizarse hacia el estado de gracia. Un estado que se enmarca en la felicidad, la cual la define como “el gozo en la verdad, y gozarse en la verdad es gozarse en ti, ¡oh Dios!, que eres la verdad, luz mía y salud de mi rostro”.

Con Agustín el mundo se *ha entristecido*. El poderoso imaginario del placer antiguo desaparece. Critica a los epicúreos para mostrarlos irreconocibles,

⁹² *Ibid.*, p. 176.

⁹³ *Ibid.*, p. 246.

maltrechos, extraños. Con sus escritos se impone la simbólica de la caída: odio al cuerpo, desprecio de los placeres, miedo a la mujer como la llave de acceso al pecado, búsqueda de la contención, condena a la concupiscencia, desprecio del saber, odio al mundo. La vida se desarrolla en un valle de lágrimas en donde el trabajo castrante sobre sí mismo o el martirio son las únicas vías para escapar. Un sombrío desierto asecha al hombre. La *polis* deja de ser su nicho natural, el sujeto político desaparece. La ciudad terrenal se extingue por sus pecados. Es el mundo de la ciudad de Dios, de la utopía, la esperanza en el trasmundo. El siglo ya no era lo que alguna vez fue: poco queda de la *pax* romana, imperan las invasiones, saqueos, destrucción, reacomodos. Ruina sobre ruina se sobrepone. Escapar es la salida, hacia el desierto, al interior de sí mismo, al cultivo del corazón, hacia las consolaciones de la filosofía expurgada. Un pensamiento que lanza su mirada al cielo, buscando los símbolos que permitan descifrar el libro del mundo. El imaginario cristiano por los rieles de la prosa agustina se ganó un puesto central: permitió codificar el universo corporal como un enemigo a vencer. En un mundo en ruinas, su triste mirada construía certidumbres en la miseria. Codificó la existencia humana en el marco del pecado, un *atractor* universal.

Dos caminos se presentan al cristiano: escapar al desierto convertido ahora en monasterio o controlar el cuerpo, en el maldito mundo, como un casto laico. En ambos casos el control del cuerpo lleva al cielo. Esta tecnología se encontraba lejos de convertirse en una verdadera forma de vida: predicando al interior de sociedades guerreras, bárbaras, sus ecos no hacían mella en sus formas de vida. Las escrituras del trabajo espiritual estaban destinadas para el clero, para los futuros santos. El grueso de la sociedad vivía en el paganismo: en ritmos de vida ancestrales, en rituales y formas de conocimiento local muy ajenas a las elevadas aspiraciones de los obispos. Para ellos aparecen los penitenciales. Escritos que codifican la vida de la naciente cristiandad popular desde el dominio del cuerpo, en el *cultivo del corazón*; hacia el nacimiento de la interioridad, de la conciencia individual fuera del marco social. Los penitenciales avanzan en la lucha contra la fornicación, los actos violentos y el

perjuero. Están creando muy lentamente vida privada. Su contenido se puede adivinar, castigan la sexualidad:

Por orden de gravedad, según parece, hay que poner en primer lugar la bestialidad, a veces asimilada a la sodomía, las relaciones orales, el incesto en el sentido amplio del término, la indisolubilidad y cualquier forma de separación de los esposos, sobre todo después del siglo IX, en particular a causa de la esterilidad de la mujer, prohibición totalmente incomprensible para los nuevos cristianos, del mismo modo que la homosexualidad femenina sin gravedad a los ojos de las religiones paganas.⁹⁴

Más que la imposición de un número de dogmas cerrado y vertical, en la alta Edad Media ocurre una serie de procesos de apertura en varios flancos: un cristianismo que va avanzando por la sociedad, que se va nutriendo del imaginario y las prácticas paganas y poco a poco orienta el nuevo corpus de mitos con la figura del santo patrono y sus mitos de fundación.

En el modelado de las creencias la iglesia se convierte en *corpus Christi*. La institucionalización le imprime materialidad a los ideales. Genera las pautas de la cosmovisión y decanta a los sujetos. En el medioevo diversos autores coinciden en que el pecado original, siguiendo la hermenéutica agustina, se convirtió en un pecado sexual; la mancha se extendía a todos. Los pecados, las transgresiones se institucionalizan. Gregorio Magno habla ya de orgullo, envidia, cólera, pereza, avaricia, gula y lujuria. Pese a la clasificación el miedo es sobre el cuerpo, la *abominable vestimenta del alma*, convertida en carne, *caro*; la herencia antigua filtró el odio al cuerpo en un marco de técnicas para su transformación. Una novedad es la confesión, aquella figura social de expurgación que poco a poco fue avanzando como la técnica ideal de lectura de la vida, de individualización que permitía hurgar en la memoria y en los ámbitos de la conducta privada.⁹⁵ Su

⁹⁴ Michel Rouche, "Alta Edad Media occidental", p. 522, en Philippe Ariès y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*.

⁹⁵ Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, 1992.

evolución marca el proceso de creación de interiorización del poder: de ser un ejercicio de perdón público fue avanzando hasta llegar a la mediación del sacerdote para el perdón de los pecados. Se fue creando un *habitus* para enunciar las manchas que se adquirirían en el día a día, las pequeñas transgresiones que modelan la conciencia de los sujetos. El dominio de sí ya no era un movimiento racional, de conciencia individual en el marco del elitismo pagano, ahora se fue convirtiendo en un proceso de creación de culpas en individuos que vivían en horizontes colectivos, en espacios concretos en donde el pecado estaba en los límites de la ley de Dios. El trabajo sobre sí estaba muy ajeno a la introspección mediante el guía personal, se necesitaba la aprobación del mediador en un universo donde todo era motivo de culpa: la vida cotidiana se muestra bajo un velo opaco que entristece las relaciones personales, las interacciones se mediatizan, las cubre de maldad, el enemigo está en el mundo, es el cuerpo y sus deleites. Siglos pasarán para que ese ideal le confiera una barrera al sujeto con el mundo: la culpabilidad, sin embargo, la marcha estaba puesta. Como cualquier sociedad preindustrial el dominio del cuerpo estaba pautado por los rituales que la iglesia empezó a controlar, las fases de cambio individual y colectivo se marcaron por los sacramentos de la iglesia. En ese sentido el hombre vivía entre el estado de cuaresma y el carnaval,⁹⁶ entre la vigilia y el regreso del cuerpo en un mundo de inversión, desahogando las tensiones sociales, pautando los modos de vida, sobreviviendo al cristianismo.

En tiempos de gobiernos cristianos ya no hay mártires, salvo excepciones en las prédicas ante los infieles, los testigos de la fe son del pasado. Sin embargo, el imaginario del martirio puede seguir funcionando para la formación del cristiano. Isidoro de Sevilla afirma que en los nuevos tiempos los mártires tienen un extraño significado: “Hay muchos que resisten las asechanzas del enemigo y se muestran firmes ante todos los deseos carnales; y por haberse

⁹⁶ Véase el primer capítulo del libro de Jacques Le Goff y Nicolás Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005.

inmolado en su corazón en honor de Dios omnipotente, se convierten en mártires en tiempo de paz.”⁹⁷ La lucha es el marco del control del cuerpo.

*

El *ethos* cristiano se aleja del antiguo ideal del *otium*; en el mundo empieza a imperar la plegaria, la soledad y el silencio. Para los monjes *ora et labora* es el único pasatiempo. Los votos de obediencia, castidad y pobreza en el contexto de trabajo sobre el cuerpo son la vía de la salvación. De ese modo los monasterios cumplían con su función en el imaginario tripartita medieval, eran los *oratores*. El ascetismo benedictino trabajaba sobre la moderación, la renuncia alimentaria, las mortificaciones corporales, imitando la vida de Cristo. En *La regla de san Benito* se avanza por el control sobre el cuerpo: está escrito para “aguzar el oído del corazón” del lector. Trabajar en las buenas obras. Vivir en obediencia “el primer grado de humildad”. La taciturnidad es un espacio para la contemplación. El trabajo sobre el cuerpo es nocturno: “se levantarán a la octava hora de la noche conforme al cómputo correspondiente, para que reposen hasta algo más de la media noche y puedan levantarse ya descansados. El tiempo que resta después de acabadas las vigiliias, lo emplearán los hermanos que así lo necesiten en el estudio de los salmos y las lecturas”⁹⁸

En un mundo donde la moral ideal es la del claustro se les presenta un problema a los demás sectores de la sociedad. Los laicos, los *milites* y los *grandes* se enfrentan a una orfandad de sentido: viven en el horizonte de la caballería, de la guerra, en los lujos. El placer es el signo del mundo nobiliario. Los poderosos tienen intereses mundanos: el honor, la gloria, el poder, la guerra. El gobierno está alejado del retiro, es antinómico, requiere presencias, incidir en el horizonte cotidiano, ejercer el poder en sus dominios: se necesita cabalgar, exhibir el poder. Tienen una función que se irá imponiendo en el

⁹⁷ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

⁹⁸ *La regla de san Benito*, Madrid, BAC, 2000, apartado VIII.

siglo XII: vigilar a la sociedad, protegerla y cuidarla, no obstante, las promesas de una vida ascética son mayores. Entre el siglo IX y X ocurre un movimiento interesante, señalado por Vito Fumagalli. Aparece entre ellos un discurso de moderación: los otrora *bellatores* buscan la perfección cristiana, se convierten en monjes de noche. Sin embargo, estaban condenados: “la propia existencia de un laico no podía escapar de la sujeción, aunque fuera parcial, a los cinco sentidos corporales; por otro lado, si era poderoso, era imposible que no hubiese derramado sangre ajena”.⁹⁹ Convertirse a la vida de los *perfectos* era la opción de vida, retirarse de la flaqueza de la carne y del uso de la espada. La biografía de grandes hombres se convierte en una opción de modelar existencias. La *Vida* del conde Gerardo, escrita por Odón, está inserta en la construcción de una existencia cristiana fuera del convento, bajo una moral del triunfo sobre el mundo, un monje laico. Anuncios de lo que hará la Iglesia con la caballería siglos después, una vez que su *orden* sea definido.

El *dolorismo* es un tema central en la Edad Media.¹⁰⁰ En la iconografía se avanza del Cristo resucitado hacia el Cristo crucificado, martirio, sangre, llanto, el dolor es un puente a la salvación. La sangre es central en el imaginario: en Cristo, en los mártires, en la misa, con los flagelantes; la sangre se convierte en “el zócalo de la jerarquía social”.¹⁰¹ Permite la Eucaristía en el sacrificio de ingesta del Dios vivo, define los linajes, es un símbolo dominante. Crea reinos, resguarda la paz. En el contexto del dolor las lágrimas avanzan como un signo de redención, de arrepentimiento. Se viene al mundo a sufrir, desde la Caída el hombre está condenado al trabajo, la mujer al dolor en el parto. Sólo se ve en el horizonte un *Valle de lágrimas*.

Con las disputas teológicas y discusiones en las universidades del siglo XIII avanza la conceptualización del cuerpo por los marcos de la lógica

⁹⁹ Vito Fumagalli, *Solitudin carnalis. El cuerpo en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1995, p. 34.

¹⁰⁰ Jérôme Baschet, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009.

¹⁰¹ Le Goff y Truong, *Una historia del...*, p. 37.

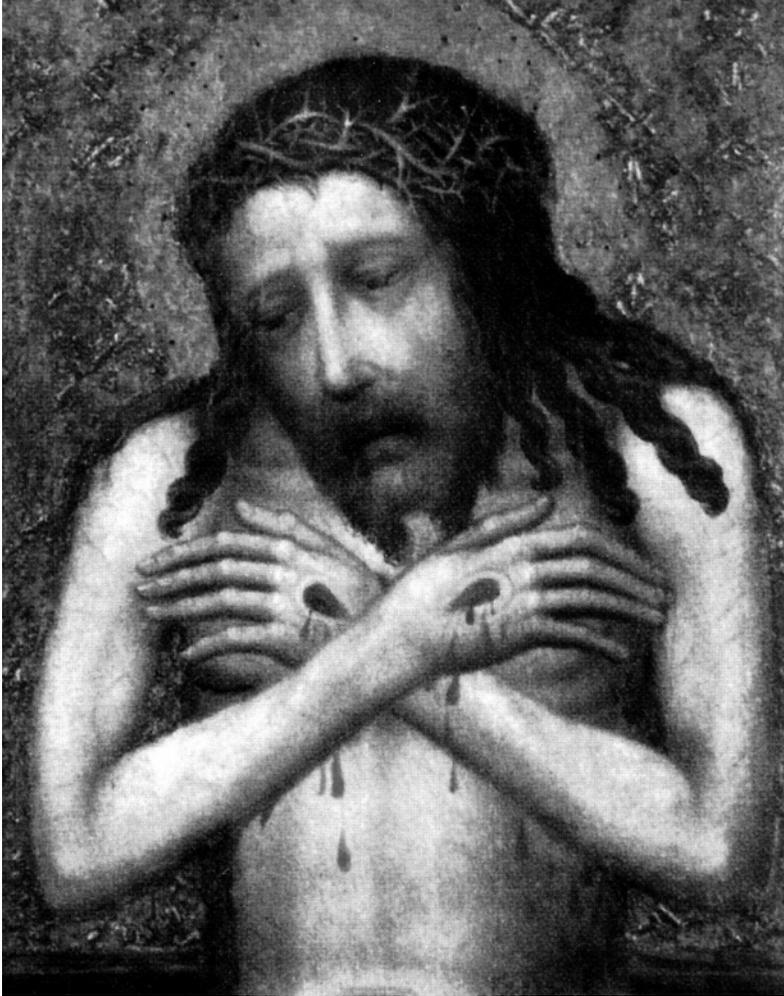
aristotélica. Se reincorpora el saber antiguo vía los árabes. Poco a poco el imaginario se enriquece, revistiéndose de lo viejo: “Se impone entonces la distinción de tres nociones, las de *corpus* (en griego *soma*), *anima* (en el sentido de ‘principio vital’ en griego *psyche*) y *spiritus* (en el sentido de principio inteligible, racional, en griego *pneuma*”.¹⁰² En ese contexto y arropado con las armas del *filósofo*, Tomás de Aquino desarrolla la división entre el entendimiento y los sentidos en donde se anida el cuerpo. El alma es el principio de la vida, el cuerpo es acto, se subordina al origen. No lo niega, lo entrega al nivel del efecto. El dualismo anterior, postulado por los renunciantes en prédica para la sociedad, en las aulas universitarias se empieza a mitigar. El alma es el entendimiento, incorruptible, incorpórea, subsistente. La lógica pasa del principio a la forma, del alma al cuerpo. En ese sentido el análisis de los goces entra a los terrenos de la lógica, son accidentales: El deleite corporal no puede, aun en el concepto enunciado, ser consecuencia del bien perfecto, porque es resultado del bien lo que percibe el sentido, que es una facultad del alma en el uso del cuerpo.¹⁰³

Tomás de Aquino buscaba la beatitud del hombre, la felicidad que es el último acto del hombre, la visión de la esencia divina. Por desgracia es inalcanzable, pero requiere de un trabajo constante: *la rectitud de la voluntad* en la operación hacia la beatitud, un camino en busca de méritos, de virtud. Una pedagogía del vivir en donde virtudes y vicios imperan. Las virtudes se dividen en cardinales y teologales. Las primeras conciernen a las virtudes intelectuales y morales, pueden ser comprendidas por la razón o se viven en técnicas del cuerpo con respecto a las pasiones: la *prudencia* que es la misma consideración de la razón, la *justicia* establece el orden de la razón; con respecto a la relación de la razón con las pasiones son dos las virtudes: la *templanza* que impele a las pasiones a través de la razón, y la *fortaleza* que afirma lo que la razón dicta con respecto a las pasiones. Intelecto y moral establecen las

¹⁰² Jean-Claude Schmitt, en “cuerpo y espíritu”, p. 196, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003.

¹⁰³ Tomás de Aquino, *Suma Teológica. Selección*, México, Espasa Calpe, 2001, p. 98.

FIGURA 14. El sufrimiento de Cristo es redentor, su sangre y carne fundan la cristiandad. Maestro Teodorico, *Imago pietatis*, c. 1360.



Fuente: Umberto Eco, *Historia de la fealdad ...*, p. 50.

virtudes del sujeto en el mundo. Según los objetos a los que se enfrenta se halla igual número de virtudes:

(...) porque el sujeto de la virtud de que ahora hablamos es *cuádruple*, a saber: *racional por esencia*, perfeccionado por la prudencia, y *racional por participación*, el cual se subdivide en *tres*, que son: la *voluntad*, sujeto de la justicia, lo *concupiscible*, de la templanza, y lo *irascible*, cuyo sujeto es la fortaleza.¹⁰⁴

Las virtudes teologales ordenan al hombre en la bienaventuranza sobrenatural. La *fe* ayuda a entender la luz divina, la *esperanza* ordena la voluntad a un fin y la *caridad* que permite la transformación en el fin espiritual. Frente al mundo virtuoso se despliega el horizonte del pecado, definido como “un acto humano malo”, voluntario, desordenado. La malicia y el vicio van de la mano.

La Iglesia no pensaba que todo estuviese perdido. El cuerpo era algo a transformar. Un optimismo doctrinal se encuentra detrás de la sepultura de la carne. Según Jean-Claude Schmitt “para cada ser humano, la carne significaba, durante toda su existencia terrenal, una ocasión para la caída, pero también el medio para la salvación, para unos mediante la ascesis y la castidad y para otros por medio de la pena redentora del trabajo manual (*labor*)”.¹⁰⁵ Mediante la victoria y el mando sobre los dictados del cuerpo se organiza la sociedad, sus órdenes y funciones implican una técnica de adiestramiento distinta. Pero aun dentro de la diversidad el camino es la búsqueda trascendente. Opina Baschet: “La redención del cuerpo sólo es posible a expensas de su total servidumbre según la dialéctica muy cristiana de la humillación y glorificación de los cuerpos”. Subyugar el cuerpo es ganar el cielo, sujetarlo ya no bajo el gobierno del *logos*, sino de la dictadura de la fe. La nueva meta se inscribe en las viejas enseñanzas de Pablo, el *cuerpo espiritual*: que “se define como la unión de dos principios en el seno de una misma entidad —pero es una unión *jerárquica* (el alma domina al cuerpo) y *dinámica* (mediante tal

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰⁵ Jean-Claude Schmitt, en “cuerpo y espíritu”..., p. 191.

sumisión el cuerpo se eleva y se vuelve copia del alma)¹⁰⁶ En la lógica feudal la carne tenía un poderoso amo que le exigía tributo y obediencia. Era una maquinaria biopolítica de control:

(...) la Iglesia puede definirse como una vasta maquinaria para espiritualizar lo corporal: al asumir crecientemente el mundo y las realidades terrenales, a fuerza de extender en éstas el imperio del principio espiritual, demuestra que su mecánica redentora tiene más eficacia que nunca.¹⁰⁷

Su control espiritualiza sus dominios, avanza evaporando lo corporal, extrayendo sus impurezas, postulando la supremacía del yugo espiritual. Las prédicas de la institución pretenden hacer los cuerpos ligeros, que floten en un universo de pecado y sangre, esperando su salvación.

No es de extrañar que con el proyecto de espiritualización de la Cristianidad se avance hacia la emergencia de una sociedad represora. Moore ha analizado la génesis de la persecución religiosa como un proceso de la afirmación de la autoridad de la Iglesia y del Estado.¹⁰⁸ Las retóricas de la persecución avanzan sobre los prototipos de la desviación en el marco de la afirmación del poder que generó el cambio social de los siglos XI y XII. Herejes, judíos, leprosos son parte del universo de los excluidos, entre otras cosas por su relación con el cuerpo. Los judíos se tipifican en esquemas carnales, rasgos físicos y de vestido. La lepra se explica como una enfermedad por el exceso sexual. Dentro de las herejías los cátaros tienen un lugar especial: avanzan por el radicalismo de la experiencia corporal en aras de la creación y exaltación de la interioridad.¹⁰⁹ Fue un movimiento dualista en Occitania: buscaban liberar la luz de la materia con rituales de purificación. Crear *perfectos* amorales.

¹⁰⁶ Jérôme Baschet, *La civilización feudal. Europa del año mil...*, p. 455.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 479.

¹⁰⁸ R. I. Moore, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental*, Barcelona, Crítica, 1989.

¹⁰⁹ Morris Berman, *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2002.

La sexualidad era vista como algo que reprimir, como una práctica tolerada sólo por su finalidad biológica: procrear para aumentar la cristiandad. El matrimonio es controlado para arribar a ese puerto; espiritualizado debía ser un espacio para la castidad o al menos para la contención. El amor fomentado por la Iglesia era *caritas*. La fornicación era pecado, lujuria. *Las vidas ejemplares de las parejas casadas* les muestra un camino cristiano a los laicos aun en matrimonio. En la cruda realidad eran raptos, en un mundo donde imperaba la violencia, pactos o robos para asegurar la unión entre linajes; violaciones, cohabitación o concubinato entre las clases bajas. Pero el ideal era espiritualizar.

En el siglo XII, en la zona de influencia del catarismo, germina el *fin'amor*. Nace en el ámbito de los señores feudales con Guillaume, séptimo conde de Poitiers y duque de Aquitania, el cual concibe al amor como un divertimento en donde el juego del cortejo le imprime sabor a la búsqueda de aventuras. Es un discurso para los hombres con las mismas motivaciones caballerescas: lances, acción. Un amor insatisfecho, sublimado, cuya meta es buscar aventurarse. Según Jean Verdón en el *fin'amor* “la satisfacción del deseo entraña su muerte, el arte de amar consiste en procurar que perdure dicho deseo”.¹¹⁰ La máxima es: no se puede amar a lo que se posee, la búsqueda es placer insatisfecho, sin mediación de la carne. Se establece un trajín en aras del cuerpo de la amada ausente, sublimado, en cierta medida espiritualizado: erotizado. Los trovadores populares irán socializando el sentimiento en la región más abierta a su acogida: Occitana, las cruzadas lo expandirán, socializarán su imaginario. En el peregrinar hacia un destino incierto el caballero escucha los relatos trascendentes de su amor perdido, dejado atrás para ejecutar un deber mayor: se convierte en parte de la biografía del caballero.

No todo era la búsqueda del reino cristiano. Para san Francisco la carnalidad no era el demonio: era *el hermano cuerpo*, le habla a los animales; su movimiento está cerca de la risa, una figura de alteridad en la práctica de renuncia de la Iglesia. Los movimientos de pobreza voluntaria se acercaban

¹¹⁰ Jean Verdón, *El amor en la Edad Media. La carne, el sexo y el sentimiento*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 84.

a experimentar en su cuerpo a los efectos de Dios. Los estigmas, la mimética inscripción de Cristo son símbolos de santidad; las visiones místicas, aquellas búsquedas de unión con la deidad, eran una fuga existencial a la privación. Pero la gran fuga está en el *Carnaval*, en donde los cuerpos regresan hambrientos. Utopías sensoriales avanzan por la cultura popular, como el mítico País de Cucaña donde no se trabaja, todo es lujo y voluptuosidad.¹¹¹

La herejía regresa al cuerpo hacia un horizonte divino. Muestra de ello son los *hermanos y hermanas del Espíritu libre*. Sus prácticas se insertan en el *panteísmo*: si Dios se encuentra en todas partes, también se aloja en el cuerpo y sus placeres; en sus acciones la moral exterior impuesta por la Iglesia queda anulada, ya Cristo vino y salvó del pecado, ¿por qué vivir en el ascetismo si el mundo es puro? El paraíso está en la tierra, en el cuerpo; su afirmación es vivir en comunidad, alegres, libres de obstáculos y de bienes materiales, en una sexualidad igualitaria, sin procreación.¹¹² En el goce también se encuentra Dios. Los *perfectos* encabezan este regreso del hedonismo, oculto, en grupúsculos que se esconden de la gran cazadora, la Inquisición cuya finalidad era perseguir los picos que se escapan de la moderación, del mundo de la contención espiritual de la carne. Ante ellos un nuevo martirio: aquel que expurga del horizonte de la normalidad a los enemigos del trasmundo.

La meta de espiritualización del mundo era un proyecto eclesiástico. *Ejemplo*, vidas de santos, biografías ejemplares, constituyen las atmósferas sacras que debían orientar a los sujetos de carne y sangre. Pero eran proyectos de formación, tecnologías del cuerpo que planteaban su anulación en el marco del odio a sí mismo como *sujeto deseante*. No muestran la realidad, con-

¹¹¹ Le Goff y Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media...*, p. 53. Sin duda la continuidad del imaginario a nivel popular se expresa en los famosos “cuentos de mama oca” analizados por Danto, en donde bien se puede plantear como hipótesis de trabajo la existencia de una larga Edad Media, con aspiraciones de comilonas, de sexualidad y excesos que eran un poderoso imaginario ante la crueldad de la vida diaria del campesinado del antiguo régimen.

¹¹² Léase las magníficas páginas de Michel Onfray en *El cristianismo hedonista...*, especialmente el segundo tiempo: una claridad medieval.

figuran pedagogías escritas para un público que buscan transformar, orientar en el marco de la moralidad cristiana. Era una escritura *aspiracional*, enferma de sublimación que quería escapar del mundo, pero primero convertirlo a sus ideales y así ahuyentar los demonios.

Con la llegada del Renacimiento, parte del mundo pagano se deja escuchar de nuevo en las élites. Sensualidad, corporeidad, humanismo avanzan por los claustros culpables y se disfruta en las Cortes. Irrumpe el imaginario pagano que había sido expurgado, ahora un poco más inteligible y reformulado: la apertura del horizonte permite entender mejor la revelación cristiana. Para la Reforma y la Contrarreforma el poder del imaginario renacentista parecía peligroso. El resultado fue una reacción “contra la magia renacentista y el obsesivo miedo a la acción de fuerzas espirituales peligrosas que se apoderó de Europa y una de cuyas manifestaciones fue el pánico a las brujas y la consiguiente carcería”.¹¹³ La carne fue llevada entre las patas. En un clima de intolerancia, la Reforma, como plantea Culianu,¹¹⁴ fue un movimiento conservador para regresar al orden cristiano. Ambos movimientos de reforma plantearon la *censura del imaginario* que abrió el Renacimiento. El mundo de nuevo entristecido, culpable y en expansión, mira con desengaño al otro. Ante ese contexto la mirada cristiana ve con “miedo de lo físico, desconfianza y alejamiento de él marcan ya las palabras escritas y los cuadros de finales del siglo XVI y de la primera mitad del siglo siguiente, es un creciendo que no conoce tregua”.¹¹⁵

En la lectura occidental del mundo lo corporal perdió, se fue volviendo perversión bajo la matriz organizadora del pecado. ¿Puede comprender Europa las prácticas corporales de otros pueblos? O ¿sólo ve lo que desea, lo que perdió? O, peor aún, ¿deformaciones, eclipses de culturas paganas, que en su mirada también se entristecerán? A partir de la maquinaria que ha trabajado por siglos, la espiritualización de la carne permite leer los *Otros*. Es la hora de los monjes en el Nuevo Mundo.

¹¹³ Frances Yates, *La filosofía oculta en la época isabelina*, México, FCE, 2001, p. 186.

¹¹⁴ Ioan Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1999.

¹¹⁵ Vitto Fumagalli, *Solitud carnis. El cuerpo en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1995, pp. 51-52.

CAPÍTULO IV

LOS MEXICAS DOMESTICADOS: SAHAGÚN Y LA PUREZA EVANGÉLICA DE LA TRADICIÓN NÁHUATL

Y todos los indios entendidos, si fueran
preguntados, afirmarían que este lenguaje es
propio de sus antepasados y obras que ellos hacían.

Fray Bernardino de Sahagún,
Historia general de las cosas de la Nueva España.

La gran pregunta es: ¿Para quién se escribe el libro VI de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* que versa sobre la Retórica, Filosofía moral y Teología de la gente mexicana? Incógnitas para nosotros, que desde el horizonte de las ciencias histórico-antropológicas lo leemos e intentamos comprender qué sociedad está representada en ellos. ¿En los *huehuetlatolli* se encuentran las antiguas creencias mexicas, las formas ver el mundo, su prístina moral? Para Sahagún no hay dudas que en la Nación Indiana al igual que entre los “griegos, latinos españoles o italianos” apreciaban a los sabios retóricos y virtuosos, ya que éstos “regían las repúblicas y guiaban los ejércitos, y presidían los templos”. El discurso del pasado pagano es tan grande como el europeo, tan rescatable como el discurso antiguo, capaz de ser la luz en la oscuridad del siglo, la guía para el presente. ¿Pero es un discurso no contaminado, transparente? ¿De qué presente se trata? ¿El de las supervivencias del mundo prehispánico en la *memoria mesoamericana* de los *informantes*, que sólo por el hecho de ser indios tienen inscrito un discurso milenario y lo reactualizan en la escritura de los frailes?, o ¿es el presente del cambio

y cristianización de las creencias, en donde desde las celdas del convento se expurga y se inventa una nueva historia desde la mirada cristiana? En el libro ¿están los usos del cuerpo mesoamericano o es la continuación de la tecnología de la privación en Occidente que odia el cuerpo, el mundo y sus placeres? ¿Acaso pueden ser los dos? Que los frailes en su intento de describir a la otra cultura estén imposibilitados para ver las prácticas mesoamericanas milenarias. Aquí viene otro problema: ¿intentan describir al otro o lo quieren evangelizar?, ¿son antropólogos o frailes?, ¿usan informantes o catecúmenos?, ¿escriben etnografía o historia cristiana? Aquí no hay puntos medios: escribes para entender al otro desde una perspectiva de diálogo cultural en donde los dos mundos se encuentran con las mismas posibilidades de existencia, o escribes para suprimir al otro en su alteridad étnica, infiel, pagana, e igualarlo a tus formas de verdad, única y divina. La mirada sobre el otro es ¿dialógica o etnocida? En cuál se encuentra el libro VI de Sahagún. Es el primer texto que escribe el fraile y con él trata de encauzar a la sociedad dentro del yugo cristiano: son escritos para convertir cuerpos indios.

Con las escrituras sobre el indio se echó a andar la máquina de espiritualización en tierras americanas. Había que hacer ligeras las narraciones sobre el pasado, que en las descripciones sobre las antiguas creencias se evaporasen los olores de sangre y carne, de paganismo. Tan destiladas que se vuelven otra cosa: una misteriosa alquimia hace aparecer las antiguas creencias mexicas como si fueran cristianas, en la nueva mezcla se resalta lo que va a servir para fundar los nuevos valores dentro de los ideales monacales. Ha dejado de ser un discurso indio y se vuelve prédica, una tecnología para convertir, para regir la vida en una nueva moral que se escribe en náhuatl. El poderoso imaginario del cuerpo que se ilustra en los restos materiales prehispánicos ha quedado fuera: el culto fálico, la poligamia, los diversos *registros* sobre la carne, el trabajo sobre el cuerpo, etc., son algo que hay que olvidar. No sirve para crear cristiandad. En la reformulación de la memoria no tiene cabida. La escritura aspira a convertir y controlar, avanzar como el nuevo cimiento de la nación indiana, más cristiana que su correlato europeo. Qué mejor que justificarlo en

un discurso con tradición indígena, pero no cualquiera: los indios paganos, apenas bautizados viven fuera de los textos, sus prácticas no las conocemos, están en la *caza furtiva* para sobrevivir, viven en el mundo, en las ruinas de la conquista, las encomiendas, las viruelas y congregaciones. ¿Quiénes elaboran los textos? En el mejor de los casos la nobleza que sobrevivió convertida al cristianismo. La nueva élite indígena es cristiana, cultivada en las celdas de conventos, organizada para ayudar en las tareas de difusión del Evangelio, latinizada, convertida. Ella evangeliza, son los “indios entendidos”, purificados, espiritualizados. Con su nueva moral usan la retórica náhuatl que se vuelve la traducción de las antiguas retóricas de la contención para convencer: espiritualización, negación de la carne, desprecio del mundo, moral monacal, el discurso vertical de la privación sensorial. Las masas como siempre no interesan: para ellas están los sacramentos, lo que se exalta es la moral de aquellos que dirigen la sociedad hacia el encuentro con Dios.

La moral descrita se debe comparar con los esquemas antiguos: debe coincidir en grandeza. Por ello se “rescata”. Se funda un discurso cristiano en los silencios del otro, en su eclipse. El paradigma es llegar a construir indios cristianos, castos y que dominan su cuerpo. En la lógica de Sahagún no debe costar ningún problema: ya que en tiempos de su gentilidad “entre sí fueron muy urbanos, humanos y severos para con los suyos”. La transición del mundo pagano domesticado al cristiano es tan sencilla y natural que no parece haber diferencias, por ello enuncia desde la contención a la sociedad mexicana. No están escribiendo para los españoles, los papeles, el texto es para la *nueva memoria náhuatl*, para el bienestar de la cristiandad indiana, para terminar de eclipsar lo que están viviendo, colonizar los cuerpos indios.

*

En el libro sexto de *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Sahagún se tenía que trabajar el problema de los dioses. Pero ¿cómo? Había que espiritualizarlos, sacarlos del mundo, para que así tuvieran algo de rescatable.

En su obra se encuentran los dos extremos: el libro tercero de la *Historia general...* tiene como finalidad eclipsar a los dioses, volverlos hombres, quitarles lo divino.¹¹⁶ Pero en el libro sexto se rescatan las bellas metáforas para hablar de los dioses... para hablar de Tezcatlipoca. Los *huehuetlahtolli* rescatan lo ya domesticado, lo espiritualizado, la trascendente relación con los dioses. Un elemento cultural rescatable para el cultivo de la nueva Fe.

En los *huehuetlahtolli* se debía mostrar que los indios eran “devotísimos para con sus dioses”, su fe era la adecuada, pero se la daban a la deidad errónea. Por ello las retóricas debían mostrar a esos dioses mexicas en una relación de *trascendencia*: se encuentran fuera del mundo, en los marcos de invisibilidad. De esa forma la transición cultural al cristianismo sería *suave*. Tezcatlipoca es invisible y no palpable, sus acciones se enmarcan en una distancia sobrenatural que recae sobre los indios: “somos afligidos por la ira que ha descendido sobre nosotros”, y que genera muerte: se vive triste en este mundo, inmerso en la pestilencia. Una mirada culpable escudriña el mundo prehispánico: estaban perdidos y así se sentían. Es un discurso que habla de la caducidad, del desamparo, se sabían condenados. No hay misericordia ni piedad, sólo queda perdición y destrucción. Todo está en tinieblas. El dios oculto les manda saetas y piedras que hieren a la gente. Los padecimientos son un castigo, sirven para enmendar. Se clama:

23. Perdonadlos y disimulad sus culpas, cese ya vuestra ira y vuestro enojo, que a la verdad de la muerte no se pueden escapar, ni huir para ninguna parte.

24. Debemos tributo a la muerte y sus vasallos somos cuantos vivimos en el mundo y este tributo todos le pagan a la muerte; nadie dejará de seguir a la muerte, que es vuestro mensajero, a la hora que fue enviada, que esta muerte tiene hambre y sed de tragar a cuantos hay en el mundo y es tan poderosa que nadie se le podrá escapar; entonces todos serán castigados conforme a sus obras.¹¹⁷

¹¹⁶ Volveremos sobre ese tema al final del libro.

¹¹⁷ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 301.

La única forma concebible para un cristiano de comunicarse con los dioses es la *oración*, los mexicas hacían lo mismo: le piden al dios que se apague ya el fuego quemante y abrazante de vuestra ira. Viven en el infierno. Tezcatlipoca es el señor de las batallas, se le pide por los pobres, por los que no tienen nada. Los hombres que no tienen manta para cubrirse, ni las mujeres naguas “que envuelvan y tapen sus carnes”, ya que, claro está, dan vergüenza. Son pobres, miserables y necesitan caridad.

El gran dios en Sahagún, Tezcatlipoca, también es un dios indolente y vengativo, que ejerce violentamente su poder:

Y si este pueblo por quien te ruego y suplico que le hagas bien y echarle haz la maldición que le venga todo el mal para que sea pobre necesitado, y manco y cojo, ciego y sordo, y entonces se espantará y verá el bien que tenía y en qué ha parado y entonces te llamará y se acogerá a ti, y no le oirás, porque en el tiempo de la abundancia no conocerá el bien que le hiciste.¹¹⁸

Los sacerdotes, los sátrapas para ellos mismos, tampoco son dignos de vivir:

Yo con mis manos he venido a tomar ceguedad para mis ojos, y pudrimiento para mis miembros, y pobreza y aflicción para mi cuerpo, por mi bajeza y rusticidad; esto es lo que yo merezco recibir.

El cultivo del sujeto se da para el ámbito espiritual. La relación trascendente con la deidad suprema implica una serie de ejercicios y obras que le ayuden al contacto espiritual:

(...) para que os haga mercedes, y para esto os digo que los que lloran y se afligen y suspiran, y oran y contemplan, y los que de su voluntad con todo corazón velan de noche y madrugan de mañana a barrer (...) a los que hacen esto

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 303.

entran en presencia de dios, y se hacen sus amigos y reciben de él mercedes, y les abre sus entrañas para darles riquezas y dignidades y prosperidades.¹¹⁹

Trabajar sobre el cuerpo con miras a la mortificación de la carne. En ese horizonte la oración es el único método de acceso a dios, la pregunta es, ¿a cuál?:

10. Oíd otra tristeza y angustia mía, que me aflige a la media noche, cuando me levanto a orar y hacer penitencia: mi corazón piensa diversas cosas y anda subiendo y descendiendo.

A los dioses se les *reza* para que los gobernantes cumplan con su deber. En la Cristiandad no existe otra forma de entender la relación con lo divino. Forma parte de las preocupaciones divinas la repartición y justificación del poder en el mundo. Ese dios, como en el mundo monoteísta, entrega reinos y destruye imperios:

Suplico ahora, desde el principio le inspire lo que ha de hacer y le infundáis en su corazón el camino que ha de llevar, pues que le habéis hecho vuestra silla en que os habéis de asentar, y también le habéis hecho como flauta vuestra para, tañerlo, significar vuestra voluntad.¹²⁰

19. ¡Oh señor humanísimo!, tened por bien que rija y gobierne vuestro señorío que ahora le habéis encomendado, con toda prudencia y sabiduría; plegaos señor, de ordenar y tened por bien que ninguna cosa haga mal hecha, con que os ofenda, y tened por bien de andar con él y guiarle en todo.”¹²¹

Bajo el amparo del dios vive el mundo. Los gobernantes en sus discursos le desean paz al pueblo. Los señores son elegidos por la voluntad de dios. Como en Europa deben tener por espejo a los gobernantes. El Señor es el corazón

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 342-343.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 306.

¹²¹ *Ibid.*, p. 308.

del pueblo, viven con los senadores en la República. En ese sentido en las retóricas *Nuestro Señor* da dignidades en el orden de la *república*. Habla de tres órdenes. Los señores son padres del pueblo, que mejor que ellos para predicar. El verdadero padre es el que te da doctrina y lumbre como vivas, como te valgas, aquel que como Agesialo predica con el ejemplo. Los que gobiernan deben de participar también del marco de la moral:

9. Lo que principalmente encomiendo es que os apartéis de la borrachera, que no bebáis octli, porque es como beleños que sacan al hombre de su juicio, de lo cual muchos se apartaron y temieron los viejos y las viejas, y lo tuvieron por cosa muy aborrecible y asquerosa, por cuya causa los senadores y señores pasados ahorcaron a muchos, y a otros quebraron las cabezas con piedras, y a otros muchos azotaron.¹²²

El vino *octli*, deja de ser una forma de participación con el placer y lo divino: “es raíz y principio de todo mal y de toda perdición” causa “discordia y disentería, y de todas las revueltas y desasosiegos de los pueblos y de los reinos; es como un torbellino que todo lo resuelve y desbarata; es como una tempestad infernal que trae consigo todos los males juntos”.

La posibilidad del goce en su consumo queda anulada: en las retóricas produce adulterios, estupro y corrupción de vírgenes; el pulque procede los hurtos y robos; latrocinios y violencias; las maldiciones y murmuraciones y detracciones, las vociferáis riñas y gritas: Los antiguos eran severos en la restricción de su consumo: “Lleva al pecado de la soberbia y la altivez, de su boca salen palabras destempladas. En fin lleva a la destrucción de la paz de la república y a la pobreza de la casa del borracho”. Los antepasados avalaban la abstinencia.

¹²² *Ibid.*, p. 332.

FIGURA 15. Las figuras del goce indígena del vino remiten a las antiguas imágenes báquicas.



Fuente: *Códice Florentino*.

Nada mejor que fundar una moralidad bajo el peso del pasado y sus ecos inventados de contención. Con ellos van configurando el mundo del *no*: al hurto, a las injurias a los actos carnales. *Exempla* son citados para probar los nocivos usos del vino: como el del borracho, que vendió su tierra y todo lo que tenía.¹²³ En contraparte los que siguen los dictados de dios reciben recompensa.

¹²³ *Ibid.*, p. 334.

Nada de rituales sangrientos. Bajo el amparo de los trascendentes dioses corre el siglo en las memorias de los *indios puros*.

**

En el marco de la sacralidad pagana, el mundo es fuente de vitalidad, sentido y fortaleza. El politeísmo así construye el mundo: lo sagrado se encuentra disperso en él. No hay separación. Sus ritmos pautan la vida de los individuos, fluye en sus ciclos. No existe la trascendencia. Los dioses *están-en-el-mundo* el cual es sagrado. Múltiples ejemplos históricos y etnográficos muestra esa verdad: en el politeísmo el mundo se encuentra lleno de sentido y los dioses operan en él.¹²⁴ En ese sentido Sahagún tiene que romper con la tradición de los paganismos para enunciar a los mexicas. Un tema central de esa lucha es la precaria relación con el mundo: debía darles miedo, ser malo por naturaleza. ¿De dónde viene esa herencia? ¿Tenían los mexicas miedo del mundo?

El cristianismo no es el primero en postular una cierta desconfianza sobre el mundo. En la antigüedad son principalmente las sectas gnósticas las que inauguran esa tradición. Parten de una cosmovisión de la Caída: lo originario e inmaterial se fue degradando en distintas encarnaciones, el mundo es producto de ese proceso.¹²⁵ En sus prácticas ofrecen salidas de curación, de purificación hasta llegar a la *perfección*. El mundo material es visto con recelo. El pensamiento estoico llegará a la misma conclusión a partir de otras premisas: según Marco Aurelio todo es “pequeño, mutable, caduco”, no hay nada nuevo bajo el sol, todo es habitual y efímero. Si el mundo es lo mismo siempre, se le ve con desdén. Se escapa del mundo para volver a enfrentarlo: hay que trabajar para ser imperturbable.

¹²⁴ Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001; Moris Berman, *Cuerpo y espíritu*, Santiago, Cuatro Vientos, 2013; M. Finley, *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 1978.

¹²⁵ Michel Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad*, Barcelona, Anagrama, 2007.

El cristianismo, en contraparte, es una religión del trasmundo. Las enseñanzas de Cristo se enmarcan, muestran una concepción clara: este mundo con sus riquezas y placeres, que se pierda, pues “tendréis tribulación. Pero ¡ánimo!, yo he vencido al mundo”.¹²⁶ El trabajo de Pablo y el primer cristianismo trabaja por ese canal interpretativo. Era parte del imaginario común de las nacientes comunidades cristianas: en la *Primera epístola de san Juan*, 5, 19, “el mundo entero yace en poder del Maligno”. Para esa cosmovisión, en un horizonte lleno de tribulaciones lo mejor es esconderse o salir del mundo. La renuncia al mundo y al cuerpo es un canal interpretativo, tiene cumbre en la soledad en las comunidades de *monachoi*. Las diversas tradiciones de monacato tienen ese telón de fondo: escapar del mundo.

Los frailes que llegan al Nuevo Mundo, que ha escapado del maldito mundo tienen, ahora tienen un nuevo trabajo convertirlo: orando, predicando, en la pobreza, escribiendo. Negar el mundo y sus placeres es un dogma, el verdadero camino de redención. El miedo al mundo es el gran *mitema* cristiano, un tropo central de la retórica de la Salvación. Pero es un concepto que se trabajó: se construyó sobre el *a priori* del cautiverio por parte del mal, para que emergiera el concepto se necesitó que la cosmovisión girara alrededor del tema. Para los cristianos era natural, muchos de ellos renunciaban él para buscar la trascendencia, los símbolos construidos fundan la tradición. Los frailes, especialistas en la renuncia, ¿podían entender de otra forma el mundo?

Fray Bernardino de Sahagún, cuando escribe en el libro sexto sobre la antigua sabiduría mexica, ¿en qué simbólica está enmarcando el saber? En las retóricas en náhuatl resuenan símbolos cristianos. No puede ser de otra forma. En la supuesta versión pagana, se avanza para describir las *recomendaciones* de los viejos a los jóvenes a través de las imágenes cristianas del desprecio al mundo. No es de extrañar, es un monje que ha decidido salir de él y entregarse al horizonte espiritual. En la retórica que construye sobre los motivos indígenas antiguos se dejan escuchar las viejas quejas del cristianismo. El

¹²⁶ *Evangelio de Juan*, 17, 33.

padre indio le dice al hijo que el camino sobre el mundo es “espantablemente dificultoso”:

Mira que seas avisado, porque *este mundo es muy peligroso, muy dificultoso y muy desasosegado, y muy cruel y temeroso y muy trabajoso* y por esta causa los viejos con mucha razón dijeron: no se escapa nadie de las descendidas y subidas de este mundo, de los torbellinos y tempestades que en él hay; o de las falsedades y solazamientos, y dobleces, y falsas palabras que en él hay; muy engañoso es este mundo, riése de unos, gozase con otros, burla y escarnece de otros, todo está lleno de mentiras, no hay verdad en él, de todos escarnece.¹²⁷

No se puede confiar en el mundo, está endemoniado, gobernado por la tiranía del mal. La madre, en los marcos del mismo imaginario, le recomienda a la hija que cuando entre en la *edad de la discreción*:

(...) en este mundo no hay verdadero placer, ni verdadero descanso, mas antes hay trabajos y aflicciones y cansancios extremados, y abundancia de miserias y pobreza.

2. ¡Oh hija mía, que este mundo es de llorar y de aflicciones, y de descontentos, donde hay fríos y destemplanzas de aire, y grandes calores del sol que nos aflige, y es lugar de hambre y de sed!¹²⁸

Un mundo oscuro le acecha a la niña. En esa sabiduría el placer de vivir no existe. La “moral prehispánica” *reelaborada* recomienda a las jovencitas: cuando eres doncellita eres como un *chalchihuite*, no te deshonres a ti misma. La carne es el gran peligro. El mundo del gozo y la fornicación no debe entrar en las mentes de los jóvenes:

¹²⁷ Sahagún, *Historia general...*, p. 352. Las cursivas son mías.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 345.

FIGURA 16. El horizonte de la culpa se despliega sobre la sociedad mexicana, excavando sobre sus tradiciones, la comunidad interpretativa de Sahagún incluso encuentra ninfas.



Fuente: *Códice Florentino*.

3. Nota bien lo que te digo hija mía, que *este mundo es malo y penoso, donde no hay placeres, sino descontentos*. Hay un refrán que dice que no hay placer sin que no esté junto con mucha tristeza, que no hay descanso que no esté junto con mucha aflicción, acá en este mundo; éste es dicho de los antiguos, que nos dejaron para que nadie se aflija con demasiados lloros y con demasiada tristeza.¹²⁹

El marco del mundo es su maldad originaria, era una verdad teológica. La transformación de los valores antiguos ocurre en la antigua simbólica del *miedo al mundo*: “Acá en este mundo vamos por un camino muy angosto y muy alto y muy peligroso, que es como una loma muy alta, y que por lo alto de ella va un camino muy angosto, y a la una mano está gran profundidad y hondura sin suelo, y si te desviares del camino hacia la una mano o hacia la otra, caerás en aquel profundo”.

¿Es un paganismo? ¿Acaso un politeísmo excluyente? O es ¿el monoteísmo de siempre? Es un discurso conservador, sin duda ¿pero de qué valores? ¿Los prehispánicos o los formados en el convento? Con la escritura se aspira a recobrar las viejas costumbres. En el ejercicio retórico, basado en la moral de los antepasados prehispánicos, ¿se encuentra una verdad indígena mesoamericana? El hecho de que se presente náhuatl no implica que el horizonte de inteligibilidad sólo se pueda encontrar en el menosprecio del mundo cristiano. ¿De quién era el miedo al mundo? ¿De los mexicas o de los frailes? Es una verdad universal: El mundo es un tránsito, en donde se viene a sufrir, en medio de un valle de lágrimas, aun en los *tristes trópicos mexicas*.

El cristianismo avanzó instituyendo un horizonte del pecado sobre el mundo. Todo empieza en la Creación: en el mito del Edén ocurre la caída por la debilidad ante la tentación, se humaniza el mundo en el horizonte del pecado. La culpa es el telón de fondo de la historia humana. El movimiento ocurre por la transgresión, la caída del estado de gracia es el nicho natural del hombre. El sufrimiento y el dolor entran en escena por el desacato de la

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 345-346. Las cursivas son mías.

pareja primordial. La mancha primigenia se extiende por generaciones hasta la Alianza que se inscribe en los cuerpos, la circuncisión es su pacto. Se otorga una Ley de vida, el Decálogo. Ética social para un grupo étnico excluyente: institución de un monoteísmo celoso, honrar a padre y madre, no matar, no cometer adulterio, no robar y no codiciar o desear al otro. La transgresión de las reglas es vulnerar el pacto Dios.

La cosmovisión de la culpa es una totalidad en sí misma: caída, pecado, redención son las claves de la verdad del mundo. Es un paquete teológico, no era interpretable... Para los frailes, el pecado universal está oculto tras las prácticas indígenas. Era natural que los indios comprendieran el misterio humano, la revelación fue para todos. La gran mancha estaba sobre el mundo, es natural que en la gentilidad los indios se dieran cuenta de ella. El bautizo es el gran remedio, limpia al hombre de la suciedad del primer pecado. Sólo en el marco de una teología de la Caída tiene sentido. Era normal que estuviese en las prácticas prehispánicas como el mismísimo respirar. Había que mostrar eso para la memoria de la cristiandad indiana. Los indios bautizaban a los beatos:

¡Oh nieto mío, hijo mío, recibe y toma el agua del señor del mundo, que es nuestra vida, y es para que nuestro cuerpo crezca y reverdezca, es para lavar, para limpiar; ruego que entre en tu cuerpo y allí viva esta agua celestial azul, y azul clara!

9. Ruego que ella destruya y aparte de ti todo lo malo y contrario que le fue dado antes del principio del mundo, porque todos nosotros los hombres, somos dejados en su mano, porque es nuestra madre *Chalchiuhtlicue*.

Señor, veis aquí vuestra criatura, que habeis enviado a este lugar de dolores y de aflicciones y de penitencias, que es este mundo; dadle, señor, vuestros dones y vuestras inspiraciones, pues vos sois el gran dios, y también con voz la gran diosa.¹³⁰

¹³⁰ *Ibid.*, p. 399.

Toda la cosmovisión cristiana se encuentra en este ritual: agua limpiadora, culpa que viene desde el principio de los tiempos, un mundo al que se viene a sufrir. Como San Agustín lo enunció, los niños no bautizados son culpables: los niños nahuas también tenían un lugar especial. Debían ser separados por el peso de la *Culpa*.

Para Sahagún el pecado estaba presente en la sociedad mexicana, era la vida cotidiana y natural del hombre. Como los cristianos, ellos también se confiesan ante un dios trascendente con la mediación de un sacerdote:

1. Después que el penitente había dicho sus pecados delante del sátrapa, luego el mismo sátrapa hacía la oración que se sigue, delante de Tezcatlipoca: “¡Oh señor nuestro humanísimo, amparador y favorecedor de todos! Ya habéis oído la confesión de este pobre pecador, con la cual ha publicado en vuestra presencia sus podredumbres y hediondecas; o por ventura ha ocultado algunos de sus pecados en vuestra presencia, y si es así ha hecho burla de V. M., y con desacato y grande ofensa de V. M. se ha arrojado a una sima, en una profunda barranca, y él mismo se ha enlazado y enredado, él mismo ha merecido ser ciego y tullido y que se le pudran sus miembros, y que sea pobre y mísero.”¹³¹

La confesión, la gran tecnología del cuerpo en la Cristiandad, también se encuentra en la sociedad mexicana. Varios siglos fueron necesarios para organizarla en Europa, en el IV Concilio de Letrán se volvió obligatoria. En América con un proceso civilizatorio distinto, también se había desarrollado, al menos en la mirada del fraile. Con su enunciación está generando un *habitus* que permitirá hacer natural el nuevo régimen. ¿Si en el retórico pasado el gran dios era incorpóreo y los *indios entendidos* se confesaban ante él, por qué modificar eso, si es rescatable y le da sentido a la nueva sociedad? Están creando, con los textos, *disposiciones*,¹³² para la nueva sociedad: con los escritos está haciendo

¹³¹ *Ibid.*, p. 312.

¹³² Cfr. Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

natural el paso hacia el Cristianismo. El pasado del indio era la nueva piedra donde fundarán la Iglesia.

En la *ficción* construida por los frailes el *pecador* “ofende a Dios”, pues él “ve todas las cosas, por ser invisible e incorpóreo”. El confesante está acongojado por sus pecados, “derrama muchas lágrimas, aflige su corazón el dolor de los pecados y no solamente se duele de ellos, pero aún se espanta de ellos”. Hábitos piadosos en la cristiandad tropical. El misterioso sentido del sacramento se expresa:

3. es como un agua clarísima con que vos señor laváis las culpas de los que derechamente se confiesan; y si por ventura ha incurrido en su perdición y en el abreviamento de sus días, o si por ventura ha dicho toda verdad, y se ha librado y desatado de sus culpas y pecados, ha recibido el perdón de ellos en que había incurrido como quien resbala y cae en vuestra presencia, ofreciéndose en diversas culpas y ensuciándose a sí mismo, y arrojándose a sí mismo en una sima profunda y en un pozo de agua sin suelo, y como hombre pobrecito y flaco cayó y ahora tiene dolor y descontento de todo lo pasado, y su corazón y su cuerpo reciben gran dolor y desasosiego, ya está muy pesante de haber hecho lo que hizo, ya tiene propósito muy firme de nunca más ofenderos.¹³³

El indio, en esa cosmovisión piadosa, necesita ser perdonado y limpiado. En sus oraciones *reza*: Otórgale “señor el perdón y la indulgencia y remisión de todos sus pecados, cosa que desciende del cielo, como agua clarísima y purísima para lavar los pecados, con la cual V. M. purifica y lava todas las mancillas y suciedades que los pecados causan en el alma”. El *sátrapa* manda hacer “penitencia y a llorar sus pecados para el buen vivir”.

Vivir en el pecado para los *nahuas prehispánicos* es como caer en una barranca: “Estos son tus pecados, que no solamente son lazos y redes y pozos en que has caído, pero también son bestias fieras que matan y despedazan el cuerpo y el ánima”. La imagen es infernal: el humanísimo señor a los indios pecadores los “enviará a la universal casa del infierno donde está tu padre y tu

¹³³ Sahagún, *Historia general...*, pp. 312-313.

madre, el dios del infierno y la diosa del infierno, abiertas las bocas con deseo de tragarte a ti, y a cuantos hay en el mundo”. Es una casa de castigo. A los pecadores se les dará su merecido: “de diversas maneras serás atormentado y afligido por todo extremo, y estarás zambullido en un lago de miserias y tormentos intolerables”.

Los antiguos mexicas eran *penitentes* se “humillaron y anduvieron encorvados e inclinados hacia la tierra, con lloros lágrimas y suspiros, no se estimaron como señores sino como pobres y peregrinos; estos nuestros antepasados, de quien descendemos, vivieron en grande humildad en este mundo, no vivían en presunción y soberbia y altivez y deseo de honras”. Toda una memoria *edificante y rescatable* para la naciente cristiandad india, inscrita en el horizonte del pecado.

¿En dónde buscar las tradiciones de trabajo sobre sí y las tecnologías del cuerpo que se encuentran en las crónicas franciscanas sobre la antigua moral india? ¿En los restos arqueológicos que muestran múltiples *registros* sobre el cuerpo: tatuajes, perforaciones, uso del cuerpo? Nada de eso se encuentra en el libro de la “rescatable sabiduría mexicana”. Hay que seguir excavando en la simbólica del cuerpo en Occidente. En el trabajo sobre el cuerpo que realizó la tradición cristiana en el horizonte del odio al mundo y sus placeres, ¿así era el *cultivo de sí mexicana*?

El cristianismo se basa en la palabra de Jesús. Sus temas son la victoria sobre las tentaciones, el trabajo sobre sí mismo, el abandono del mundo y la negación del cuerpo. Predica que el trabajo se tenía que realizar en el interior de uno mismo, ya que ahí se encuentra la maldad: “del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias. Eso es lo que contamina al hombre”.¹³⁴ La prédica es para los *puros*

¹³⁴ *Mateo 15, 19-20.*

de corazón. Es necesario un control del cuerpo para “ser como ángeles en el cielo”.

El trabajo para dominar el cuerpo queda claro: vencer al mundo y la carne, una poderosa tecnología del cuerpo. Pablo de Tarso abunda en esa tradición: “cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, actuaban en nuestros miembros, a fin de que produjéramos frutos de muerte”.¹³⁵ En ese sentido el mundo se divide en dos: “los que viven según la carne, desean lo carnal; más los que viven según el espíritu, lo espiritual”. Los primeros están perdidos, “pues si vivís según la carne, moriréis”. La carne tiene apetitos que están fuera de lo divino:

(...) fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, ambición, divisiones, disensiones, rivalidades, borracheras, comilonas y cosas semejantes.¹³⁶

Son gemas en la corona de la teología de la Caída. Sentencias que avasallan el cuerpo convertido en carne. Esa sabiduría está encaminada a la formación de cuerpos espirituales, es la simbólica de la carne que traen los monjes inscrita en sus cuerpos: son los especialistas de la huida del mundo, han trabajado su carne en el horizonte de superar las tentaciones. En su misión evangélica quieren extender esa cosmovisión y esas prácticas. Es la palabra de Dios, había que cincelárselas en la carne a los indios. Para que esa tecnología se replicara por el mundo, a través de la predicación, que mejor que construir textos incuestionables: escritos en náhuatl que hablasen de la antigua sabiduría. Pero, claro, en otra simbólica. Las tradiciones y los intérpretes estaban del lado del vendedor: el sentido de lo escrito se encuentra sólo dentro de la cosmovisión del pecado. Qué mejor forma de evangelizar que *naturalizar* el trabajo sobre el cuerpo en la memoria de los indios.

¹³⁵ *Epístola a los romanos* 7, 5.

¹³⁶ *Epístola a los Gálatas* 5, 19.

En esas memorias colonizadas no podía haber otra fórmula. Los *huehues* en sus exhortaciones señalan que el único camino válido para el cultivo de sí, es el gran modelo que Occidente ha trabajado por siglos: “seáis humildes de vuestro corazón y tengáis esperanza en dios, así como ‘paz con todos’ en todo tiempo, suspirar y orad a dios, no perder el tiempo”. Todos tienen su camino: saber un oficio honroso y otros oficios mecánicos, cuidar el *Tonacayo tomío* (nuestra carne y nuestros huesos), trabajar sobre los mantenimientos del cuerpo.

Lo que importe es cultivarse arduamente para agradar al Dios. La gran pregunta es a cuál, al pagano o al cristiano:

(...) nota lo que has de hacer de noche y de día, *debes orar* muchas veces y suspirar al *dios invisible* Yoalli Ehécatl; demándale con clamores y *puesta en cruz* en el secreto de tu cama y de tu recogimiento;

13. mira que no seas dormidora, despierta y levántate a la media noche, y póstrate de rodillas y de codos delante de él; inclínate y cruza los brazos, llama con clamores de tu corazón a nuestro señor dios, invisible e impalpable, porque de noche se regocija con los que llama; entonces hará misericordia contigo, entonces te dará lo que te conviene y aquello de que fueres digna.

(...)

15. Mira, hija, que de noche te levantes y veles, y te *pongas en cruz*; echa de ti de presto la ropa, lávate la cara, lávate las manos, lávate la boca, toma te presto la escoba para barrer, barre con diligencia, no te estés perezosa en la cama. Y después a trabajar, moler maíz, hilar, tejer, cocinar (...).¹³⁷

Trabajar en la noche, simular la cruz con el cuerpo, orar con el corazón puro, no ceder al peligroso ocio: los signos de la penitencia están presentes en el mundo mexica, pero no lo sabían, hasta que los frailes lo mostraron. El trabajo

¹³⁷ Sahagún, *Historia general...*, pp. 346-347. La cursiva es mía.

monacal estaba presente en la sociedad indiana. El gran tema, la sexualidad, sólo es posible en el matrimonio para la procreación. Los ecos de Pablo están presentes en la sabiduría náhuatl, “es ordenación de nuestro señor dios que haya generación por vía de hombre y de mujer, para hacer multiplicación y generación”. El odio al goce opera en la sociedad:

(...) mira que no deshonres a tus padres, ni siembres estiércol y polvo encima de tus pinturas, que significan las buenas obras y fama: mira que no los infames;

27. mira que no te des al deleite carnal; mira que no te arrojes sobre el estiércol y hediondez de la lujuria; y si has de venir a esto, más valdría que te murieras luego.¹³⁸

A las mujeres hay que controlarlas, se les exige *que cuando te elija* un hombre no te enamores de él apasionadamente, no te juntes con otro. Es un discurso que viene de los antepasados. La madre exhorta a las damas que tomes y guardes las palabras de tu padre en tu corazón, y las escribas en tu corazón. Se les diseña una técnica de vida. Cuida que tus vestidos sean honestos, que no sean viles o sucios o rotos; habla poco a poco. En el andar has de ser honesta, lleva un medio, ni de prisa y ni despacio, irás derecha y la cabeza poco inclinada; anda con sosiego y honestidad por la calle, mira a todos con cara serena.

La estética pagana es excluida, el “verdadero” trabajo sobre el cuerpo mexica es desdeñado por ellos mismos, por el supuesto saber antiguo:

(...) nunca te acontezca afeitarse la cara o poner colores en ella, o en la boca, por parecer bien, porque esto es señal de mujeres mundanas y carnales; los afeites y colores son cosa de malas mujeres y carnales; los afeites y colores son cosas que las malas mujeres y carnales lo usan, las desvergonzadas que ya han perdido la vergüenza y aun el seso, que andan como locas y borrachas; a estas llaman rameritas.¹³⁹

¹³⁸ *Ibid.*, p. 348.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 350.

FIGURA 17. Tlazoltéotl, la diosa de la *carnalidad*, “otra Venus”. Bajo la mirada culpable del cristianismo, la carne y la naturaleza se convirtió en pecado. En sí misma representaba el mal, la tentación.



Fuente: *Códice Florentino*.

El discurso de la castidad y virginidad en las mujeres es central, el saber tradicional lo enmarca en la contención por el desprecio del goce:

(...) no des tu cuerpo a alguno; mira que te guardes mucho que nadie llegue a ti, que nadie niegue tu cuerpo.

22. Si perdieres tu virginidad y después de esto te demandare por mujer alguno, y te casares con él, nunca se habrá bien contigo, ni te tendrá verdadero amor; siempre se acordará de que no te halló virgen, y esto será causa de grande aflicción y trabajo; nunca estarás en paz, siempre estará tu marido sospechoso de ti.

Que no te conozca más que un varón, que no le hagas traición que se llama adulterio.

(...) mira que no des tu cuerpo a otro, porque esto, hija mía muy querida y muy amada, es una caída en una sima sin suelo que no tiene remedio, ni jamás se puede sanar, según es estilo del mundo.

El castigo es feroz para las mujeres fáciles:

26. Si fuere sabido, y si fueres vista en este delito, matarte han, echarte han en una calle para ejemplo de toda la gente, donde serás por justicia machucada la cabeza y arrastrada; de éstas se dice un refrán: probarás la piedra y serás arrastrada, y tomarán ejemplo de tu muerte.

Genera infamia y deshonra a los antepasados la suciedad y polvo de su pecado. La enviará al infierno.¹⁴⁰

Los castos son recompensados: “los mozuelos y mozuelas que mueren antes de tener experiencia de pecados ningunos, y mueren en su inocencia, en su

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 351.

simplicidad y virginidad ... va puros y limpios a la presencia de dios". Afortunados que no han sido manchados por la carne y su *ser-en-el-mundo*.

La prédica y las exhortaciones avanzan ahora por los jóvenes. En un tiempo difícil en donde: "la pobreza se enseñorea, y tiene sobre nosotros su principado". El condolido padre le muestra al vástago el camino en este *valle de lágrimas*: "nota hijo que la humildad y el abatimiento del cuerpo y de alma, y el lloro, y las lágrimas y el suspirar, ésta es la nobleza y el valer y la honra". Es el discurso de la *miseria* cristiana:

(...) sé humilde, y anda muy humilde o inclinado y baja la cabeza, y recogidos tus brazos, y date al lloro y a la devoción y tristeza, y a los suspiros, y a la sujeción de todos; sé sujeto a todos y humilde a todos".

32. Y nota, hijo mío, que esto que te he dicho de la humildad y sujeción y menosprecio de ti mismo, ha de ser de corazón, delante de nuestro señor dios.¹⁴¹

Con los discursos generan un imaginario preparado para entrar al rebaño cristiano. El dios mexica, al igual que el verdadero que se va a implantar, "ve los corazones y ve todas las cosas secretas". Las técnicas de los viejos son parecidas al monacato, ¿cómo no? si son enunciadas desde las celdas: Los viejos eran dados al culto, al ayuno y a la penitencia. La nueva moral monacal, en el momento de enunciar las antiguas prácticas indias, se apropia de ellas:

Gran aprecio a los niños y niñas que oraban y despertábanlos de noche al mejor sueño, y desnudábanlos y rociábanlos con agua, y hacíanlos barrer y ofrecer incienso delante de los dioses y lavábanles las bocas, a los cuales decían que Dios recibía y oía de buena gana sus oraciones y servicios, y sus lágrimas y su tristeza, y sus suspiros, porque tenían corazón limpio y sin mezcla de pecado, perfectos y sin mancilla, como una piedra preciosa.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 355.

Los siervos de los dioses, los malignos sátrapas poseedores del conocimiento local, también viven en el horizonte de la contención; trabajan con los libros de doctrina y viven apartados de toda delectación carnal y sucia:

(...) los buenos satrúpas que viven castamente y tienen corazón limpio y puro, y bueno y lavado, y blanco como la nieve; ninguna mancilla tiene su manera de vivir, ningún polvo de pecado hay en sus costumbres, y porque son tales en sus costumbres, y porque son tales son aceptos a dios, y le ofrecen incienso y oraciones, y le ruegan por el pueblo.¹⁴²

FIGURA 18. Las penas corporales. Detalle de la capilla abierta del ex convento agustino de San Nicolás Tolentino en Acolman, Hidalgo.



Fuente: foto Miguel Segundo, Acolman, 2007.

¹⁴² *Ibid.*, p. 356.

Si eran tan buenos, ¿por qué se les exterminó? Por qué no los dejaron seguir enseñando eso por el mundo.

FIGURA 19. Las exhortaciones a los jóvenes configura la trama de los *huehuetlatolli*.



Fuente: *Códice Florentino*.

Los varones deben trabajar su cuerpo, contenerse de los placeres del mundo: “mira que te apartes de los deleites carnales y en ninguna manera los desees; guárdate de todas las cosas sucias que ensucian a los hombres, no solamente en las ánimas, pero también en los cuerpos, causando enfermedades y muertes corporales”. El sexo ensucia, es una mancha que lleva al pecado. La sexualidad otra vez sólo es posible para aumentar el reino de Dios:

(...) mira que el mundo ya tiene este estilo de engendrar y multiplicar, y para esta generación y multiplicación ordenó dios que una mujer usase de un varón, y un varón de una mujer; pero esto conviene se haga con templanza y con discreción; no te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer, no te hagas a manera de perro en comer y traga lo que le dan, dándote a las mujeres antes de tiempo; aunque tengas apetito de mujer resístete, resístete a tu corazón hasta que ya seas hombre perfecto y recio.¹⁴³

El amor desgasta, puede destruir y entonces la mujer lo dejará. Sin embargo, una vez casados, como en la prédica cristiana, se busca la templanza en el acto carnal: “conviene tener templanza en usar de ella”, “pero sábetete que te matas y te haces gran daño en frecuentar aquella obra carnal”. Serás como “un maguay chupado”. El amor acaba y el texto da múltiples ejemplos.

El joven tiene que vivir bajo la tecnología del cuerpo: orar de noche, caminar con honestidad y madurez. Conviene que hables con mucho sosiego, un tono moderado, ni bajo ni alto en hablar, suave. No mires curiosamente. No escuches las cosas que no te incumben. Responde a la primera cuando te llamen. En tus atavíos sé templado y honesto. El discurso de los *huehues* era más cristiano que los frailes ... Con respecto al estómago:

(...) la manera que has de tener al comer y en el beber: seas avisado, hijo que no comas demasiado a la mañana y a la noche; sé templado en la comida y en la cena, y si trabajares, conviene que almuerces antes que comiences el trabajo.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 357-358.

Y como siempre cuidado con las mujeres, ya que al comer:

(...) mayormente te debes guardar en esto de los que te quieren mal; y más de las mujeres, en especial de las que son malas mujeres; no comerás ni beberás lo que te dieren, porque muchas veces dan hechizos en la comida o en la bebida (...) para provocar la lujuria, y esta manera de hechizos no solamente empece al cuerpo y al ánimo, pero también mata porque se desaina el que lo bebe, o lo come, frecuentando el acto carnal hasta que muere.¹⁴⁴

La gran metáfora evangélica de *la pureza de corazón*, es la gran clave del trabajo espiritual desde los padres de la Iglesia hasta el Renacimiento. También en el mundo mexica existían los *puros de corazón* bajo una desarrollada técnica del cuerpo en una relación trascendente:

40. Pues ¿qué piensas e imaginas? ¿Qué es de madera, o piedra, o de hierro su corazón y su cuerpo? También llora como tú, y se entristece como tú. ¿Hay nadie que no ama el placer?

41. Pero, porque es recio su corazón y macizo se va a la mano, y se hace fuerza para orar a Dios, para que su corazón sea santo y virtuoso, llégase devotamente a dios todopoderoso con lloros y suspiros; no sigue el apetito de dormir, a la media noche se levanta a llorar y suspirar, y llama y clama a Dios todopoderoso, invisible e impalpable; llámale con lágrimas, ora con tristeza, demándale con importunación que le dé favor.¹⁴⁵

El trabajo para llegar a la pureza es largo y difícil, es una prolongada penitencia, que otorgará recompensas:

42. De noche vela en el tiempo de dormir, no duerme, y si es mujer cuerda y sabia, duerme aparte, en otro lugar de casa hace su cama, allí vela y está esperando cuándo será la hora de levantarse a barrer la casa y hacer fuego, y

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 362.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 335.

por esto la mira dios con misericordia, y por esto le hace mercedes aquí en este mundo, la da corazón varonil para que sea rica y bienaventurada en este mundo para que tenga de comer y beber y que no sepa de dónde le viene la abundancia; lo que sembrare de sus heredades crece y multiplicase; si quisiere tratar en el mercado, todo lo que quiere se le vende a su voluntad”.

43. También por esta causa de velar y orar, le hace merced dios de buena muerte.

El libro sexto de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* es una edificante y espiritualizada versión de los mexicas. La postal piadosa de una sociedad colonizada por el imaginario de la carne. Cenizas del *genio del paganismo*.

El gran pináculo de la transformación ocurre en la formación de la nobleza mexicana. Hay que recordar que Sahagún había trabajado intensamente con sus alumnos del Colegio de Tlatelolco para la conformación de los *Huehuetlahtolli*. De nuevo indios principales, indios cristianizados, *indios buenos*... ¿Quién es esta élite? Hijos de la nobleza que fueron arrancados del contexto de su cultura, niños que en todas las crónicas se convierten en las grandes orejas de la cristiandad: son los que delatan, incluso se vuelven mártires por ayudar a agrandar la fe. En una carta de 1531, antes de la instauración del Colegio de Tlatelolco, fray Martín de Valencia exalta la labor de esta nueva semilla de cristiandad:

Entre los mismos indios, los niños hijos de los grandes y principales nos dan muy buena esperanza de su salud espiritual. Son éstos instruidos de nuestros frailes, y en vida y costumbres religiosamente criados en nuestros conventos, que casi veinte tenemos ya edificados con muy fuerte devoción por manos de los mismos indios. En otras casas que también han edificado junto a nuestros

conventos, tenemos más de quinientos niños, en unas poco menos, y en otras muchos más, los cuales están ya instruidos en la doctrina cristiana.¹⁴⁶

Estos niños habían crecido en la lógica del convento y fueron espiritualizados bajo el gran modelo de la contención de la carne y la lucha contra el demonio, el cual se encontraba anidado en un mundo pagano que les resulta ajeno: no han vivido en él, son instrumentos de denuncia y de evangelización: “(...) y los hijos predicán a los padres en particular, y en público en los púlpitos maravillosamente, y muchos de ellos son maestros de los otros niños. Cantan de día las horas de Nuestra Señora y la misa con mucha solemnidad y devoción”. Están domesticados bajo una nueva simbólica, el desprecio del mundo es fuerte en ellos. Según Mendieta:

Levántanse cada noche a maitines en las iglesias a la misma hora que los frailes. Son de tenacísima memoria, dóciles y claros, sin doblez alguno. Son pacíficos, que nunca se oye entre ellos contienda ni alteración. Hablan mansamente, los ojos bajos. Las mujeres son de mucha honestidad y tienen naturalmente una mujeril vergüenza. Sus confesiones (en especial de las mujeres) son de increíble pureza y de una nunca oída claridad. Reciben el Santísimo Sacramento de la Eucaristía con grande abundancia de lágrimas.

Son tan puros que a lo mejor nunca existieron... pero ellos son los indios *entendidos* que a Sahagún le ayudaron a bordar el libro 6° y los *huehuetlatolli*: *están contando los hábitos cristianos, es lo único que conocen...* En ellos se desarrolla la circularidad de la comprensión: enuncian sólo lo que han vivido. En esa alquimia, en las memorias trabajadas del antiguo mundo pagano, a los niños les “era prometido de meterle en el monasterio”, *calmécac* casa de lloro o tristeza. Los frailes y sus ayudantes están fusionando el horizonte vivido con el pasado indígena. Establecieron como *habitual* su lugar social, su mundo era el mejor posible y ya se encontraba en la tradición indiana. En el *Calmécac* entraban los niños “para que hiciesen penitencia y sirviesen a los

¹⁴⁶ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, CNCA, 2002, p. 302.

dioses, y viviesen en limpieza y en humildad y todo en castidad, y para que del todo se guardasen de los vicios carnales”.¹⁴⁷ Si era niña *cihuatlamacazqui* le esperaba “vivir en castidad y guardarse de todo deleite carnal y vivir con las vírgenes religiosas que llamaban las hermanas, que vivían en el monasterio que llamaban Calmécac, que vivían encerrados”. Las mujeres las metían “en aquel monasterio para que estuviese allí hasta que se casase”.

Un horizonte de Claustro, de escape del mundo, impera en la imaginación de Sahagún y sus ayudantes, en el marco del trabajo sobre el cuerpo:

(...) los que allí se crían son labrados y agujereados como piedras preciosas, y brotan y florecen como rosas; de allí salen como piedras preciosas, y brotan y florecen como rosas; de allí salen como piedras preciosas y plumas ricas sirviendo a nuestro señor, y allí reciben sus misericordias.¹⁴⁸

Los jóvenes entran para cambiar, para purificar su corazón. De allí salen puros, listos para gobernar y ejercer sus funciones militares.

Los trabajos son duros, están encaminados para formar: “barrer y coger las barreduras, y aderezar las cosas que están en casa; basta de levantar de mañana, velarás de noche; lo que te fue mandado harás, y el oficio que te dieren tomarás; y cuando fueres menester saltar, o correr, para hacer algo, lo harás”. Trabajar para dominar el cuerpo y la voluntad:

(...) has de ser humilde y menospreciado y abatido; y si tu cuerpo cobrare brío o soberbia, castígale, humíllale mira que no te acuerdes de cosa carnal. ¡Oh desventurado de ti, si por ventura admitieras dentro de ti algunos pensamientos malos y sucios! Perderás tus merecimientos y las mercedes que dios te hiciere, si admites tales pensamientos; por tanto, conviene hacer toda tu diligencia, para desechar de ti los apetitos sensuales y briosos. *Nota lo que has de hacer, que es cortar cada día espinas de maguey para hacer penitencia, y*

¹⁴⁷ Sahagún, *Historia general...*, p. 401.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 403.

*ramos para enramar los altares; y también habéis de hacer sacar sangre de vuestro cuerpo, con la espina de maguey, y bañaros de noche, aunque haga mucho frío.*¹⁴⁹

Sacrificio del cuerpo sólo en aras de su dominio: ¡*flagelación!* Alejamiento de los placeres, trabajo para olvidar. El cuerpo se endurece en las prácticas: no hartarse de comida, ser templado, amar y ejercitar la abstinencia y el ayuno. La meta es: “Endurézcase su cuerpo con el frío”.

A las mujeres les toca vivir con sus “hermanas de penitencia”. La meta es también cultivarse: “Nunca te has de acordar, ni ha de llegar a tu corazón, ni jamás has de revolver dentro de ti cosa ninguna carnal; has de ser tu voluntad y tu deseo, y tu corazón como una piedra preciosa, y como un zafiro muy fino; has de hacer fuerza a tu corazón y a tu cuerpo para olvidar y echar lejos de ti toda delectación carnal”.

En el libro sexto de la *Historia general...*, una vez tematizado a partir de la simbólica de la carne, historizado dentro de su genealogía, ¿qué nos cuenta?: ¿Moral cristiana entre paganos?, ¿religión natural cristiana? ¿Iluminación originaria? ¿Estoicos tropicales? ¿Monasterios en el mundo prehispánico? ¿Vírgenes y castos escapando de la tentación del sexo? ¿Confesión y culpabilidad nahua? ¿Miedo prehispánico ante el mundo? ¿Un paganismo trascendental? Muchas preguntas sin un correlato social claro que les dé sustento. Las retóricas en náhuatl no exaltan una antigua moral, están escritas en náhuatl precisamente porque permiten ejercer un espacio para el dominio cristiano: hacen natural el paso del paganismo al cristianismo. Son textos de evangelización organizados bajo la simbólica del control del cuerpo. Por sus líneas lo van cincelandando en instituciones que nunca existieron así: perfectas, rescatables para la predicación del Evangelio. El mundo que están creando es para el oído del converso: son textos para predicar bajo la autoridad del trabajo sobre la carne. Generan un conocimiento que le ayude a los catecúmenos y sacerdotes a modelar los cuerpos y las costumbres; saberes que le den profundidad histórica al horizonte indígena cristianizado.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 404. Las cursivas son mías.

En los textos las creencias del otro han dejado de pertenecer a la tradición indígena: no existe una intención de describir o resguardar para la posteridad el saber pagano. Tampoco es que Sahagún no hubiese visto bien o le mintieran. Escribió el mejor texto que pudo: aquel en donde las creencias del otro retóricamente justifican la nueva emergencia civilizatoria: el cristianismo avanzó por los cuerpos, los espiritualizó y domesticó. La memoria india, purificada y cristianizada, adquirió un lugar privilegiado en la lógica de la *Salvación Universal*. Sólo *colonizada* podía ser rescatada para el *Reino de Dios*.

TERCERA
PARTE

FRAGMENTOS PARA UNA HISTORIA
DE LA ALTERIDAD EN OCCIDENTE



• Cómo trazar una historia de la mirada? ¿De todos los procesos implicados ¿en la observación? ¿De la cognición, la representación, de la interpretación? Miramos para sobrevivir, para maximizar la continuidad humana dentro del medio. Vigilar, observar, acechar, estar alerta de la contingencia. La visión es una muy antigua emergencia adaptativa; en el hombre ayuda a construir el nicho ausente, se humaniza al ver el mundo. La mirada genera un cuadro, un mapa para existir en ese proceso: intelectualiza el medio. Lo observado se encuentra en el tiempo: se simboliza el mundo desde la mirada, a través de la percepción; lo visto y lo vivido se implica desde el origen, surge con la creación de experiencias visuales para actuar en el medio. La percepción no es un reflejo del mundo en el interior del hombre, es un proceso complejo que pone en marcha el gran órgano humano, el *cerebro*. Producto del trayecto evolutivo, el cerebro es el órgano que nos conecta a la realidad, ya que al final de cuentas, como plantea Francis Crick, somos un conjunto de neuronas. Un promedio de 1400 cc de materia nos permiten vivir la experiencia del mundo, procesarla, comprenderla para incidir y regresar sobre ella: interpretar, enunciar, evaluar, transformar.

El cerebro no funciona como una computadora, no es un *hardware* que corre un *software*. La idea de *caja negra* ha impedido crear un vínculo dialógico entre el cerebro y la cultura y eso a su vez ha roto la posibilidad de construir un horizonte discursivo donde se integren las ciencias del hombre. La posibilidad de pensar el trayecto antropológico ha quedado anulada en función de conceptualizar procesos separados. Lo biológico y lo cultural, cuando se analizan aislados, generan un saber fragmentario sobre el hombre: lo humano se escinde de su unidad originaria. Si un órgano ha sido la muestra del pro-

ceso de implicación, ese es el cerebro. El paso de 400 cc del *Australopithecus afarensis* a los 900 del *Homo Erectus* marca un salto en donde emergen nuevos niveles de organización¹: en un proceso de reciproca interacción entre la bipedestación, el desarrollo de la mano y su pulgar de precisión, junto con la ingesta carnívora va impactando en la encefalización. Las regiones corticales se fueron interconectando en el proceso de la transformación de la naturaleza: la producción de herramientas y la posterior emergencia del lenguaje. La interacción humanizó el horizonte.

El cerebro es un órgano complejo, según Changoux opera en *paralelo* y así su velocidad de interconexión se multiplica; es *predictivo*, construye hipótesis verosímiles sobre el mundo a partir de sus niveles de experiencia, como afirma Gazzaniga, se adelanta ... Jerarquiza la información, prioriza en diversos niveles de interacción.²

En ese sentido la génesis de las representaciones sobre el mundo se encuentra en la cabeza. *Vemos con el cerebro*: el campo visual se presenta ante los ojos, a través de ellos la luz y su longitud de onda entran en la retina: los fotones son nuestro acceso al mundo en el lenguaje de las células fotosensibles. Un reflejo de los destellos de luz sobre las cosas. Captamos el mundo al revés, reflejado en la cavidad ocular y en dos dimensiones. No es el sistema de los objetos sino destellos que nos increpan en la experiencia del mirar. Una vez dentro todo se complica. Según Oliver Sacks,³ utilizamos la mitad de la corteza cerebral en el proceso de ver el mundo. Las señales avanzan por el sistema visual: se trasladan por el V1 cuya función es distribuir las, posteriormente por V2 y V3 que reconocen las formas, V4 identifica el color y V5

¹ Edgar Morin, *El Método. La humanidad de la humanidad, La identidad humana*, Madrid, Cátedra, 2008.

² Obsérvese la decepcionante discusión entre Jean-Pierre Changeux y Paul Ricoeur, en *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, México, FCE, 2001. Los argumentos del neurólogo aplastan al gran filósofo.

³ Véase el sensacional libro de Oliver Sacks, *Un antropólogo en Marte*, Barcelona, Anagrama, 2009.

percibe los objetos en movimiento, llegar a V6 que se encuentra en el lóbulo occipital. En ese trayecto las señales adquieren peculiaridades funcionales:

Tres categorías de células ganglionares constituyen tres trayectos distintos en el sistema visual: el primero está formado por células de talla grande (M de *magnus*); el segundo se origina a partir de células de talla pequeña (P de *parvus*); el tercer trayecto está designado, no por el tamaño de las células, sino por el aspecto disperso de las terminaciones, que se le denomina trayecto K (del griego *konis*, polvo). La imagen, al salir de la retina, pasa a través de un conjunto de tres filtros superpuestos que actúan en paralelo gracias a la gran capacidad de cada célula ganglionar de extraer un atributo de la imagen óptica (forma, color, movimiento).⁴

Los impulsos avanzan por el cuerpo geniculado general, que trabaja en paralelo para distribuir. Del lóbulo occipital, el espacio tradicional lugar de la visión, se canalizan paralelamente hacia el temporal y el parietal. En automático una multiplicidad de regiones corticales se activa. La visión ocurre en 50 milisegundos. Un sincronizado correlato neuronal se inicia con la mirada. El mundo explota en la mente. Las neuronas construyen redes que, a nivel de la señal/impulso, forman recurrencias, sinapsis que van tramando las estructuras de la experiencia, identifican estímulos con mapas que permiten caminos. Todo ello ocurre en paralelo. En ese proceso se van creando *objetos mentales*, definidos por Changoux como

(...) el estado físico del cerebro, que moviliza las neuronas reclutadas entre múltiples áreas o dominios definidos (paralelismo) pertenecientes a uno o varios niveles de organización definida (jerarquía) e interconectadas de forma recíproca o “re-entrantes”.

⁴ Jean-Didier Vincent, *Viaje extraordinario al centro del cerebro*, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 268.

Las señales que llegan al lóbulo temporal vía el canal dorsal permiten resolver las preguntas del *dónde*, del *cómo*: es la visión para la acción, se vincula el reconocimiento con la motricidad. En el diálogo signo-red neuronal interactúa el hemisferio izquierdo, es el famoso *intérprete*,⁵ que involucra el hipocampo, el área de Broca y el área de Wernick. Ahí llega la información por el canal ventral que resuelve las preguntas del significado, el *qué*: memoria, lenguaje y comprensión forman parte del área que permite decodificar la experiencia, lo vivido. La visión construye un nivel de conciencia que permita identificar lo recibido con la memoria a corto plazo. Crick sostiene que esa conciencia visual se encuentra en el tálamo.⁶ El idioma del cerebro construye nuestras representaciones, un complejo correlato neuronal va bordando objetos mentales sobre las señales de la existencia: humor, señales eléctrico-químicas, neurotransmisores son el lenguaje oculto del símbolo. En ese sentido afirma Cyrulnik:

Desde que un organismo posee la posibilidad de tener memoria accede a la más pequeña unidad de representación posible comparando lo que percibe en el presente con lo que ha percibido en el pasado. La simple diferencia comprobada entre estas dos percepciones origina el inicio de la representación. De hecho, la astucia que permite amplificar este fenómeno de memoria comparativa reside en las neuronas que hacen regresar la información en el sistema nervioso. Al efectuarse bucles, aumenta el número de las comparaciones posibles.⁷

Las neuronas codifican las señales de la experiencia. Su lenguaje es simple, se maneja en el nivel de la señal: excitación, inhibición. Dispara por el axón y recibe por las dendritas para crear sinapsis, el primer nivel de organización. Las sinapsis se multiplican, caminan en paralelo; su relativa baja velocidad

⁵ Michel Gazzaniga, *El pasado de la mente*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1999.

⁶ Francis Crick, *La búsqueda científica del alma*, Barcelona, Debate, 2000. Especialmente el capítulo 17.

⁷ Boris Cyrulnik, "De la conciencia de uno mismo a la espiritualidad", p. 447, en Yves Coppens y Pascal Picq, *Los orígenes del hombre*, vol. II: *Lo propio del hombre*, Madrid, Espasa, 2004.

se salva en su gran capacidad de interconexión. Van construyendo mapas o trayectos que crean recurrencias. Bucles que regresan por las sinapsis trazadas por la experiencia. Lo visto se fusiona en sinapsis que construyen caminos de recorrido en el correlato neuronal. Toda identificación involucra un nivel de memoria que hace legibles las señales, se reconocen entre ellas y crean enlaces significativos. Es necesario un intérprete que las comprenda. En ese sentido el hemisferio izquierdo parece aportar claves. El área de Broca y de Wernick están vinculadas a los espacios para la representación: la primera enmarca la producción del lenguaje, la segunda la percepción, el reconocimiento y la atribución del significado. Estas áreas interconectadas permiten la construcción del mundo y resguardan, junto con la memoria, la experiencia y sus significados.

Un tipo de neuronas recién descubierto resalta el valor del lóbulo temporal para la mirada. Estas neuronas son sensibles al reconocimiento de las acciones de otros. Se descubrieron en la zona F5 del mono, que es homóloga al área de Broca en el humano. Los procesos de imitación tienen un correlato claro y parece ser que su evolución apuntaló el gran salto humano. Según Jeannerod,

(...) las neuronas espejo podrían constituir un sistema de comunicación basado en el reconocimiento gestual, para los movimientos de los dedos y de los labios: este sistema podría haber evolucionado luego hacia un sistema de reconocimiento del lenguaje hablado.⁸

Henry de Lumley señala que en el registro fósil se pueden encontrar las huellas de la gran transformación en las etapas tempranas de la especie *homo*:

El examen del cerebro, reconstruido por modelado de la cavidad endocraneal o por técnicas tridimensionales de diagnóstico por la imagen a partir de escáner, permite observar, en *Homo habilis*, la extensión de dos zonas del cerebro

⁸ Citado por Vincent, *Viaje extraordinario al centro...*, p. 374.

implicadas en el lenguaje. Se trata, en primer lugar, de lo que los neurólogos llaman el área de Broca, que se sitúa en la primera circunvolución frontal ascendente izquierda del cerebro. En segundo lugar, se trata del área de Wernicke, situada en la circunvolución temporal izquierda.⁹

Mirar, comprender, actuar. El salto hacia lo social está atravesado por el lenguaje y la cultura. Una de las características centrales del cerebro es que es un órgano abierto, con una gran plasticidad. Insertarse en el mundo le posibilita desarrollarse, la interacción con el medio genera complejidad de interconexión al interior. El aprendizaje permite su desarrollo en las etapas infantiles: al interactuar los niños están creando los mapas y recurrencias para los *bosques de símbolos*. Este hecho le ha permitido a Bartra plantear el gran mecanismo mediador, el exocerebro.¹⁰ Regiones corticales pueden ser alteradas y afectadas por la ausencia de experiencias, por una dieta baja en símbolos y actos. La construcción de recurrencias mentales implicados en las sinapsis es el gran tema de investigación, los niveles de interpretación y comprensión del campo visual se dan en la construcción neuronal de experiencias, en la asignación del significado a las señales procesadas dentro. Al enunciar el mundo ya ha ocurrido su interpretación y comprensión. El hemisferio izquierdo, amo del discurso, desarrolla su propia verosimilitud que es alimentada por los

⁹ Henry de Lumley, *La gran aventura de los primeros europeos. La odisea de la especie humana tras abandonar África*, México, Tusquets, 2010, pp. 48-50.

¹⁰ Frente a los *ultra* de la ciencia, desde Chomsky hasta Gazzaniga, que plantean que ya todo está instalado y sugieren que lo único que necesita el cerebro es empezar a actuar, Roger Bartra, en su *Antropología del cerebro*, está labrando sobre un territorio que la antropología debe colonizar: cuáles son las relaciones entre lo interno y lo externo, entre el cerebro y la cultura a partir de un diálogo creador, no buscar supremacías sino bucles de retroalimentación. Frente a los cognitivistas y simbólicos que están en la búsqueda de compartimientos abstractos para los símbolos, fuera la geografía cerebral o sin tomarla en cuenta (por ejemplo, Dan Sperber, en *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista* y Steven Mitten, con su *Arqueología de la mente*). Es necesario ubicar los correlatos neuronales del símbolo, que están muy lejos de comprenderse, pero que pueden ser el campo de acción de una antropología que vendrá.

hechos del mundo. En ese sentido, como ha planteado Oliver Sacks, es necesaria la experiencia para la visión, vivir lo exterior para modelar lo interior. En sus casos clínicos va mostrando este hecho en las personas ciegas que al someterse a una cirugía exitosa, fisiológicamente pueden ver, pero no comprenden lo visto. Es necesaria la experiencia construida por años, desde la infancia y en los hábitos sociales, para ir bordando el tejido que vincula lo percibido con las redes neuronales que lo hacen visible y comprensible.¹¹ *Agnóstico* es el término médico para la condición de estar ciego mentalmente, teniendo la capacidad fisiológica para ver. Se perciben las ondas de luz pero no se encuentran atadas a ninguna recurrencia neuronal que codifique el nivel de experiencia, no hay conexiones que permitan ver. Simplemente no se comprende lo que se capta por las córneas. La experiencia en el mundo dialoga con los símbolos de la cultura, entre sus tramas de significado público. Los caminos recorridos trazan senderos, formas arquetípicas de reconocimiento, de apropiación del campo visual. Vemos las recurrencias que adquieren sentido en la experiencia personal y social: lo cultural.

La vista, sentido privilegiado en el humano, nos muestra el horizonte. El vivir encamina la ruta, establece sendas y veredas en la selva de los símbolos. Los objetos mentales emanados de esa actividad quedan fijos según reglas claras de utilidad: Las “representaciones” se estabilizan en nuestro cerebro no sólo por “impresión”, como sobre un pedazo de cera, sino indirectamente, a continuación de un proceso de selección.¹²

La selección y fijación de representaciones dialogan con las experiencias. Generan hábitos, respuestas que hacen comprensible lo visto y vivido, funcionan en automático y en interacción con el ambiente. Un *hábito* es una forma que se repite, permite resolver una situación, establece una trayectoria. Genera una representación exitosa, en el momento de inscribirse forja cultura

¹¹ Oliver Sacks afirma que a nivel neuronal “el mundo no se nos da: construimos nuestro mundo a través de una incesante experiencia, categorización, memoria y reconexión”, en *Un antropólogo en Marte...*, p. 152.

¹² Changeux, *La naturaleza y la norma...*, p. 98.

que se transmite, disposiciones del ver y hacer en un grupo. Construye y socializa una forma de ser-actuar que tuvo éxito y que propone una estrategia a comprobar en la vida social.

Como lo ha planteado Bourdieu, no son reglas, son disposiciones que en el sentido práctico se reactualizan, se ponen al día en su realización.¹³ Al fin de cuentas participa de una estrategia de aprendizaje. La mirada transita por esas disposiciones que resaltan cosas en el marco de la historia de su construcción-inscripción: neuronal, simbólica y social. Percibir es identificar en los hábitos las posibilidades del mundo. La cultura se transforma en ese *corpus* de trayectorias que le dan un soporte externo a los éxitos que generan sentido, los símbolos permiten traducir la existencia: ya no sólo gritar y gesticular, sino que enriquecen el marco de la vida por la configuración de una elaborada simbólica.

Las recurrencias en el mirar permiten actuar en el mundo y modificarlo. Gilbert Durand ha planteado un proceso de *eufemización*,¹⁴ en el *trayecto antropológico*: en un diálogo entre cultura y naturaleza. En ese *trayecto* existe un *intérprete* que va socializando sus categorías: es la capacidad de proyección del cerebro, ya que:

(...) proyectamos sobre un mundo sin destino ni significación muy precisamente “objetos de acción y exigencias de significación”. Con nuestro cerebro creamos categorías en un mundo que no las posee, salvo las ya creadas por el hombre.¹⁵

¹³ Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1993.

¹⁴ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, FCE, 2004. La construcción arquetípica de la realidad se realizaría en todo caso, en los éxitos de los marcos sociales de la representación. El imaginario está siempre dialogando con la naturaleza y la cultura, es un movimiento... en donde “la función imaginativa estaría motivada por tal o cual tipo psicológico definido, y el contenido imaginario estaría motivado a su vez por tal o cual situación de la historia en el tiempo”, p. 386.

¹⁵ Changeux, *La naturaleza y la norma...*, p. 98.

En el vivir cotidiano se proyectan y renuevan los símbolos. Lo simbólico siguiendo de nuevo a Durand “se nos apareció constituido de un acuerdo, o de un equilibrio, lo que llamamos un ‘trayecto’, entre los deseos imperativos del sujeto y las exigencias del ambiente objetivo”.¹⁶ No existe una tajante disyunción del imaginario, se construye dentro de un proceso de aprendizaje, implicando, creando objetos mentales, poniéndolos a prueba en la práctica, etc. El pasado inscrito, las recurrencias van marcando el camino, pero en su puesta en práctica adquieren validez o se deforman, sobreviven según la funcionalidad. La mirada se apropia del reto del mundo: estar interpretando, codificando y en su caso re-simbolizando dentro de los esquemas de significación. Es el gran buque vital: cerebro-mente-lenguaje-cultura-sociedad, todo funcionando al unísono, vivo.

Lo visto, lo percibido, tiene existencia en la memoria individual, como objetos mentales. Pero no somos autistas, la socialización se inscribe en el ámbito del lenguaje. La creación de intersubjetividad permite construir un mundo social, un *mundo en común*. El objeto mental, al socializarse y tener éxito en el medio de la comprensión, se transforma en símbolo. Su legado se vuelve representación: queda fijo en el marco de la oralidad o en los espacios de representación material. Al hacerse pública la representación es la gran mediadora entre lo mental y lo extramental, su horizonte se traslada al marco de la cultura y la comunicación.

La oralidad se inserta en el marco de lo efímero: la enunciación establece su modelo argumental, el canal comunicativo, las fórmulas que permiten transmitir los recuerdos del pasado. Pero no comunican un hecho tal como fue, se insertan y pasan por el tamiz de la interpretación: la memoria nunca es una instantánea, su recursividad pasa por las grandes líneas, por los mapas que inscribió, pero el hemisferio izquierdo y amo del discurso inventa o mejor dicho borda sobre lo ocurrido. De ahí el descubrimiento del pensamiento formulaico,¹⁷ que opera resguardando fórmulas del relato que en el momento

¹⁶ Durand, *Las estructuras antropológicas...*, p. 402.

¹⁷ Véase, de Erick Havelock, *El prefacio a Platón y La musa aprende a escribir*.

de enunciarlas se acomodan bajo las intenciones del orador y la apertura del público: así están transmitiendo el mundo del *mhytos*.

Con el nacimiento de la escritura las cosas cambian. Michel Foucault planteó la idea de *episteme* (un conjunto de enunciados *estructurantes*) y la de *formación discursiva* para poder entender que el mundo de las representaciones, particularmente escritas e intelectuales, tienen una lógica que le es interna, que hace posible ir bordando un mundo en el nivel de los enunciados del lenguaje. Al final de cuentas son tradiciones entendidas como hábitos escriturísticos, recurrencias que cada época construye y que revisten de significado al mundo, permiten transcribir esa experiencia-visión del *régimen de verdad*. Así en *Las palabras y las cosas* el terreno está abonado para analizar los discursos a través de algo que le es interior a ellos mismos: sus reglas de formación, es decir de presentación del mundo. Hábitos de percepción, que se enuncian y cristalizan para construir todo un régimen de verdad. La representación de las cosas está en función de la *episteme* desde donde son enunciadas: las tradiciones que han marcado el ojo y que se trasladaron a algún soporte; son legibles para un mundo y evocan sentidos, y por su misma naturaleza son interpretables.

La representación permite la supervivencia de lo visto, ya que de la *Realidad* comprendemos sólo su *cadáver*, una representación que se realiza en su ausencia: una experiencia visual muerta, que ya no puede saltar, cambiar, mutar, que está atrapada en la cárcel de su soporte. El hecho real observado, lo visto se encarna, se transforma en un texto capaz de seguir diciendo algo en el presente hasta que se vuelva incomprensible para unos ojos frescos, no bañados dentro de la tradición que enunció ese mundo.

La mirada, la gran traducción del mundo, en lo escrito vive con otras reglas: representa lo ausente, lo visto, lo muerto. Lo que ya no está y que se desea preservar: el símbolo de una experiencia visual. En ese sentido Jack Goody plantea:

Las representaciones lo son siempre de algo; de ahí que sean re-presentaciones y no la cosa propiamente dicha, *das Ding an sich*. Sin embargo, parecen

presentarse a sí mismos como esa cosa (entendida, aquí, como cualquier tipo de entidad, inclusive, las imaginarias).¹⁸

Una *ficción* en el presente que quiere mostrar lo percibido, por ello involucra a su público en una evocación. Oculta que los ojos que observaron ya no existen y que ese mundo murió. Su éxito es seguir funcionando con las reglas de la ausencia: la mirada muerta, pasada, vive dentro de una representación actual que le da sentido para un otro, para aquél que puede leer, es decir, interpretar los signos hacia la construcción de un referente y sus sentidos. El ojo vuelve a codificar y ahora en las regiones del hemisferio izquierdo se realiza la mimesis III de Paul Ricoeur: el mundo del lector y sus significados. Lo visto en el pasado se *re-semantiza* en el presente. Se evocan objetos mentales. La representación ayuda a generar una continuidad ideológica ficticia en el mirar, en la medida que un enunciador político, el lector en ese acto, la re-actualiza y la re-ingresa en un intercambio entre vivos. De ese modo, encubierta, subsiste la mirada, transfigurada y utilizable: “la representación se transforma en máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria allí donde falta el posible recurso de la fuerza bruta”.¹⁹ Lo pasado se subordina ante la mirada del otro que re-presenta lo visto. El lector busca la verosimilitud de lo leído, no en el mundo del pasado que no vivió, sino para él y su horizonte de significados. Es el círculo hermenéutico.

La mirada del pasado subsiste sólo dentro de una tradición que ha permitido ir reactualizándola, transcribiéndola, interpretándola. Generando una cadena de lectores y de comentaristas que resaltan y ocultan elementos, que construyen su régimen de verdad y su autoridad interpretativa. No transmiten el mundo visto, comunican una enciclopedia de objetos mentales: lo verosímil apoyado en la tradición que configuró el imaginario. En ese sentido se puede hablar de una memoria visual de Occidente: como un trabajo de siglos

¹⁸ Jack Goody, *Representaciones y contradicciones*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 41.

¹⁹ Roger Chartier, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 59.

sobre textos que, vistos y leídos desde una tradición de autoridad, han conformado *buenas lecturas*, un canon, que marca el camino de la interpretación. No es una entidad ontológica ahistórica occidental, tampoco es el desarrollo del espíritu europeo que se va configurando: es el resultado de la azarosa subsistencia de tradiciones en el marco de la caída y ascenso de pueblos que han regresado sobre los mismos textos. Modificándolos, interpretándolos, inventándoselos. Una tradición viva porque es cambiante.

El proceso civilizatorio de Occidente ha tenido una especie de *agnósia* frente a otras culturas: sólo ve formas y figuras incomprensibles. Únicamente contempla signos sin sentido, éste lo va llenando en su lectura sobre la alteridad, con los trozos y desperdicios de su proceso de construcción identitaria, es decir, en el proceso de exclusión de los demás. La mirada las llena de sentido, los viejos *habitus* van enunciando la novedad y así se aplaca: se *doma*. Se vuelve comprensible en el marco de la mirada. No se entiende la diversidad cultural fuera del marco de sus objetos mentales y la experiencia, más allá de los marcos de las representaciones no hay nada. Su vistazo estandariza, anula, vuelve incomprensible la alteridad. La mirada es la mejor forma de colonizar, de inventarse al otro desde el deseo: apropiarse de la imagen, digerirla y exponérsela a sí mismo. Y si no se entiende lo visto, mejor destruirlo: la guerra, la exclusión, el sometimiento y la invención han sido la estrategia intercultural más eficaz, porque permite traducir, apropiarse. La alteridad, una vez que aparece, se extingue entre sus llamas. Su tradición de *ipseidad* se ha construido frente a Otros. La mirada se ha lanzado desde el egoísmo que entiende que lo que está fuera del yo es para mí.²⁰ El otro no se manifiesta como Ser, es una anécdota, una imagen borrosa, un pretexto para contarse a sí mismo y establecer supremacía por ser el ojo que describe, la pluma que narra. El otro es un espejo torcido, un negativo, neblina.

En ese marco la tradición occidental ha narrado la otredad. Para los distintos proyectos civilizatorios que han existido se ha contado y narrado cómo es

²⁰ Emmanuel Levinas, *Las huellas del Otro*, México, Taurus, 2000, p. 47.

la alteridad. La mirada ha servido para construir tradición: el otro se entiende por los hábitos que le son asignados, por los caminos que han recorrido sus imágenes, por las recurrencias en sus representaciones, por los símbolos que lo acompañan. La experiencia visual va construyendo el imaginario que lo acompaña, avanza paralela con los proyectos políticos que la enuncian: desde la civilidad, en la trascendencia, hacia el integrismo o en la exclusión. En el Otro se ve lo que se quiere: las transgresiones del mundo que enuncia, los límites del vivir, las inversiones de la normalidad, lo extraño, lo bárbaro, lo salvaje. De ese modo, se escribe la victoria sobre la alteridad: se ha dialogado con ella para anularse, para volverse inteligible en el proyecto de su representación.

La mirada sobre el otro ha construido una tradición. Hábitos que permiten ver al otro, que operan en una época y que ejercen sentido al narrarse en el tiempo. Construyen una cadena de sentido, un *campo mórfico*²¹ que sólo puede ser visto *ex post facto*: su existencia se perpetúa en el tiempo, pero avanza por fragmentos que reutilizados permiten enunciar una continuidad, que por su éxito en conceptualizar, va avanzando por épocas y autores. En retrospectiva adquiere sentido, funciona como una memoria de la alteridad con un sinfín de retóricas que la hacen posible. Pese a su continuidad, su riqueza y complejidad, el movimiento se encuentra en sus rupturas: las discontinuidades le van dando forma a las visiones del otro, acentos en algunos puntos, olvidos en otros, emergencias que confirman el *habitus*; establecer al otro desde los deseos y proyectos que le son ajenos. La mirada avanza por la diversidad para convertirla en un espacio común, atraviesa lo ajeno para convertirla a su *simbólica*.

La tradición se va bordando en diversos niveles de representación. La escritura y su producción textual son los guardianes de la alteridad. El mundo que enuncian se presenta como el reflejo de los grupos implicados, como una descripción de costumbres exóticas para quien las enuncia, de países lejanos,

²¹ Rupert Sheldrake, *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*, Barcelona, Kairós, 1990.

de horizontes periféricos. Oníricos o reales la escritura les da autoridad, bosqueja ausentes. Su presencia se convierte en *rostros mudos*: en los textos el otro increpa a la mirada, pero su lenguaje es el de la tradición, lo que el mundo que recibe el discurso acepta, concibe, imagina. El otro domesticado figura en los textos de los espacios de experiencia en la tradición de Occidente. No se presentan como Ser: no son grupos que emerjan con una historicidad propia, alternativa, que permita borrar la alteridad y comience un diálogo entre iguales. La tragedia es que la *historicidad* de los *Otros* comienza con el contacto con Occidente, quien escribe va labrando la frontera: los pueblos que aparecen desde la derrota se convierten en un marco para el discurso del vencedor. Su verosimilitud es lo que importa, se basa en la autoridad que es la descripción misma y quien la postula. Las relaciones sociales implicadas en su producción ejercen presión de legibilidad: el peso del texto es absoluto, tiene autoridad de mirada, de saber, es el único mundo posible.

Escribir sobre la otredad se despliega dentro de una simbólica: símbolos y modelos interpretativos que desarrollados en el tiempo van configurando la película: la cultura occidental necesita al Otro para afirmarse, ya sea real o inventado, necesita un espacio para labrar en él su propia historia. En ese filme las historicidades periféricas sólo tienen posibilidad de ser, al entrar en los marcos de simbolismo: sólo derrotadas se vuelven *texto*.

CAPÍTULO I

FIGURAS DE LA OTREDAD POR EL MUNDO ANTIGUO

En el mundo griego la mirada es central. La supremacía del ojo es la clave para el conocimiento. El mundo entra por los ojos, partículas o imágenes en miniatura participan del proceso que capta el mundo. La visión “se concibe entonces como una reflexión: lo que vemos son imágenes, *eidola*, que vienen a imprimirse en el ojo, por el choque procedente de las visiones de las cosas, de los seres y del mundo exterior”.²² El ojo recibe el mundo, genera recurrencias en su identificación, estandariza los observables, construye categorías. Mirar es saber, observar es conocer. Lo conocido se enuncia desde una simbólica que le da sentido. Campos semánticos para la observación que establecen el conocimiento compartido, la existencia en el mundo. Lo observado se reviste de ellos para que, arropado, tenga sentido al interior del grupo. El ver es un proceso que se inicia al exterior, y regresa después al mundo del intérprete. Los círculos interpretativos van bordando los productos de la mirada, estandarizando lo visto, simbolizando lo vivido. El mirar se inscribe en la tradición, en los ropajes del pasado en el presente.

La mirada es para el sujeto, su socialización se inscribe en la descripción. El lenguaje hace posible la comunicación de lo visto. El saber compartido se expresa en el mundo. Mirar y comunicar para otros siempre ocurre en el proceso de descripción. La descripción es hacer ver a otro lo que uno ha visto. No se narran recurrencias neuronales, esas ocurren dentro, se socializan los símbolos que las acompañan: sus correlatos simbólicos. Una red de texturas

²² François Frontisi-Docroux, “El sexo de la mirada”, p. 274, en Paul Veyne *et al.*, *Los misterios de Gineceo*, Madrid, Akal, 2003.

que permiten ver con los símbolos del lenguaje las sinapsis de la visión. La trama de símbolos remite al capital cultural de la comunidad, el mundo del *oikos* y de la *polis*. Las formas de vida permiten ver y comunicar lo narrado. Se entrelazan con la *paideia*, con la formación del ciudadano que consolidan los hábitos visuales. La enciclopedia griega establece lo visto, lo conduce por las mentes, estandariza los picos, lo aleatorio es dominado por lo verosímil de la época, por los “regímenes de verdad”.²³ Las miradas son culturales, se hacen desde una simbólica para regresar en ella y funcionar para su horizonte. Mirar es reconocer en el amplio espectro de la tradición.

Una de las características más interesantes de la tradición griega es crear y funcionar con imágenes de la diferencia cultural, que juega un papel central en la creación de identidades por contraste.²⁴ La figura del otro es una retórica para la afirmación de lo mismo, de la identidad, van de la mano. Al narrar la alteridad se va más allá de la descripción, se inserta el discurso en la lógica de la traducción. Como lo ha planteado Hartog, traducir es llevar al otro al mundo del propio: el mundo que enuncia va a recibir al mundo relatado en términos comprensibles.²⁵ La traducción tiene que construir verosimilitud sobre la diferencia, debe ser domesticada en el mundo que la va a comprender para poder notarla. Arrojarla en los hábitos de la mirada. La formación de conceptos del Otro es un proceso que se basa en las recurrencias de la experiencia y genera una tradición. Un hábito visual que remarca formas y resalta figuras, que construye retóricas capaces de dar cuenta de la alteridad, con una economía narrativa, que si bien parte del objeto de visión no se agota en él, antes bien, se moja en las tintas de la tradición. En las uniformidades de la experiencia que permiten verlo al interior de una simbólica. Las retóricas se vuelven centrales, acaban convirtiéndose en la gran mediación frente a los objetos, representaciones exitosas porque pueden comunicar la experiencia y establecen las viñetas del sentido. Muestran los objetos en su universo de

²³ Paul Veyne, ¿Creyeron los griegos en sus mitos?

²⁴ Cfr. Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.

²⁵ Véase la segunda parte de *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, FCE, 2003.

legibilidad: inscriben los caminos del mirar, del comprender y del actuar. La enciclopedia del mundo se muestra en sus voces y sus silencios.

La primera forma de representar el mundo son los cantos de Homero, borrachos aún del *mythos*. Son la gran enciclopedia griega, marcan los hábitos frente a la alteridad. En la epopeya Ulises es el gran visor de la otredad. Un griego que viaja para la guerra, vence con su astucia, pero en su camino de regreso está condenado al vagabundeo. Su viaje es atípico porque es inverso, el regreso al hogar le va mostrando el mundo. Como lo ha planteado Hartog, es un hombre-frontera y hombre-memoria.²⁶ Un viajero con experiencias listas para el oído del *Mismo*, de su comunidad y sus sistemas de valores, y con ellas construye una imagen del mundo bordada con remates de alteridad. El gran creador de estratagemas, aquel que enuncia la *ecúmene* y asigna lugares por el peso de *lo que ha visto*. Su autoridad es la experiencia del viaje, que lo traslada con su memoria por los límites del olvido. Su mayor temor es que su ausencia lo borre de la historia, del *kleos* inmortal; su motivación es no poder olvidar las mieles del *oikos*, la nostalgia del hogar. Lucha contra el olvido y la pérdida de identidad. En esa confrontación aparece el otro. La primera parada en su travesía es la isla de los *lotófagos*, los comedores de flores cuyo fruto en el hombre produce olvido. Salvada la aduana del olvido, el avance es por el Océano, la gran carretera de la antigüedad. En tierras extrañas siempre se pregunta por el otro, la interrogante avanza por sus propios términos: ¿Ay de mí! ¿De qué clase de hombres es la tierra a la que he llegado? ¿Son soberbios, salvajes y carentes de justicia o amigos de los forasteros y con sentimientos de piedad frente a los dioses?²⁷

Con él nace la pregunta antropológica por excelencia, ¿qué tanto es distinto de mí el otro? La mirada es para crear diferencias en el marco de las formas de vida de quien la postula. La enunciación es de entrada una separación. La experiencia permite ver quién es el otro y cuál es su sentido.

²⁶ François Hartog, *La memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, Buenos Aires, FCE, 1999. Ver la introducción.

²⁷ *Odisea*, canto VI, versos 119-121.

En ese marco existe una otredad *semidivina*. La descendencia olímpica también vive en el mundo. Los Cíclopes hijos de Poseidón, se encuentran en los confines. El poema muestra sus formas de vida, dentro de una lógica que busca carencias o agregados, el centro es el mundo vivido, el *oikos* añorado. Los cíclopes son,

(...) los soberbios, los sin ley; los que, obedientes a los inmortales, no plantan con sus manos frutos ni labran la tierra, sino que todo les nace sin sembrar y sin arar: trigo y cebada y viñas que producen vino de gordos racimos; la lluvia de Zeus se los hace crecer. No tienen ni ágoras donde se emite consejo ni leyes; habitan las cumbres de elevadas montañas en profundas cuevas y cada uno es legislador de sus hijos y esposas, y no se preocupan unos de otros.²⁸

Los cíclopes viven de la bonanza de Zeus; el trabajo, la condición humana originaria, les es extraño. Viven en un espacio natural, la política les es ajena, sólo el derecho natural impera en ellos: *nomoi* originarias, el predominio del padre sobre su familia. Los hábitos visuales no reconocen lo propio. En los ojos del viajero viven bajo el abrigo de la rocosa naturaleza. Junto a su hábitat se encuentra una isla repleta de bosques en donde se crían cabras salvajes. Son cazadores. No tienen trato con el mundo, se encuentran aislados, no tienen naves. Polifemo, la gran alteridad en el relato, es descrito para el lector-escucha griego, es un

(...) hombre monstruo que apacentaba sus rebaños, solo, apartado, y no frecuentaba a los demás, sino que vivía alejado y tenía pensamientos impíos. Era un monstruo digno de admiración: no se parecía a un hombre, a uno que come trigo, sino a una cima cubierta de bosque de las elevadas montañas que aparece sola, destacada de las otras.²⁹

²⁸ *Odisea*, Canto IX, versos 106-115.

²⁹ *Ibid.*, Canto IX, versos 185-192.

El cíclope es frontera, incluso ¡come hombres!, práctica que se encuentra en los extremos de la hospitalidad griega, que avanza hacia el marco de la animalidad.

En las carencias del otro se encuentran posibilidades para desarrollar el mundo conocido. Ulises, al mirar otros mundos, siente el impulso de volverlos habitables, domesticarlos:

(...) los Cíclopes se habrían hecho una isla bien fundada. Pues no es mala y produciría todos los frutos estacionales; tiene prados junto a las riberas del canoso mar, húmedos y blandos. Las viñas, sobre todo, producirían constantemente, y las tierras de pan llevar son llanas. Recogerán siempre las profundas mieses en su tiempo oportuno, ya que el subsuelo es fértil.

También hay en ella un puerto fácil para atacar, donde no hay necesidad de cable ni de arrojar las anclas ni de atar las amarras.³⁰

Ulises es un visor, ¿un *proto-historiador*? Un hombre memoria que su astucia lo lleva a mirar al otro, a interrogarse para saber: “quiénes son, si soberbios, salvajes y carentes de justicia o amigos de los forasteros y con sentimientos de piedad para con los dioses”.³¹ El griego navega por el mar de la alteridad para encontrar el regreso: identidad. El recorrido muestra semejanzas y diferencias, el lenguaje es común, la comunicación acerca. Todos participan en el sistema de símbolos. Las diferencias recuerdan la condición humana: la separación entre mortales e inmortales, sustentada en aquella inscripción del templo de Delfos: concéte a ti mismo. Los inmortales viven en las fronteras, Circe y Calipso reinan en islas, aisladas en espacios de saber; las sirenas saben lo que sucede en la faz de la tierra fecunda. El conocimiento en los límites retiene, embauca, embriaga.

Ulises es un *xenos* por donde transita, un forastero, un extranjero. Con esa condición llega a la tierra de los *feacios*. Un pueblo querido por los dioses y sin

³⁰ *Ibid.*, Canto IX, versos 130-139.

³¹ *Ibid.*, Canto IX, versos 174-176.

contacto con mortales, que vive lejos en el agitado Ponto. En su descripción los compara bajo el horizonte propio: “Pues los feacios no se ocupan de arco y carcaj, sino de mástiles y remos, y de proporcionadas naves con las que recorren orgullosos en el canoso mar”.³² El *Ser-para-la-guerra* griego se encuentra ausente en ellos. Odiseo contempla con asombro las construcciones del otro, los puertos, el ágora extraño. Maravillarse permite ver, es una retórica de la alteridad que genera credibilidad. En el mundo del *mhytos* bordar sobre él implica crear diferencias: avanzar por los caminos del sentido y la exclusión.

Heródoto es el gran transcriptor de historia y de alteridad. Narra desde el horizonte de la *polis*, para el público ciudadano, las batallas contra el bárbaro, contra el no griego. La memoria en él se desencadena en busca de *Kleos*: “para que no se desvanezcan con el tiempo los hechos de los hombres, y para que no queden sin gloria grandes y maravillosas obras, así de griegos como de bárbaros”.³³ A diferencia del discurso de la épica en donde la memoria se desencadena por la musa, Heródoto es un *histor*, las investigaciones nutren su narrativa. Lo visto y lo oído alimenta su discurso. La mirada es clave, se sustenta de los niveles de experiencia intersubjetivos para crear verosimilitud. La experiencia de otros y la suya propia construyen las representaciones.

La noción de extranjero, *xenos*, es la figura de la alteridad. Lo no griego aparece en el relato como inversión política: el bárbaro vive en despóticas monarquías, el griego bajo la democracia; súbditos contra ciudadanos, masa amorfa frente a la falange hoplita. El mundo es presentado en una lógica de inversión, comparación y analogía. Los pueblos se definen desde el centro, la identidad helena y sus prácticas tradicionales, los *nomoi*. El ejemplo clave son los escitas, pueblo legendario que es filtrado y presentado por la retícula inversa de horizonte social propio. Son cazadores, nómadas.

Cuando Heródoto describe la religión del otro encuentra que es parecida a la propia, su comprensión por enunciarla en la simbólica propia, identificarla es la meta. Incluso cuando se conquista a una sociedad no se excluye su

³² *Ibid.*, Canto iv, versos 270-271.

³³ Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, México, Conaculta, Océano, 1999, p. 3.

mundo divino, se incorporan en una lógica de identificación. En el historiador “(...) más allá de la diversidad de los espacios geográficos, habría unidad del espacio divino. Irían en ese sentido las equivalencias dadas para el nombre de Afrodita Urania tomada como punto de referencia: los asirios la llaman Milita, los árabes Alilat y los persas, Mitra”.³⁴ En esa lógica Isis egipcia es llevada ante los ojos del lector griego como algo conocido, una divinidad “cuyo ídolo representa una mujer con astas de buey, del modo con que los griegos pintan a Ío”.³⁵ Su consorte, Osiris “el cual pretenden sea el mismo que Dionisio” adquiere las características del mundo que enuncia. Hércules era egipcio y se sabe porque sus padres también lo eran. La clave es identificar en el otro los *rastros* del mismo: “los pintores y estatuarios egipcios esculpen y pintan a Pan con el mismo traje que los griegos, rostro de cabra y pies de cabrón”.³⁶ El mundo divino siempre es igual, la variedad en nombres es un fenómeno de traducción no de naturaleza. El mundo griego acepta la diferencia como variante de lo mismo. Identifica para hacerla ver, para mostrarse ante los ojos de la *polis*.

*

En la antigüedad la diferencia cultural se mira a través de los ojos que permite la civilidad. En el corazón del imperio romano aparecen las escrituras sobre otros pueblos. Bajo la expansión del *limes* se escriben las *Guerras gálicas* y la *Germania*. Tácito es claro, al igual que en la experiencia de César, se entra en contacto con el otro a partir de la guerra. Una matriz expansionista permite encontrarse y mirar el mundo. Un tema clave para hacer visibles los grupos es construirles un origen que sea comprensible desde la lógica de público receptor del relato. Tácito comenta que la autoctonía de los germanos es clara, no pueden ser viajeros porque ¿quién iría hacia esas tierras?, es una respuesta

³⁴ François Hartog, *El espejo de Heródoto*, p. 234.

³⁵ Heródoto, *Los nueve libros de la...*, p. 72.

³⁶ *Ibid.*, p. 74.

para el mundo que enuncia; el clima es un factor central, lo conocido es el paradigma de lo Otro: “¿quién va a dejar Asia, África o Italia para marchar a Germania, con un terreno difícil, un clima duro, triste de habitar y contemplar si no es su patria?”³⁷ Hay que hacer comprensible un territorio frío e inhóspito para el mundo mediterráneo. La tierra se encuentra erizada de selvas y pantanos. En ese medio los germanos son una raza pura y adaptada, sus cuerpos lo tienen inscrito:

Ojos fieros y azules, cabellos rubios, cuerpos grandes y capaces sólo para el esfuerzo momentáneo, no aguantan lo mismo la fatiga y el trabajo prolongado, y mucho menos la sed y el calor fuerte; sí están acostumbrados al frío y al hambre por el tipo de clima y de territorio en los que se desenvuelven.³⁸

En aquellas latitudes viven distinto a lo que la *civitas* dicta: Es de sobra conocido que los pueblos germánicos no habitan en ciudades; ni siquiera soportan que sus casas estén agrupadas. Dispersos y separados viven donde les haya complacido una fuente, un campo o una arboleda.³⁹

Un *patrón de asentamiento disperso*, casi natural, no civilizado dista del complejo y a veces *mitologizado* ritual de fundación de una ciudad. Tácito muestra una alteridad total que va matizando en función del espacio y que a veces se pierde:

No levantan sus aldeas como nosotros, con edificaciones juntas y apoyándose unas en otras; cada cual deja un espacio libre en torno a su casa, bien como remedio frente al peligro de incendio, bien por desconocer la técnica de construcción. Ni existe entre ellos el uso de la mampostería o de las tejas: utilizan para todo un material tosco, sin pretensiones estéticas u ornamentales.⁴⁰

³⁷ Tácito, *Germania*, p. 114.

³⁸ *Ibid.*, p. 116.

³⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁰ *Idem.*

FIGURA 20. Escena de una batalla entre legionarios y bárbaros en un sarcófago de Ludovisi.



Fuente: Liberati y Bourbon, *Roma antigua*, Barcelona, Folio, 2005.

La rusticidad es un ideal perdido que bajo el primer siglo del imperio es exaltado. Los germanos viven en ella: “Son más simples”, “se quitan el hambre sin complicaciones ni refinamientos”. Tácito por medio del Otro critica la relajación de costumbres de su tiempo: para empezar el matrimonio allí es muy respetado, la clave son las mujeres, pues “viven envueltas en su recato, sin echarse a perder por ningún atractivo de los espectáculos ni por las provocaciones que suscitan los banquetes. Hombres y mujeres desconocen por igual los intercambios de cartas a escondidas”.⁴¹ No es Roma sino Germania. Los adulterios son escasos y castigados. La clave es que:

No hay ningún perdón para la honestidad corrompida; no podrá encontrar marido ni valiéndose de su hermosura, juventud y riqueza. Nadie ríe allí de los vicios, y al corromper o ser corrompido no se le llama “vivir con el tiempo”.⁴²

Tácito *está predicando con el Otro*. Pero también encuentra vicios en la vida cotidiana del germano. Como los romanos en sus villas “se entregan a convites y relaciones de hospitalidad” de modo que para nadie es “vergonzoso pasar el día y la noche bebiendo continuamente”.⁴³ Su vivir transcurre fuera de la política: “Cuando no guerrear, se dedican algo a la caza, pero pasan la mayor parte del tiempo sin ocuparse de nada, entregados al sueño y a la comida”. Se encuentran muy lejos frente a la gran tradición de *cultivo de sí*.

Las huellas de lo conocido se encuentran por aquellas tierras septentrionales, según Tácito “Ulises llegó a parar hasta allá”, rastros de ello se encuentran “altares y monumentos”. Entre ellos hubo también un Hércules. Las formas de enunciar el mundo divino es identificar en el otro, los elementos del panteón propio. Los dioses son los mismos. El camino ya lo recorrió Julio César con respecto a los Galos:

⁴¹ *Ibid.*, p. 126.

⁴² *Ibid.*, p. 127.

⁴³ *Ibid.*, p. 129.

De los dioses, dan culto máximamente a Mercurio —de éste hay muchos simulacros; a éste lo estiman inventor de todas las artes; a éste, guía de las vías y los caminos; consideran que éste tiene la fuerza máxima para la búsqueda de dinero y las mercancías—. Tras éste a Apolo y Marte y Júpiter y Minerva. De éstos tienen casi la misma opinión que las restantes gentes; Apolo expulsa los morbos, Minerva transmite los principios de las obras y los artificios, Júpiter tiene el imperio celeste, Marte rige las guerras.⁴⁴

Tácito recorre el mismo *campo mórfico* con los dioses germanos: De los dioses, honran sobre todo a Mercurio, a quien consideran lícito hacer sacrificios con víctimas humanas en días fijos. Aplacan a Hércules y Marte con animales permitidos. Parte de los suevos sacrifica también a Isis.⁴⁵

Siempre están los mismos dioses en el Otro. El ojo que describe se ha cultivado en esa herencia. El culto divino no es político, está fuera de la ciudad, se encuentra en la naturaleza, fuera de los templos y de toda representación: “No consideran digno de la grandeza de los dioses encerrarlos entre paredes ni presentarlos bajo forma humana: les consagran bosques y arboledas y dan nombres de dioses a ese algo misterioso al que sólo ven con los ojos de su veneración”.⁴⁶ Los germanos están cerca de la naturaleza, son intérpretes de ella: practican auspicios y oráculos, examinan el sonido y el vuelo de las aves.

Los modos de vida son presentados en su ausencia. Resguardan el pasado diferente: sólo antiguos cantos son la “única forma de crónica e historia que hay entre ellos”. En los germanos, para los metales preciosos, hay ausencia de deseo, ya que los dioses les negaron la plata y el oro, de modo que son inmunes a su encanto. La romanización, la influencia civilizatoria los corrompe, ya que los más cercanos a nosotros “debido al tráfico comercial, tienen aprecio al oro y la plata, y conocen y prefieren ciertos tipos de nuestra moneda”. El tiempo lo miden distinto, “cuentan por lunas a diferencia de nosotros”. Siempre es un discurso para los romanos.

⁴⁴ Julio César, *Guerra gálica*, México, UNAM, 1994, p. 116.

⁴⁵ Tácito, p. 119.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 120.

Los germanos “gustan de la ociosidad y odian la paz”. Es un pueblo guerrero y aún no sometido al *imperium*. Desde la infancia la belicosidad les es enseñada ya que “en la guerra los alienta su familia”. Forman séquitos de jóvenes escogidos, asambleas. Su peligrosidad se enuncia. La mirada sobre el otro resguarda las fronteras e intereses del Imperio, aspira a mostrar que la alteridad es peligrosa, que el estado de las cosas puede cambiar:

¡Ojalá permanezca y se mantenga en estas naciones, si no el afecto hacia nosotros, sí, al menos, el odio entre ellas, puesto que a los atormentados destinos del imperio nada mejor puede proporcionar Fortuna que la discordia entre sus enemigos!⁴⁷

Las figuras del otro en la antigüedad están enraizadas desde el horizonte de la política, la alteridad increpa con su diferencia por sus formas de vida, de organización, de educación. No existe inferioridad *per se*, la naturaleza humana es igual, su modelado es la gran diferencia: el medio, las prácticas sociales, la formación crean las diferencias. El trabajo de sí es el gran salto para la mirada. La ausencia de persecución es el resultado de una formación discursiva que limita las diferencias al ámbito externo, social, del cultivo del sujeto. Se les deja respirar al incorporarse: al fin de cuentas vivirán en el *limes*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 136.

CAPÍTULO II

DIFERENCIAS EN LA PROSA CRISTIANA DEL MUNDO

En el corazón del sentir monoteísta se encuentra la Alianza: un Dios, un pueblo, un libro. El desarrollo histórico de la promesa se convierte en la historicidad, la narración de los sucesos que construyeron el evento se hila por los designios de Dios. La lógica castigo-recompensa establece los recorridos, los recuerdos, construye la identidad: el proyecto político de una nación y su dios. Primero hay que generar un centro, una intimidad étnica, para partir de ahí: y en el camino excluir. De la monolatría al monoteísmo hay un paso central: suprimir el resto de los mundos divinos, lo otro. Un proceso de afirmación frente a la alteridad. En la mirada y el sistema de representación se genera la *unicidad*: el dios que derrotó a Leviatán, es celoso, no soporta compartir los altares. Los dioses extranjeros, extraños, en esa mirada excluyente entran en un gran cajón: son los *Baales*, aquellos por los que el pueblo deja “a Yahvé y dieron culto a Baal y a las Astartés”.⁴⁸ Son una masa amorfa, silenciosa, que será castigada al igual que todos los que se oponen a él. En la noche del exterminio sobre los egipcios, Yahvé sentencia hacer “justicia con todos los dioses de Egipto”. La mirada los ve en conjunto, indiferenciados, no son nada.

La alteridad étnica poco importa en los relatos. La interpretación generaliza, los otros son comparsas en el destino de la Alianza. Para su pueblo, Yahvé toma sus tierras y expulsa al nativo: al amorreo, al cananeo, al hitita, al perizita, al jivita y al jabuseo, son masa. Los egipcios son tiranos que oprimen

⁴⁸ *Jueces 2*, 13.

al pueblo de Dios. Los someten a servidumbre, los esclavizan. Quieren acabar con la prometida multiplicación, obstaculizar su palabra. Son estorbos. El Faraón, imagen del déspota tradicional, es el yunque donde cae el poder divino, el otro sirve para ser el vehículo donde se expresa la voluntad de Dios. En ese sentido Nabucodonosor es un claro ejemplo: un tirano que entiende que su reino se ha esfumado, decide arrepentirse y dejar que el destino actúe: la voluntad divina.⁴⁹

La relación pueblo y Dios se inscribe dentro de los cánones de la moral social:⁵⁰ la alianza es un matrimonio. Según Ezequiel en su *historia simbólica de Jerusalén*, el pueblo expuesto en pleno campo, maltratado desde el nacimiento fue recogido por Yahvé. Como una dama en el florecimiento de su edad núbil, se realiza el encuentro:

Entonces pasé yo junto a ti y te vi. Era tu tiempo el tiempo de los amores. Extendí sobre ti el borde de mi manto y cubrí tu desnudez; me comprometí con juramento, hice alianza contigo —oráculo del señor Yahvé— y tú fuiste mía. Te bañé con agua, lavé la sangre que te cubría, te ungué con óleo. Te puse vestidos recamados, zapatos de cuero fino y un manto de seda.⁵¹

El pueblo floreció bajo su amparo y después vino la caída: “Pero tú te pagaste de tu belleza, te aprovechaste de tu fama para prostituirte, prodigaste tu lascivia a todo transeúnte entregándote a él”. Prosperó y se convirtió en mujer adúltera, cayendo en brazos de la idolatría, una alteridad maldita. Yahvé es un Dios Celoso, que no tolera a otros junto a él, menos aún que su mancillada consorte abrazara otros cultos. En ese sentido la idolatría se equipara a la peor traición. El castigo: la muerte: “Pero, si llegas a olvidarte de Yahvé tu Dios, si

⁴⁹ Véase más arriba la primera parte y el papel que juega este personaje como el horizonte donde se entiende el actuar de los reyes paganos vencidos.

⁵⁰ Véase el estudio de Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenarista*, Barcelona, Gedisa, 2003. Principalmente el capítulo 1.

⁵¹ Ezequiel 16, 8-12.

sigues a otros dioses, si les das culto y te postras ante ellos, yo certifico hoy contra vosotros que pereceréis”.⁵²

La idolatría es la máxima transgresión, por ello genera imágenes de otredad. En el Éxodo del pueblo elegido, desde el inicio se desarrolla la idolatría: al ver que Moisés no bajaba del monte, el pueblo le exige a Aarón: “haznos un dios que vaya delante de nosotros”, un becerro de oro para ser adorado por las masas. Perversión es la palabra de Yahvé ante el acto, debe caer la furia divina contra ellos. El código deuteronomico es claro: Suprimiréis todos los lugares donde los pueblos que vais a desalojar han dado culto a sus dioses, en lo alto de los montes y en las colinas, ya bajo todo árbol frondoso. Demoleréis sus altares, romperéis sus estelas, quemaréis al fuego sus cipos, derribaréis las esculturas de sus dioses y suprimiréis su nombre de aquel lugar.⁵³ El código está generando un mapa de comportamiento, recurrencias en el trato contra la transgresión, caminos para identificarla y reprimirla. El relato está construyendo visión y formas de represión.

En ese horizonte excluyente el otro es el *impío*, aquel que no conoce a Dios. Su identificación es central: se enuncia para vigilarlo, combatirlo, son los necios por naturaleza. No conocen al Artífice, atendiendo sólo a sus obras.⁵⁴ El otro se reconoce por sus creencias, por un metarrelato que será habitual: los impíos tuvieron por dioses a los señores del mundo; al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a los astros del cielo. El impío, cautivado por la belleza de la naturaleza, se engaña, sin reconocer en ello los actos del Creador, diviniza el mundo: “Dan vueltas a sus obras, las investigan y se dejan seducir por su apariencia, pues es hermoso lo que ven”.⁵⁵ La mirada engaña, los sentidos, al transcribir el mundo, sólo ven la obra del prosista oculto. La mirada que importa es la que trasciende

⁵² *Deuteronomio* 8, 19.

⁵³ *Deuteronomio* 12, 2-3.

⁵⁴ *Sabiduría* 13, 1.

⁵⁵ *Ibid.*, 7.

la naturaleza, a partir del recuerdo de la Creación. De hecho la idolatría está relacionada con la memoria:

La idolatría está asociada con el olvido, mientras que Dios una y otra vez pide que se recuerde. La obligación de recordar y el hecho de que muchos de sus mandamientos estén basados en la conmemoración del Éxodo de Egipto muestran hasta qué punto tiene importancia la idea de lealtad personal, acompañada por juramentos o pactos, cuando nos referimos al concepto bíblico de obligación.⁵⁶

Recuerdo del pasado, memoria de fidelidad. La idolatría, al olvidar, acelera la caída hacia el abismo: “Son, pues, unos desgraciados, con la esperanza puesta en cosas muertas, quienes llamaron dioses a la obra de manos humanas: oro y plata labrados con arte, a copias de animales o a una piedra inútil, esculpida por manos antiguas”.

La descripción sobre sus prácticas es ejemplar, le da una explicación verosímil a la construcción de los ídolos; su naturaleza sólo es un producto de la industria humana:

Un carpintero tala un árbol apropiado, monda con destreza toda su corteza, lo trabaja con finura y fabrica un objeto inútil para usos comunes. Con los desechos de su obra se prepara una comida con la que se sacia. Y el desecho de todo, que no sirve para nada, un palo torcido y lleno de nudos, lo coge y lo talla en sus ratos de ocio, lo modela con la destreza adquirida y saca la imagen de una figura humana o la copia de cualquier vil animal. Lo embadurna de minio, pinta su cuerpo de rojo y recubre todos sus defectos. Luego le prepara un nicho digno y lo coloca en la pared asegurándolo con hierros. Para que no se le caiga, toma sus precauciones, sabiendo que no puede valerse por sí mismo, pues es una imagen y necesita ayuda.

⁵⁶ Halbertal y Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes...*, p. 45.

La *Sabiduría* permite ver, es la tradición la que está hablando, muestra que el gran enemigo, los dioses de los otros, no son más que artificios, ficciones. En ese sentido sus prácticas son absurdas, le hablan al aire, a la nada:

Plata y oro son sus ídolos,
obra de la mano del hombre.
Tienen boca y no hablan,
tienen ojos y no ven,
tienen orejas y no oyen,
tienen nariz y no huelen.
Tienen manos y no palpan,
tienen pies y no caminan,
tienen garganta sin voz.⁵⁷
Sus plegarias están muertas:

Quando le reza por la hacienda, las bodas y los hijos, no se avergüenza por hablar con algo inanimado. Y pide salud a un enfermo, vida a un muerto, ayuda al más inepto, un viaje feliz a quien no puede andar; y para las ganancias, empresas y éxitos de sus tareas pide vigor a la más torpe de sus manos.⁵⁸

El camino es claro: excluir al otro en lo divino y su culto, explicar su sentido de nulidad frente a la verdad, establecer los sentidos del Otro en el marco de una simbólica del mal, anular la pluralidad del mundo, construir el horizonte de la trascendencia. El idólatra y su mundo es el primer enemigo. Frente a ellos se construye su sentido en la exclusión. En ese castillo el cristianismo llegará a habitar, para hacerlo su dominio.

*

Las polémicas del cristianismo antiguo son centrales para construir una visión del problema de la otredad. Primero surge la disputa interna, varios

⁵⁷ *Salmo 115*, “El único Dios verdadero”.

⁵⁸ *Sabiduría 13*, 17-19.

grupos luchando por el sentido de la nueva Fe: los *ebionistas* pro-judíos que entendían a Jesús como hijo de Dios, el cual fue adoptado por su cumplimiento de la Ley, eran reacios al integrismo y seguidores de la Ley, letra por letra. Frente a ellos los *marcionistas* que entienden que el Evangelio es una novedad, una irrupción dentro de la historia para cumplir las promesas del Antiguo Testamento, para ellos Jesús es divino, están cercanos al docetismo, compilan un canon y resaltan la figura de Pablo y su concepción universalista. Paralelamente se encuentran los *gnósticos*: que entienden que el misterio de Cristo es la nueva *gnosis*. Su concepción de un mundo miserable los llevó a plantear la idea de escape de él, pues era la creación de un Demiurgo emanado de las diversas degradaciones de la Unidad, del Pleroma, de modo que lo material era malo, creado, y la liberación era la clave. Jesús entraba en esa economía de la salvación como el liberador de las ataduras del mundo material para un retorno a la unicidad. Los grupos proto-ortodoxos van construyendo su identidad frente al martirio: Jesús es carne y hueso, morir por él es alcanzar a Dios. Tertuliano defendía el martirio para definir entre buenos y malos creyentes. El montanismo se basaba en la influencia del Espíritu: en la revelación carismática de Montano, Maximila y Priscila.⁵⁹

En la lucha la *proto-ortodoxia* se va imponiendo, según Ehrman, a través de cinco estrategias: 1) Construir a la nueva religión una historicidad que le diera raíces antiguas a la nueva fe, de ahí la importancia del Viejo Testamento para la construcción de analogías con la vida de Jesús; de esa forma adquiriría autoridad para la *paideia* antigua. 2) Rechazar el judaísmo contemporáneo y rescatar el discurso de la universalidad del mensaje. 3) Construir una jerarquía eclesiástica basada en el modelo de la sucesión apostólica. 4) Aprovechar la interconexión con otras ciudades y difundir sus puntos de vista. 5) El uso de la escritura para atacar a los contrincantes. Este punto es central para comprender el sentido de la victoria: se define la figura del hereje en el marco de su exclusión.

⁵⁹ Véase el magnífico libro de Bart Ehrman, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Barcelona, Ares y Mares, 2004.

Uno de esos libros clave es el de Irineo de Lyon, *Contra las herejías*. Escrito en la octava década del siglo segundo, el texto versa en un tono rabioso contra los cristianos gnósticos, el gran enemigo del cristianismo primitivo. Irineo es claro, la naturaleza de los herejes tiene que ver con su mirada sobre lo leído: “Interpretan mal lo que ha sido bien dicho, y pervierten a muchos, atrayéndolos con el sebo de la gnosis”. Viviendo en el mundo celta, Irineo se lanza contra los discípulos de Valentín, el gran maestro gnóstico. Su modelo expositivo es claro: enunciar las creencias del otro, inconexas, mal postuladas, ridiculizadas desde su enunciación para después hacerlas polvo con una crítica feroz. El otro aparece en el discurso maltrecho, su *gnosis* es explicada sólo para ser ridiculizada:

Pero entonces, según su argumento, nada impide que alguien venga y defina los nombres de otra manera como ésta: “Hay un Protoprincipio real, protodespojado de mente, protovació de sustancia, una Potencia protodotada de redondez, a la que llamo *Calabaza*. Junto con esta Calabaza hay otra Potencia a la que llamo *Supervació*. Estos Calabaza y *Supervació*, puesto que son una sola cosa, emitieron sin dar a luz un Fruto dulce y visible que todos pueden comer, al que el lenguaje común llama *Pepino*. Junto con el Pepino existe una Potencia que goza del mismo poder, a la que llamo *Melón*. Estas Potencias: la Calabaza, el *Supervació*, el Pepino y el *Melón*, emitieron el resto de los pepinos fruto de los delirios de Valentín”. Porque, si para la primera Cuaterna es preciso cambiar el lenguaje común para que cada uno les ponga los nombres que le parece, ¿quién nos puede prohibir usar estos nombres más creíbles y conocidos de todos?⁶⁰

Le habla a sus hermanos y les sentencia: “sé muy bien que mucho te reirás de su tan estúpida sabiduría de la que se vanaglorian”.

Para el obispo de Lyon “esa gente, después de haber juntado fabulas viejas, añadiéndoles en seguida textos, frases y parábolas pretendieron acomodar a sus mitos a la palabra de Dios”. Destroza su retórica porque es ficticia, va

⁶⁰ Irineo de Lyon, *Contra las herejías*, versión en línea, p. 568.

cortando y pegando a su conveniencia, para mostrar sus falacias. El método es claro, llevar al ridículo los argumentos de las creencias del otro, para después predicar con sus cenizas.

Los iniciados, los *Perfectos* a sus ojos no son tales, al contrario, viven en el mundo de la carne:

Comen, si se les antoja, la carne inmolada a los dioses, pues imaginan que nada puede dañarlos. En todas las fiestas paganas, si les viene en gana, son los primeros en gozar de las fiestas a los ídolos, de modo que no se abstienen ni siquiera de los espectáculos que son una indignidad ante Dios y ante los seres humanos, como las luchas homicidas de los gladiadores entre sí o con las fieras. Algunos de ellos sin freno alguno sirven a los placeres de la carne, excusándose en que los carnales entregan lo que en ellos hay de carnal a los carnales, y los espirituales lo espiritual a los espirituales. Otros de entre ellos en oculto han corrompido a mujeres a quienes enseñan esta doctrina: muchas de estas mujeres a quienes ellos han logrado convencer, lo han confesado junto con otros errores una vez que se han convertido a la Iglesia. Otros de ellos abiertamente y en forma descarada, cuando se apasionan por una mujer, la separan de su esposo para casarse con ella. Otros más, mostrando al principio mucha seriedad, han hecho creer que cohabitaban con ella como hermano y hermana, hasta que pasando el tiempo ha aparecido que la hermana estaba preñada del que se decía su hermano.⁶¹

Un elemento que resalta y que inaugura la tradición de construir profundidad histórica a la alteridad es el hecho de establecer una genealogía a los herejes. Irineo muestra las raíces de los valentinianos: todo comienza en el gran paradigma del hereje, Simón el mago. Aquel que pidió a los apóstoles que les enseñaran los trucos para curar. De él “se originaron todas las herejías”. Tras de él vinieron Meandro, Saturnino, Basíldes, Carpócrates, Cerinto, Ebionitas, Nicolaítas, Cerdón y Marción. Al enunciarlos el obispo le quita la máscara a los herejes: al “dar a conocer sus verdaderas enseñanzas es ya una victoria sobre ellos”. Enunciarlos es derrotarlos, pues ya han sido domesticados. Esa

⁶¹ *Ibid.*, p. 508.

va a ser la gran estrategia del Cristianismo: *escribir sobre el otro se hace desde la victoria del sentido.*

Domesticar significa enunciar a la otredad en el marco de un mundo construido para él, en donde, sin voz, se muestra en los efectos del sentido de quien narra: toscos, tontos, ridículos, perversos. La figura del hereje en los textos se está domesticando bajo el peso de la tinta de los apologistas. El diálogo con el pagano se realiza en paralelo, en las prácticas ascéticas y en el desciframiento de la tradición judía como el respaldo para enunciar el cristianismo. Al construir profundidad histórica, el siguiente paso es el arribo al poder, escribir sobre el otro bajo el marco de una institución en ciernes: La historia eclesiástica se avecina, un nuevo espacio de escritura trascendental, que evapora los hechos reales en aras de su concordancia divina, imaginaria.

Escribir historia se hace desde un lugar, el pensar, el reflexionar, el mirar se hacen desde una práctica social. Un espacio, un horizonte permite ver.⁶² Eusebio de Cesárea escribe en la época de Constantino, su lugar es la victoria, cuando el cristianismo se está vistiendo con la púrpura. Su mirar al pasado ya no es más en un tono rabioso y polémico. En el siglo IV rescata los textos de los *escritores eclesiásticos* y va con ellos construyendo la historicidad de la institución. Las disputas son menores, son sólo errores que van hilando el discurso fundacional. El pasado anterior al cristianismo se fusiona en la identidad discursiva: los justos anteriores, los patriarcas, sin saberlo eran cristianos. Se crea un archivo para la mirada cristiana: las iglesias tienen su historicidad con base en la autoridad apostólica. La lógica de Eusebio es clara, desde el comienzo “la predicación de la salvación iba avanzando satisfactoriamente y a diario”. La palabra de Dios ante sus ojos iluminó toda la tierra, “a manera de un rayo de sol”. Es una imagen idílica que cuenta los orígenes de la nueva fe:

Así pues, en toda ciudad y aldea como en una era repleta, se formaban, simultáneamente, iglesias con muchísimos asistentes, aquellos que por sucesión

⁶² Véase Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, específicamente el “Capítulo II. La operación historiográfica”, pp. 67-118.

hereditaria y por extravío original tenían sus almas encadenadas a la antigua epidemia de la superstición idólatrica, y gracias al poder de Cristo, y por medio de la enseñanza y los milagros de sus discípulos, abandonaron los ídolos como si se tratara de amos terribles, habiéndose ya liberado de sus amargas prisiones; además desecharon definitivamente todo politeísmo demoníaco y confesaron la existencia de un solo Dios, creador de todas las cosas.⁶³

Los paisajes rebeldes son suprimidos, los paganos estaban esperando, las luchas internas desterradas, todo ocurre en un horizonte domesticado, en donde la diversidad ha sido anulada en la medida en que el mundo es afín desde el inicio a la nueva religión. En breve tiempo la palabra recorrió la ecúmene, ganando adeptos, ante el inmovilismo de los paganos, cuya única finalidad discursiva es mostrar la grandeza de la nueva fe. Los personajes importantes de la época aparecen en el relato, irreconocibles por sus acciones, sólo para ser apologistas de la naciente predicación. Tiberio, Séneca, etc., son afines en apócrifos textos. Los judíos son castigados por Roma, como el nuevo ejecutor de la justicia de Dios.

La figura del hereje ha tenido una mutación. Si el curso de la historia está enmarcado por la voluntad de Dios, los obstáculos son puestos por el gran enemigo: “En aquel tiempo el malvado Poder que odia el bien y es enemigo de la salvación de los hombres, alzó a Simón, el padre y creador de estos grandes males, como el gran rival de los grandes y divinos apóstoles de nuestro Salvador”.⁶⁴ La distancia temporal le da profundidad a la visión, en ese sentido ocurre un despegue: la mirada sobre el otro se vuelve inversamente trascendental, se enlaza con la simbólica y el proyecto del enemigo de Dios. Los hombres infames son instrumentos, hay que *historizarlos*. El mago Meandro fue el sucesor de Simón como una “arma diabólica” no inferior a la primera. Sus prédicas son “obra diabólica” cuya finalidad era “desacreditar, con su magia, el gran misterio de la piedad y en ridiculizar, por medio de ellos, los dogmas de la Iglesia”. Su

⁶³ Eusebio de Cesárea, *Historia eclesiástica*, vol. I, Barcelona, Libros CLIE, 1998, p. 82.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 98.

nuevo lugar consiste en socavar la institución ya formada desde el origen. Los errores de los *ebionistas* ocurren porque el Demonio los hizo suyos al encontrar puntos débiles en sus creencias: la interpretación desviada y descontextualizada se vuelve demoníaca, inspirada por el maligno. Sus opiniones son absurdas. Hombres perversos, hechiceros “son los instrumentos para la perdición de las almas”. La estrategia de la herejía es clara: “logran introducirse bajo el nombre de nuestra creencia, y así llevan al abismo de la perdición a los fieles que han cogido, y alejan del camino de la palabra salvadora, con las prácticas a que se dedican, a cuantos desconocen la fe”. Estrategias de perdición para dispersar el rebaño divino. La verosimilitud de los relatos se encuentra en la institución, sus vencedores y sus necesidades. La mirada excluye a lo demás, se vuelven ruido, un canto de fondo, una estrategia del enemigo de Dios. Tras él se encuentra la explicación última: “sucedió que el demonio que disfruta con el mal, haciendo uso de estos ministerios, en primer lugar, a los que engañaron, los esclavos para la perdición y, en segundo lugar, aportó para los infieles gran provisión de vituperio para la palabra de Dios”. El motor del mal y sus desviaciones ha quedado claro. En las historias posteriores se narrará su desarrollo. Valentín y Montano son reptiles que se arrastran por sus ruinas, han quedado mudos, el otro hablará por ellos. En la otredad y sus prácticas sólo se encuentra impiedad y blasfemia. La alteridad ha sido *demonizada*.

En esa lógica Nerón, no Roma, “es el primer luchador en contra de Dios”, ya que él se ocupó en dar muerte a los apóstoles: Pablo fue decapitado en la misma Roma y Pedro fue asesinado bajo su mandato. Las persecuciones posteriores tienen un agente intelectual:

Cuando ya las iglesias en toda la tierra brillaban a modo de relucientes astros y la fe en nuestro Salvador y Señor Jesucristo alcanzaba su cumbre en toda la humanidad, el demonio, que odia el bien, y que del mismo modo es enemigo de la verdad y siempre está en lucha contra la salvación de los hombres, dirigió contra la iglesia todos sus arduos.⁶⁵

⁶⁵ *Ibid.*, p. 220.

La mirada al pasado se traza por la sangre del martirio, frente a la historia diabólica de los herejes, se narra la historia purificadora de la sangre. La identidad está salpicada de rojo, desde los apóstoles a los obispos, se van narrando sus martirios para construir identidad. A la par de los mártires, aparecen las hagiografías de los obispos con sus modelos de comportamiento y los hitos que le permitieron subsistir e irse ganando un espacio para el cristianismo hasta la llegada de Constantino.

El modelo de la historia antigua con Eusebio sufre otra mutación, un enorme declive: deja de buscar las voces del otro, sus dichos ya no se escuchan, la mirada sobre la diferencia se lanza para destrozarla en la retórica y con el peso de los argumentos avalados por una tradición, con la finalidad de convertirlas en discurso siniestro: en una genealogía que fusiona la maldad en el mundo y que se expresa en contra de la Iglesia. Ya no es un otro real que hay que destruir como en Irineo de Lyon, se vuelve un recuerdo de victoria, un bache superado en las pruebas para el establecimiento de la nueva era. El otro se está eclipsando bajo el sol del cristianismo imperial.

Casi un siglo después, en los escritos de Agustín de Hipona, el Otro como problema ha desaparecido, representa el pasado, lo superado, la cultura pagana. Sus efectos de presencia se sienten sólo como memoria de tiempos idos con la guerra, a partir de la destrucción de Roma. El pasado pagano es el culpable de las desgracias de la ciudad eterna, un castigo ha ocurrido con la ciudad imperial. Como la otrora Troya, Roma y sus dioses no tuvieron el poder de salvación, el cristianismo se lo apropia, volviéndolo trascendente, ya no en la *civitas* sino en los cielos. Los cristianos muertos en las confrontaciones se preparan para la vida eterna, son peregrinos que pasaron por el mundo. Los sobrevivientes se salvaron por su adhesión al cristianismo. Pero ese mundo pasado a cuchillo estaba podrido, era la ciudad terrenal que en el juicio final desaparecería. El pasado imperial, en los recuerdos del retórico, aparece modificado como una memoria capaz de dar sentido a las prácticas nuevas, un horizonte para construir los recorridos de la mirada: héroes y personajes ilustres se muestran al ojo lector como ejemplos de conducta baña-

dos en imágenes cristianas de piedad, paradigmas de comportamiento ante la desgracia. La retórica está al servicio de la Cruz y de los nuevos amos de la guerra, que han respetado al cristianismo en el *saco de Roma*. El mundo de los paganos ya no existe, esa ciudad fue destruida. Al pasar la mirada por esas ruinas sólo ve un mundo gobernado por falsos dioses, hombres que la ignorancia del pueblo los divinizó y que eran el corazón de la cultura anterior, demonios que estorban el tránsito a la ciudad celeste y que se mezclan en la tierra: el mundo de la carne, aquel que tiempo atrás Agustín había renunciado. Una mirada intransigente frente a las deidades paganas las condena a ellas y sus recuerdos: ese mundo que termina tiene su destino en el infierno, es la gran otredad, sólo *cenizas*.

**

Con la llegada de nuevos grupos sociales en el marco de las *invasiones bárbaras* emerge un horizonte distinto de otredad. Antiguos habitantes del país de Escita, poderosos guerreros de salvajes costumbres tocan la puerta de Occidente. La guerra es la llave. A mediados del siglo VI Jordanes, un bárbaro convertido al cristianismo residente de Constantinopla, historiza el origen del pueblo godo. Una forma de institucionalizar grupos es comprenderlos, escribir sobre ellos, narrar su historia en el marco del saber antiguo. Jordanes escribe bajo la autoridad de los clásicos que recién conoce. Para él, al igual que para todos los autores del pensamiento antiguo, se describe para hacer ver, y ver es contar lo visto por otros. Enmarcar lo nuevo del siglo dentro de los cánones antiguos. Avanzar por las autoridades, no importa si son distintos los grupos enunciados por ellas, el horizonte que enuncia fusiona, lo escrito le da peso al saber: se construye en un marco de profundidad histórica, la antigüedad del linaje, el signo de la grandeza. Los tiempos nuevos se fusionan en el túnel del pasado, en donde la grandeza ha sido depositada. Ver es reconocer.

Jordanes narra desde un mundo cerrado, cercado por los tres continentes y desde ahí va a contar los “confines del mundo”. La geografía es central: el

norte es una tierra inhóspita, sus reyes y reinos pelean con la fuerza de bestias salvajes. Un espacio inhóspito “conocido sólo por aquél que lo creó”. De esas latitudes vienen los godos, su fiereza es hereditaria. La Escandina es la fábrica de razas o el vivero de pueblos, en aquellos lugares “viven en las rocas que han excavado a modo de refugios, como las fieras salvajes”. Migran hacia Escita y en ese tránsito su salvajismo es mitigado poco a poco, en la victoria sobre los grupos nativos, la infancia en los pueblos demarca su destino: el pasado se repite. En ese proceso, la sabiduría nació también entre ellos: “De ahí que los godos fueran más sabios que todos los restantes bárbaros, y casi semejantes a los griegos, como cuenta Dión, que compuso en griego sus *Historias* y *Anales*”.⁶⁶ El testimonio del otro es la prueba de la observación.

La ferocidad de los godos tiene fuentes míticas: sacrificaron siempre a Marte “con un culto cruelísimo, pues le sacrificaban como víctimas a sus prisioneros, pensando que el modo más indicado de aplacar al dios de la guerra era con el derramamiento de sangre humana”. Su culto pagano no importa, lo que se resalta es el sentido sangriento de su antiguo patrono, de sus costumbres ancestrales. Sus mujeres son también terribles: cuando los hombres estaban haciendo una expedición,

(...) las mujeres de los godos fueron atacadas por un pueblo vecino con intención de apresarlas. Éstas, adiestradas por sus maridos, se defendieron valientemente y rechazaron a los enemigos que vergonzosamente se lanzaban sobre ellas. Una vez lograda esta victoria y aumentada la confianza en su propia audacia, se encaminaron unas a otras a tomar las armas.⁶⁷

No son las Sabinas... bajo la mirada de Jordanes se convirtieron en las míticas Amazonas, adoradoras de Diana y entrenadas en la afición al tiro y la caza. Jordanes está construyendo una profundidad histórica a su pueblo, y eso sólo es posible al rastrearles un linaje heroico y enunciarlos en la *paideia*. En esa

⁶⁶ Jordanes, *Orígenes y gestas de los godos*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 79.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 84.

tónica no es extraño que peleasen contra los persas y los griegos, en las gestas memorables, aquellas que han dejado los historiadores. Un tema clave en su proceso hacia la civilización, es la emergencia de una figura que se repetirá en la historia constantemente: la del héroe civilizador. Aquí aparece la figura de Deceneo. Un llegado a la corte que es investido con poderes casi reales. Bajo su mando el reino se expande, Deceneo,

(...) tenía un gran talento natural, les enseñó todas las ramas de la filosofía, pues era todo un maestro en esta materia. Enseñándoles ética dulcificó sus costumbres bárbaras; instruyéndolos en la física, los hizo vivir de modo natural conforme a sus propias leyes, que se conservan aún escritas y reciben el nombre de “Balagines”; explicándoles la lógica, los hizo más expertos en el raciocinio que los demás pueblos; enseñándoles la práctica los convenció para actuar bien; demostrándoles la teoría les enseñó a observar los doce signos del Zodiaco y, por medio de ellos, el curso de los planetas y todo lo relacionado con la astronomía.⁶⁸

Su poder de mando y de guía lo volvió admirable, Deceneo eligió a los hombres más sabios y nobles y “les enseñó teología: los persuadió para que veneraran a ciertas divinidades y santuarios y los hizo sacerdotes”. Un gran hombre civilizador para un pueblo en expansión. A partir de eso, ya todo está escrito: se avecina la victoria sobre los romanos.

El marco de alteridad se abre para otro pueblo norteño: los hunos. Es un pueblo nacido de hechiceras desterradas que:

(...) cuando las vieron los espíritus inmundos que erraban por el desierto, se echaron en sus brazos y tras copular con ellas engendraron esta raza ferocísima que al principio vivió entre pantanos, minúscula, sombría y raquítica, una raza que apenas se parecía a la humana y a la que no se conocía otro lenguaje aparte de uno que parecía asemejarse remotamente al humano.⁶⁹

⁶⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 126.

Es un pueblo maligno, dedicado al saqueo y la rapiña. Su expansión al sur se da por influencia sobrenatural:

(...) se les presenta de repente una cierva, se mete en la laguna y, avanzando unas veces y parándose otras, parece que les va mostrando un camino. Los cazadores la siguieron y así atravesaron a pie la laguna Meótida, que hasta ese momento consideraban infranqueable como el mar. Pero tan pronto como apareció ante estos desconocidos la tierra de Escita, la cierva desapareció.⁷⁰

Jordanes ve en los hunos, como entre los herejes y cismáticos, que el motor de su actuar se encuentra en el Mal. Su fortaleza para el avance y para las invasiones siguientes fue el Demonio, escondido entre sus efectos. La fiereza en su pelear, sólo era rebasada por su sobrenatural aspecto: “pues aquellos a los que en muchos casos no lograban vencer con las armas, los hacían huir aterrorizándolos con sus espantosos semblantes, porque tenían un aspecto de una negrura espeluznante y su rostro no era tal, sino por así decirlo, una masa informe con dos agujeros en lugar de ojos”. Una apariencia siniestra que hace recordar a las bestias salvajes, sus costumbres lo atestiguan: “cortan las mejillas de sus hijos varones con la espada el mismo día en que nacen para que antes de recibir el alimento de la leche se vean obligados a acostumbrarse a resistir las heridas”.

Desmenuzar el pasado buscando los signos de la civilidad. Un gran tropo que será inaugurado por Jordanes y que permite hacer una primera hermenéutica en la simbólica en otra: las analogías en el pasado le dan sentido al presente, permiten purificar la historia, modelarla a imagen y semejanza de los grandes tropos, de los hábitos y recorridos de la mirada. Las memorias étnicas son reelaboradas a la luz de las *Autoridades*: bíblicas o paganas permiten ver el sentido de lo nuevo y mostrar un espacio de inteligibilidad. Un modelo fundacional.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 127.

CAPÍTULO III

LA MIRADA MEDIEVAL SOBRE LA ALTERIDAD

En la Edad Media la mirada se contrajo sobre sí misma, se aplicó sobre la diferencia en el marco de la normalidad cristiana. En un mundo en ruinas se ve al cielo buscando respuestas. El horizonte está fragmentado, arrancado de la antigua urbanidad, con el Mediterráneo cerrado: Europa Occidental cae a los niveles más bajos de población, se está transformando. Son los tiempos de la guerra, de los amos de la muerte: de correrías, saqueos y tropelías. De constante asentamiento y reacomodo de los otrora bárbaros y de sus historias de cristianización. Es una época de invasiones: húngaros, sarracenos y normandos; unos se convierten, otros se asientan en la frontera, y en los márgenes el enemigo de la cristiandad. Las conversiones son de pueblos, comienzan con su monarca. Como en los godos la mirada los vuelve familiares, los lleva por los recorridos de la experiencia hacia su asimilación: dentro del cuadro del mundo, de la galería de los señores de la guerra y sus genealogías. La alta Edad Media está al acecho, la mirada está en la búsqueda de las señales del fin del mundo, trata de reconocer en el marco de la simbólica cristiana, los últimos días. El Beato de Liébana muestra lo que se debe ver en las últimas horas. En una enciclopedia monacal es donde se refugió el conocimiento. Es una época del saber agazapado, enclaustrado, resurgiendo en los renacimientos vinculados a un monarca o a un proyecto monacal. Saber subordinado, mirada culpable sobre él. La lectura que se realiza es fragmentaria, sólo quedan restos, obritas eclipsadas ante el gran relato del mundo: la Biblia y su simbólica de autoridad. La clave es la trascendencia, mirar al cielo, rezar peleando la

gran batalla, contra el mal. La letra es sangrada por la oración, avasallada por la búsqueda espiritual. En los scriptoria del monasterio, el monje “actuaba como correa de transmisión de una serie de valores eternos, a través de la reproducción fiel de la palabra de dios”.⁷¹ El copista de textos, ve con ojos espirituales lo que han visto otros y entiende que su trabajo sirve como “armas al alcance de los seres humanos para enfrentar el mal: eran instrumentos espirituales y salvadores”. La mirada sobre el texto se maneja en un plano espiritual: La lectura monástica no sólo podía trascender a la página escrita, estaba obligada a hacerlo, distanciándose del texto, conduciendo al monje a un mundo de reminiscencias y asociaciones.⁷²

La fe guía la mirada, indica que se debe desvanecer la letra, ascender por los niveles de recurrencia de la memoria; la interpretación del texto consiste en espiritualizar el contenido del mundo, todo se evapora hacia su Creador... Los espejuelos para observar están en las recurrencias exitosas, la autoridad divina que enuncia el mundo. El saber al igual que la memoria pasa por reconocer. Lo visto y lo representado son la autoridad central. En el escalafón de importancia, la Biblia ocupa el lugar de honor. En ese sentido, desde una mentalidad religiosa, “el texto está considerado como muy difícil. Es tan rico y tan misterioso que se hace preciso explicarlo a diversos niveles, según los sentidos que contiene. De esta concepción sacan una serie de claves, de comentarios, de glosas, tras las cuales el original comienza a desvanecerse. El libro sucumbe ante la exégesis”.⁷³ En el medioevo se cultiva desde Beda (673-735) un sistema interpretativo para acercarse a las Sagradas Escrituras: los 4 sentidos. Se organiza según dos ejes: “uno consiste en la historia o en la letra, el otro en lo más espiritual, alegórico o místico. El primero hace referencia a la escritura, al relato lineal imprescindible; el otro a la infinidad de lecturas

⁷¹ Sergio Pérez Cortés, “El monje medieval ante su página”, en *Historia y grafía*, núm. 10, p. 95.

⁷² *Ibid.*, p. 126.

⁷³ J. Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Juventus, 1969, p. 164.

posibles”⁷⁴ Letra y alegoría no son extrañas entre sí. Ambas pertenecen a una rica trama de sentido que alimenta la interpretación. El esquema dualista se subdivide en cuatro:

En primer lugar había que entenderlo todo desde un punto de vista fáctico (era la interpretación “histórica”). En segundo lugar, ese mismo hecho había de ser contemplado como expresión analógica de otro acontecimiento. Así, los acontecimientos descritos en el Antiguo Testamento, tenían también, además de su sentido inmediato, otro sentido, velado, alegórico, que designaba los acontecimientos de que habla el Nuevo Testamento (la interpretación “alegórica”). (...) En tercer lugar, el texto recibía una interpretación moralizadora: el acontecimiento dado se veía como un ejemplo moral de conducta (era la interpretación “tropológica”). (...) En cuarto lugar, se revelaba en el acontecimiento una verdad religiosa sagrada (era la interpretación “anagógica”, es decir, sublime).⁷⁵

El último sentido, el anagógico, se inscribe dentro de la espera del fin del mundo. El hombre busca su anunciado reencuentro con Dios en la consumación de los tiempos, interpreta señales conforme al lenguaje apocalíptico. El sentido anagógico, entonces, “estaba en función de los signos que anunciaban el tiempo escatológico”⁷⁶

Una exégesis compleja interpretaba y construía el sentido, no sólo de la Biblia; la “gran ambición simbólica” del modelo, se exportaba a los demás niveles de la realidad, en este caso construye la mirada medieval. La frase de Pablo que reza “la letra mata, el espíritu vivifica”, tiene implícita la idea de un conocimiento más allá del discurso, que vía la interpretación, conduce al verdadero entendimiento. El primer sentido, que pareciera corresponder a la Historia actual, bajo la frase de Pablo, se entiende que no es el más importante. Es el detonante, que permite la reflexión en los subsiguientes nive-

⁷⁴ Guy Rozat, *Indios reales e imaginarios*, México, uv, 2002, p. 82.

⁷⁵ Aron Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1984, p. 105.

⁷⁶ Jaime Borja Gómez, “La escritura de un texto de indias”, en *Historia y Grafía*, núm. 10, 1998, p. 139.

les. Para la educación medieval, “el objeto del saber no es ni el hombre ni el mundo, sino lo que ‘está escrito’ en páginas sobre el hombre y el mundo; el fin del saber no es una formación humana, una liberación del hombre, sino la adquisición de técnicas, admirables por su sutileza y refinamiento, pensadas para entender los textos, para resolver las dudas de la lectura, para resolver problemas que pueden engendrar posibles opiniones enfrentadas.”⁷⁷ Los hechos o lo *otro*, que aparentemente desencadenan el discurso, no se explican por sí mismos. Se incorporan a un sistema explicativo de semejanzas y analogías, que remite a un emisor divino.

Entre el siglo x y el siglo xii ocurre un cambio importante. Según Duby entre “980 y 1130, los cristianos de Occidente no se han levantado todavía de su prosternación ante un Dios al que se figuran terrible. Sin embargo, salen del selvatismo. Producen más.”⁷⁸ Es época de crecimiento poblacional y roturaciones, de incremento de intercambios que abren los tiempos del dinero, de expansión de ciudades cuyo “aire hace libres a los hombres”. Dos movimientos van a configurar la mentalidad occidental en ese despertar: el feudalismo y el avance de la iglesia. Las noblezas comienzan a consolidarse en aquellos lugares donde el Emperador las deja, el señorío se aprieta, entran en decadencia los alodios; es la época de los castillos, de la enfeudación y sus fueros jurisdiccionales: la edad dorada del señor feudal. Al señor le interesa la guerra y sus derivaciones en la sociedad, es el origen de su poder: fomenta la memoria nobiliaria vinculada al castillo para encuadrar su dominio en el tiempo y en el espacio. Mostrar de dónde viene, cómo camina su sangre y qué antigüedad respalda a su linaje.⁷⁹ La mirada muestra la dimensión del señorío y los logros de las armas en la historia de una familia. Paralela a esta afirmación feudal se va afianzando una amplia red parroquial por el continente. Se da la reforma gregoriana que afirma el poder de la Iglesia sobre el poder feudal.

⁷⁷ Eugenio Garin, *La educación en Europa 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 66.

⁷⁸ Georges Duby, *Europa en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 51.

⁷⁹ Véase Gabrielle Spiegel, “Historia, historicismo y lógica social del texto en la Edad Media”, en Françoise Perus, *Historia y literatura*, México, Instituto Mora, 1997.

Esto va a desembocar en el florecimiento del monaquismo reformado que se presenta como una opción real para la sociedad. Cluny y su vasta red que se va construyendo se tiende como un manto blanco. Su influencia por el ideal ascético va creciendo y adquiere un prestigio social que le permite negociar con esta nobleza en ciernes.

En ese sentido su prédica va contra el mal del siglo: la violencia. En Francia por el año de 989 monjes dialogan con la nobleza para acabar con las acometidas contra clérigos y laicos desarmados. Como afirma Vauchez: “Al colocar bajo su protección a las masas rurales sin defensa, los peregrinos y los comerciantes, las mujeres y los niños, los religiosos confirmaban la distinción, a partir de ahora evidente, entre los campesinos y la nueva aristocracia de *militēs*, ‘de caballeros’”.⁸⁰

La paz de Dios que se instaura en el Concilio de Arles entre 1037-1041 permite configurar claramente los estamentos de la nueva sociedad, regulando el oficio de las armas y asignando un lugar a los excluidos. Socializa la ideología trifuncional, los tres órdenes que Adalberon predica en su poema.

En el transcurso del siglo XI ese encausamiento de la violencia realizado por la Iglesia en 1060 se extiende a toda la cristiandad y ahora se focaliza contra los enemigos que se encuentran en las fronteras. En menos de tres décadas aparece Urbano II y la idea de cruzada. La identidad de Occidente ha nacido con ese imaginario cristiano frente al gran enemigo: un nosotros celestial, sangre cristiana para acabar con el infiel. La identidad afirma la mirada, la expansión sobre nuevas tierras permite codificar en el marco de la trascendencia lo otro, y nombrar el enemigo, lo extraño y lo nuevo. Se acerca la expansión hacia Oriente.

⁸⁰ Andrés Vauchez, “Nacimiento de una cristiandad”, p. 78, en Jean-Pierre Poly, André Vauchez y Robert Fossier, *El despertar de Europa, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 2000.

FIGURA 21. El hombre salvaje. Miniatura de un manuscrito del siglo xv, *Le libre et la vraye histoire du bon roi Alexandre*.



Fuente: Humberto Eco, *Historia de la fealdad...*, p. 110.

La cruzada permite ver de nuevo los santos lugares, tener al musulmán cara a cara. La otredad total, demoníaca. Para ellos la guerra, la muerte; había que arrasar desde sus cimientos la secta maldita. Pero también permite recrear las estructuras sociales: los reinos feudales de Oriente. Es un gran momento de expansión: “tanto en las cruzadas como en las evangelizaciones de Oriente los latinos procuraban no sólo la conquista de los territorios del Islam y la conversión de los paganos, sino también debilitar a la Iglesia de Constantinopla y reducir su influencia sobre algunos pueblos: armenios, georgianos, rusos... Esta fue una constante de la política de Roma desde el Gran Cisma oriental”⁸¹

⁸¹ Jacques Heers, *Marco Polo*, Madrid, Ediciones Folio, 2004, p. 82.

El cenit llegó con el saqueo de Constantinopla, pero con el correr del siglo se genera su ocaso y al ir declinando el control en Oriente, la imaginación cristiana debía encontrar aliados para la gran batalla en Tierra Santa. Primero, aliados míticos, imaginarios. Se cree en la existencia de reinos cristianos escondidos que ayudarán para la conquista. El más importante fue el Preste Juan y su reino. En palabras de Jacques Heers, el monarca mítico “fue una obsesión, el sueño y la esperanza de todo Occidente durante varios siglos”. En 1145 Otto Freising escuchó de otro obispo la historia sobre el Preste Juan identificando su linaje con los reyes magos. Una famosa carta circuló por la cristiandad en el siglo XII en donde el monarca sacerdote

(...) descollaba en riquezas y poderío sobre las dinastías del mundo entero, y nada menos que setenta y dos reyes le eran tributarios. Su señorío comprendía las tres Indias, extendiéndose desde la India Ulterior, donde estaba enterrado el cuerpo de Santo Tomás, hasta Babilonia la desierta, situada junto a la torre de Babel. En sus dominios se criaba toda suerte de criaturas y prodigios del mundo animal.⁸²

Una tierra de ensueño gobernada por un antiguo cristiano que había estado escondido. La influencia de textos antiguos como los oráculos sibilinos es evidente, ya que apuntalaban un emperador poderoso de los últimos días. Lo más interesante es que el Preste Juan había hecho votos para peregrinar al Santo Sepulcro y lanzarse a muerte contra los enemigos de la fe. Ideales y esperanzas para una cruzada que se estaba perdiendo. No es una otredad, son las aspiraciones de la mismidad, ensoñando fabula con las imágenes del Edén y un monarca poderoso, para la destrucción del enemigo.

El siglo XIII es el siglo de las ciudades, de la emergencia de la teología, del regreso de los concilios y del nacimiento de las órdenes mendicantes.⁸³ En ese

⁸² Véase la erudita introducción de Juan Gil, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 29.

⁸³ Jacques Le Goff, *San Francisco de Asís*, Madrid, Akal, 2003. Véase el magnífico capítulo I.

marco una escalada de pensamiento apocalíptico se apropia de las mentes, en pleno siglo de las herejías: valdenses, cátaros y movimientos de pobreza. Con la aparición de la expansión mongola por el Oriente ocurre una explosión de imágenes: conteos y miedos desencadenados por el Otro circulan por la cristiandad.

Las señales que anuncian el fin pocos las saben leer. Ese entramado de signos una vez que tomó cuerpo, se monopolizó en la interpretación eclesiástica. San Agustín funda la interpretación ortodoxa al decir que el Reino ya se había cumplido: era la Iglesia. Sin embargo, los distintos niveles de lectura y de interpretación textual permitían desvíos con facilidad. Interpretar es recrear, repensar. En la Edad Media una élite intelectual tenía la posibilidad de acceso a los textos. La tradición bíblica ofrecía al lector las pistas del escenario escatológico: los profetas, el Apocalipsis, comentarios dispersos en Mateo, etc., permitían echar un vistazo hacia el futuro. En el mundo medieval el impacto de los *Oráculos sibilinos*, de revelaciones como el *Pseudo-Methodio* o los *Quince signos sobre el fin de los tiempos* daban las claves del mundo. En los círculos intelectuales, los comentarios más influyentes sobre este corpus fueron los del Beato de Liébana (786), del monje Adsón de Montier-en-Der y su *Tratado sobre el anticristo* (950) y las interpretaciones de Raul Gabler. La inminencia del Anticristo y del Emperador de los últimos días se siente. A finales del siglo XII, dos movimientos fomentan la escalada apocalíptica: los diversos intentos de reforma de la Iglesia y la emergencia de un personaje central para la interpretación de los últimos tiempos que se inserta en ese horizonte reformista: Joaquín de Fiore (+1202). De espíritu visionario y profético fue condenado en el famoso IV Concilio de Letrán por su interpretación de la Trinidad. Participó en la segunda cruzada y en tierras orientales tuvo “en Constantinopla una intensa experiencia mística que reorientó su existencia. En esa vivencia espiritual intuyó tanto su método ‘exegético concordístico’ como su particular forma de entender la ciencia teológica”.⁸⁴ Conoció en Si-

⁸⁴ Josep Ignasi Saranyana, “Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva”, en *Teología y vida*, vol. XLIV (2003), p. 221.

Figura 22. Los jinetes siguen a la apertura de los siete sellos. Iglesia de Tecamachalco, siglo XVI.



Fuente: foto Miguel Segundo, ex convento franciscano de Tecamachalco, Puebla, 2008.

cilia a Ricardo Corazón de León y le explicó, en un sermón, su papel en la exégesis del apocalipsis de Juan: Acabar con Saladino y recuperar los santos lugares. Para Joaquín el Anticristo ya había nacido y se encontraba en Roma.

Sus libros fueron *Expositio in Apocalipsis* y la *Concordia Novi et Veteri Testamenti*. Su obra se inserta en ese movimiento de reforma eclesiástica, su mirada por la historia es espiritual, la exégesis Bíblica le permite tener acceso a los hechos del mundo:

Según Joaquín, la relación entre Trinidad e historia se revela en la Escritura por dos formas: el modelo “alfa”, según el cual cada una de las tres personas (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) tiene un estatus particular reservado para ella; y el modelo “omega”, según el cual las personas del Padre y el Hijo son la fuente común del Espíritu Santo, de forma que la carta del Antiguo Testamento (atribuida al Padre) y la del Nuevo Testamento (atribuida al Hijo) tendrán que producir el florecimiento de la comprensión espiritual de los dos testamentos en un tiempo futuro de plenitud exegética e histórica.⁸⁵

En su interpretación imaginaba a la Historia como diversos estados en progresión hacia una consumación espiritual: la *Edad del Padre*, que iba de Adán hasta Abraham, la época de la ley; la *Edad del Hijo*, de Elías a Cristo que es el tiempo de la Iglesia y la *Edad del Espíritu Santo*. Cada edad estaba subdividida en siete épocas. En su modelo se destaca la clásica operación medieval de la prefiguración entre los Testamentos, con una innovación *concordistico-histórica*:

El principio de *concordia* hace que se admita que cada época tiene una duración igual y las genealogías del Antiguo y Nuevo Testamento permiten fijarlas en 42 generaciones. Cada época tiene una *initiatio*, un comienzo perceptible en la edad presente, después un esplendor pleno que es una *fructificatio* y se termina con una época de crisis.⁸⁶

⁸⁵ Bernard McGinn, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 155.

⁸⁶ Jacques Paul, *Historia intelectual del occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 380.

El tercer estado es el importante pues se encuentra próximo, inminente. La crisis de la Iglesia era su contexto; ya se había iniciado con un santo barón, San Benito y con el Anticristo. Faltaba que floreciera. Era un horizonte de escape, de fuga espiritual, ya que en:

El tercer estado vendrá en el fin del mundo, ya no oculto bajo el velo de las letras sino en la completa libertad del Espíritu. Cuando el falso evangelio del hijo de la perdición y sus profetas sean apartados y destruidos, entonces, los que entienden de justicia resplandecerán como el firmamento y alumbrarán eternamente como las estrellas.⁸⁷

En el amanecer de la nueva Era una orden de monjes predicaría el Evangelio por todo el mundo. “Entre ellos se elegirán doce patriarcas que convertirán a los judíos y un maestro supremo, *novus dux*, que alejará toda la humanidad del amor de las cosas terrenales y las conducirá hacia el amor de las cosas espirituales”.⁸⁸ Después, un reinado del Anticristo como preludio a la época del Espíritu. Joaquín de Fiore establece dos elementos clave: la idea de una Orden predestinada a consumir la evangelización y la aceptación de una directriz expresada en el *Evangelio de Mateo* como un signo definitivo: pese a que Cristo señaló que varios falsos profetas engañarían sobre los signos definitivos, señaló: “Esta buena nueva del Reino será proclamada por todas partes del mundo para que conozcan todas las naciones, y luego vendrá el fin”.⁸⁹ Por una vía parecida, el franciscano Nicolás de Lyra (1270-1340), famoso comentarista bíblico de la época, interpreta la parábola del Evangelio de Lucas 14 sobre la cena y los invitados, en un sentido apocalíptico: el “(...) anfitrión de la parábola como Cristo, la hora de la cena como el fin del mundo, la cena misma como la fiesta de la felicidad eterna y al sirviente como el sacerdote que invita a todas las ramas de la raza humana al banquete de la salvación

⁸⁷ Véase Claude Carozzi, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 2000, p. 110.

⁸⁸ Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, p. 100.

⁸⁹ *Mateo* 24: 14.

eterna”⁹⁰ La otredad se debe esclarecer dentro del guion apocalíptico, su caso apresuraría la llegada del reino: Evangelizar y después esperar.

Las profecías de fin del mundo de los seguidores de Joaquín de Fiore le ponían fecha a los últimos días: 1260. Varios cálculos establecían lo inminente del séptimo sello. En la primera parte del siglo las miradas buscaban signos en el mundo. Según Reeves:

Había una creencia sumamente difundida de que cuando “el Imperio romano” ya no lograra contener la amenaza de los bárbaros, entonces la tribulación final invadiría a la cristiandad. Roger Bacon respondió a estos rumores apremiando a la Iglesia a prestar atención a las advertencias de los profetas y a los signos de los tiempos. A mediados del siglo, Guillermo de St. Amour, maestro de la Universidad de París, declaró “hoy nos hallamos próximos a los peligros de los últimos tiempos antes de la llegada del Anticristo.”⁹¹

La aparición de los tártaros es central bajo ese contexto: fueron interpretados bajo la simbólica del *Pseudo Metodio*, dentro de las tradiciones apocalípticas. Cálculos sobre el nacimiento del Anticristo, amplio interés sobre las descripciones de los pueblos que escondió Alejandro detrás de la puerta de hierro y una temerosa interrogación sobre la naturaleza de los invasores, son el telón de fondo que permitirá la escritura sobre los mongoles. La destrucción de Hungría y Polonia puso los focos rojos en la cristiandad. Uno de los primeros textos sobre la novedad mongola es el del dominico fray Julián, *Carta sobre la vida, secta y origen de los tártaros*, en los años treinta del siglo XIII. La gran interrogante que el relato presenta es la antigua pregunta por la otredad: “quienes son los tártaros y a qué secta pertenecen.” Fray Julián, siguiendo los marcos de la experiencia milenarista, la enciclopedia del mundo, los mira

⁹⁰ Jonh Phelan, en *El Reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, p. 28.

⁹¹ “Pauta y propósito en la historia: los periodos de la Baja Edad Media y el Renacimiento”, en Malcon Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 2000, p. 112.

bajo la simbólica de las profecías del *Pseudo Metodio*, y los identifica con los ismaelitas que viven en Gotta o Gozan. La escritura está enmarcada en la expansión mongola por los paganos y la posible amenaza para Occidente, ya que “los tártaros tienen consejo noche y día sobre la manera de vencer y conquistar el reino cristiano de Hungría; y también se afirma que tienen el propósito de venir y atacar Roma y más allá todavía.”⁹² La carta transmite miedo por la expansión del “azote de Dios” encabezado por su rey Caín que vive cómodamente en un lecho de oro al interior de un inmenso palacio con puertas áureas. Es una advertencia.

El papa Inocencio IV utiliza a las órdenes mendicantes para que sean sus ojos sobre el otro, la intención es instruir a los mongoles en la fe cristiana y consolidar la débil posición de la iglesia en Oriente: manda al franciscano Domingo de Aragón para que evalúe la iglesia armenia; el dominico André de Longjumeau lleva cartas a los musulmanes de Siria; al dominico Ace-lino de Cremona se le encarga infructuosamente visitar a los mongoles. Al papa le interesa conocer, *saber*: convoca el Concilio de Lyon en 1245 para establecer contacto con los mongoles, vistos como peligrosos. De ahí saldrá la cuarta embajada encabezada por el franciscano Juan de Pian del Cárpine. Posteriormente y a iniciativa de San Luis en su ideal de cruzada, Guillermo de Rubrock escribirá sobre la otredad para el Rey. Dos momentos, dos escrituras, una misma expansión. Mirar por primera vez lejos del cristianismo, pero con una finalidad clara, la integración:

Confiados en la reunión próxima de la ecumene en el seno de la Iglesia, a pesar de las probables tribulaciones, causadas por las sectas —de Mahoma o del Anticristo— salían los misioneros franciscanos o dominicos de los siglos XIII y XIV hacia las Tres indias, donde tenían forzosamente que existir según

⁹² Fray Julián, *Carta sobre la vida, secta y origen de los tártaros*, p. 156, en Juan Gil, *En demanda del gran Kan...*

pensaban, cristianos ocultos o gentiles benévolos hacia el cristianismo para que su predicación tuviera frutos rápidos.⁹³

Mirar sobre el otro se realiza para encontrar, para descifrar el misterio del mundo. El franciscano Cárpine había evangelizado en los países limítrofes de la cristiandad. El añoje fraile estuvo de 1245 a 1247 en Oriente buscando al tártaro. Su escritura está enmarcada por una finalidad clara, hacer saber sobre el peligro mongol, “pues temíamos que por su causa se cerniera un peligro inminente sobre la cristiandad”. La descripción tiene la intención de revelar al otro, de hacer ver al papado en qué consiste el misterio de los tártaros. Su saber se basa en *estar ahí*: “lo hemos visto por nuestros propios ojos” o por “cristianos en cautiverio”. En la expansión del siglo XIII nace la *autoridad etnográfica* medieval. Es un proyecto ordenado, forma parte de una mirada escolástica sobre el otro: la descripción de la tierra y el clima, luego de los habitantes, los ritos y costumbres, el imperio y su forma de guerrear, las regiones que sometieron y cómo ha de hacerseles frente en el combate y, por último, la descripción del viaje.

Lo primero es bosquejar la “tierra mísera” en donde habita la amenaza para los cristianos. Los mongoles viven en una tierra estéril, carente de vegetación, montuosa y llena de pedregales. Es un espacio extraño en donde el clima es “destemplado a maravilla”. Está expuesta a grandes vientos y truenos, que incluso alcanzan a los hombres. El franciscano va presentando un territorio agreste y desconocido. Los habitantes de esas latitudes, resaltan a la vista de un occidental:

Su complexión física es diferente por completo a la de todos los demás hombres. En efecto, entre los ojos y entre los pómulos su cara es más ancha que la del resto del género humano, y sus pómulos, además, sobresalen mucho de las mandíbulas. Tienen nariz chata y pequeña, ojos chicos y párpados levantan

⁹³ Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Publicaciones de la Casa Museo de Colón, 1983, p. 163.

tados hasta las cejas. Por regla general son estrechos de cintura, con pocas excepciones. Casi todos son de corta estatura.⁹⁴

FIGURA 23. Miniatura en la que se pueden observar los diversos grupos étnicos que habitan en Etiopía. Manuscrito 461 de la Pierpont Morgan Library, Nueva York. *Monstrous races of Ethiopia*, 1460.



Fuente: Humberto Eco, *Historia de la fealdad...*, p. 117.

⁹⁴ Fray Juan del Pian del Cárpine, *La historia de los mongoles*, pp. 166-167, en Juan Gil, *En demanda del Gran Kan...*

Rostros extraños, únicos, cincelados por una tierra inhóspita. En esos confines del mundo se encuentran pueblos de frontera. En un gran desierto, el fraile que se basa en los ojos de otros afirma que, por ahí, “viven hombres salvajes que carecen de habla y no tienen articulaciones en sus piernas, así que, si alguna vez se caen, no pueden levantarse por sí solos sin ayuda de otros”. Viven monstruos con forma humana “menos en sus pies, que terminaban en pezuñas de buey; tenían cabeza humana pero cara de perro”. También hay hombres que viven bajo la tierra. De la memoria de la expansión mongola, el franciscano rescata un episodio en donde Chinguis Kan y su ejército llegó hasta las montañas del Caspio, lugar donde se encuentran las montañas de Imán. En su tránsito por el lugar el magnetismo los despojó de sus flechas y armas de acero. En ese momento:

Los pueblos encerrados en el macizo del Caspio, al oír el estruendo del ejército, según se cree, comenzaron a abrir la montaña, y al volver allí en otra ocasión, al cabo de diez años, los tártaros la encontraron rota. Pero cuando trataron de acercarse a ellos, no lo consiguieron, porque les cerraba el paso una nube que no podían franquear en modo alguno, pues perdían la visión en cuanto llegaban a ella.

¿Mog y Magog? ¿Los pueblos que escondió Alejandro tras la cortina de hierro? Simbólica apocalíptica de grupos liberados para la última hora del mundo. El franciscano, fiel a su época, incluso realiza el conteo de las tribulaciones: cuarenta y dos años han peleado los mongoles, aún falta que dominen el mundo antes de dieciocho años, para ser por fin vencidos por otro pueblo, aún desconocido, sin duda los cristianos. La geografía extraña permite ver a pueblos que tienen sentido bajo la mirada occidental.

Por aquellas latitudes, en las tres indias que conoció el mundo medieval, también se encuentran rasgos cristianos:

Los kitaos (...), son hombres paganos que poseen alfabeto propio y tienen, según se dice, el Nuevo y el Viejo Testamento y las Vidas de los Padres así

como ermitaños y casas construidas a manera de iglesias en las que rezan a sus horas; y cuentan que tienen algunos santos. Adoran a un solo dios, honran a Nuestro señor Jesucristo y creen en la vida eterna, pero no se bautizan en absoluto. Honran y respetan nuestras escrituras, aman a los cristianos y hacen muchas limosnas.⁹⁵

En los confines la mirada del franciscano encuentra la identidad. Elementos culturales de otras tradiciones, en este caso chinas, son interpretados desde la distancia y el deseo evangelizador, como signos del cristianismo. No puede entender desde otro lugar, basado en la mirada o recuerdos de otro, el fraile asume la identificación, fusiona su tradición en las recurrencias de su memoria. La mirada crea y recrea. En automático pueblos religiosos con libros sagrados entran como los aliados del cristianismo amenazado. La India Grande es el reino del Preste Juan, el cual ha librado batallas contra los sarracenos llamados etíopes y también le puso un freno a los tártaros: el rey cristiano utiliza la astucia, con un engaño los vence y así establece la supremacía de la tradición guerrera frente a los mongoles, al ser quemados en el fuego griego. Nunca más se les molestó.

La gran pregunta que se realizaban los cristianos sobre los mongoles es la naturaleza de sus creencias. Del Pian Cárpine no tiene dudas:

Los tártaros creen en un solo dios que es también creador de todas las cosas visibles e invisibles, y que dispensa las venturas y desdichas que acaecen en este mundo, mas no lo veneran con oraciones, alabanzas o ritual alguno.⁹⁶

Un dios creador, oculto, trascendente, se encuentra entre los mongoles. No opera en este mundo, quien lo hace son los ídolos de fieltro con figura humana, son ellos los que cuidan el ganado y otorgan diversas gracias. Además “veneran con devoción al sol, la luna, el fuego, el agua y la tierra, ofreciéndoles las primicias de su bebida y alimentos y muy particular al alba, antes

⁹⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 171.

de comer o beber”. Para el saber del mundo cristiano, desde San Agustín, todos los paganismos son iguales, adoran a los efectos, a las criaturas, salvo que éstos reconocen al creador. Pero no saben nada de la vida eterna ni de la condenación perpetua.

La sociedad mongola se tiene que evaluar dentro de los marcos de la moral cristiana, de ello depende su evangelización: “Aunque no guardan ningún mandamiento sobre la manera de hacer el bien o huir del mal, no obstante observan algunas supersticiones que dicen que es pecado cometerlas, las cuales se han inventado ellos o sus antepasados”. La idea de pecado es universal y se encuentra hasta en la sociedad que representa el mayor peligro para los cristianos. El franciscano evalúa las *costumbres buenas*: son obedientes a sus amos, rara vez riñen de palabra, no hay robos, son muy amigos entre sí, no hay envidia, son muy sufridos, soportan grandes frío y calores. En el otro se puede encontrar elementos para su conversión, pero también tienen *nefastas costumbres*: la principal radica en su condición *colérica*, que los vuelve más irascibles que cualquier hombre; son codiciosos, soberbios y avaros. La mirada recorre una sociedad libre, que se encuentra muy lejos de caer bajo el yugo cristiano. La escritura intenta colonizar al otro en el proceso de su descripción, ya que está inspirada en los deseos de los cristianos. En ese sentido representan una amenaza porque son impredecibles: “Qué harán en el futuro lo ignoramos; pero algunos suponen que, si alcanzan el dominio del mundo —¡Dios no lo quiera!—, forzarán a todos los hombres a postrarse ante ese ídolo.”⁹⁷ Pero ya lo han hecho, un martirio se ha realizado bajo su dominación: Miguel, el duque de Rusia, prefirió morir antes que adorar la imagen de un difunto.

La descripción de los mongoles se realiza para los imaginarios de los reinos cristianos, para el uso y consumo de una nobleza obsesionada por la guerra. El franciscano la alimenta siendo la parte más significativa del relato: “En la guerra los mongoles son los hombres más astutos del mundo, dado que hace cuarenta años y más que pelean con otros pueblos”. El ejército está

⁹⁷ *Ibid.*, p. 173.

organizado en decenas, como los romanos. Utilizan arcos, espadas, y caballos acorazados. Es feroz ya que “somete a pillaje cuanto encuentra, y apresa o acuchilla a los hombres que pueda descubrir”. Asedian ciudades, usan el fuego griego con grasa de hombres; y lo más importante “no hacen la paz con nadie que no se les rinda”, ya que quieren someter a todo el mundo bajo su dominio.

El valor mongol, sólo tiene freno ante la Cristiandad, de modo que se están preparando para la guerra: “Su propósito es eliminar de la tierra a todos los príncipes, nobles, caballeros, y hombres de a pro”. El franciscano está predicando en su contra ya que si no se les enfrenta, “el culto de Dios quedaría reducido a la nada y nuestras almas perecerían y nuestros cuerpos padecerían más de lo que imaginar quepa”.⁹⁸ En ese sentido: “Si los cristianos no quieren prestarse mutua ayuda, será destruida la tierra que ataquen”.

El guerrero de Dios toma la pluma, les indica a los señores de la guerra feudales cómo atacar a los tártaros: con arcos buenos y fuertes ballestas para provocarles miedo; saetas al rojo vivo; lanzas con garfio para poder desmontarlos; se debe organizar la hueste por múltiplos de diez; se debe elegir bien el campo de batalla; deben resguardar los castillos para grandes asedios, construir fosas... en fin, parece que ha leído el antiguo manual de Vegetio. El franciscano conoce sus limitaciones, los presenta como consejos, que los señores de la guerra evaluarán.

La narración del otro Del Cárpine se realiza desde el horizonte del peligro. No están sometidos, son una tremenda amenaza. Su interpretación los baja al suelo, se vuelven hombres que pueden ser enfrentados en el campo de batalla, su mirada evangélica sólo muestra las cosas rescatables, lo que puede servir para su conversión.

La censura sobre las creencias nefastas ayuda a construirles un halo de monstruosidad, sin embargo, les da un rostro semihumano que el cultivo de sí cristiano puede modelar.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 216.

FIGURA 24. En los confines de la cristiandad se encuentran razas fantásticas. *Livre de Merveilles*, siglo xv.



Fuente: Umberto Eco, *Historia de la fealdad...*, p. 123.

La embajada de Guillermo de Rubrock fue concebida por el monarca francés San Luis. Era de origen flamenco, peleó en Egipto contra el infiel, fue un sujeto “que ha visto” y luchado desde varias fronteras la expansión del cristianismo. Su viaje fue de 1253 a 1255. Desde Siria escribe su *Itinerarium*. Su mirada es amplia, horizontal; su pluma rítmica, capaz de transmitir múltiples sucesos de su experiencia. Acerca al *Otro* al mundo de la corte: está escribiendo para la mirada del rey San Luis. En su encuentro con la otredad se apoya en una autoridad para ejercer la mimetización: en *Eclesiástico 1* “Pasará a tierra de pueblos extraños, en todo probará lo bueno y lo malo”. Todo un *principio etnográfico* para transitar por tierra de infieles. Pero es un visitante encubierto, sabe fingir, su travesía no debe ser interpretada como una embajada, a todos

les decía en su camino que “iba a tierra de infieles en cumplimiento de la regla de nuestra Orden”. La tradición evangelizadora es un buen pretexto para avanzar hacia su objetivo: el Kan.

Desde el comienzo le queda claro que avanza hacia los confines, “me pareció que entrábamos en otro mundo”. Un horizonte distinto al de los castillos y fortalezas: es un territorio móvil, sin fronteras, el espacio se vuelve un peregrinar hacia otra corte desconocida. La mirada desconoce el hábitat, ya que “en ninguna parte tienen los tártaros una ‘ciudad permanente’ e ‘ignoran la de mañana’”. Las casas son armadas dentro de una concepción de un territorio efímero. Le salta a la vista las costumbres culinarias “comen sin distinción toda carroña, y entre tantos rebaños y ganados es fuerza que mueran muchos animales. No obstante, durante el verano, mientras dura el *cosmos*, esto es, la leche de yegua, no se cuidan de otro alimento”. El franciscano, prueba, observa y recuerda. Registra en su memoria las cosas que le van saltando: algunos no lavan la ropa “ya que dicen que Dios se irrita y truena si se la cuelga a secar; y es más, azotan a las mujeres que la lavan, y se la quitan”.⁹⁹ En las costumbres de otro, todo tiene explicación.

Cuando un fraile viaja, predica; Rubruc no es la excepción, ante infieles, sarracenos y mongoles se hace escuchar por mediación de un traductor. Misterios de la fe, la Trinidad, el Evangelio, etc., todo se puede enunciar para un público pasivo, que según él, en su momento escucha, baja la cabeza y reflexiona. Pero a este fraile avisado no se le engaña tan fácil, después de varios sermones enunciados para las masas, le comenta al Rey:

Lo que más me molestaba era que, cuando quería pronunciar algún sermón para edificarlos, mi intérprete decía: “No me hagáis predicar, porque no sé traducir tales palabras”. Y decía la verdad, pues después, cuando empecé a comprender un poco su lengua, me percaté de que, cuando yo decía una cosa, él

⁹⁹ Rubruc, Fray Guillermo de, *El viaje de Guillermo de Rubruc*, en Juan Gil, *En demanda del gran Kan...*, p. 304.

traducía justo la contraria, según le viniese en gana. Advirtiendo entonces el peligro de hablar por su boca, decidí callar.¹⁰⁰

Traductore, traidore. Está predicando en el desierto entre sordos y ciegos, sin embargo, su finalidad no es esa, tienen que llevar la carta del Rey, es un vehículo. Es más, su testimonio es para el oído del monarca. En ese sentido le hace guiños para alentar su estatura real: en plena corte de Sartac se le preguntó quién era el mayor señor entre los francos,

Respondí: “El emperador si tuviera sus dominios en paz”. “No”, replicó, “sino el rey”. En efecto, había oído hablar de vos al señor Balduino de Hanonia. Así mismo encontré allí a uno de los compañeros de David, que había estado en Chipre y le había contado a Coyac todo lo que había visto.¹⁰¹

Gloria eterna a San Luis: en el otro se encuentra la memoria feudal, la de la proeza y la gloria, la fama occidental.

En los confines del mundo encuentra idólatras, viven mezclados en ciudades con sarracenos y nestorianos, su tarea es explicárselos al mundo. El franciscano se aventura a sus templos, cuenta: “Entré en dos de ellos para ver sus locuras. En el primero me topé con un hombre que tenía una cruzcita pintada con tinta en el torso de la mano, por lo que supe que era cristiano, ya que a todas mis preguntas me respondía como tal. Y así le interrogué: ‘¿Por qué no tenéis aquí una cruz y una imagen de Jesucristo?’ Y él me replicó: ‘No tenemos esa costumbre’.¹⁰² La mirada reconoce símbolos, el universal cristiano se encuentra en todos lados, incluso entre los infieles. La percepción fusiona, dentro de la lógica cristiana todo quedaba claro: “Deduje en consecuencia que eran cristianos, pero que habían olvidado la fe por falta de doctrina”. Los niveles de experiencia visual dan la pauta para comprender lo nuevo, generan certidumbre en la visión, nominan lo extraño y le dan posibi-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 315.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 319.

¹⁰² *Ibid.*, p. 343.

lidad de existir. Dentro del templo se tenían que encontrar símbolos perdidos y mal comprendidos, que sólo su tradición podía interpretar correctamente: Vi allí, en efecto, detrás de un arca que les sirve de altar, sobre la que ponen lámparas y ofrendas, una imagen con alas como la de San Miguel, y otras como de obispos con los dedos puestos en ademán de bendecir.

Ver, reconocer, encontrar: en el ídólatra aparece lo *Mismo*, reconocible sólo con los ojos de la tradición. Él mismo *vio* dentro de los templos a un ídolo principal “de tamaño igual a como se pinta a San Cristóbal”. Y como no va a haber confusiones, si: “Todos rezan mirando al aquilón con las manos juntas, y postrándose de rodillas en tierra, apoyando su frente en las manos”. Una fusión de horizontes se establece ante sus ojos: Adonde quiera que vayan, llevan siempre entre sus manos una sarta de cien o doscientas cuentas, igual que nosotros llevamos el rosario, y rezan a todas horas la jaculatoria *on meni battam*, es decir, “Señor, tú lo sabes”, según me lo tradujo uno de ellos; y esperan tantas recompensas de Dios como veces recuerdan a Dios al pronunciarla”.¹⁰³ Estos sacerdotes, vestidos de azafrán, tienen enormes similitudes con los frailes, ya que al verlos con la barba afeitada “me parecieron franceses” y no se equivoca, salvo que de otra tradición. Sus ropas son como las del diácono en Cuaresma.

El franciscano no se podía quedar con la tentación, se acerca a los sacerdotes y les pregunta:

(...) qué creían acerca de Dios. Me respondieron: “No creemos sino en un solo Dios”. Yo insistí: “¿Creéis que es un espíritu o algo corpóreo?” Contestaron: “Creemos que es un espíritu” Y yo: “¿Creéis que alguna vez tomó la naturaleza humana?” Me replicaron: “De ninguna manera”. Entonces argumenté: Puesto que creéis que hay un solo dios y que es espíritu, ¿por qué le hacéis imágenes corporales y en tan gran número? Además, y dado que no

¹⁰³ *Ibid.*, p. 347.

creéis que se haya hecho hombre, ¿por qué le elegís estatuas de hombre y no de animal?”¹⁰⁴

El pagano tiene símbolos parecidos, el peso del tiempo logró desfigurarlos, confundirlos; la mirada cristiana sólo encuentra lo verosímil, la pregunta se formula para encontrar la identidad perdida. Los sacerdotes paganos responden sobre el origen de su idolatría: “No representamos con estas figuras a Dios, sino que, cuando un hombre rico muere entre nosotros, su hijo o su mujer o su amigo, manda que se esculpa la imagen del muerto y la pone aquí, y nosotros la veneramos para honrar su memoria”. Yo les dije: “Entonces no lo hacéis más que para adular a los hombres”. “No”, me replicaron “sino para honrar su memoria”. La idolatría en todos lados es igual, el canon Bíblico, patristico y la tradición evemerista ha enseñado que son hombres venerados por sus acciones, sólo eso, memoria, carne muerta labrada en piedra.¹⁰⁵ Hasta los infieles lo saben y reconocen. Los iugures son también pueblos, tienen la misma idea en un solo Dios. Pensar que existen cristianos en los confines significa encontrar aliados para la guerra. En Rubruc sigue estando presente el reino del Preste Juan, no identificado, en las lejanías, con descendientes, que existe por los ojos de otros, es un reino para el oído, distante: la tierra de los *naiman*. Deseo más que realidad, afirmación de su existencia en su enunciación.

En el relato del viaje se encuentran presentes al menos tres otredades paralelas a los tártaros: los *idólatras* de distintas clases, casi proto-cristianos, seres salvajes o bárbaros que cumplen la función de ser la diferencia, lo exótico en la travesía; la mirada los recorre encontrando recurrencias, identificando, estableciendo diferencias. Los *sarracenos*, la estirpe maldita de la cual no se

¹⁰⁴ El referente real no importa, ya sean budistas o tibetanos, el occidente medieval, los desconoce: bajo la mirada del lector contemporáneo son sólo idólatras con costumbres en algún grado similares y por ende con amplias posibilidades de evangelización o de pacto.

¹⁰⁵ Véase mi libro *El crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del otro*, México, Editorial Académica Española, 2012.

habla, es el gran enemigo, el bastión a destruir, aquellos que no merecen vivir y que no son dignos que los ojos se detengan en ellos. Y los *nestorianos* unos “supinos ignorantes”, que desprecia el autor por sus errores:

(...) pues dicen los oficios y tienen sus libros sagrados escritos en siriaco, lengua que desconocen, por lo que cantan sus rezos como lo hacen entre nosotros los monjes que no saben latín. Esta es la causa de que estén totalmente degenerados. Son los hombres más logrereros y borrachos del mundo e incluso algunos, que viven con los tártaros, tienen varias mujeres como ellos. Cuando entran en la iglesia se lavan las extremidades inferiores como los musulmanes, comen carne los viernes y celebran ese día sus francachelas a la usanza sarracena”.¹⁰⁶

En Oriente hay gran cantidad de iglesias nestorianas, pero el franciscano tiene claro que en ellos no se puede confiar, duda sobre las afirmaciones de que el Kan esté bautizado por ellos, simplemente no les cree.

El camino hacia la corte del Kan es peligroso, el franciscano incluso duda de las *autoridades*, como Isidoro, pues lo que ve no se encuentra en el libro, no hay hombres monstruosos, pero sí maravillas: cerca de Catay “hay una provincia en la cual todo hombre que entre continúa teniendo la edad que tenía cuando entró, sea ésta cual fuere”. En los confines sin la protección cristiana el espacio está anidado por el demonio. Cerca de la corte se tiene que cruzar por una “garganta a través de peñascos pavorosos”, en esa geografía casi infernal, se le ruega que rece una jaculatoria para ahuyentar a los demonios, pues: “en aquel paso los diablos acostumbran a arrebatar de repente a los hombres, y no se sabía qué les sucedía después; otras veces cogían el caballo, perdonando la vida de quien lo montaba, y otras le arrancaban al jinete las entrañas, dejando el cadáver sobre la silla; y ocurrían allí con frecuencia muchas desgracias de este jaez”. La fe por delante guía la mirada.

El soldado de Dios, pese al deseo del monarca de pactar con el Kan para luchar contra los enemigos de la cruz, detesta a sus interlocutores. Comenta

¹⁰⁶ Rubruc, *El viaje de fray Guillermo de Rubruc...*, p. 353.

que “si se me concediera permiso, iría por el mundo entero predicando la guerra contra ellos en la medida de mis fuerzas”. Pero no es un *milites*, su principal arma es la fe, el *logos* verdadero, la teología. Su arena para batirse en duelo es el debate teológico: acabar con el otro en el ardor de las palabras. En ese sentido la corte del Kan se vuelve el escenario donde se lleva a cabo un debate que generará tradición: un cristiano frente a los paganos, cara a cara exponiendo su interpretación, y como en los juicios de Dios, la verdad sale a flote. Primero se convierte en el árbitro de un debate entre un monje y un sacerdote: el fraile encuentra que detrás de las posiciones del primero sólo se encuentra la herejía maniquea, aquel imaginario que el cristianismo ya venció y que su tradición de refutación se transforma en dogma, para eso está curtido. Al ignorante de la verdad en tierras tártaras lo amonesta fuertemente: “Al oír esta herejía maniquea y con qué descaro y cuán en público la proclamaba, lo regañé con dureza, diciéndole que pusiese un dedo sobre su boca porque desconocía las Escrituras, y que se abstuviera de proferir palabras por las que podía incurrir en pecado. Él empezó a burlarse de mí porque no sabía la lengua tártara. Por tanto, me separe de él y volví a nuestro albergue”. La victoria es personal, el otro no entiende, pero la verdad está con el polemista cristiano.

Ante la corte del Kan Mangu, Rubruc se presenta como un embajador de la palabra divina, pero el Kan tiene una amplia oferta religiosa a su alrededor: nestorianos, sarracenos y *tuínos*, es decir idólatras. El Kan quiere saber cuál de todas las religiones es la mejor y verdadera. El debate es un ejercicio retórico para dos monarcas, San Luis como destinatario y el Kan como figura de autoridad en el relato. Una puesta en escena para convencer de la supremacía del cristianismo frente a todos. La arena es el debate que tiene que pasarse por escrito para que el Kan evalúe. El franciscano está en sus terrenos, sólo Dios pudo concebir “haber inspirado esa idea en el corazón del Kan”. Todo debía hacerse mediante embajadores, con preguntas por escrito en los marcos de una rancia burocracia.

Los cristianos se tenían que unir, pese a las diferencias con los nestorianos; el fraile logra conciliar, por la ignorancia de las cuestiones teológicas de sus

aliados, un frente contra los idolatras que él encabeza. El principal punto es mostrar los orígenes de la idolatría, la otredad al ser enuncia ser doméstica. Un pedagogo enseñando a otros cristianos con menor formación intelectual. Una vez reconocida su supremacía se enfrenta a sarracenos e idólatras. Los escribanos mandados por el Kan son los jueces y transcriptoros del evento. Un gran combate para los ojos de San Luis. Los temas son apasionantes: la creación del mundo y el destino del alma después de la muerte, sin embargo, uno está por arriba de todos, la naturaleza de Dios. Todo comienza:

Así pues, le dije al susodicho *tuino*: “Nosotros creemos firmemente en nuestro corazón y confesamos por nuestra boca que existe Dios y que no existe sino un solo Dios, uno en perfecta unidad. ¿Tú en qué crees?” Él me respondió: “Los necios afirman que no existe sino un solo Dios, pero los sabios sostienen que existen muchos. ¿Acaso no hay en tu tierra grandes señores y no hay aquí un señor más grande, Mangu Kan? Pues lo mismo sucede con los dioses, que en cada región hay uno diferente”. Yo les contesté: Pones un mal ejemplo al parangonar a los hombres con Dios, pues entonces cualquier hombre poderoso en su tierra podría ser llamado Dios.¹⁰⁷

Les responde con las antiguas sentencias: omnipotencia, es el origen de la sabiduría, es bueno y dador de vida, etc. Los infieles no se quedan atrás: afirman que hay un dios en el cielo y un sinfín de dioses inferiores. Como de costumbre en la historia del cristianismo surge el problema del mal: ¿de dónde viene? El fraile les dice que no de Dios y eso los hace entrar en el silencio. La omnipotencia también es el gran tema, al ser negada por los paganos, el fraile responde: “Al establecerse el silencio argumenté: Entonces, ninguno de tus dioses puede salvarte de todos los peligros, ya que puede darse una ocasión en la que no tenga poder. Además, nadie puede servir a dos amos, entonces ¿cómo puedes tú servir a tantos dioses en el cielo y en la tierra?” El pagano responde con mutismo, se ha quedado frío entre las carcajadas del público. Silencio, desde ahí le toca escuchar. Ante la avalancha de predicación, ante el

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 412.

silencio del auditorio, el *logos* había vencido, pero aun así “nadie dijo Creo, quiero hacerme cristiano”. Después de un gran victoria la celebración, “todos a beber”.

La victoria lo condujo delante del Kan y él le expuso su fe: “Nosotros, los moal, dijo, creemos que no hay sino un solo dios, gracias al cual vivimos y morimos, y a él dirigimos en derechura nuestro corazón”. El Kan es presentado como un monarca educado, su saber tiene resonancia:

“Pero como Dios ha dado a la mano varios dedos, así también ha dado a los hombres varias sendas. A vosotros os dio Dios las Escrituras, y vosotros los cristianos no las guardáis, pues no encontráis en ellas que se deba criticar al prójimo; ¿o sí?” “Asimismo tampoco encontrarás en ellas que sea lícito prevaricar la justicia por dinero”. “En resumen, que Dios os dio las Escrituras, y vosotros no las guardáis; a nosotros nos dio los adivinos, y nosotros cumplimos lo que nos mandan, y vivimos en paz”.¹⁰⁸

Desde Salomón todos los monarcas son sabios, y qué mejor que predicar con la figura del Kan los males de la cristiandad. ¿Qué habrá pensado San Luis de su posible aliado? El franciscano le pone un espejo que resalta los defectos de aquellos que van a predicar y que no cumplen. El camino mongol está errado, pero lo respetan. No es una descripción, es la crítica hacia una sociedad por un fraile. Mirar al otro siempre se hace desde el sí mismo.

El mensaje del Kan para la cristiandad es claro: “Si no quieren obedecer y tratan de juntar un ejército contra nosotros, oiréis y veréis que tendrán ojos y no verán, y que cuando quieran asir algo, carecerán de manos; y que cuando quieran andar carecerán de pies. Esta es la orden del Dios eterno”. Ni amigos ni aliados, la carta expresa que hay que vivir sendas distintas marcadas por un mismo Dios, salvo que la mongola está errada, dominada por adivinos que invocan a los demonios para sus auspicios.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 414.

En la expansión medieval sobre Oriente ocurre la mirada sobre la alteridad. No son los sarracenos, ellos tienen que morir. En el saber generado sobre los mongoles la cristiandad inscribirá el sentido de las narraciones de la otredad por siglos: su destino es ser evangelizada. En la primera escritura franciscana sobre otros pueblos se están desarrollando todos los temas posibles: la mirada apocalíptica, la posibilidad de unificación de las diferencias, la emergencia de la crítica para predicar con el otro. La gran pregunta es: ¿estas narraciones constituyen una memoria de la orden? ¿Una tradición para enfrentarse a la alteridad? Con estos textos todo se encuentra listo para la expansión sobre América. Es el turno de la segunda expansión franciscana sobre las Indias imaginarias, los mexicas serán ahora el signo a descifrar. Con una gran diferencia: la escritura sobre los mongoles se realiza sobre la noción de peligro que representan, son una sociedad libre y desde ahí se describe, es un pueblo que se inscribe vivo. Se ve, es una traducción para *hacer ver* a otros sus posibilidades de conversión. Por el contrario, la escritura sobre las *Indias Occidentales* versa sobre una gran victoria, la del Occidente cristiano que se va desplegando sobre el mundo: la escritura se mueve por las ruinas del proceso civilizatorio mesoamericano, en la decadencia de su vitalidad, en su conquista. Las crónicas de América transcriben las historias de esa victoria, fundando sobre las cenizas del otro, una nueva memoria del evento.

CAPÍTULO IV

MIRAR-ESCRIBIR SOBRE INDIOS EN LA ÚLTIMA HORA DEL MUNDO

Se proclamará esta Buena Nueva del Reino en el mundo
entero para dar testimonio a todas las naciones.
Y entonces vendrá el fin.

Mateo 24:14

La mirada sobre el Otro en el Nuevo Mundo no parte de una tabla rasa, **L**irrumpe la otredad en las recurrencias y los marcos de alteridad del siglo XVI. Lo indígena se inserta en las antiguas visiones y descripciones, en los significados dentro de las recurrencias del mirar de la tradición Occidental. En la enciclopedia de la diferencia, la cristiandad, al mirar, inventa el Nuevo Mundo: a partir de la escritura crean el espacio pleno e ideal para re-fundar una nueva sociedad, a imagen y semejanza, removiendo sus cimientos, construyendo el novel sentido. En las imágenes americanas ocurre un reencuentro con la pureza mítica, que se abre paso por la geografía imaginaria. Desde el proyecto colombino empieza la invención, se nominaliza el continente bajo un paradigma antiguo, lo encontrado se interpreta con los símbolos medievales de las Indias y Cipango, con una carga simbólica enorme. Nacen las Indias, bañadas por las imágenes de las antiguas tradiciones medievales. La empresa colombina en ese sentido se presenta como continuidad, como un proyecto que se había trabajado por siglos:

(...) abarcaba también la ampliación de la Cristiandad hasta los límites del mundo: conseguir la alianza con el Gran Kan de Catay, sustraer la influencia

musulmana a los pueblos “sin secta” —o sea, según las creencias de la época, los pueblos de religión no organizada—, derrotar a los musulmanes y recuperar a Jerusalén, señal visible de la unidad del mundo.¹⁰⁹

La novedad se trabaja en la experiencia, la mirada busca, el cerebro proyecta planes para pensar la diferencia: lo encontrado se identifica en los espacios concebibles, en los regímenes de verdad. La geografía fue conocida por las tradiciones que la mostraban. Objetos mentales y textuales que se encarnaron en el espacio, hasta hacerlo suyo. El saber cartográfico, la geografía de Ptolomeo, las *sumas* medievales como la de Pierre d'Ailly le van mostrando el camino para interpretar: la distancia interoceánica es poca y existen una gran cantidad de islas en el trayecto. El continente entero y sus pobladores tenían que pasar por un proceso de re-significación: la hermenéutica pasaba por los cánones de la Biblia y de las *Autoritates*. Así se inventa y nace el espacio americano: el proceso de inscripción por la circunnavegación fue decantando el continente hasta el mapa de Waldseemüller y con él ocurre la emergencia de un espacio nuevo, pero lleno de misterios concebibles sólo bajo la enciclopedia del mundo,¹¹⁰ se comienza un enorme proceso de trabajo sobre la tradición para enunciar y nominar el enigma americano.

Los pobladores de las Indias eran la cera tibia para modelar el deseo europeo: la empresa implicaba nombrar lo visto, *historizar* las semejanzas que sólo tienen sentido bajo el ojo que las reconoce, dentro de las lógicas del que ha llegado. Había que llevar las visiones de un *mundo* extraño hacia su compren-

¹⁰⁹ Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Publicaciones de la Casa Museo de Colón, 1983, p. 8.

¹¹⁰ Pero incluso la continuidad interpretativa de la empresa americana desplegada en un espacio-territorio *conocido* en el marco de la tradición está presente en una carta muy tardía de la cabeza de los doce franciscanos, fray Martín de Valencia: “Nosotros ciertamente estamos puestos en las últimas partes del mundo, en las Indias, en la Asia mayor, a donde primeramente se ha comenzado a predicar por vuestros hijos y súbditos el evangelio de Cristo”. La carta se encuentra en fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. II, pp. 301-302.

sión en el marco de otro mundo que recibe las narraciones: las proyecciones, las hipótesis, los recorridos del ojo, las identificaciones, las recurrencias al narrar debían sustentar el saber colonial y la nueva estructura social: escribir sobre el Nuevo Mundo implica encontrar su sentido dentro de la antigua simbólica, apropiárselo en su naturaleza, describirlo hacia los regímenes de verdad: con los objetos mentales posibles y su simbólica. *Domesticar* ... Enunciar creando textos, historias: formar crónicas que se apropien de la diferencia en un nuevo proyecto civilizatorio.

Cabe preguntarse ¿hasta dónde, en el proceso del mirar e inscribir, emerge una ruptura con las tradiciones anteriores? ¿Las crónicas de América son una novedad apuntalada por el hábito vital renacentista que trata de codificar *al Hombre* en el marco de la naciente modernidad? ¿Nace la antropología interesada por el otro *per se*? ¿Las descripciones sobre las sociedades colonizadas son tan modernas y confiables, que se puede crear con su saber, un discurso que refleje fielmente al otro? ¿Qué reproducen las crónicas? ¿Participamos del mismo horizonte de verdad? ¿Es posible un diálogo simple sin cuestionar el estatus de los términos de la comprensión? ¿Son los mismos intereses al mirar-describir?

Un punto de arranque es analizar cuál es el espacio de producción del discurso. ¿Desde dónde están interpretando y para qué? ¿El discurso americano cómo se está codificando en la cristiandad? Desde la lógica y las dinámicas del conquistar se enunciará lo adquirido. Para la época, la empresa americana se inserta en la expansión natural del cristianismo, es una historia ya conocida. Se generan, según el modelo clásico de John Phelan,¹¹¹ tres ejes interpretativos para el hecho: la visión propiamente colonialista, la humanista y la milenarista. La primera se puede remontar a Palacios Rubio y a Matías de Paz que tratan de imponer la legitimidad moral de España y justificar el dominio

¹¹¹ John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, primera parte. Este libro es el primero que establece la interpretación milenarista para la empresa franciscana en el nuevo mundo, es un discurso fundacional.

sobre las nuevas tierras.¹¹² De esa tradición saldrá el famoso *Requerimiento*, instrumento retórico-legal que requería de los naturales la entrega pacífica de las tierras a los reyes de España vía la autoridad papal por la cuestionada donación de Constantino. Política y religión van de la mano. Es la mirada que sustenta la Corona en aras de la creación legal del andamiaje colonial. Los ecos de la escuela se escucharán en Juan Ginés de Sepúlveda y sus *causas justas*, así como también, en López de Gómara y los cronistas y cosmógrafos oficiales de Indias.

La interpretación humanista transcurre en dos direcciones, la legal y la religiosa. En Salamanca el dominico Francisco de Vitoria desarrolló, desde el tomismo, la existencia de dos órdenes distintos en la sociedad, el natural y el sobrenatural, cada cual a su vez, con dos derechos, el natural y el eclesiástico. El derecho natural forma parte de la *persona humana*, es un *jus gentium*: derechos naturales e innatos. La Conquista violaba dicho derecho, pero se justificaba por la evangelización. Esta salida legal la discutirá el también dominico Las Casas, a través del otro camino interpretativo: la expansión del Evangelio es justa siempre y cuando sea voluntariamente aceptado, ese es *el único modo de atraer otros pueblos a la verdadera religión*.¹¹³ Conquistar por el convencimiento de la superioridad de la vida cristiana. La visión humanista establecerá un horizonte común al género humano, cuya natural dirección estaba dada por el Cristianismo en expansión.

El tercer modelo interpretativo es el milenarista encabezado por los frailes franciscanos. Es una larga historia, debatible y apasionante, que en el momento de conquistar colonizó el imaginario de la orden y le impuso una nueva simbólica apocalíptica a las Indias y a sus sociedades, estableciendo en la escritura sobre el evento los caminos de la comprensión y el horizonte de pro-

¹¹² El volumen de José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. II, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, establece la genealogía de los razonamientos jurídicos de los tratadistas españoles sobre América.

¹¹³ Una visión integral del periodo la ofrece David Brading en su *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1993.

ducción, así como el *a priori* de la mirada: la evangelización está inspirada en los fragmentos del otro, en sus ruinas. La conversión es su colapso. Su eclipse implica un *nuevo cielo y una nueva tierra*. Indios espirituales, *indios imaginarios*.

Un punto clave para entender la mirada sobre América, es el que emana de la relación entre la apocalíptica en el contexto de la evangelización de los infieles. Fue un poderoso canal interpretativo. Un mapa de símbolos que apuntala el final. La otredad en ese recorrido juega un papel central, se necesita su destrucción: la mirada-proyecto que se lanza sobre ellos es un ejercicio de poder. El mirar es cuestionar al Otro, eliminar las diferencias, reconocerlas. En ese proceso se normalizan y se integran en las recurrencias visuales. Se observa para destruir: no debía quedar nada idólatrico para construir la sociedad profetizada. Una visión etnocida se lanza sobre los indios. La cristiandad al mirar anula. En una interpretación así, según Pierre Clastres,

(...) los otros son malos pero puede mejorárselos, obligándolos a transformarse hasta que, si es posible, sean idénticos al modelo que se les propone, que se les impone. La negación etnocida del Otro conduce a una identificación consigo mismo.¹¹⁴

La evangelización como destrucción de la cultura y cosmovisión del otro *por su bien* siempre parte de dos certezas: “primero que la diferencia —el paganismo— es inaceptable y debe ser combatido y segundo, que el mal de esta diferencia puede ser atenuado, es decir, abolido.”¹¹⁵ Los misioneros buscaban la conversión de los paganos, es decir, la destrucción de un modo de vida para crear la *cristiandad indiana*, el único modo de vida posible a sus ojos y así acelerar el destino cósmico: la destrucción de las naciones paganas dentro del imaginario apocalíptico. Pero para realizarla, independientemente de las prácticas de persecución sobre todo aquel resabio de la religión local en proceso

¹¹⁴ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 57.

¹¹⁵ *Idem*.

de destrucción, los frailes tenían que reconstruir la historia de los dominados para fundar la nueva sociedad en espera. Un sacrificio *cultural* para aspirar al mundo espiritual, y esperar.

En el siglo XIII ocurre el primer contexto interpretativo en donde la interrogación por la alteridad se da en un contexto apocalíptico claro: los mongoles y la expansión franciscana arriba enunciada. Círculos mendicantes aspiraban a tener la encomienda de ser la orden que predicara hacia el final de los tiempos. Habían establecido una tradición empática con los escritos del calabrés desde el florecimiento de la orden:

(...) la obra de Joaquín de Fiore es, entre 1248 y 1250, el tema de muchas conversaciones en los conventos franciscanos de Francia, por ejemplo en Provins, y en Provenza, en Hyères, alrededor de Hugo de Digne. Para decir toda la verdad, la difusión de los apócrifos sigue poco a la difusión de las obras auténticas.¹¹⁶

Grupos al interior de los frailes menores se sintieron afines a las ideas escatológicas: veían en San Francisco al nuevo *varón espiritual*, el ángel con el signo de Dios, el nuevo Elías; en su legado, la orden viviendo en hermana pobreza, la cabeza que evangelizaría para la llegada de la era del Espíritu Santo. El contexto es la lucha entre los franciscanos joaquinistas contra Federico II, el emperador mesiánico, nombrado por el papa Gregorio IX la Bestia del Mar.¹¹⁷ En 1247 es nombrado Superior General de la Orden el también joaquinista Juan de Parma. En 1250 Gerardo de Burgo San Domingo escribe la *Introducción al Evangelio Eterno*, en donde proclama “en él la venida de una edad tercera en la que sería promulgada la tercera parte de las Escrituras, un tercer Testamento: el Evangelio eterno, o Evangelio del Espíritu Santo, contenido en

¹¹⁶ Jacques Paul, *Historia intelectual del occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 382.

¹¹⁷ Una muy buena interpretación del periodo la ofrece Bernard McGinn en *El Anticristo*, Barcelona, Paidós, 1999, principalmente el capítulo 6.

las obras de Joaquín de Fiore y que vendría a abrogar los otros dos”.¹¹⁸ La obra fue condenada en París como herética en 1255. En esa década florecen en los círculos franciscanos diversos apócrifos de Joaquín: el *Libro de las aflicciones de los profetas*, el *Comentario a Jeremías*, etc. En la acalorada discusión *antifraternal* San Buenaventura llega al poder tras la renuncia de Juan de la Parma y limpia de apocalípticos la orden. No obstante los *espirituales* emergen en la década de los ochenta en el sur de Francia y el centro de Italia, estableciendo un vínculo entre el ideal de pobreza y la tradición apocalíptica. En Provenza Pedro de Olivi busca la pobreza absoluta bajo la influencia de la Parma y Fiore. Escribe *Lectura super Apocalypsim*, en donde la sexta edad había sido inaugurada por Francisco, e identifica a un anticristo *mysticus* y otro *magnus*. En Toscana, el franciscano espiritual Ubertino de Casale escribe un *Comentario al Apocalipsis*. Se escribe el *Oráculo Angélico de Cirilo* y otros apócrifos que van identificando a un falso Papa del verdadero. En 1294 es elegido Clemente V, un eremita afín a las ideas espirituales en boga e identificado en esos círculos como el *pontífice santo*. Fue depuesto por Bonifacio VII quien se lanza contra los espirituales. En esa época el médico Arnaldo de Villanova discute en París su comentario. Sin embargo, es el Papa Juan XII quien ataca los escritos de Olivi y sus seguidores *fraticelli*, cierra sus casas y los persigue con la Inquisición quemando en 1318 a cuatro hermanos menores. En 1323 llega a declarar herética la *supuesta* pobreza de Cristo y los apóstoles, hecho que le hace al mismísimo Superior General Miguel Cesena (sin vínculos con los *fraticelli*) declararlo Anticristo. Nycolas de Lyra escribe su interpretación acerca de la parábola de los invitados a la mesa. Con el cautiverio del papado en Aviñón, otro cautiverio en Babilonia, las imágenes escatológicas explotan. Y para colmo la peste: Juan de Rupescissa un franciscano milenarista radical, siguiendo los escritos de Olivi, es encarcelado y escribe el *Libro de los acontecimientos secretos*. El Gran Cisma alienta aún más el fuego: Telesforo de Constanza escribe el *Liber ultimas Tribulaciones* y san Vicente de Ferrer

¹¹⁸ Claudio Carozzi, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 121.

predica la cercanía del Fin... Las cosas arden en la cristiandad, las miradas reconocen sellos, anticristos, papas místicos, el ojo busca signos al interior de un horizonte espiritual. Las ideas escatológicas no le fueron no ajenas a los reinos españoles:

El profetismo catalano-aragonés, emparentado de joaquinismo y de franciscanismo espiritualista, se perfila con nitidez a partir de finales del siglo XIII, siendo decisiva la influencia que reciben estos territorios por parte de las zonas de contacto mencionadas con anterioridad: Provenza, Sicilia y Nápoles. Sobre todo, será la estrecha relación con el sur de Francia el factor determinante para que las ideas apocalípticas atraviesen los Pirineos y se conviertan en elemento imprescindible de la visión del mundo propia de muchos hombres que se entregaron a la actividad profética, y de otros que la secundaron o bien la combatieron con toda su enérgica convicción.¹¹⁹

Una figura central fue el médico catalán Arnaldo de Villanova. Escribió varias obras a fines del siglo XIII y principios del XIV concernientes al final de los tiempos: *Tractatus de tempore adventus, Antichristi et fine mundi, Expositio super Apocalipsis*. Uno de los más interesantes es el *Vae mundo in centum annis*, en donde, siguiendo la tradición de los oráculos sibilinos, concede una primicia escatológica al rey de Aragón dentro del gran guion de la conquista de Jerusalén. Un famoso contemporáneo suyo, Raimundo de Lulio, también escribió un *Libre qui es contra Antichrist*. Posteriormente el franciscano Francisco Eiximinis (1330-1409), en el contexto del Cisma de la Iglesia y buscando su reforma, escribe el *Libre dels angeles*, inserto en un horizonte escatológico, que incluso llegó a manos de los doce franciscanos que llegaron a América. La iglesia ardía y ese contexto funcionó como un detonador para la búsqueda ansiosa de reformas que regresaran al orden: la Pobreza Evangélica que aspirara al fin.

¹¹⁹ Véase el magistral trabajo de José Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1996, p. 192.

FIGURA 25. Detalle que representa el apocalipsis. “Cuando abrió el sexto sello se produjo un violento terremoto; y el sol se puso negro como un paño de crin y la luna toda como sangre, y las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra, como la higuera suelta sus higos verdes”. *Apocalipsis* 6: 12-17.



Fuente: foto Miguel Segundo, ex convento franciscano de Tecamachalco, Puebla, 2008.

En el reino de Castilla la influencia de los escritos apocalípticos se deja sentir a mediados del siglo XIII, sin embargo, el gran *boom* se da en la segunda mitad del siglo XIV. El espíritu de Pobreza Evangélica que emerge en el contexto español del siglo XV, sin duda estaba conectado espiritualmente con ese movimiento.

Un momento muy importante de ese canal interpretativo es el movimiento de reforma franciscana llevada a cabo por fray Juan de la Puebla. Una revelación le mostró el camino: “ve y busca la más perfecta pobreza”. La vía era clara: seguir a Francisco, andar descalzos, tener disciplina, levantarse a media noche a rezar, etc. Funda la Custodia de los Ángeles para establecer su ideal.¹²⁰ No obstante, para la arqueología intelectual de la nonata empresa americana el más importante fue el franciscano Juan de Guadalupe (1440-1505).¹²¹ Hijo de buena cuna, estudió en el Colegio de Guadalupe y en Salamanca en donde aprendió “ayunos, silicios, mortificaciones y disciplinas”. Según el cronista Andrés de Guadalupe, al observar la vida monástica y perfecta de Juan de la Puebla, fue a Roma y tomó el hábito de San Francisco. Entró a la Custodia reformada de Los Ángeles. El hombre era un modelo de pobreza: sus horas de oración eran infalibles; dormía poco y oraba mucho, buscaba las acciones más bajas y humildes; se entregaba con rigor a la penitencia con silicios y disciplinas, también era un gran predicador del Evangelio. En ese contexto:

¹²⁰ Véase fray Andrés de Guadalupe, *Historia de la Santa Provincia de los Ángeles de la regular observancia y orden de nuestro seráfico padre San Francisco*, Madrid, 1662, en donde expone hagiográficamente la vida de franciscanos de esta primera época.

¹²¹ Este personaje es ignorado por Rober Ricard en las primeras ediciones de *La conquista espiritual*, México, FCE, 2004 y por Jonh Phelan, en *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Es Georges Baudot, en *Utopía e historia en México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, quien establece la importancia del fraile para la interpretación apocalíptica de la empresa evangelizadora. Lo extraño de la ausencia del personaje en esta historiografía es que sus ecos se lograron *colar* en la mismísima obra de Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Promo libro, 2003. Motolinía, al evocar la vida de Martín de Valencia, recuerda al “padre de santa memoria”, Juan de Guadalupe, “el cual con otros compañeros vivía en extrema pobreza”, pp. 203-204. La historiografía contemporánea lo está rescatando.

Maquinaba tranças para ganar almas a su Dios, con sus persuasiones, consejos y procuraba obreros en la viña del señor”. Pero no le bastaba el trabajo sobre sí mismo: “y como fecunda nube fecundó las almas de los fieles fue sintiendo una oculta fuerza en su espíritu de extender la rigurosa vida evangélica y perfecta, que profesaba la custodia de los Ángeles en partes más distantes a estos reynos.¹²²

Con la conquista de Granada tiene el impulso de convertir al moro para “trabajar en aquella nueva viña y nuevas plantas de la Iglesia”. El fraile menor aspiraba a una pobreza más radical que la de Juan de la Puebla. Se inscribía en el camino trazado por Joaquín de Fiore:¹²³ un espíritu reformista despierta en él a finales del siglo xv. Baudot se aventura a sugerir:

(...) la reforma de fray Juan de Guadalupe, nace cuatro años después del descubrimiento de América y termina por implantarse definitivamente el mismo año en que comienza la primera empresa continental: la conquista de México (...) Sin llegar a afirmar rotundamente que el impulso reformista que se apodera del padre Guadalupe en 1496 es obra de una reflexión escatológica, despertada sobre todo por la increíble noticia del descubrimiento de América cuatro años antes, no podemos dejar de considerar atentamente

¹²² Andrés de Guadalupe, *Historia de la Santa Provincia de los Ángeles de la regular observancia y orden de nuestro seráfico padre San Francisco*, Madrid, 1662, p. 209.

¹²³ La interpretación de Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, al igual que la de Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, México, Tusquets, 2002 (que fue cambiando su postura con el tiempo, de joaquinismo pasó a agustiniana) ponen en duda la existencia del milenarismo en función de una interpretación más ortodoxa basada en los tiempos que establece San Agustín: el nuevo tiempo es el de la Iglesia. Saranyana y Beascochea evalúan detenidamente las transformaciones del joaquinismo en la evangelización de América y hacen una crítica, a veces concediendo otras veces negando, por el camino de la hermenéutica agustiniana. Véase: “La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo xvi en la historiografía reciente”, en *Quinto centenario*, núm. 16, Univ. Complutense, Madrid, 1990. Considero que hay suficientes argumentos y documentos para acercarse a la interpretación escatológica del descubrimiento de América, más allá de la discusión *nominalista* de si son joaquinistas *avant la lettre*, dado que se fueron reinterpretando las ideas y los conceptos, pero dentro del marco de continuidad trazado arriba.

el peso del tal acontecimiento en la reaparición del joaquinismo es España, a principios de siglo.¹²⁴

Tal vez en sus reflexiones sobre los textos y en los acontecimientos del mundo el franciscano encontró la iluminación y entendió los diversos símbolos que se encontraban en el contexto: Una monarquía encabezada por los reyes católicos, motivo sobre el cual la apocalíptica española había trabajado por mucho tiempo: un rey poderoso, nuevo David que encabezaría la lucha contra el Anticristo y la unificación de las *hispanias*. Las tradiciones aragonesas se aplicaron sobre Fernando el católico que en la unificación logró llevar a cabo la Reconquista frente al infiel, por otro lado, realiza la expulsión de los judíos, motivo también escatológico. En 1492 bajo el contexto de las nuevas tierras que habían aparecido, la monarquía se enfrentaba al destino de la humanidad con las armas del sentido. En un horizonte espiritual todo coincidía, el “descubrimiento de América, la conversión de los gentiles y la liberación del Santo Sepulcro, fueron considerados los tres acontecimientos culminantes que anunciaban el fin del mundo”.¹²⁵

Un punto clave parece ser la transformación que paulatinamente va ocurriendo en el guion del fin de los tiempos: la cruzada, la toma de Jerusalén, van dejando de ser los puntos clave que anuncian el fin y son sustituidos por la idea de la expansión del cristianismo. Según Milhou: “Fue con las misiones de los ibéricos en el siglo XVI cuando la conversión de los gentiles desplazó definitivamente al tema de la reconquista de la Tierra Santa”.¹²⁶ Sólo faltaba el grupo profetizado por Fiore que encabezaría la espera, había que pulir la orden que se dirigiría hacia la evangelización final.

En el Capítulo General franciscano, en Toulouse, fray Juan de Guadalupe predica por una observancia radical. El Papa Alejandro IV le otorga la bula *Sa-*

¹²⁴ Georges Baudot, *Utopía e historia en...*, p. 94.

¹²⁵ Phelan, *El reino milenarismo de...*, p. 40.

¹²⁶ Milhou, *Colón y su mentalidad...*, p. 432.

FIGURA 26. “Un gran signo apareció en el cielo: una Mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz. Y apareció otro signo en el cielo: un gran Dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas”. *Apocalipsis 12: 1-5*.



Fuente: foto Miguel Segundo, Ex convento franciscano de Tecamachalco, Puebla, 2008.

rosantae Militantis Ecclesiae permitiendo una casa experimental en Granada bajo una *pobreza extremísima*, mayor aún que la de su mentor:

Los que observaban que aquellos siervos de Dios pedían limosna por las puertas, que vivían en los hospitales, pernoctaban en los templos, predicaban en las plazas, edificaban en los pueblos y, al fin, que cada uno de entre ellos parecía un verdadero apóstol y un Evangelio vivo, los llamaron frailes del Santo Evangelio.¹²⁷

En 1499, con la Bula *Super Familiam Domus Dei*, se le permite crear más fundaciones. En 1500 ya cuenta con cuatro misiones en Extremadura y una en Portugal. Bajo su mando se convierte en Custodia del Santo Evangelio.¹²⁸ A la muerte de Juan de Guadalupe en 1505 su reforma ya latía con fuerza. En 1519 la custodia se convierte en Provincia de San Gabriel. Los conventos se regían por una observancia total y son los que levantarán la mano para encabezar el proyecto de evangelización en el Nuevo Mundo.

En ese contexto de reforma se piensan y se analizan los hechos del mundo: el descubrimiento de Nuevas tierras, la emergencia de la prédica de Lutero visto como anticristo y la reconquista del glorioso título de rey de Jerusalén. Un personaje central para esa coyuntura fue Francisco de los Ángeles. Corría por sus venas sangre real de los monarcas católicos; como toda vida ejem-

¹²⁷ Según el cronista seráfico Torrubia citado por José Sánchez Herrero en “Los movimientos franciscanos radicales”, en *Congreso de la Historia del descubrimiento*. Este autor establece una continuidad entre los evangelizadores a China con la corriente espiritual franciscana y a su vez de ésta con la empresa americana vía la reforma de Guadalupe.

¹²⁸ Esta puede ser la época en que según Motolinía: “pero como aún en aquella provincia, que entonces era custodia, tuviese muchas contradicciones y contradictores, así de otras provincias, porque quizá les parecía que su extremada pobreza y vida muy áspera era intolerable, o porque muchos buenos frailes procuraban pasarse a la compañía del dicho fray Juan de Guadalupe, el cual tenía facultad del Papa para los recibir, procuraron contra ellos favores de los Reyes Católicos y del rey de Portugal para los echar de sus reinos; y creció tanto esta persecución, que vino tiempo que tomadas las casas y monasterios, y algunas de ellas derribadas por tierra, y ellos perseguidos por todas partes”, p. 203.

plar, renunció a sus riquezas y entró en contacto con la reforma de Juan de la Puebla. Según el cronista Andrés de Guadalupe su interés por América se explica porque “dolíase de aquellos que no tenían la luz de la fe (sin la cual no hay paso para el cielo ni agrado para Dios) en las Indias ya descubiertas”.¹²⁹ Su peso en la corte debió ser fundamental. Junto con Joan de Clapión obtienen, como en la añeja época de la predicación sobre infieles hacia Oriente, la autoridad papal para la empresa. El 5 de abril de 1521, el papa León X,¹³⁰ con la bula *Alias felicis*, les otorga a los franciscanos la autoridad total en materia religiosa “para el aumento del Nombre Divino, conversión de los infieles y acrecentación de la Fe Católica”. Jerónimo de Mendieta, al hacer la historia de la temprana evangelización, desglosa su contenido:

(...) que en estas partes de las Indias del mar océano puedan libremente predicar, bautizar, confesar, absolver de toda descomunión, casar y determinar las causas matrimoniales, administrar los sacramentos de la Eucaristía y Extremaunción, y esto sin que ningún clérigo, ni seglar, ni obispo, arzobispo, ni patriarca, ni otra persona de cualquier dignidad se lo pueda contradecir ni estorbar, so pena de descomunión *latae sententiae*, y de la maldición eterna.¹³¹

¹²⁹ Andrés de Guadalupe, *Historia de la Santa...*, p. 226.

¹³⁰ Según Marjorie Reeves una “interrelación de profecía y política se manifiesta durante todo el pontificado de León X”. La idea de Papa angélico y diversos profetas estuvieron en el escenario intelectual. Propuso un concilio para “contener a los predicadores y profetas apocalípticos”. El autor cita a Minnich: “Los doce homilistas que se dirigían al concilio Lutero se envolvían, a menudo, en el manto de un profeta. Afirmaban que la Iglesia estaba en su última edad... y que Dios castigaría a la cristiandad si el Concilio no producía una reforma... Sin embargo, en el horizonte asomaba ya una edad nueva. Había que dejar que el Concilio purificara a la Iglesia e inaugurara el glorioso fin de los tiempos”.

Véase “Pauta y propósito en la historia: los periodos de la Baja Edad Media y el Renacimiento”, pp. 126-127, en Malcon Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 2000.

¹³¹ Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 vols., México, CNCA, 2002, vol. I, p. 324. Mendieta cita las bulas porque establecen la supremacía franciscana dentro del contexto para su alegato de la primitiva iglesia indiana.

La autorización es ratificada por la bula *Exponis nobis fecisti*, de Adrián VI, en 1522. Una vez caída Tenochtitlan por las armas de Cortés, la mesa está puesta para su conversión.¹³² Francisco de los Ángeles es designado en 1523 General de los frailes menores, cargo que le impide hacer el viaje. En pleno Capítulo General y “teniendo confianza en ser alumbrado por la misericordia del Muy Alto” elige para suplirlo en la empresa evangelizadora al guardián de la *provincia de San Gabriel* “a donde a la sazón se guardaba con singular pureza y perfección la regla del padre S. Francisco”.¹³³ El elegido es Martín de Valencia “retrato del espíritu ferviente del padre san Francisco”, primer provincial de San Gabriel, con ardientes deseos de predicar entre infieles y que había estado bajo la influencia de Juan de Guadalupe (según Motolinía). Después de comunicarle al Emperador su decisión, Fray Francisco de los Ángeles se dirige a San Gabriel, realiza un razonamiento espiritual con él y le manda que tome “doce compañeros escogidos conforme a su espíritu”. El *Barón de Dios* estaba predestinado, según Mendieta:

(...) siempre había tenido este deseo de ir a predicar a infieles, y queriéndolo poner por obra algunos años antes, y pasar a los moros de Barbería, se lo había estorbado cierta persona espiritual, enviándole a decir que no hiciese mudanza de su persona, porque para otra parte lo tenía Dios escogido, y que cuando fuese tiempo él lo llamaría.

¿Qué razonarían? ¿Los tiempos se consumaban? ¿Él quería acelerar la historia? La tradición de Fray Juan de Guadalupe, ¿debió estar presente en su introspección?, “al evaluar su flaqueza e insuficiencia” para tan *alto beneficio*. En la *Instrucción* por escrito que le da fray Francisco de los Ángeles a Valencia se establecen las grandes líneas de la mirada franciscana sobre las Indias y la naturaleza de la evangelización. Primero ordena que se funde la custodia del

¹³² Los franciscanos que venían con Cortés y los tres enviados por Carlos V no cuentan con la autoridad papal.

¹³³ Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, p. 335.

Santo Evangelio en la Nueva España, una clara herencia guadalupana. Las Indias se ven como un espacio cautivo:

Y porque en esta tierra de la Nueva España ya dicha, siendo por el demonio y carne vendimiada, Cristo no goza de las ánimas que con su sangre compró, parecióme que pues allí no le faltaban injurias... Y siguiendo esto, y siguiendo las pisadas de nuestro padre S. Francisco, el cual enviaba frailes a las partes de los infieles, acordé enviaros...

En la carta de despedida, denominada *Obediencia* para los doce, el General es aún más dramático acerca de la finalidad de la empresa que él mismo había concebido:

(...) procuré yo con toda ternura de mis entrañas y continuos sollozos de mi corazón librar de la cabeza del dragón infernal las ánimas redimidas con la preciosísima sangre de Nuestro Señor Jesucristo, y que engañadas con la astucia de Satanás viven en la sombra de la muerte, detenidas en la vanidad de los Ídolos, y hacerlas que militen debajo de la bandera de la Cruz y que bajen y metan el cuello so el dulce yugo de cristo.

La misión con *autoridad apostólica* tenía el objeto de “implantar el Evangelio en los corazones de esos infieles”. Para ello se debían preparar: un mes estuvieron reunidos los doce y su líder en el convento de Santa María de los Ángeles preparándose espiritualmente. Se avecinaba, según Mendieta, una gran batalla:

(...) armándolos con santas amonestaciones y saludables consejos para la guerra que habían de hacer al príncipe de las tinieblas, que tan apoderado y enseñoreado estaba en este Nuevo Mundo que los caballeros de Cristo venían a conquistar.

En la *Obediencia* encuadra la empresa evangelizadora dentro del fin de los tiempos. Fray Francisco de Los Ángeles evoca la antigua predicación fran-

ciscana que desterró herejías y, que con doce hermanos, se aventuró a tierra de infieles sedientos de la palma del martirio. El ministro general les aclara a estos nuevos *doce* que tienen una mayor responsabilidad:

Más ahora *cuando ya el día del mundo va declinando a la hora undécima*, sois llamados vosotros del Padre de las compañías, para que vais a su viña, no alquilados por algún precio, como otros, sino como verdaderos hijos de tan gran Padre; buscando no vuestras propias cosas, sino las que son de Jesucristo, corráis a la labor de la viña sin promesa de jornal, como hijos en vos de vuestro Padre. El cual así como deseó ser hecho el postrero y el menor de los hombres, así lo alcanzó; y quiso que vosotros sus verdaderos hijos fuédeses los *postreros*...¹³⁴

La imagen evangélica aludida para enunciar la nueva empresa es la *Parábola de la viña de los obreros* en el *Evangelio de Mateo*. En ella se comenta:

En efecto el Reino de los Cielos es semejante a un propietario que salió a primera hora de la mañana a contratar obreros para su viña. Habiéndose ajustado con los obreros en un denario al día, los envió a su viña. Salió luego hacia la hora tercia y al ver a otros que estaban en la plaza parados, les dijo: 'Id también vosotros a mi viña, y os daré lo que sea justo.' Y ellos fueron. Volvió a salir a la hora sexta y a la nona e hizo lo mismo. Todavía salió a eso de la hora undécima y, al encontrar a otros que estaban allí, les dice: '¿Por qué estáis aquí todo el día parados? Dícenle: 'Es que nadie nos ha contratado.' Díceles: 'Id también vosotros a la viña.' Al atardecer, dice el dueño de la viña a su administrador: 'Llama a los obreros y págales el jornal, empezando por los últimos hasta los primeros.' Vinieron, pues, los de la hora undécima y cobraron un denario cada uno. Al venir los primeros pensaron que cobrarían más, pero ellos también cobrarían un denario cada uno. Y al cobrarlo, murmuraban contra el propietario, diciendo: 'Estos últimos no han trabajado más que una hora, y les pagas como a nosotros, que hemos aguantado el peso del día y del calor.' Pero él contestó a uno de ellos: 'Amigo no te hago ninguna injusticia. ¿No te ajustaste

¹³⁴ La *instrucción* y la *obediencia* se encuentra en Mendieta, *Historia...*, las cursivas son mías.

conmigo en un denario? Pues toma lo tuyo y vete. Por mi parte, quiero dar a este último lo mismo que a ti. ¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? ¿O va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno?’ Así los últimos serán los primeros y los primeros, los últimos.¹³⁵

¿La última hora de la viña se abrió con el Descubrimiento y los últimos serán los primeros para gozar el *Reino*? ¿Qué recepción pudieron tener esas palabras? Son frailes que viven pensando sobre las Escrituras. ¿Los doce estarían encabezando la última predica? ¿Son esos últimos los elegidos ahora que está *acercándose ya el último fin de siglo*?¹³⁶ Las imágenes del final ¿son sólo retórica que encendería las ansias misionales o está dentro de las aspiraciones de la orden de ser la cabeza de la última evangelización que culmine en el fin del mundo? Son frases que *quemán*, que calarían profundo dentro de un religioso al aventurarse en una empresa tan grande. ¿Un franciscano se saldría de la *ortodoxia* al escuchar estas palabras que encienden el ardor misional para la última conversión también enunciada en *Mateo 24:14*? ¿El furor misional sería igual bajo la interpretación agustina de que la última hora es la de la Iglesia y ya se está viviendo? Es difícil... Al escuchar esas palabras, esas imágenes del General de la Orden sin duda se encenderían esperanzas, ¿joaquinistas?, ¿guadalupanas?, ¿milenaristas?, escatológicas sin duda, los tiempos daban para ese furor que incendia los secos hábitos en pos del final.

En la mirada de los frailes la sociedad indiana es la viña que hay que labrar y que está infestada bajo la peste de las huestes de Satán. Uno de los doce fue Motolinía. Al evocar la vida de fray Martín de Valencia narra un hecho central que tal vez le fuera contado por el propio Valencia. En una época de desazón espiritual, tentado por los demonios y en busca de consolación, tuvo una epifanía en la Extremadura reformada:

¹³⁵ *Mateo* 20: 1-16.

¹³⁶ Imagen utilizada por Fray Francisco de los Ángeles en la misma carta.

(...) y vínole a la memoria la conversión de los infieles; y meditando en esto, los salmos que iba diciendo en muchas partes hallaba entendimientos devotos a este propósito, en especial en aquel salmo que comienza: *Eripe me de inimices mei*: y decía el siervo de Dios entre sí: “¿Oh cuándo será esto? ¿Cuándo se cumplirá esta profecía? *¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya estamos en la tarde y fin de nuestros días, y en la última hora del mundo?*”¹³⁷

¿Cuál es esa profecía? Se refiere al *Salmo 59* que es contra los impíos. En él se castiga a los paganos, pero no se los acaba:

No los mates, que mi pueblo no los olvide, dispérsalos y humíllalos con tu poder,

El destino de los gentiles es quedar vivos para postrarse ante la grandeza divina. La evangelización es la realización del gran *convertimiento*. Motolinía reflexiona sobre el sentido de ese *hecho espiritual* en la biografía de Martín de Valencia:

Esta visión quiso Nuestro Señor mostrar a su siervo cumplida en esta Nueva España, a donde, como el primer año que a esta tierra vino, visitase siete u ocho pueblos cerca de México, y como se ayuntase muchos a la fe y al bautismo, viendo el siervo de Dios tanta muestra de Cristiandad en aquellos, y creyendo (como de hecho así fue) que había de ir creciendo, dijo a sus compañeros: “ahora veo cumplido lo que el Señor me mostró en espíritu”; y declaróle la visión que en España había visto, en el monasterio de santa María del Hoyo en Extremadura.

Sin duda la escuchó de primera mano, el sentido escatológico debió ser contagioso... Valencia los escogió “conforme a su espíritu”.¹³⁸ El mismo Motolinía,

¹³⁷ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Dastin Promo libro, 2003, p. 201. Las cursivas son mías.

¹³⁸ Henri de Lubac plantea que Martín de Valencia “era un joaquinista de formación y de comportamiento”. Para su viaje hacia el nuevo mundo se llevó el libro *De conformitate*

en la famosa carta al Emperador de 1555, al atacar fuertemente a Bartolomé de Las Casas y *su único modo de atraer a la fe a los indios*, el fraile menor continúa con el tono apocalíptico:

(...) y será no verdadero profeta, porque dice el Señor, *será predicado este Evangelio en todo el universo antes de la consumación del mundo*. Pues a V.M. conviene de oficio darse prisa que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras, los que no quisieren oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, *sea por fuerza*; que aquí tiene lugar aquel proverbio: “más vale bueno por fuerza que malo por grado”; y según la palabra del Señor “por el tesoro hallado en el campo se deben dar y vender todas las cosas y comprar luego aquel campo”, y pues sin dar mucho precio puede V.M. haber y comprar este tesoro de preciosas margaritas, que costaron el muy rico precio de la sangre de Jesucristo; porque si esto V.M. no procura, ¿quién hay en la tierra que pueda y deba ganar el precioso tesoro de ánimas que hay derramadas por estos campos y tierras?¹³⁹

El franciscano sitúa al reino de Carlos V dentro de la añeja lógica del ascenso y caída de los Imperios:

(...) que Dios muda los tiempos y edades, y pasa los reinos de un señorío en otro; y esto, por los pecados, según parece en el reino de los cananeos, que lo pasó Dios en los hijos de Israel con grandísimos castigos; y el reino de Judea, por el pecado y muerte del Hijo de Dios, lo pasó a los romanos, y los imperios aquí dichos. *Lo que a V.M. suplico es que el quinto reino de Jesucristo, significado en la piedra cortada del monte sin mano, que ha de henchir y ocupar toda la tierra, del cual reino V.M. es el caudillo y capitán mande V.M. poner toda la diligencia que sea posible para que este reino se cumpla y ensanche y se predique*

beuti Francisci ad vitam Domini Jesu, que eran como los “Hechos de los Apóstoles del monaquismo mendicante que Joaquín de Fiore había profetizado como vehículo del Evangelio eterno de la tercera Edad del Mundo”, citado por Beascochea y Saranyana, *La discusión sobre...*, p. 175.

¹³⁹ *Carta de Fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V*, p. 311, en *Historia de los indios...*

*a estos infieles o a los más cercanos, especialmente a los de la Florida, que están aquí a la puerta.*¹⁴⁰

El último Imperio, el emperador de los últimos días, la última predicación: símbolos que permiten ver a la distancia el sentido del mundo descubierto y colonizado.

Esos ecos seguían presentes en los frailes de la orden seráfica a fines del siglo XVI. El gran historiador franciscano fray Jerónimo de Mendieta, un escatológico convencido, cita el *Libro de los Ángeles* que compuso fray Francisco Ximénez para explicar el levantamiento moro de Granada:

El pueblo de España sufrirá grandes mutaciones, y novedades y enemistades, y muchos daños por los moros que ellos mismos sostienen y mantienen, por el gran servicio que les hacen: y serán mayores y más poderosos que ellos, porque más amaron el propio servicio, que la honra del nombre de Jesucristo. Y hallarlos han entonces contra los cristianos crueles enemigos y terribles matadores, hasta que sea dado fin a aquel pueblo malvado, el cual de todo punto, con su secta mahometana, debe ser casado, destruido y aniquilado para siempre sin fin ...¹⁴¹

Para Mendieta el sentido de la empresa evangelizadora queda muy claro dentro de la escatología. Comenta en el mismo tono de Nicolás de Lyra la parábola de los invitados a la cena del Evangelio de Lucas:

(...) la parábola propuesta en el santo Evangelio, del siervo enviado a llamar gente para la cena del Señor, a la letra se verifica en el rey de España, que a la hora de la cena, conviene saber, *en estos últimos tiempos, muy cercanos al fin del mundo*, se le ha dado especialmente el cargo de hacer este llamamiento de todas las gentes, según parece en los judíos, moros y gentiles, que por su industria y cuidado han venido y vienen en conocimiento de nuestra santa fe católica, y a la obediencia de la santa Iglesia romana, desde el tiempo de

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 312. Las cursivas son mías.

¹⁴¹ Según Milhou se trata de *El libro de los Ángeles* de Francisco Eximenis.

los Reyes Católicos, que (como dicen) fue ayer, hasta el día de hoy. Y va el negocio adelante.¹⁴²

El llamado inaugural fue a la nación judía: fueron los primeros convidados y rechazaron la invitación del mismo siervo. Los moros fueron los segundos convidados, que por estar pervertidos por los errores de su profeta Mahoma no entraron en el camino. Según Mendieta, los indios, al ser *cera tibia* para el Evangelio “de estos dijo Dios a su siervo: Compélelos a que entren, no violentados de los cabellos con aspereza y malos tratos (como algunos lo hacen, que escandalizarlos y perderlos del todo), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tienen la facultad para ir a la mano de sus hijos en lo malo y lo dañoso, y para apremiarlos a lo bueno y provechoso; mayormente a lo que son obligados y les conviene para su salvación.”¹⁴³

El horizonte interpretativo de *los Doce* remite a la *parusía*, un deseo de reencuentro con el Señor. Lo ven de cerca, lo tocan, sus acciones tenía un peso significativo en la historia de la Salvación: ellos acelerarían la llegada del Reino a partir de la conversión que se transforma en el centro del gran *mitema* escatológico y punto de encuentro de los franciscanos. El inexplicable bautismo en masa, en realidad, era un medio para un fin superior: estaban luchando por almas. Había que bautizarlos como fuera y lo más rápido posible.

Mientras que la vieja Europa se hundía en la herejía, América era una esperanza. Dios había dado como *compensación*, por la predica luterana, el Nuevo Mundo a la cristiandad. Para fray Bernardino de Sahagún, la compensación es clara,

(...) parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras y con esta gente, ha querido Nuestro Señor restituir a la Iglesia lo que el demonio la ha robado

¹⁴² Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, vol. I, México, Conaculta, 2002, p. 119. Las cursivas son mías.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 120-121.

(en) Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina, de lo cual quedamos muy obligados a dar gracias (...).¹⁴⁴

La idea de compensación se encuentra en varios cronistas. En esa mirada escatológica sobre el Nuevo Mundo, Motolinía entiende la conquista desde una perspectiva espiritual. A la llegada de Cortés a estas tierras: “Dios Nuestro Señor era muy ofendido”. El franciscano le describe al Emperador ese *horizonte diabólico*:

(...) y los hombres padecían muy cruelísimas muertes, y el demonio nuestro adversario era muy servido con las mayores idolatrías y homicidios más crueles que jamás fueron: porque el antecesor de Moctezuma señor de México llamado Ahuitzoci, ofreció a los indios en un solo templo y en un sacrificio, que duró tres o cuatro días, ochenta mil y cuatrocientos hombres, los cuales traían a sacrificar por cuatro calles en cuatro hileras hasta llegar delante de los ídolos al sacrificadero. Y cuando los cristianos entraron en esta Nueva España por todos los pueblos y provincias de ella había muchos sacrificios de hombres muertos, más que nunca, que mataban y sacrificaban a los demonios sangre humana por todas partes y pueblos de esta tierra.¹⁴⁵

Era una injuria hacia el Creador que esa sociedad siguiera respirando idolatría. Ese modo de vivir no era concebible para un cristiano. En la mente del franciscano el proyecto de la conquista acabaría con ese horizonte maldito:

(...) pues impedir y quitar estas y otras abominaciones y pecados y ofensas que a Dios y al prójimo públicamente eran hechas, y plantar nuestra santa fe católica, levantar por todas las partes la cruz de Jesucristo y la confesión de su santo nombre, y haber Dios plantado una tan grande conversión de gente, donde tantas almas se han salvado y cada día se salvan, y edificar tantas iglesias y monasterios.

¹⁴⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999, p. 20.

¹⁴⁵ *Carta de Fray Toribio de Motolinía al...*, p. 302.

La pobreza es un punto de encuentro, mimetizaba a la población indígena con sus nuevos guías espirituales. Para Motolinía los indios eran los *pobrecillos* convidados a la mesa, que otros habían despreciado.¹⁴⁶ Bajo esta mirada la población local estaba más que lista para entrar en el cristianismo. Los hechos del mundo sólo tienen sentido bajo una retórica que esclarece el mundo indiano. Una comparación analógica permite ver la situación de los indios en el mundo: los naturales estaban cautivos en la idolatría, viviendo en el imperio de Satanás, *eran como* Israel preso en Babilonia. Por ello habían sufrido el castigo divino, una gran devastación:

Hirió Dios y castigó esta tierra, y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez trabajosas plagas. La primera fue la viruela (...) La segunda plaga fue los muchos que murieron en la conquista desta Nueva España, en especial sobre México (...) En esta guerra, por la gran muchedumbre que de la una parte y de la otra murieron, comparan el número de los muertos, y dicen ser más que los que murieron en Jerusalén, cuando la destruyeron Tito y Vespaciano. (...) La tercera plaga fue una gran hambre luego como fue tomada la ciudad de México (...) La cuarta plaga fue de los calpixques (...) La quinta plaga fue los grandes tributos (...) La sexta plaga fue las minas de oro (...) La séptima plaga fue la edificación de la ciudad de México (...) La octava plaga fue de los esclavos (...) La novena plaga fue el servicio de las minas (...) La décima plaga fue las divisiones y bandos que hubo entre los españoles que estaban en México.¹⁴⁷

En el horizonte de una *historia de la salvación* los nuevos cristianos necesitaban de un Mesías que los rescatara, en la economía de la mirada franciscana Hernán Cortés asumiría ese papel al conquistar Tenochtitlan, la Jerusalén terrena y abrir las puertas al cristianismo y a la Jerusalén celeste... El juego de roles está claro, en la mirada que espiritualiza los hechos del mundo, existió una clara relación entre “el maldito” Lutero y Cortés: mientras el primero

¹⁴⁶ Véase Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, pp. 236-242.

¹⁴⁷ Motolinía, *Historia de los indios...* pp. 69-75.

FIGURA 27. La medición del templo y los dos testigos cubiertos de sayal son el prelude a la *Bestia*.



Fuente: foto Miguel Segundo, ex convento franciscano de Tecamachalco, Puebla, 2008.

FIGURA 28. La quinta trompeta y la peste.



Fuente: foto Miguel Segundo, Ex convento franciscano de Tecamachalco, Puebla, 2008.

corrompía el Evangelio, el segundo abría la puerta a un Nuevo Mundo. Un gran ejemplo de ello es Mendieta. En su lógica el conquistador había sido elegido para ser *instrumento* de Dios, retoma lo antes dicho por Motolinía sobre el horizonte de sacrificios sangrientos en donde vivían los mexicas. En ese contexto imaginario, Cortés es un liberador, en una lógica teológica de compensación,

(...) en el año en que Cortés nació, que fue de mil y cuatrocientos y ochenta y cinco, se hizo en la ciudad de México una solemnísimas fiesta en dedicación del templo mayor de los ídolos (que a la sazón se había acabado), en la cual fiesta (que a razón tendía largos ochavarios) se sacrificaron ochenta mil y cuatrocientas personas. Mirad si el clamor y de tantas almas y sangre humana derramada en injuria de su Criador sería bastante para que dios dijese: Vi la aflicción de este miserable pueblo; y también para enviar en su nombre quien tanto mal remediase, como a otro Moisés a Egipto. Y que Cortés naciese en aquel mismo año, y por ventura el día principal de tan gran carnicería, señal particular y evidencia de su singular elección.¹⁴⁸

Los hechos del mundo sólo tienen sentido en una dimensión trascendental: mirar es espiritualizar. La representación de los acontecimientos y su puesta en marcha se realizan al interior de una trama divina que permite aglutinar distintos hechos inconexos, legibles sólo en un guion dictado por Dios para la salvación del pueblo infiel: un horizonte maldito, bañado en sangre se suprime por la Conquista, entendida como un proyecto divino que necesitaba un nuevo Moisés para liberar a la sociedad con quien se cumplirían las profecías. Los frailes a su lado encabezarían una nueva humanidad.

En esa espera, un uso nuevo de la escritura parece nacer apuntalando el proyecto: cambiar la memoria de los conquistados, interpretar la realidad en un sentido místico-escatológico y así nulificar el peligro de la diferencia. Ese horizonte de significados y de aspiraciones debía establecer una escritura fundacional, capaz de dar a conocer un hecho necesario: construir una nueva

¹⁴⁸ Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, vol. I..., pp. 305-306.

memoria del evento, que diera cuenta de la emergencia del cristianismo en América, que permitiera una suave transición y que sirviera para darle profundidad histórica a la evangelización. Cristianizar en la escritura el ruido del paganismo, domesticarlo para que los *convidados a la mesa* entren purificados y así esperar el nuevo Reino. Se generó una política del lenguaje que buscó reacomodar la otredad, al interpretar a los mexicas bajo una mirada que pretendía escudriñar en el pasado sólo las bases que formaran cristiandad... Una *conquista escriturística* capaz de esculpir la piedra angular del nuevo cristianismo, en su natural y añeja expansión. Pero antes había que escribir su historia, la mirada debía desenredar y encontrar la madeja del sentido: mirar es identificar, reinterpretar y re-escribir una memoria nueva, ese proyecto son las Crónicas del Nuevo Mundo.

La escritura nace de un profundo deseo por incidir en lo real a partir de una fractura, de una separación que en el texto se resarcirá. La representación, el ausente fijado en el tiempo, codificado según el modo de ser del escriba, permite la unidad artificial del relato. Se dirige siempre hacia un horizonte, le habla desde la insinuación, es un proyecto de aspiraciones implícitas. Pero ocultas. En los textos intenta representar otras culturas, narrar otros mundos, existe un problema de base: ¿cómo es posible la representación?, ¿qué se representa y cuál es el sentido de lo escrito?, ¿se puede escribir sobre lo nuevo?, ¿puede ser inteligible lo que hasta hace poco tiempo no existía? Las nociones de identidad y de diferencia se encuentran en el centro de estas preguntas. El escribir siempre es para la identidad, es decir, para el grupo social que comparte la cosmovisión, el sentido y las prácticas sociales. Es narrar para un horizonte compartido, un *estar-en-el-mundo* que establece ciertos niveles de diálogo y verosimilitud. La escritura genera experiencias originarias:¹⁴⁹ que nacen del choque entre la novedad experimentada por el sujeto y el regreso hacia la tradición del intérprete en su apropiación e inscripción del evento en el relato de los hechos. En el proceso de inscripción del evento los contenidos

¹⁴⁹ Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.

FIGURA 29. El séptimo ángel muestra la ciudad que baja del Cielo.



Fuente: foto Miguel Segundo, ex convento franciscano de Tecamachalco, Puebla, 2008.

difícilmente puede ser “inventados” por la retórica y su ejercicio de puesta en marcha del acontecimiento en sistemas de verdad,¹⁵⁰ pero están muy lejos de ser descripciones modernas. En el choque entre la novedad y la tradición se configura el texto, un escrito que sea legible dentro de una tradición intelectual. Se pre-comprende un evento dentro de las tradiciones para contarlos, se escribe dentro de las retóricas para contar el mundo de la época y se deja presto para ser reactualizado por los lectores.¹⁵¹ Un texto se inscribe en una tradición, su novedad se construye en la posibilidad de generar verosimilitud y establecer tradición interpretativa sobre el evento.

La mirada al pasado genera una *historia de lo Mismo* a través de las experiencias originarias en estructuras de repetición. En el sentido que alarga la identidad de lo expresado en el tiempo, que permite replicar las visiones del evento, para regresar como una reflexión sobre la identidad misma: nunca se sale de los marcos de inteligibilidad y en ese recorrido se entretiene el discurso. La comprensión de la realidad recorre los mismos marcos y al volverse texto, se encamina hacia lo propio, lo establecido. Cuando la diferencia aparece, tiene que ser trasladada al mundo que la enuncia, adquiere existencia en los marcos de *otredad*. El atentado es no coincidir, no existir en el mundo que la excluye. No es posible mantenerla al margen, tiene que ser evaluada, incluso la supresión se establece por vías tradicionales; su destierro consiste en asimilarla, integrarla con un sentido conocido: nominarla bajo una simbólica y dejar que el peligro que representaba *libre*, deje de existir. En ese momento se realiza un proceso de traducción.

La etnografía tiene como principio enunciar en un texto a otra cultura.¹⁵² Es un ejercicio de traducción en la medida en que vuelve inteligible la

¹⁵⁰ Véase el fundamental libro de Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, México, UIA, 2003.

¹⁵¹ Paul Ricœur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, siglo XXI, 2003. Específicamente el capítulo III.

¹⁵² Etnografía no sólo en el sentido que se le dio al término a fines del siglo XIX que permite sustentar la ciencia antropológica, sino en un sentido más libre, como escritura sobre un pueblo, más cercano a su etimología.

otredad. Según Hartog, cuando se escribe sobre lo Otro, es necesario que el *mundo donde se relata* comprenda el *mundo del relato*.¹⁵³ Es decir, transcribir la alteridad mediante ejercicios retóricos que *muestren* lo que se está relatando. La traducción se establece como la mediación entre el *nosotros-acá-mundo* que enuncia *versus ellos-allá-mundo enunciado*. La tarea es hacer ver al otro, para ello se utilizan diversas figuras discursivas: la inversión, la comparación y la analogía.¹⁵⁴ La *inversión* permite ver a la otredad como totalmente opuesta a lo propio, lo mismo se enfrenta a su espejo inverso: los paganos son totalmente opuestos a los cristianos, el Nuevo Mundo aún no corrupto frente a la decadente Cristiandad. No se necesita enunciar al otro, hay que invertir al *mismo*, mostrar con realismo lo extraño sin necesidad de enunciarlo en sí. La *comparación* enuncia semejanzas o diferencias de lo relatado en el marco de lo propio. *Esto se parece a tal*, colocar la novedad frente a la mirada del lector pero en relación con algo que lo remite de nuevo a su mundo, al horizonte conocido: la organización social de los conquistados es feudal pues, como *nosotros*, tienen caballeros, señores y pagan tributo. Permite ver al otro en el seno de lo propio. La *analogía* es una comparación que pone en relación dos elementos con otros dos, en un sistema que es el punto a comparar. Por ejemplo, Israel y su cautiverio en Babilonia son como el dominio idolátrico de Satán sobre los indios, o cuando los frailes dicen que los naturales conocían el pecado es comprobar que la Revelación fue para todos, pues son como nosotros, sólo hay que pulirlos.

Las retóricas de la alteridad ofrecen la posibilidad de describir al otro en el mundo del mismo, regresar sobre sí y dar la impresión que un relato real. Las categorías lógicas de traducción describen una sociedad comprensible, en la medida en que ha sido llevada hacia el mundo que escribirá de ella. Le resulta inteligible al estar *inscrita*, es decir, primero interpretada y después

¹⁵³ François Hartog, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, FCE, 2003, especialmente el capítulo “una retórica de la alteridad”. Hartog retoma las distinciones que desarrolla Benveniste en sus *Problemas de lingüística general*, vol. II, entre enunciación y enunciado.

¹⁵⁴ Sigo las distinciones propuestas por Hartog que permiten la traducción.

expuesta bajo los marcos lógicos de *lo Mismo*, en la taxonomía de la normalidad. Quien escribe tiene que impactar con un realismo creíble, pues, “describir es ver y hacer ver, pero a partir de que articula el espacio y saber, que es especialización de un saber —en fin, un cuadro—, es también saber y hacer saber (siendo ese *hacer* precisamente la puesta en escena de la taxonomía)”.¹⁵⁵

Los relatos de alteridad van a generar un saber encaminado hacia un destinatario claramente establecido: quieren *hacer ver* a alguien. En el Nuevo Mundo entre la escritura del conquistador y del funcionario, se desarrolló en la escritura de los franciscanos cuyo lugar de producción se inaugura con la inquietud escatológica del descubrimiento de América. Los primeros frailes, por la interpretación de la Orden, estaban convencidos que “habían recibido la oportunidad única de crear, en vísperas del fin del mundo, un paraíso terrestre donde toda una raza de hombres sería consagrada a la pobreza evangélica”.¹⁵⁶ A la llegada de los doce en 1524 el afán es por predicar y evangelizar, establecer la supremacía sobre el infiel a partir de la verdadera fe. Cristianizar es destruir, colonizar, extirpar. En ese horizonte los frailes establecerán el *a priori* de la primera interpretación: las Indias viven bajo el cautiverio del Demonio. La idolatría es producto del engaño, por ende hay que destruirla. En esos momentos no se necesita escribir ni traducir, la empresa es *el gran convertimiento ... , el motivo escatológico*, capaz de articular el lugar social de los franciscanos de la primera generación. La apuesta franciscana también es política, apuestan por incidir en el destino de las Indias, de ahí el conflicto y *complot* contra la primera Audiencia. Los frailes quieren separar a los indios de los españoles, en concordancia con su espera, quieren preservar la pureza original y con esa cera modelar un cristianismo primitivo. Preservar las diferencias es no hispanizar, hablarles a los naturales en sus mismos términos, pues la *Revelación* es comprensible en todas las lenguas. En ese sentido, si el latín fue la lengua del imperio pagano que se cristianizó y que permitió expresar y expandir el significado del cristianismo por el mundo, en México

¹⁵⁵ Hartog, *El espejo de...*, pp. 238-239.

¹⁵⁶ Phelan, *El reino milenarismo de...*, p. 88.

el náhuatl cumpliría con la misma función en las masas: sería la lengua franca de la sacra *monarquía indiana*. Existió un esfuerzo por traducir los textos sagrados a la lógica de los indios.

Los franciscanos luchaban contra la implantación del clero secular pues la plaza ya estaba por cubrirse con la materia prima local, bien formada por lo mejor de la Orden: “Sabemos que el latín fue enseñado por Basaccio, Sahagún y Olmos, en diversas épocas quizá, y era ésta la lengua de comunicación general”.¹⁵⁷ El Colegio era un centro de traducción-investigación: los mejores alumnos, bilingües o trilingües (náhuatl-latín-español), además de enseñar en la institución, como el bachiller Miguel o el mejor latinista indio, Antonio Valeriano, servían como traductores. Llevar los Textos Sagrados al náhuatl, colaborar con los frailes en la lucha contra la idolatría y posteriormente traducir un mundo en decadencia y extinción.

Las investigaciones sobre la sociedad mexicana se realizan bajo la óptica de la traducción, explicar el sentido del pueblo encontrado,

Buscar los orígenes de las poblaciones prehispánicas de México, captar y comprender bien las modalidades de su organización social y política, para fundar sobre ellas una grandiosa acción futura de perspectivas milenaristas propia de su concepción de la humanidad.¹⁵⁸

Las primeras investigaciones se hicieron en 1533.¹⁵⁹ Fueron ordenadas por el presidente de la Segunda Audiencia de México, Sebastián Ramírez de Fuenleal, al franciscano fray Andrés de Olmos. La intención era investigar para explicar la lógica de los vencidos. Olmos va a establecer las condiciones del *trabajo de campo*: estudiar las pinturas antiguas, los códices y con informantes traducir *lo Otro* a *lo Mismo*. El relato de la sociedad se establecería por indí-

¹⁵⁷ Ricard, *La conquista espiritual*, p. 336.

¹⁵⁸ Baudot, *Utopía e historia...*, p. 101.

¹⁵⁹ Una excepción fundamental es el texto *genealógico* de Isabel Moctezuma, tal vez la primera reflexión sobre el pasado mesoamericano, también realizada en el contexto franciscano, muy pocos años después de la conquista.

genas occidentalizados o en franca decadencia cultural, en la medida en que poseen un *no-saber* para el *logos* cristiano; y vigilado este proceso por frailes con una misión inquisitorial con miras a extirpar la idolatría. En un diálogo asimétrico investigar sobre las antiguas creencias tiene como finalidad reformularlas para traducirlas: hacer que coincidan con la verdadera historia en la única religión posible. En 1539 sale a la luz la primera investigación sobre los vencidos, en la actualidad desaparecida. Motolónia escribirá su *Historia de los indios* y los *Memoriales*, que también nos han llegado en fragmentos. *La Relación de Michoacán*, mutilada; un escrito de Las Navas que no se encuentra. Sahagún es el único de los cronistas cuya obra ha llegado completa, pese a que, en la época, también fue confiscada por órdenes del rey Felipe II en 1577.¹⁶⁰ En 1558 Francisco de Toral le encomienda al franciscano escribir en lengua náhuatl la historia de la cultura mexicana. El resultado es el *Códice Florentino* y su traducción *La Historia General de las cosas de la Nueva España*. Los primeros cronistas son franciscanos, su finalidad es explicar en el marco de la cosmovisión occidental a la cultura mexicana.

Para los frailes lo Humano no se entiende fuera de la lógica de lo divino. La traducción intenta llevar una sociedad pagana a la lógica de la comprensión cristiana. La empresa implicaba “no sólo rastrear las propias tradiciones indígenas, sino encajarlas en la tradición europea, fuera clásica o bíblica o incluso una mezcla de los dos”.¹⁶¹ Dos tradiciones confluyen en el siglo XVI: la clásica, redescubierta por las traducciones del Renacimiento y la Bíblica, el gran código de la cultura cristiana. Son el *a priori* de la enunciación. El relato del Otro se enunciará desde la simbólica europea.

¹⁶⁰ El difícilmente superable trabajo de Georges Baudot muestra la continuidad de los cronistas tanto en el método como en la intención de los escritos: son crónicas subversivas a la Corona que, vinculadas con una posible rebelión encabezada por el hijo de Cortés, pudieron generar un discurso identitario que apoyase el levantamiento, por eso se recogen.

¹⁶¹ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, p. 142.

CAPÍTULO V

LA MIRADA DE SAHAGÚN

En la larga historia de las narrativas sobre la alteridad, fray Bernardino de Sahagún tiene un lugar central. Es monumento. Su obra se ha convertido en la piedra angular del edificio que sostiene los saberes sobre el mundo mesoamericano. Los estudiosos la han leído como la gran Fuente para tener acceso al sentido del mundo indígena. Se da como un lugar común recurrir al franciscano para entender la sociedad que *observó*. Primero, desde la mirada positivista, se le convirtió en fuente histórica, luego, desde la mirada antropológica se consolidó como precursor y casi inventor de una ciencia aún no nacida. Interpretaciones y discursos que bordan un vario pinto telar con una figura clara: el fraile transcribe el mundo indígena inventando la antropología.

Su escritura se inserta dentro de un proceso de evangelización muy largo: sesenta años estuvo Sahagún en las Indias. Oriundo del Reino de León sus primeros años son oscuros. Estudió teología en Salamanca y en ese contexto se convierte fraile menor.¹⁶² El saber humanístico que aflora en su obra es producto de esos años de estudio que fueron al parecer muy intensos y le dieron un gran soporte de estudios clásicos y patristicos, según Mendieta en Salamanca “fue enseñado bastante bien en letras divinas”. En 1529 cerca de

¹⁶² Manuel Ballesteros Gaibrois, *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*, León, Imprenta Provincial de León, 1973. Falta un gran estudio sobre el franciscano que supere los textos fundacionales de Del Paso y Troncoso en: Asunción Hernández de León Portilla (ed.), *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*, México, FCE, 1997 y el de Luis Nicolau D’Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, DDF, 1990. Las interpretaciones actuales recorren las grandes líneas propuestas por ellos.

los treinta años de edad llega a las Indias bañado del “espíritu apostólico” en la barcada encabezada por Antonio de Ciudad Rodrigo, la cual fue recibida por el mismísimo Martín de Valencia. Sólo unos pocos años lo separan del inicio de la evangelización. Convivió con los doce y sus esperanzas: luchaba contra el demonio en el Nuevo Mundo. De 1530 a 1532 estuvo en Tlalmanalco, en 1535 funda y es guardián en Xochimilco. En 1536 está presente en la fundación del Colegio de Tlatelolco: en donde fue profesor latinista y de *medicina* del proyecto de indios nobles evangelizados, trabajó con ellos muy cercanamente hasta 1540. Tuvo relación con Olmos y con Motolinía. En la década de 1540 se va a Huexotzingo. En 1545 está de vuelta en Tlatelolco y contempla los efectos de la peste que asoló el Colegio; participa en la reorganización que implica la entrega del Colegio a los estudiantes avanzados. Y en 1558 viene un punto clave en su biografía, inicia su estancia en Tepepulco: por orden de fray Francisco del Toral empieza sus investigaciones para escribir sobre el pasado. Afirma:

A mí me fue mandado por santa obediencia de mi prelado mayor, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad de estos naturales de la Nueva España y para ayudar a los ministros que los doctrinan.¹⁶³

El origen de su escritura es la evangelización en dos niveles: por un lado, es fundacional, va a construir una memoria de la naciente cristiandad que implica un trabajo orientado, se rememora *lo útil*, lo que ayuda a la prédica. La *investigación* sobre el pasado está en función de la implantación del cristianismo y su futuro. Lo útil es lo que ayuda al poder en su ejercicio cotidiano, aquello que le da profundidad histórica a la prédica. Un horizonte que le permite generarse un lugar. Por otro lado, la obra está destinada a ser un *ensor*: el pasado sólo es posible bajo sus trazos, su mirada; el ojo y el oído de Sahagún

¹⁶³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España...*, véase todo el prólogo al segundo libro, p. 73.

van a generar la única versión posible del pasado indiano. La interpretación se establece como un discurso encaminado a la formación religiosa de la orden y de los indios catecúmenos. El fraile va a construir sobre ruinas cristiandad, la historicidad anterior sólo tiene sentido en la gran lógica de la expansión natural del cristianismo. Este ejercicio ya tenía antecedentes en contextos de conquista: Flavio Josefo hace una hermenéutica de su cultura para un nuevo horizonte, los romanos; *Orígenes y gestas de los godos* de Jordanes tenía la misma finalidad: convertir una memoria étnica, reelaborada, bajo una simbólica nueva. La obra sahaguniana se inserta dentro del gran movimiento de la escritura de conquista, una larga tradición dentro de las escrituras sobre la alteridad. Se escribe sobre el vencido. En ese movimiento lo vuelve comprensible para los lectores de ese mundo en decadencia. La escritura permite ver al colonizar, estableciendo las pautas de la historicidad anterior. La obra se transforma en *monumento* donde se labra un saber, escrito por el cristianismo que permitirá ejecutar prácticas: vigilancia, interpretación, represión; ejercicio del poder al instaurar un pasado.

El lugar donde comienza la empresa de escritura el pueblo de Tepepulco, cercano a la provincia de *Tezcuco*, un espacio central, pues ahí fue donde se realizó, según Motolinía, la primera *batalla contra el demonio*:

(...) el primero día del año de 1525, que aquel año fue domingo en Tetzco, adonde había los más y mayores teocallis o templos del demonio, y más llenos de ídolos, y muy servidos de papas o ministros, la dicha noche tres frailes, desde las diez de la noche hasta que amanecía, espantaron y ahuyentaron todos los que estaban en las casas y salas de los demonios; y aquel día, después de la misa, se les hizo una plática, encareciendo mucho los homicidios, y mandándoles de parte de Dios, y del rey no hiciesen más tal obra, si no que los castigaran según que Dios mandaban que tales fuesen castigados.¹⁶⁴

En ese espacio social, inserto en una larga tradición de evangelización, Sahagún convocó *al señor del pueblo* don Diego de Mendoza (un *señor evangeliza-*

¹⁶⁴ Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 81.

do, pues a los caciques idólatras de Texcoco ya les habían aplicado el fuego purificador, aquel que quema idólatras en la cristiandad) a que convocara a los *ancianos* para *saber* lo que hace por lo menos tres décadas se había proscrito: el conocimiento local, un *saber-vivir* extinto o al menos en decadencia. Los ancianos de ese momento que respondieron al llamado ¿eran niños en el mundo prehispánico, acaso adolescentes? ¿Qué significa ser anciano en el siglo XVI? Por lo menos media vida habían pasado fuera de las formas de vida bañadas por el paganismo. ¿Su saber sobrevivió al descabezamiento de la Conquista, a la primera ola de extirpación de idolatrías de “los doce”, a la aplicación de la Inquisición de Zumárraga, al juicio de los caciques de Texcoco que habían sido educados en Tlatelolco? ¿A las epidemias? ¿Con ese antecedente los diez o doce principales ancianos hablarían sobre un pasado sin presente, que ya no tenía un lugar de existencia? ¿Los ancianos enunciarían prácticas clandestinas, prohibidas por aquel que ahora quería escucharlas? ¿Para qué? ¿Desde dónde hablan? ¿Desde la marginalidad, desde la clandestinidad? Son preguntas válidas para un *interrogatorio* que se da en un contexto desigual: un saber que quiere conocer lo prohibido para destruirlo mejor. Los hábitos se supone habían cambiado, los ancianos ya iban a misa y estaban cristianizados, o al menos bautizados, por eso eran cabeza y principales, ya no vivían en el paganismo desde al menos 30 años.

Es una vieja justificación retórica la estrategia de enunciar desde la sabiduría de los ancianos, pero pensemos que el contexto de investigación fue real, busquemos una explicación sociológica: los adolescentes del mundo prehispánico estarían en los cincuenta o sesenta años, si habían sobrevivido las epidemias y el colapso cultural que provocó la Conquista, habían pasado más tiempo en la vida cristiana que en el paganismo. Pese a que la extirpación de idolatrías hubiese sido un fracaso, estos viejos vivían dentro de un nuevo marco institucional: los amos de la tierra habían cambiado y para ser reconocidos como nobles se debían pasar a la cosmovisión ganadora, al nuevo horizonte impuesto por la cruz.

Aquí viene un problema: la cultura es simbólica y se renueva en las prácticas, se vive en ellas. No está depositada en el mundo, no vive aislada, esperando ser retomada; la cultura es inmanente al fenómeno humano: las recurrencias de sentido, los campos semánticos viven en el *exo-cerebro*, se comunican por el lenguaje en un mundo que los va modificando, que los va traduciendo para la vida social, en donde se renuevan y se interpretan porque están vivos y respirando, su forma de ser y comunicarse es dialógica, se retroalimenta. En la segunda mitad del siglo xvi las nuevas reglas de sociabilidad ya habían cambiado *mucho*: hubo un proceso de *descivilización*.¹⁶⁵ Expresar en público el antiguo saber se castigaba; en los espacios privados y en la clandestinidad tal vez subsistieran símbolos, pero sin intérpretes con poder, los símbolos se marchitan, nadie los re-interpreta. Poco a poco dejan de tener sentido social-público: su vida está fuera, en el mito y el rito, ambos convertidos en figuras de exclusión. El lenguaje les permite continuar como forma, pero, ¿el significado social seguía presente? ¿Las comunidades interpretativas prehispánicas seguían vivas? No queda muy claro cómo. Fue perseguida la religión y sus contextos de reproducción simbólica. Pese a que el lenguaje continuó como marco interpretativo, el poder ya no respaldaba el saber tradicional: su enunciación cambió, la vida social lo va modificando en su continua reinterpretación. Vivir en una sociedad es usar el sentido, apropiarse de los significados: vivir.

La gran pregunta es ¿cuál fue el canal que permitió la continuidad de ese saber-vivir si ya estaba proscrito? La memoria es una operación cerebral que está vinculada al presente, en el diálogo con las instituciones se renueva, se reinterpreta en la vida social; es cambiante, son recorridos más que recuerdos; los niveles de representación la desencadenan y le dan vida, se transfor-

¹⁶⁵ La des-civilización son los procesos de destrucción de lo étnico a partir del “contacto” con Occidente. Cambios violentos o paulatinos que construyen homogeneidad sobre las diferencias, deforman, colapsan o destruyen el estado anterior del mundo. Véase la obra de Robert Jaulin, *La paz blanca. Introducción al etnocidio*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973.

ma en social. El lenguaje y los hábitos permiten establecer el diálogo en el mundo. En un horizonte de ruinas en el marco de la destrucción de la cultura prehispánica que ocurrió en la primera mitad del siglo xvi existe un hecho insoslayable: el saber antiguo se convirtió en superstición, en discurso soterrado, clandestino; si continuaba viviendo era a salto de mata, en la noche, fuera del ojo cristiano; excluido del poder, de su enunciación pública, vivía en la intimidad no transformada al horizonte de la culpa. Una rememoración en ese contexto ¿es saber prehispánico? O ¿los fragmentos dispersos de una cosmovisión sin hermeneutas empoderados y en ruinas? En todo caso y sin duda, es una reelaboración indígena: en el nuevo marco institucional se pensará lo otro, aquello que se ha perseguido, para desde la distancia de las nuevas prácticas, encontrarle una nueva significación dentro del lugar cristiano. Se pasa de la oralidad a la escritura, de sostener el poder público a convertirse en idolatría, de dar sentido al mundo a un discurso demoníaco; ese saber-vivir, bajo el nuevo lugar de producción de sentido, se convierte en un mundo caído, en ruido dentro del concierto cristiano. Desde ese lugar ¿se escribe para acallarlo? ¿Para generar la memoria de los indios buenos, *cristianos*?

Los escombros de un mundo vivo, que se había eclipsado, ahora se convierten en una interrogante fundacional: se le va a rescatar para el servicio de la cristiandad. Su escritura es un espacio para enunciar la verdad cristiana en náhuatl. Sahagún es claro, la obra tiene una finalidad espiritual. Pero él no se enfrenta sólo al discurso del Demonio, en los encuentros va acompañado de sus alumnos más aventajados:

Estaban también allí hasta cuatro latinos a los cuáles yo pocos años antes había enseñado la Gramática en el Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco.

Con estos principales y gramáticos, también principales, platicué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas...*, p. 73.

Las condiciones de producción de los *Primeros Memoriales* son claras, al menos tres niveles interpretativos:

1. un marco general que es el programa de Sahagún, el deseo de saber es un *deseo por destruir-fundar*: el fraile va a demarcar las pautas que encuadren el saber-pasado; el paradigma que va a nombrar lo propone el fraile, las preguntas las realiza Sahagún para saciar las ansias de evangelizar.
2. una interpretación de los catecúmenos trilingües en donde su mirar culpable se lanza a escudriñar un pasado del cual se sienten ajenos y distantes: son grandes latinistas, han leído las *Autoridades*, su tradición intelectual está en la cristiandad; desde ahí están interpretando, son los traductores de Sahagún, las analogías, y comparaciones las realizan en el marco del *logos* occidental, para él escriben. En el mejor de los casos van a dialogar con el discurso del pasado, que no es el suyo y que no practicaron. Los estudiantes de Tlatelolco no vivieron en el mundo prehispánico.
3. la enunciación de un saber clandestino por parte de los ancianos se va a ir tejiendo por dos años bajo un contexto comunicativo. ¿De qué naturaleza fue esa enunciación? En un diálogo, ¿dónde se van a delatar? ¿En dónde van a volver a sacar los códices para quemarlos después? Claramente ese saber se inserta en una relación vertical, en condiciones de poder. Con el peligro latente de una represión. ¿Los ancianos hablarán de un añejo mundo vivido, acaso extinto, y que desde hace mucho se ha vuelto prohibido? O hablarán de su interpretación que se inserta desde un lugar vivo, pero fragmentado, el mundo de la idolatría del *xvi* y que tal vez sostiene la del *xvii*, que vive a salto de mata en las ruinas de lo que se ha re-simbolizado, en el momento que se enuncia: tal vez lo practicaron y aún lo están viviendo, pero ahora fuera del poder, desde la clandestinidad. Sus prácticas indígenas rituales de ese momento se ponen en peligro al

enunciarlas: el fraile y sus catecúmenos los iban a reprimir. ¿En ese contexto comunicativo van a hablar? ¿Acaso eso es *etnografía*? No están escribiendo para los españoles, los papeles, el texto es para la nueva memoria náhuatl, para el *bienestar* de la cristiandad indiana, para terminar de eclipsar lo que están viviendo...

En 1561 Sahagún y sus papeles están de nuevo en Tlatelolco:

(...) donde juntando de nuevo a los principales les propuse el negocio de mis escrituras y les demandé me señalasen algunos principales hábiles, con quien examinase y platicase las escrituras que de Tepepulco traía escritas. El gobernador con los alcaldes, me señalaron hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales todos trilingües, por espacio de año y algo más, encerrados en el Colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truje escrito, y todo se tornó a escribir de nuevo, de ruín letra porque se escribió con mucha prisa.¹⁶⁷

De nuevo indios principales, indios cristianizados, indios buenos... Pero el peso de los colegiales de Tlatelolco es más fuerte. ¿Quién es esta élite? Hijos de la nobleza que fueron arrancados del contexto de su cultura, niños que en todas las crónicas se convierten en las grandes orejas de la cristiandad: son los que delatan, incluso se vuelven mártires por ayudar a agrandar la fe. En una carta de 1531, antes de la instauración del Colegio de Tlatelolco, fray Martín de Valencia exalta la labor sobre esta nueva semilla de cristiandad:

Entre los mismos indios, los niños hijos de los grandes y principales nos dan muy buena esperanza de su salud espiritual. Son éstos instruidos de nuestros frailes, y en vida y costumbres religiosamente criados en nuestros conventos, que casi veinte tenemos ya edificados con muy fuerte devoción por manos de los mismos indios. En otras casas que también han edificado junto a nuestros

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 74.

conventos, tenemos más de quinientos niños, en unas poco menos, y en otras muchos más, los cuales están ya instruidos en la doctrina cristiana (...)¹⁶⁸

Estos niños han crecido bajo la lógica del convento y han sido espiritualizados bajo el gran modelo de la contención de la carne y la lucha contra el demonio, el cual se encontraba anidado en un mundo pagano que les resulta ajeno: no han vivido en él, son instrumentos de denuncia y de evangelización: “(...) y los hijos predicán a los padres en particular, y en público en los pulpitos maravillosamente, y muchos de ellos son maestros de los otros niños. Cantan de día las horas de Nuestra Señora y la misa con mucha solemnidad y devoción”. Están domesticados bajo una nueva simbólica, el desprecio del mundo es fuerte en ellos:

Levántanse cada noche a maitines en las iglesias a la mesma hora que los frailes. Son de tenacísima memoria, dóciles y claros, sin doblez alguno. Son pacíficos, que nunca se oye entre ellos contienda ni alteración, Hablan mansamente, los ojos bajos. Las mujeres son de mucha honestidad y tienen naturalmente una mujeril vergüenza. Sus confesiones (en especial de las mujeres) son de increíble pureza y de una nunca oída claridad. Reciben el Santísimo Sacramento de la Eucaristía con grande abundancia de lágrimas.¹⁶⁹

Son tan puros que a lo mejor nunca existieron... pero ellos son los indios *entendidos* que a Sahagún le ayudaron a bordar el libro VI y los *huehuetlatolli*: *están contando los hábitos cristianos, es lo único que conocen...* Estos personajes son una pieza clave para entender el imaginario que se encuentra en las crónicas, ¿son indios mesoamericanos con *núcleos duros* que los hábitos en el claustro no los rompieron? ¿Dónde están esos núcleos duros? ¿Impresos en sus cerebros? ¿En el ADN mesoamericano? La reproducción cultural no funciona así, necesita *estar-en-el-mundo*, socializarse, vivirse. Son niños que no vivieron en el mundo idólatra, y posiblemente tampoco en el mundo indíge-

¹⁶⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, vol. II, p. 302.

¹⁶⁹ *Idem.*

na, fueron arrebatados de su cultura y vivieron bajo la influencia monacal; su ideal era ser frailes. Esta generación, modelada bajo el cincel del cristianismo, ¿por el hecho de ser indios recuerda algo que no vivieron? Motolinía enuncia las contradicciones generacionales de esa primigenia época, en donde se enfrentaron, sin duda, padres contra hijos:

(...) estos señores y ministros principales [*los mexicas reales, paganos*] no consentían la ley que contradice a la carne, lo cual remedió Dios, matando muchos de ellos con las plagas y enfermedades ya dichas y de otras muchas y otros se convirtieron; y como de los que murieron han venido los señoríos a sus hijos, que eran de pequeños bautizados y criados en la casa de Dios; de manera que el mismo Dios entrega sus tierras en poder de los que en Él creen; y lo mismo han hecho contra los opositores que contradicen la conversión de los indios por muchas vías.¹⁷⁰

Ante esos nuevos *herederos de la tierra* el poder-saber occidental se desplegó en todo su esplendor: se les enseñó a vivir en una simbólica distinta, en la manera de ser monacal y sus aspiraciones. Las primeras generaciones de convertidos son las más radicales, están luchando contra un mundo que les resulta demoníaco en el que viven sus padres y tienen que marcar la barrera frente a él: denunciar, evangelizar, destruir.

Estos niños que los frailes criaban y enseñaban, salieron muy bonitos y muy hábiles, y tomaban tan bien la nueva doctrina, que enseñaban a otros muchos; y además de eso ayudaban mucho, porque descubrían a los frailes los ritos e idolatrías, y muchos secretos de las ceremonias de sus padres.¹⁷¹

En ellos se empieza a crear un ojo censor trascendente que observa lo que están haciendo, ese ojo regula su nuevo vivir, es el bio-poder interiorizado del cristianismo: contención, oración, desprecio del mundo, pobreza, los ideales

¹⁷⁰ Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España...*, pp. 79-80.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 76.

de los frailes se han convertido en sus metas en la vida. Lo demás está endemoniado: su mundo ya no es el Anáhuac, esperan la Jerusalén celeste. En ese horizonte, ¿son etnógrafos que están rescatando un saber-vivir que temporalmente no les tocó experimentar? Buena parte de la obra de Sahagún se remite a su trabajo. Estos niños, arrancados del mundo de la nobleza mexicana, se estaban formando para ser el clero indio, cabeza de la cristiandad indiana, el gran proyecto de lí, transformados, espiritualizados ayudasen a la magna obra de la evangelización.

En ese sentido un espacio central para entender la interpretación-reelaboración de la memoria indígena del siglo XVI es el *Colegio de Tlatelolco*. No es un *Centro de Investigación sobre el Imaginario Mesoamericano*. Uno de los doce fue su promotor: fray Gracia de Cisneros. Un hombre espiritual que “trabajaba mucho con los indios” en la construcción de doctrinas y sermones en náhuatl. El sujeto había trabajado en la construcción del reino: predicaba, evangelizaba, traducía y socializaba el nuevo saber, la palabra de Dios en las Indias. Él, según Mendieta,

Sabía muy bien que no vive el hombre sólo con el pan material, más bien con toda palabra que sale de la boca de Dios. Instituyó el colegio de Santiago Tlatelulco a contemplación de los célebres varones D. Antonio de Mendoza, primero visorrey de esta Nueva España, y D. Fray Juan de Zumárraga, primero arzobispo de México.

La enseñanza de las primeras letras ya se había comenzado antes de la llegada de los doce con Pedro de Gante. Sin embargo, el proyecto que se inaugura el 6 de enero de 1536 es de otra naturaleza: se erige como un seminario dirigido a esa élite indígena que logró sobrevivir; según Baudot, uno de los requisitos de admisión en la *Constitución del Imperial Colegio* era que, quien ingresara “ha de ser yndio de legitimo matrimonio, cacique y noble y no macehual e infame, ni maculado por vulgar ni haber ejercido sus padres tales oficios”. Bajo el amparo de los franciscanos, los *elegidos* vivirían en una organización de tipo monástica, con un programa de estudios “medieval”, en donde los

frailes están re-creando la tradición de donde vienen, aquella que los formó para la entrega a Dios:

(...) si Santa Cruz de Tlatelolco, de 1536 a 1560, nos presenta un programa de estudios básicamente clásico, de seminario menor seráfico: *trivium*: gramática, retórica y lógica, y *cuadrivium*: estudios complementarios de aritmética, de geometría, de astronomía y de música, además de las lecturas de la Sagrada Escritura y una iniciación a la teología elemental, es porque su ciclo de estudios revela ya una de sus metas más evidentes: la de servir de base a un futuro seminario que formaría a los primeros elementos de un clero católico indígena.¹⁷²

Las mentes que modelaron a la nueva cristiandad fueron de primer nivel, según Mendieta y es bien sabido que en Tlatelolco, puso Cisneros

(...) por lectores en él a religiosos santos y doctos, como fueron Fr. Arnaldo de Bessacio, Fr. Andrés de Olmos, Fray Juan de Gaona y Fr. Bernardino de Sahagún. Al colegio intituló de Santa Cruz, y en él se enseñaban a leer y escribir los niños hijos de los naturales comarcanos de México y otros de más lejos y después se les lee latinidad.

Ellos formaron a sus catecúmenos: leyeron los clásicos, las *autoridades* para así continuar en América el viejo proyecto del *cultivo de sí* cristiano. Sólo es posible entrar en el mundo espiritual compartiendo la simbólica. Los *niños espirituales*, sacados del contexto del paganismo y que van a servir para la realización en Tlatelolco del *Códice Matritense* son los trilingües de Sahagún:

El principal y más sabio fue Antonio Valeriano, vecino de Azcapotzalco; otro poco menos que éste fue Alonso Vegerano vecino de Cuauhtitlan; otro fue Martín Jacovita de que arriba hice mención. Otro, Pedro de San Buenaventura, vecino de Cuauhtitlan; todos expertos en tres lenguas, latina, española e indiana. Los escribanos que sacaron de buena letra todas las obras son Die-

¹⁷² Baudot, *Utopía e historia en México...*, p. 121.

go de Grado, vecino de Tlatelolco, del Barrio de la Concepción; Bonifacio Maximiliano, vecino de Tlatelolco, del barrio de San Martín; Mateo Severino, vecino de Xochimilco, de la parte de Utlác.¹⁷³

El equipo de Sahagún está hecho a imagen y semejanza suya: son cristianos, que pueden dialogar para convertir; su nexos con la sociedad radica en prepararse para ser *cabeza*, el eclipse del proyecto del Colegio los va a colocar como señores principales. Pero en su momento de apogeo son el *petit comité* de Sahagún que ayuda en la magna empresa de comparación, destrucción y anulación del pasado prehispánico, ya lejano pero que se convierte en problema bajo el ruido de la idolatría: un saber fragmentado y en ruinas que sigue anidado en el mundo.

El trabajo de Sahagún aún no ha concluido, en el convento de san Francisco, en México, ocurre otro proceso. A solas, en su celda, el monje, ante su pluma, empieza a trabajar en *sus papeles*:

(...) vine a morar a san Francisco en México con todas mis escrituras, donde por espacio de tres años *pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras* y las *turné a enmendar* y las dividí por libros, en doce libros y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos.¹⁷⁴

Trabajar sobre lo escrito. Occidente, si algo ha hecho, es eso, repensar su tradición y de ese proceso generar saberes nuevos o que permitan establecer una interpretación: eso va tramando una *simbólica*,¹⁷⁵ que es el conjunto de símbolos y de tradiciones que se van comunicando bajo la mirada del intérprete. Aquí la pregunta clave es ¿bajo qué simbólica está repensando los textos Sahagún? Solamente tiene una, su tradición de estudios en Salamanca, su latinidad, su cristianismo, su memoria de la orden, etc., y con esas *armas del*

¹⁷³ Sahagún, *Historia general...*, p. 74.

¹⁷⁴ *Idem*. Las cursivas son mías.

¹⁷⁵ Véase a Paul Ricoeur “Estructura y hermenéutica”, en *El conflicto de las interpretaciones*.

sentido se dispone a diseccionar, corregir y re-escribir la magna obra que lo va a llevar a construir dos grandes productos: el *Códice Florentino* y el traslado en romance para el padre Sequera que es *La historia general de las cosas de la Nueva España*, la nueva memoria indígena que le ha llevado buena parte de su vida. Y digo nueva memoria porque es un escrito *fundacional*: hay que empezar a pensar que el imaginario de las crónicas es el proyecto de un movimiento intelectual de la nueva élite evangelizada liderada por los frailes para ser la piedra angular del pasado expurgado, puro, filtrado por el tamiz del cristianismo para una sociedad ideal; que esperase, por qué no, un proyecto indiano libre de españoles o incluso un horizonte escatológico. Cristianos y del color de la tierra. En ese sentido si el fraile sintió alguna empatía fue con ese proyecto, pues el mundo prehispánico sólo era para él un espacio diabólico.

La naturaleza de la obra en romance es entender el sentido de una sociedad en ruinas:

Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido, porque vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalem, diciendo en el Capítulo So.: yo haré que venga sobre vosotros, yo traeré contra vosotros una gente muy de lejos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderéis ni jamás oísteis su manera de hablar; toda gente fuerte y animosa codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a todos vuestros hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios. Esto a la letra ha acontecido con estos indios con los españoles: *fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes.*¹⁷⁶

Los indios ya habían sufrido el castigo de la Conquista, fueron devastados por la furia de Dios, su venganza fue tremenda por ser idólatras. Ahora la viña florecería bajo otro Cielo en una Nueva Tierra, con una tonada diferente, dictada desde los claustros y en náhuatl. *Había* que demostrar que son tan

¹⁷⁶ Sahagún, *Historia general de...*, p. 18.

dignos y de mejor *quilate* que los españoles para poder con ellos producir una cristiandad indina. *Había* que crearles un lugar, interpretarlos bajo la tradición adecuada que les permitiese salir puros y listos para las nuevas formas de vivir. *Había* que crearles una *historicidad verosímil*, es decir, sentido dentro del gran mito cristiano: una explicación que les permitiera *respirar* dentro del reino de Dios...

*

El primer paso para comprender una sociedad es entender su origen, todas las escrituras sobre la alteridad lo habían hecho. Mirar sobre el pasado, interpretarlo, sólo es posible al construir una profundidad a la sociedad bajo escrutinio, un horizonte de inteligibilidad. Las memorias indianas debían derivarse de la gran temporalidad, tenía que corresponder a los esquemas concebibles. No podía haber cabos sueltos: no tendrían sentido, ni lugar en el mundo. La naciente cristiandad tenía que entrar a una temporalidad divina: La historia de la salvación del género humano. Su inexplicable ausencia sólo era posible por un plan, Sahagún esclarece el motivo de que los indios permanecieran ocultos ante los ojos humanos:

Es, cierto, cosa de grande admiración que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras, cuyos frutos ubérrimos sólo el demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados; ni puedo creer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido, conforme aquello de San Pablo: abundará la gracia adonde abundó el delito.¹⁷⁷

Cautiverio de los indios, florecimiento endemoniado de gentiles, Satán atesorando sus modos de vida. Una vez destruidos por la ira de Dios sólo queda re-construir, labrar, edificar una nueva cristiandad. Pero para ese inmenso

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 19.

proyecto: ¿bajo qué régimen de historicidad debían enmarcarse a los mexicas?, ¿en qué época emergen los indios en el teatro humano? Los primeros escritores sobre antigüedades en la Nueva España tenían que ubicar en el contexto histórico del mundo del siglo XVI a las sociedades que estaban *vieno-viviendo-convirtiendo*. ¿Cuáles son los marcadores de esa temporalidad?

El trabajo sobre el tiempo tenía una larga historia. El cristianismo no enuncia desde la nada. Existen autoridades que bordan sobre las ruinas de Cronos. En la época de Josefo, en el siglo I, el mundo tiene cinco mil años,¹⁷⁸ la *autoridad* es Bíblica. ¿Por qué? Es un problema de certeza: los sacerdotes judíos y luego los anales históricos establecieron una mejor técnica de resguardo del tiempo frente a una imperante pero frágil —en la interpretación de Josefo— autoridad griega encarnada por Homero y los demás historiadores, que no poseían anales y lo único que les interesaba era mostrar su *talento* literario. Los veintidós libros van resguardando la historicidad, Josefo va incorporando y criticando por diversas fuentes (caldeos, babilonios, egipcios y los mismos griegos) la profundidad histórica del pueblo judío. El rompimiento de Josefo es fundacional para el cristianismo: se debía dar historicidad a la naciente fe dentro de la autoridad que él se había ganado, el horizonte para interpretar es la supremacía de la temporalidad bíblica. Mirar al pasado pasa por comprender dónde se inscriben los hechos del mundo bajo la simbólica del pueblo elegido de Dios.

En ese canal interpretativo se encuentra Eusebio de Cesárea, el primer escritor eclesiástico. Su *Historia* tiene la finalidad de construir: “confío en que se mostrará sumamente beneficiosa para aquellos que tienen empeño en adquirir conocimientos históricos”. La preexistencia de Cristo desde la Creación es el comienzo de su narrativa. No se había manifestado en el mundo porque los hombres de la antigüedad no eran capaces de retener su enseñanza. El hombre originario, Adán, había caído y tornó la tierra maldita, y “los que vinieron después de él poblaron toda nuestra tierra y demostraron ser en gran manera

¹⁷⁸ Flavio Josefo, *Sobre la antigüedad de los judíos*, Madrid, Alianza, 2006. Ver libro primero.

peores asumiendo una forma de vivir animal e insoportable”. Eusebio pone ante los ojos del lector un paraje desolador:

Y pasaban la vida como nómadas e incultos en un desierto, sin concebir siquiera la idea de ciudades, o construcciones u oficios, ni preocupándose del saber, de las leyes o juicios ni del honor, e incluso desconociendo el mismo nombre de la filosofía.¹⁷⁹

Dios aplicó su furia sobre ellos: inundaciones y fuego consumidor. Después, con Moisés, les mostró la semilla de la piedad dándole “unas imágenes y símbolos” así como el poder de ver cosas espirituales, pero todo en *misterio*. A partir de ese hecho,

Su legislación fue conocida y se extendió como viento flagrante divulgándose entre todos los hombres, de manera que los espíritus de ellos y los de la mayoría de los paganos fueron refrenados por legisladores y filósofos de todas partes, hasta que el punto en que la crueldad salvaje y animal se convirtió en mansedumbre, y de ese modo incluso tenían entre ellos, paz profunda, amistad y tratos. Fue en esa situación cuando, finalmente, en el principio del Imperio Romano, el mismo maestro de virtudes, el servidor del Padre en todo el bien, el divino y celestial verbo de Dios se reveló a todos los hombres.¹⁸⁰

La irrupción de la Ley es el punto de inflexión del salvajismo anterior: aquellos que entendieron el mensaje *eran cristianos sin saberlo*, pero también a los paganos les benefició la *ola civilizatoria*. Los profetas estaban anunciando al Verbo encarnado, la profundidad histórica del cristianismo se estableció dentro de la historicidad judía. Desde Moisés hasta Augusto la profecía no se había cumplido: los Jueces, los Reyes, la cautividad en Babilonia y la deportación ocurrieron en esa historicidad. La sujeción romana abrió la puerta a la Encarnación y al tiempo de la Iglesia: Cristo nació bajo el reinado de Augusto.

¹⁷⁹ Eusebio de Cesárea, *Historia eclesiástica...*, p. 33.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 33-34.

El imperio convirtiéndose bajo sus ojos, era la gran consumación. En la época de San Agustín la temporalidad cristiana había ganado:

Y no habiéndose cumplido seis mil años desde la creación del primer hombre, que se llamó Adán, ¿cómo no hemos de reír, sin cuidar de refutarlos, de los que procuran persuadirnos del orden cronológico de los tiempos, cosas tan diversas y opuestas a esta verdad tan clara y conocida? ¿Y a quién hemos de dar más crédito sobre las cosas pasadas que al que nos anunció también las futuras, las cuales ya vemos presentes?

La historia es divina y el cristianismo triunfante la posee, la ha *trabajado* y *ganado*. El tiempo, según el obispo de Hipona, estaba enmarcado en seis etapas. Las primeras cuatro son las que nos interesan para ilustrar ese imaginario: la primera va de Adán a Noé, son los orígenes. La única posibilidad de existir antes de la Ley es remontarse a través de algún ramal de la genealogía divina hacia los patriarcas fundacionales: Caín, Seth; o los hijos de Noé, Cam, Sem o Jafet. El obispo de Hipona es central porque abre un canal interpretativo para la comprensión de todo lo que quedara fuera de la *Ecúmene*: ¿después del Diluvio, cómo se poblaron de animales las islas adyacentes? La respuesta le va a abrir el horizonte de inteligibilidad a las naciones que viven fuera de los tres tradicionales continentes, poblados por la semilla de Noé:

Bien podemos creer que pudieron pasar a las islas nadando, aunque solamente a las más próximas; pero hay algunas tan distantes y apartadas de tierra firme, que parece imposible que ninguna bestia pudiese llegar a ellas a nado; y si los hombres las pasaron en su compañía, y de esta manera hicieron que las hubiese donde ellos vivían, no es increíble que lo hicieran por deseo y adición a la caza, aunque no se debe negar que pudieron pasar por mandato o permiso divino por medio de los ángeles.¹⁸¹

¹⁸¹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2004, p. 437.

A diferencia de otras escrituras sobre la otredad, como la de Tácito que debe marcar diferencias buscando la autoctonía germánica, en el régimen de historicidad cristiano todo debe encuadrar dentro de la autoridad bíblica. Desde Josefo y Eusebio las otras tradiciones se insertan dentro del trascurso de las genealogías bíblicas. La variabilidad humana, los mitos de autoctonía no son posibles, nadie puede ser anterior a la manifestación de Dios en el mundo. Incluso las otredades radicales, los monstruos se inscriben dentro de la Creación. Según el padre de la Iglesia:

Y aunque no es necesario creer que existen todas estas especies de hombres, que señalan, con todo, cualquier hombre nacido en cualquier paraje, esto es, que fuere animal racional mortal, por más extraordinaria que sea su forma o color de cuerpo o movimiento, sonido o voz, no puede dudar todo el que fuese fiel cristiano que desciende y trae su origen de aquel primer hombre.¹⁸²

Agustín fue retórico, si las narraciones clásicas daban cuenta de su existencia —porque los habían visto—, es verosímil que existan en un mundo gobernado por Dios, pese a la gran “variedad de aquellas naciones y de la diversidad que tienen entre sí y con nosotros”. El problema era encontrarles un lugar adecuado y mostrar su origen. En esa lógica fundacional las otras historicidades se inscriben dentro de la única trama posible: En la creación de Adán y en la posterior Alianza de Dios con el pueblo elegido. Los marcadores que realizó y que apuntalan la *Historicidad* son los paradigmas para insertar los hechos. De Abraham a David y de los Reyes al Cautiverio transcurre el ascenso y caída de los Imperios: asirios, griegos y romanos. Los ecos de la tradición de Eusebio se escuchan: los legisladores y las civilizaciones emergen en ese momento. Es una época gobernada por las divisiones en la sociedad humana, en donde la comodidad y los apetitos desencadenan los intereses y la ambición. Según Agustín de “aquí provino, no sin alta providencia de Dios, en cuya mano está que cada uno salga vencido o vencedor de la guerra, que unos tuviesen reinos

¹⁸² *Idem.*

y otros viviesen sujetos a los que reinan”. Las historias de los paganos se van a desarrollar en esa temporalidad: las mitologías étnicas se vuelven acontecimientos, hechos humanos que fueron divinizados, memoria humana ya no divina. El ascenso y la caída de los Imperios ocurren en la épica de la *Ciudad Terrena*. Primero asirios: Belo y Nino, sus primeros reyes, fueron contemporáneos a Abrahán, sus nietos, con el surgimiento de los argivos. Moisés fue contemporáneo de Prometeo:

Reinando estos reyes, creen algunos que vivió Prometheo, de quien aseguran haber formado hombres de lodo, porque fue de los más científicos que se conocieron, aunque no señalan qué sabios hubiese en su tiempo (...) Desde estos tiempos comenzaron a fingirse otras fábulas en Grecia, y así hallamos hasta el tiempo de Cecróps, rey de los atenienses (...) floreció Mercurio, nieto de Atlante, hijo de su hijo Maya (...) Dicen que fue más moderno Hércules, que floreció en estos mismos tiempos de los argivos.¹⁸³

Es esa temporalidad vivieron los fundadores griegos y posteriormente fueron convertidos en dioses; los Jueces caminan en paralelo a la época de la invención de las fábulas de Minotauro, de los Centauros; a los famosos teólogos y poetas Orfeo, Museo y Lino. La guerra de Troya fue central, porque de ahí salió Eneas para iniciar con Roma, segunda Babilonia, según él en el periodo en que Labdon fue juez entre los hebreos. En el reinado de Rómulo ocurre el cautiverio de Babilonia. Cuando salen del cautiverio, Roma se convierte en República. De ese modo es que la época de los Profetas y su *Verdad* es más antigua a la *Sofía* de los gentiles: Pitágoras, Sócrates, Platón. El paganismo se ha eclipsado ante el cristianismo, la historicidad divina ha vencido, es el único modo posible de capturar el tiempo y los hechos del mundo.

El gran trabajo sobre el tiempo ha constituido un metarrelato divino, que en el medioevo se perfecciona a través de varias plumas:

¹⁸³ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 509.

La división de Isidoro [*Ethymologiae*, 38, 5] es la siguiente: primera edad de Adán a Noé, segunda de Noé a Abraham, tercera de Abraham a David, cuarta de David al cautiverio babilónico, quinta del cautiverio babilónico a la encarnación del Salvador, sexta —la presente— que durará hasta el fin del mundo. Los modelos de esta división son múltiples. Son los seis días de la creación y su eco, los seis días de la semana. Son las horas del día y su trasposición alegórica en el Nuevo Testamento (los obreros de la undécima hora, por ejemplo). Pero ha sido sobre todo una referencia esencial, subrayada por san Agustín, lo de las seis edades de la vida del hombre. “Efectivamente, son seis edades en la vida del hombre”, recuerda san Agustín [*De diversis quaestionibus*, LVIII]. Son: la infancia, la niñez, la adolescencia, la juventud, la madurez, la vejez (“*infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas, senectus*”). La época contemporánea es pues la de la vejez, de la vejez definitiva que concluirá con la muerte y con el juicio final. Por cierto que en el más allá, para quienes se salven, se abrirá a lo largo de la eternidad la Ciudad de Dios. Pero aquí abajo, en este mundo, ha comenzado el tiempo de la decrepitud. Dios se ha encarnado para ayudar a los hombres a superar estos últimos momentos difíciles. También Isidoro y Beda reflejan este sentimiento: el mundo está viejo, muy viejo. Todo el alto medievo está persuadido de esto.¹⁸⁴

El mundo tiene alrededor de seis mil años, según Pierre d’Ailly. En su *Tratado sobre el acuerdo entre la verdad astronómica y la narración histórica*, escrito en 1414, el cardenal realiza un ejercicio muy interesante por encontrar la concordancia entre los tiempos y su relación con los hechos del mundo. Según él las conjunciones entre Saturno y Júpiter influyen en las transformaciones del siglo: en la menor, que ocurre cada veinte años, cambian los reinos; en la grande, de sesenta años, acontece la sublimación de los poderosos y los reyes, aparecen los profetas; la mayor dura doscientos cuarenta años y simboliza una secta o su mutación; y la máxima acaece cada novecientos sesenta años en donde ocurre la caída de los reinos e imperios.

¹⁸⁴ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 99-100.

El éxito de Ailly es enunciar en el marco de estas transformaciones los hechos del mundo. A los trescientos veinte años de creado el mundo ocurre la primera conjunción mayor, y dos años antes del Diluvio sucede una tercera, de modo que el Diluvio tuvo lugar en el año 2240 del mundo. La descendencia de Noé puebla el mundo en esa época: a Sem le corresponde el Asia, a Cam África y a Jafet Europa. En 72 generaciones sucede el traslado a la cuarta conjunción: la fundación de Babilonia, la Torre de Babel en 2560, aparecen los asirios, etc. En 3200 emerge Abrahán en el marco de la cuarta conjunción: Moisés sale de Egipto en 3630 y concuerda con Eusebio sobre su antigüedad-autoridad sobre los griegos:

Moisés es más viejo que todos los griegos a los que se tiene por más antiguos, como Homero, Herodoto y la guerra de Troya; es muy anterior a Hércules, Museo, Lino, Quirón, Orfeo, Castor, Pólux, Esculapio, Liber, Mercurio, Apolo, los otros dioses de sus pueblos y los sagrados vates del mismo Júpiter, a quien Grecia colocó en la cumbre de la divinidad.¹⁸⁵

La guerra de Troya ocurre en el cuatro mil,¹⁸⁶ precediendo a la quinta conjunción en 4160: es el reino de los hebreos, Saúl, David y Salomón. Roma se funda en 4484 del mundo. Nabucodonosor, rey de Babilonia, destruye el templo por el 4600 y Ciro, después de sesenta años, acaba con el Cautiverio. Cuando se eclipsa la monarquía romana surgen los persas y emerge Alejandro. En 5120 ocurre la sexta conjunción, 225 años antes de la Encarnación. Ailly enuncia los cuatro reinos que gobiernan las cuatro partes del mundo: al oriente los Babilonios, al sur los cartagineses, al norte los macedonios y al occidente los romanos. En 6080 emerge la séptima conjunción que trae a Mahoma y la octava llegará acompañada del anticristo. En todas las tempora-

¹⁸⁵ Pierre d' Ailly, *Imago Mundi y otros opúsculos*, Madrid, Alianza, 1492.

¹⁸⁶ En las anotaciones de Colón, disponibles en el magnífico volumen, resalta el almirante que “con la destrucción de Troya comenzó el reino de los latinos, que después fue de los romanos”. Es un hecho fundacional.

lidades el *metarrelato* de los seis días entendidos como milenios desencadena en el Juicio final.

En la primera mitad del siglo XVI se sigue pensando en el marco de los seis mil años para entender el acontecer humano. En ese régimen de historicidad ¿dónde entran los indios? Los frailes llegados a las Indias ya se habían hecho la misma pregunta. Motolinía, antes que Sahagún, había problematizado ese misterio con una serie de hipótesis:

31 Aristóteles, en el libro *De admirandis in Natura*, dice que en los tiempos antiguos los cartagineses navegaron por el estrecho de Hércules, que es nuestro estrecho de Gibraltar, hacia el occidente, navegación de sesenta días, y que hallaban tierras amenas, deleitosas y muy fértiles. Y como se siguiese mucho aquella navegación, y allá se quedasen muchos moradores, el senado cartaginés mandó, so pena de muerte, que ninguno navegase ni viniese la tal navegación, por temor que no se despoblase la ciudad.

32 Estas tierras o islas pudieron ser las que están antes de San Juan, o la Española, o Cuba, o por ventura alguna parte desta Nueva España;

¿Los indios descendientes de Dido, vienen desde la época de los Reyes o los Jueces de Israel? Motolinía dice que *algunos españoles* a los indios los consideran descendientes de moros o de judíos; su hipótesis cartaginesa la descarta por un gran argumento: “más me parece traer origen de otras extrañas partes; y aun en algunos indicios parece ser del repartimiento y división de los nietos de Noé”. No pueden existir fuera de algún linaje, no pueden ser autóctonos, son gentiles pero tenían que venir de algún lado. La *migración* tiene que ser su origen, pero, ¿en qué época?

Según Motolinía son tres generaciones las que han regido las nuevas tierras: los chichimecas, los culiua y los mexicanos. Los primeros son bárbaros y salvajes, son la alteridad total, tienen ochocientos años de antigüedad, eso no concuerda con sus cálculos cartagineses y menos aún con su descenden-

cia post-diluviana. Estos primeros hombres viven en la *ausencia* natural ¿del tiempo anterior a la Ley?

(...) no se halla que tuviesen casa, ni lugar, ni vestidos, ni maíz, ni otro género de pan, ni otras semillas. Habitan en cuevas y en los montes; manteníanse de raíces del campo, y de venados y liebres, y conejos y culebras. Comíanlo todo crudo, o puesto secar al sol.¹⁸⁷

Los culhua “vinieron treinta años después que los chichimecas habitaran la tierra, de manera que hay memoria de ellos de setecientos y setenta años; y que eran gente de razón y labraron y cultivaron la tierra, y comenzaron a edificar y hacer casa y pueblos”. Luego vinieron los mexicas.

Para Sahagún el problema del origen es central, había que darle profundidad histórica a la nueva Iglesia:

En lo que toca a la antigüedad de esta gente tiénese por averiguado que ha más de *dos mil años* que habitan en esta tierra que ahora se llama la Nueva España.

Sahagún es un gran lector de San Agustín, dentro de sus parámetros de temporalidad ese espacio es el origen de los reinos antes de la llegada del Salvador, ese es el horizonte de los mexicas, así se igualan con todas las otras naciones paganas, entran en el cuadro de una historicidad domesticada en donde existe un lugar para ellos. ¿Cómo puede asegurar eso?

Porque por sus pinturas antiguas hay noticia de aquella famosa ciudad que se llamó Tula ha ya mil años o muy cerca de ellos que fue destruida, y antes que se edificase, los que la edificaron estuvieron muchos poblados en Tulantzingo, donde dejaron muchos edificios muy notables; pues en lo que allí estuvieron y en lo que tardaron en edificar la ciudad de Tula, y en lo que duró en su prosperidad antes de que fuese destruida, es cónsono a verdad que pasaron

¹⁸⁷ Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 58.

más de mil años, de lo cual resulta que por lo menos quinientos años antes de la Encarnación de nuestro Redentor esta tierra era poblada. Esta célebre y gran ciudad de Tula, muy rica y decente, muy sabia y muy esforzada, tuvo la adversa fortuna de Troya.¹⁸⁸

Un pequeño párrafo vuelve inteligible todo el esfuerzo por *cuadrar* dentro del marco de la historicidad cristiana a los indios. La temporalidad indiana está entre Moisés y Augusto. Sahagún aplica la forma narrativa de la *sucesión de imperios* a los *tristes trópicos* mexicas:

Los chololtecas, que son los que de ella se escaparon, han tenido la sucesión de los romanos, y como los romanos edificaron el Capitolio para su fortaleza, así los cholulanos edificaron a mano aquel promontorio que está junto a Cholula, que es como una gran sierra o gran monte, y está todo lleno de minas y cuevas por dentro. Muchos años después los mexicanos edificaron la ciudad de México, que es otra Venecia, y ellos en saber y en policía son otros venecianos. Los tlaxcaltecas parecen haber sufrido la fortuna de los cartagineses.¹⁸⁹

¿El drama de la lucha humana expuesto por Agustín está también en la constitución misma de la temporalidad mesoamericana? Ascenso de unos, declive de otros: troyanos, latinos, romanos y cartagineses, la historia siempre es igual. Dios escribe en ella con la misma tinta. Sólo hay que enfocar la mirada y espiritualizar lo visto, construir por los marcos de las recurrencias de la mirada, con los ojos de la tradición y la simbólica. Los personajes cambian, ahora son indios, pero el escenario es perfecto para el drama humano. No podía ser de otra forma: Sahagún no es evolucionista, ni funcionalista ni estructuralista, *no es un antropólogo de trabajo de campo*. Tampoco quiere encontrar la historia mexicana por sí misma, ¿para qué? No le interesa ese movimiento intelectual, sólo enuncia la antigüedad de los indios para insertarlos dentro

¹⁸⁸ Sahagún, *Historia general de las...*, p. 19.

¹⁸⁹ *Idem.*

de la historia de la *Creación* al *Fin del Mundo* en el marco de seis mil años.
¿Antropología comparada?

En todo caso el franciscano sería un *difusionista radical*, como todo el pensamiento cristiano: (...) pues es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del tronco de Adán como nosotros, son nuestros prójimos, a quien somos obligados a amar como a nosotros mismos, *quid quid sit*.

Se tenía que explicar esa difusión, todo tiene su origen en Oriente:

Hase también sabido de cierto, que la población del mundo comenzó de hacia aquellas partes donde está la gran Babilonia la vieja, y de allí se ha venido poblando el mundo hasta estas partes que se llama el nuevo orbe; y la verdad, es la mitad del orbe que fue desde el principio criado.¹⁹⁰

La temporalidad más o menos estaba situada, debía demostrar cómo se había *pasado*, cuál fue el canal de esa migración:

Del origen de esta gente la relación que dan los viejos es que por la mar vinieron, de hacia el norte, y cierto es que vinieron en algunos vasos de manera (que) no se sabe cómo eran labrados, sino que se conjetura que una fama que hay entre todos estos naturales, que salieron de siete cuevas, que estas siete cuevas son los siete navíos o galeras en que vinieron los primeros pobladores de esta tierra, *según se colige por narraciones verosímiles*; la gente primero vino a poblar a esta tierra de hacia la Florida, y costeano vino y desembarcó en el puerto de Pánuco, que ellos llaman Panco, que quiere decir lugar donde llegaron los que pasaron el agua.¹⁹¹

Dentro de la verosimilitud del mendicante las siete cuevas que enuncia Motolinía, tienen que ser naves, barcos, por los cuales los naturales surcaron la mar para llegar a poblar el Nuevo Mundo. Venían del Norte, ¿de las Indias? Si las

¹⁹⁰ Sahagún, *Historia general...*, p. 719.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 20. Las cursivas son mías.

cuevas son barcos, ¿de dónde salieron esos? Tenían que haber salido de algún sitio de las Indias, de donde encontraron un ramaje que les dio historicidad dentro de la dispersión de los pueblos de Oriente. ¿Cuál fue el motivo de la migración? Sahagún también lo tiene claro:

Esta gente venía en demanda del paraíso terrenal, y traían por apellido *Tamoanchan*, que quiere decir, buscamos nuestra casa; y poblaban cerca de los más altos montes que hallaban. En venir hacia el mediodía a buscar el paraíso terrenal, no erraban, porque opinión es de los que escriben que está debajo de la línea equinoccial; y en pensar y en pensar que es algún altísimo monte tampoco yerran, porque así lo dicen los escritores, que el paraíso terrenal está debajo de la línea equinoccial y que es un monte altísimo que llega a su cumbre cerca de la luna. Parece que ellos, o sus antepasados tuvieron algún oráculo cerca de esta materia, o de Dios o del demonio, o tradición de los antiguos que vino de mano en mano hasta ellos”.

Un plan divino los ha traído hasta la Nueva Tierra, Colón no era el único que buscaba el paraíso en su travesía trasatlántica: los primeros naturales llegaron en busca de lo mismo. Estaban muy cerca del lugar del origen:

4. Parece también cosa cierta, que el paraíso terrenal está entre la tórrida zona y el norte-ártico, en el cual nuestro padre Adán y nuestra madre Eva moraron no sé cuántos días, y de aquellos dos se hinchó de gente todo el mundo, y en estas partes hubo gigantes de los de antes del diluvio, y han aparecido acá huesos y toda la armazón de su grandeza, no sólo en esta Nueva España, pero también en las provincias y reinos circundantes.¹⁹²

Se encuentran el vestigio que muestran la única historia concebible. Las utopías son compartidas, El paraíso estaba cerca ... los recién llegados, los desembarcados, los indios idólatras que Dios mandó en su plan oculto:

¹⁹² *Ibid.*, p. 719.

Ellos buscaban lo que por vía humana no se puede hallar, y nuestro señor Dios pretendía que la tierra despoblada se poblase para que algunos de sus descendientes fuesen a poblar el paraíso celestial como ahora lo vemos por experiencia.¹⁹³

Las historias de migración son la única posibilidad para que los indios tuvieran sentido. No pueden ser autóctonos, tenían que haber viajado, navegado. Una historia verosímil para el imaginario cristiano, pero quién sabe si cierta. Un texto interesante es la famosa *genealogía* de Isabel Moctezuma, realizada pocos años después de la conquista. En ella, los franciscanos que la realizaron, se quejan amargamente de los engaños del demonio que se expresan en los libros de los indios...

Dejo aparte los engaños y ficciones del demonio, *que dicen que dizque nacieron aquí los primeros padres suyos que los dioses les hicieron*, y otras ficciones muchas falsas de que ellos agora se ríen y burlan, y ven claro que es falso, aunque no todos, que es muy necesaria el ayuda de Dios y favor de S. M. para que se dé crédito a quien desea alumbrarlos y hacerles creer que son engaños y falsedades.¹⁹⁴

Ese añejo saber de autoctonía había que quemarlo, reescribirlo en la instauración de la memoria india; afirmar en la escritura fundacional de Sahagún, la única historia posible: la de la migración y dispersión de los pueblos de Oriente por el mundo. En la época de Sahagún el peligro de la autoctonía desapareció, se convirtió en una pieza de rompecabezas disperso, quedó oculto, como migaja, en los pliegues de esa *genealogía* ... En los *prólogos* de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* se resolvió el misterio del origen de los indios. Se encuadró la historicidad mexicana en el marco del gran tiempo, de la

¹⁹³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁹⁴ "Relación de genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España...", en *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, historia 16, 1991, p. 111. Las cursivas son mías.

temporalidad en el Occidente cristiano. Una bonita y colonizada interpretación de su historia.

**

La mirada sobre los dioses de los vencidos es crucial en la obra del mendicante. ¿Desde dónde comprender una cosmovisión en ruinas? ¿Cómo debía entrar en la memoria de la cristiandad indiana estos personajes?

El gran culto tenía años que se había extinguido, ya no operaban en el mundo. En el mejor de los casos era superstición sin oficiantes, una religión sin poder.

Para las *puras y espiritualizadas* generaciones emanadas de Tlatelolco eran simplemente *fábulas y ficciones*. ¿La memoria podía recordar lo que ya no vivió? ¿Qué clase de monumento se edificaría de las cenizas sobre *el crepúsculo de los dioses mexicas*?¹⁹⁵

Sahagún, en el *Prólogo* al libro tercero, es trasparente en sus intenciones:

No hubo por cosa superflua, ni vana el divino Agustino tratar de la Teología fabulosa de los gentiles, en el sexto libro de *La ciudad de Dios*, porque como él dice, conocidas las fabulas y ficciones vanas que los gentiles tenían acerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquellos no eran dioses, ni podían dar cosa alguna provechosa a la criatura racional. A ese propósito ese libro tercero se ponen las fábulas y ficciones que esos naturales tenían cerca de sus dioses, *porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer al verdadero dios; y que aquellos ellos tenían por dioses, no eran dioses sino diablos mentirosos y engañadores.*¹⁹⁶

¹⁹⁵ Véase mi libro *El crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del otro*, Editorial Académica Española, 2012, para ahondar en este apasionante tema.

¹⁹⁶ Sahagún, *Historia general...*, p. 189. Las cursivas son mías.

La religión prehispánica es sólo *vanidad*, fábulas y ficciones, ni siquiera eran dioses los que adoraban. En su gentilidad los indios vivían en el cautiverio del Demonio:

(...) pero sé de cierto que el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales, y que está esperando coyuntura para si pudiese volver al señorío que ha tenido; y fácil cosa le será para entonces despertar todas las cosas que dice estar olvidadas cerca de la idolatría.¹⁹⁷

Los dioses de los otros son demonios, esa es una verdad bíblica. Faltaba explicársela a los indios. El famoso *coloquio de los doce* ¿no cumple esa función? Ser una pieza retórica para fundar el cristianismo desde sus orígenes, tal vez leída en público o representada en alguna puesta en escena espiritual: con miras a un público indio. El escrito que Sahagún redacta en 1564 recordando un evento que no vivió, es una pieza clave para entender su mirada por la religión de los vencidos. Su finalidad no es dar cuenta de un evento originario: es una obrita que debía historizar cómo el cristianismo había ganado desde el principio: su misión es contar una verdad espiritual, no un evento histórico. La mirada de Sahagún espiritualiza, su prosa va a fundar.

En la lógica del texto el cristianismo ya había ganado desde el principio, desde la llegada de los doce. Cortés y los frailes convocan a los principales de los naturales. ¿Para qué? Tienen que explicarles cómo y por qué no conocen al verdadero Dios, ni a su reino, la Iglesia. Sus dioses son enemigos y matadores, pestilencias que viven en el pecado. Los misioneros predicaban el verdadero *Dios*, el salvador del mundo, el eterno. Él había creado todo, el cielo, la tierra y el infierno, “él nos hizo a todos los hombres del mundo y también hizo a los demonios, a los cuales vosotros teneis por dioses y los llamais dioses”.¹⁹⁸

¹⁹⁷ *Idem.*

¹⁹⁸ Utilizo para las citas del *Coloquio* el texto que se encuentra reproducido por Cristian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, FCE, 1996. Sin embargo, no comparto la interpretación que él ofrece.

Los naturales se engañan con sus creencias, adoran un *efecto*, desconociendo la verdadera fuente creadora.

Quienes están más perdidos son los poseedores del *conocimiento local*, los *sátrapas*, que llegan derrotados al primer encuentro: “Si muriéremos, muramos: si pereciéremos, perezcamos; que de verdad los dioses también murieron”. No son las memorias del acontecimiento, ese hecho sólo existió en la mente de Sahagún. Los sacerdotes quieren saber cuál es su error, porque su modo de vida está mal: “mucho holgaremos de que nos digais quiénes son estos que adoramos, reverenciamos y servimos, porque de saberlo recibiremos gran contentamiento”. Con este texto Sahagún empieza a predicar sobre la naturaleza de los dioses, su trabajo de evangelización es enunciar lo pagano dentro de la simbólica ganadora: la tradición judeocristiana. Es un largo trabajo el que realiza Sahagún.

En el relato edificante la exégesis de los franciscanos sobre los dioses paganos se remonta al principio, a la Creación: Dios al crear su casa real, su morada, el *cielo empíreo*, también creó una muchedumbre de caballeros, los ángeles. De entre ellos destacó uno, Lucifer, por su hermosura y sabiduría. Soberbio por su distinción, quiso igualarse a Dios; a Miguel, otro ángel, no le pareció y se levantó en armas contra él. Se crearon dos parcialidades y vino la batalla en el cielo.

Los vencidos fueron echados del cielo, “fueron encarcelados en la región del ayre tenebroso, fueron hechos diablos horribles y espantables. Estos son los que llamais *tzitzitzimi*, *culelei*, *tzuntemuc*, *piyoche*, *tzumpachpul*”.¹⁹⁹ Dicha estirpe es quien se hace pasar por dioses, pero en verdad son ángeles infernales. Desde el odio de la exclusión Lucifer tramó un plan:

(...) hagamos quanto mal pudiéramos a todas sus criaturas, especialmente a los hombres, a los que él más ama, porque por esto los hizo para darles las riquezas y dignidades que a nosotros nos quitó; conviene que los desatinemos en tal manera que no conozcan a su hacedor. B. Vosotros que sois de más alto

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 78.

entendimiento, con toda diligencia y aviso tentarlos eys para que ydolatren, que adoren por dios al sol y a la luna y a las estrellas y a las estatuas hechas de piedra y de madero, a las aves y serpientes y a otras criaturas, y también los provocareis para que nos adoren y tengan por dioses a nosotros, para que de esta manera ofendan especialmente a su criador, para que provocando a yra contra ellos los avorrezca y deseche como a nosotros; aparecer los eys con palabras humanas en los montes y en las honduras de los ríos, en los campos y en las cuevas para que mejor los descamineis y desatineis.²⁰⁰

La rebelión en el Cielo es el origen del mal, pero también del engaño humano: los demonios tienen bajo su poder a todo aquel que adore otras deidades. La idolatría india tiene su origen dentro de la cosmovisión judeocristiana. Los dioses mexicas son demonios, adorarlos aun por ignorancia es una enfermedad que se puede curar a través de la prédica del Evangelio. La sociedad indígena vive engañada por el viejo enemigo de Dios, su religión es demoníaca. ¿Con este texto Sahagún es un historiador? ¿O está creando teatro edificante? Su vida la está dedicando a evangelizar, a destruir la cultura local, que mejor que exponerla en un *drama*...

El *divino Agustino* inspira los libros de la *Historia general...* de Sahagún que hablan de la naturaleza y demás cosas de los dioses mexicas. De nuevo San Agustín. ¿Por qué es tan importante *La ciudad de Dios* para Sahagún? ¿No es un texto que ataca lo mismo contra lo que él estaba luchando? La empatía estaba dada por el contexto. ¿Acaso se puede comprender sin referentes? Es una gran autoridad que le permite bordar el discurso sobre los indios ¿No pertenece a esa tradición el franciscano? Interpreta los hechos desde ese horizonte religioso, conoce el libro y sabe cómo aplicarlo. El saber le va marcando el camino. El paganismo azteca ha sido teologizado, ya ha mostrado con el *Coloquio* su origen. Las recurrencias de visión le permiten entender la novedad, el mirar se guía por las tramas bíblicas, no es posible escribir sin *autoritates* en el siglo XVI.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 79.

El gran imaginario renacentista estaba fascinado por las fábulas antiguas para encontrarles el sentido moral. Los dioses antiguos nunca murieron en la tradición del occidente medieval: se convirtieron en alegorías, se refugiaron en la astrología e incluso se hicieron catálogos como el de Bocaccio; en el XVI se estaban re-descubriendo los clásicos, etc. El abanico era amplio. Sin embargo, Sahagún no enuncia desde la tradición renacentista, su acceso al mundo clásico se encuentra a través de los escritos del obispo de Hipona. Le sirve porque es una escritura militante que enuncia, bajo una retórica fundacional para el cristianismo, la victoria total sobre el paganismo. En la obra los dioses antiguos ya perdieron, son los signos del castigo. Agustín utiliza la antigua tradición que se remonta a Evemero que atribuía humanidad a los dioses y que por sus grandes logros sus pueblos los divinizaron; pasa por la autoridad de Varrón y sus *Antigüedades romanas* y de ahí a su encendida polémica. Sus argumentos son centrales: retoma uno de los diversos géneros de teología que Varrón utiliza para hablar de las *antigüedades romanas*: el “fabuloso, que es lo mismo que *mithicon*, pues *mithos*, en griego, quiere decir fábula”.²⁰¹ En su piadosa interpretación los poetas, autores clásicos y escénicos, en sus *fábulas* “mienten mucho y apenas tienen indicio de cosa que sea verosímil”.²⁰² La *Sofía* antigua está eclipsada, los *Tempora Christi* han vencido, había que explicar porque habían perdido. El mundo de los mitos grecolatinos es un mundo de imaginación mentirosa, un artificio maligno para verter y vomitar “la ponzoña de sus lenguas”. En los mitos se cuentan obscenidades que nunca se cometieron. San Agustín utiliza su conocimiento retórico del panteón grecorromano y de sus fábulas para atacar: Júpiter es el cielo, Juno el aire, Neptuno el mar, Plutón la tierra, Saturno el tiempo, ¡gran engaño!, los poetas “buscan estratagemas para sostener sus fábulas, y no las hallan”,²⁰³ dado que los dones y beneficios divinos, no provienen de los dioses en plural, sino de

²⁰¹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 159.

²⁰² *Ibid.*, p. 70.

²⁰³ *Ibid.*, p. 101.

la *Gracia de Dios*, ellos pertenecen al mundo de la ciudad terrena, de la historicidad que ha perdido.

El obispo de Hipona ataca con el viejo argumento evemerista: “Que toda la religión de los paganos se empleó y resumió en adorar hombres muertos”. Para Varrón primero ocurrieron las cosas de los hombres y después las divinas, primero hubo ciudades y después religión, es decir, la *religio* es un *producto* hecho para la civilidad. Desde ese argumento escéptico y cívico, a través de la interpretación evemerista, el obispo descalifica a toda la religión romana. La verdadera religión viene de la ciudad celeste, no de la terrenal, por tanto, esa es la auténtica, no creada, sino *revelada*. En las ciudades terrenales, por lo tanto, los dioses tenían la misma condición:

(...) en todas las historias o memorias de los paganos, o no se hallan, o apenas se encuentran dioses que no hayan sido hombres, y que, con todo, después de muertos, procurasen honrar a todos y reverenciarlos como si fuesen dioses.²⁰⁴

La elección de Sahagún para *hacer ver* a los dioses paganos bajo la autoridad del *divino Agustino* tiene una clara finalidad, destruir cualquier posibilidad de divinidad de los dioses mexicas; de esa manera entrarían a la memoria india cristianizada: indios que otros indios engañados por el demonio los volvieron dioses: ¿Hombres-dioses? La gran tradición de trabajo sobre el mito en Sahagún tiene un magno desarrollo, a él le toca asignar el sentido a un panteón vencido, destruido por la mano de Dios.

Su mirada eclipsa lo divino indígena, transforma el politeísmo en *hombres-dioses* indianos, no podía ser de otra forma: Este dios llamado Huitzilopochtli fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destructor de pueblos y matador de gentes.²⁰⁵

²⁰⁴ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 225.

²⁰⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999, p. 31.

FIGURA 30. La saga del nacimiento y triunfo de Huitzilopochtli.



Fuente: *Códice Florentino*.

FIGURA 31. Dioses del Códice Florentino. La identificación de los dioses mexicas con los grecolatinos permitía entender la naturaleza de las deidades americanas para los posibles lectores, de esa forma se comprendía la naturaleza de lo divino: un panteón vencido.



Fuente: Códice Florentino.

El gran dios de los mexicas en el momento de mirarlo desde el nuevo cristianismo indiano es en algún sentido similar a Hércules-Heracles, se compara para hacerlo visible en las plumas de la tradición: las recurrencias en el mirarlo hacen posible, concebible, el dios grecolatino permite situarlo en la épica de la ciudad terrena. No pueden existir sin un correlato clásico ya que eso les da profundidad histórica a los indios: escribe con la autoridad de la victoria, se está comparando con el gran *agustino*: las antigüedades indígenas son la épica de un mundo eclipsado también por la fe. Heracles el belicoso y poderoso hijo de Zeus-Júpiter nació de madre humana, Alcmena, en una noche de pasión que se extendió tres veces más de lo normal. Huitzilopochtli nació de Coatlicue y sin padre evidente, fue concebido por un acto divino.²⁰⁶ Hércules, cuya característica principal es una fuerza sobrenatural y gran destreza en la guerra, mata a sus hijos y es condenado a obedecer a Euristeo que le encomienda cumplir *doce trabajos*. Huitzilopochtli desde el mismo parto establece su poderío beligerante: recién nacido mata a sus hermanos mayores, y descuartiza a la Coyolxauhqui. Establece su poderío desde el nacimiento.

Mirar es identificar: El punto de su inteligibilidad es trazar una analogía con el dios grecolatino. Para entender quién es el dios mexica es necesario establecer su correlato en el panteón conocido, identificando las múltiples coincidencias y su sentido. Al igual que Hércules, Huitzilopochtli fue un hombre que alcanzó la divinización:

3. A este hombre, por su fortaleza y destreza en la guerra, le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía.

4. Después que murió le honraron como a dios y le ofrecían esclavos sacrificándolos en su presencia.²⁰⁷

²⁰⁶ Véase el Libro tercero “Del principio que tuvieron los dioses”, en la *Historia general...*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 31.

Para la mirada del fraile se fusionan sin ningún problema las dos tracciones interpretativas para los dioses: son demonios que a causa de sus mismos engaños los hombres veneran y a su vez, fueron hombres que la idolatría los divinizó en una teología del error:

(...) tuvieron por dios a un hombre llamado Huitzilopochtli, nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras, y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos.²⁰⁸

El problema ahora era situarlos en su historicidad natural. ¿No debían pertenecer de nuevo a la época posterior a Moisés? Agustín es claro:

Dicen que fue más moderno Hércules, que floreció en estos mismos tiempos de los argivos, bien que algunos le hacen anterior a Mercurio; los cuales se imaginan que se engañan. Pero en cualquier tiempo en que hayan vivido, consta de historiadores graves que escribieron estas antigüedades que ambos fueron hombres, y que por muchos beneficios que hicieron a los mortales para pasar a esta vida con más comodidad, merecieron que ellos los reverenciasen como dioses.²⁰⁹

El otro dios emblemático del panteón mexica era Tezcatlipoca. Según Sahagún “era tenido como verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno; y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos”.²¹⁰ Por estas características el fraile lo compara con Júpiter.

La fuente de Sahagún para comprender el paganismo era la crítica de San Agustín hacia el mundo pagano: El obispo censuraba a los “muchos maestros y doctores” quienes “jamás podían sostener que Júpiter es el alma de este

²⁰⁸ Véase la confrontación al libro I, en *Ibid.*, p. 60.

²⁰⁹ San Agustín, *La ciudad de Dios...*, p. 509.

²¹⁰ Sahagún, *Historia general...*, p. 31.

mundo corpóreo que llena y mueve toda esta máquina”.²¹¹ Para el padre de la iglesia, la lógica del absurdo impera en las fábulas del paganismo. En el mundo antiguo Júpiter-Zeus regía en el Olimpo. Llegó a dominar después de una serie de cambios en el poder divino: La primera generación de dioses está al mando de Urano, el cual no permite que salgan sus hijos de la madre tierra. Saturno lo castrará e implantará su reinado devorando a su descendencia para evitar que alguien lo destrone. El último de sus hijos, Zeus lo derrotará y de ahí vendrá la hegemonía de los olímpicos.²¹² El *crónida* representa la soberanía en sí misma. Junto con sus demás hermanos comparte distintas esferas de influencia: Júpiter el cielo y la tierra, Hades el inframundo y Poseidón los mares,²¹³ su supremacía es evidente. Tezcatlipoca, al igual que él, comparte ese poder:

3. y decían que él solo era el que entendía en el regimiento del mundo, y que él solo daba las prosperidades y riquezas, y que él solo las quitaba cuando se le antojaba; daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba.²¹⁴

Del mismo modo que el mundo grecorromano, para el fraile, los mexicas vivían bajo la voluntad y caprichos del gran dios. En la hermenéutica de San Agustín es el dios con el que hay que tener más cuidado, pues es el más poderoso: los dioses paganos son demonios. Por ello, Tezcatlipoca tiene un papel principal en la interpretación de Sahagún. Era un dios casi etéreo y por tanto muy peligroso: “Este dios decían ser espíritu, aire y tiniebla: a este atribuían el regimiento del cielo y de la tierra”. Un dios que podía estar en cualquier

²¹¹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, pp. 102-103.

²¹² Véase la *Teogonía* de Hesíodo, quien esboza la mitología a partir de su intento de ordenación por generaciones, así como su moderno seguidor J. P. Vernant en *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Anagrama, 2001.

²¹³ Siguiendo la tradicional repartición del mundo en la *Iliada*.

²¹⁴ Sahagún, *Historia general...*, p. 32.

parte y prácticamente invisible, era la mayor amenaza para la evangelización, de hecho era el *gran enemigo*:

Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad, y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes: y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la Sagrada Escritura: *factum est prelium magnum in celo*. —Apocar. 12—. Este es el malvado Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados.²¹⁵

Satanás mismo encabezaba la religión mexicana. La analogía con Júpiter-Zeus al igual que en San Agustín apoyaba la continuidad de la interpretación: *permitía ver* en realidad quién estaba tras la religión de todos los paganos. Quién encabeza la historia del mal siempre es el mismo. Trazar el cuadro de la religión prehispánica es establecer la verdadera fuente de la maldad en el mundo: traducir una religión extraña al marco imaginario del mundo pagano dominado. Alegorizar a la inversa, construir un mundo de significados distintos a partir de una cosmovisión en ruinas. No salvar sino condenar. En esa reformulación de la memoria el desenlace es obvio: los mexicanos vistos como los romanos van a ser vencidos por la Fe.

Porque vendrán días sobre ti en que tus enemigos te rodearán de empalizadas, te estrellarán contra el suelo a ti y a tus hijos que estén dentro de ti y no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo de tu visita.

Lucas 19, 43.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 60.

El último libro de la *Historia general de las Cosas de la Nueva España* trata de la conquista europea. Es el segundo documento que escribe Sahagún antes de Tepepulco, que posteriormente reformula en 1585, y queda como el lógico final de su gran *Historia*. La narración del ocaso de los vencidos, tiene su horizonte de inteligibilidad dentro de las tramas de la caída-castigo de una ciudad pecadora. En el *prólogo* la finalidad de la Conquista es clara:

También se ha sabido por muy cierto, que Ntro. Señor Dios (a propósito) ha tenido oculta esta media parte del mundo hasta nuestros tiempos, que por su divina ordenación ha tenido por bien de manifestarla a la iglesia romana católica, no con propósito que sean alumbrados de las tinieblas de la idolatría en que han vivido, y sean introducidos en la iglesia católica, e informados en la religión cristiana, y para alcanzar el reino de los cielos, muriendo en la fe de verdaderos cristianos.²¹⁶

En la lógica de la Salvación de los naturales ocurre la Conquista: *fue por su bien*. Nunca es la visión de los vencidos, no habla de invasión, ni de venganza por lo ocurrido: eso sería imposible. Es sólo una mirada etnocida la que avanza haciendo inteligible el evento. ¿Para quién? Desde la simbólica cristiana hacia su destinatario: ser la nueva memoria indígena, escritura fundacional de un Reino trascendente. Bajo ese paradigma todo está claro: Dios ganó la guerra por las acciones de un gran ayudante:

(...) tuvo nuestro señor Dios por bien de que hiciese camino y derrocarse el muro con que esta infidelidad estaba cercada y murada, el valentísimo capitán D. Hernando Cortés, en cuya presencia y por cuyos medios hizo Dios nuestro señor muchos milagros en la conquista de esta tierra, donde se abrió la puerta para que los predicadores del santo Evangelio entrasen a predicar la fe católica a esta gente miserabilísima, que tantos tiempos atrás estuvieron sujetos a la servidumbre de tan innumerables ritos idólatricos, y de tantos y

²¹⁶ *Historia general...*, pp. 719-720.

tan grandes pecados en que estaban envueltos, por los cuales se condenaban, chicos, grandes y medianos (...)²¹⁷

Si Dios actuó en la Conquista su estrategia fueron los *milagros*:

El primero fue la victoria que nuestro Señor Dios dio a este valeroso capitán y a sus soldados en la primera batalla que tuvieron contra los otomíes tlas-caltecas (que fue muy semejante al milagro que Nuestro Señor Dios hizo con Josué, capitán general de los hijos de Israel en la conquista de la tierra en promisión).

Sahagún está leyendo las cartas de Cortés y les está otorgando el sentido original: las está interpretando dentro de los cánones que su tradición monacal le permite. Es una lectura que muchos pudieron hacer de las acciones de Cortés: un guión divino hace posible las tramas de significado.

Hizo Dios otro milagro por este valeroso capitán y sus soldados, que imprimió tan gran temor en todos los naturales de esta Nueva España, después de esta primera victoria, y de otros estragos que se hicieron al principio de la conquista, *que todos se hallaron cortados y desanimados que no sabían qué hacer, ni osaban acometer a los que venían.*²¹⁸

Dios nubló de confusión a los naturales: por eso no pudieron defenderse, fue una estratagema divina: incompreensión que inmoviliza. Como en Babel sembró confusión. En ese escenario ¿cómo podían defenderse los militaristas mexicas si estaban peleando contra Dios? Esta confusión va a ser fundacional: permite la *victoria*. El ocaso de una cultura viva y pagana es la culminación del plan divino. Eso les enseñó el fraile a sus *informantes*.

La figura de Hernán Cortés es clara en esa interpretación, es un personaje inspirado:

²¹⁷ *Idem.*

²¹⁸ *Idem.* Las cursivas son mías.

Tiénesse por cosa muy cierta (considerados los principios, medios y fines) que nuestro Señor Dios regía a este gran varón y gran cristiano, y que él le señaló para que viniese, y se le enseñó lo que había de hacer para llegar con su flota a esta tierra, que le inspiró que hiciese una cosa de más que animosidad humana, y fue, que todos los navíos en que vino él y toda su gente, los hizo barrenar y echar a fondo para que ninguno tuviese oportunidad de mirar atrás, habiendo comenzado aquel negocio que venían.

Cortés no está animado por la simbólica de la guerra y el honor caballeresco, como él mismo se presenta en sus cartas. La lectura del fraile espiritualiza su escritura y sus intenciones: es un *soldado de Dios*; todo el largo proceso de canalizar y darle sentido a la violencia caballeresca por parte de la iglesia, en Sahagún tiene su pináculo. Enseña que el ardor guerrero está inspirado por Dios, que la finalidad de las acciones estaba clara: es la justificación de la guerra en la legalidad del mundo medieval, son los ecos de la *Suma Teológica*. Por ello Cortés es otro Cid, salvo que su señor es Dios, no el rey de España. La consecuencia de la guerra es clara, no son las estratagemas del gran Capitán las que posibilitaron la conquista: “Dios le libró a él y a muchos de los suyos de las manos de sus enemigos”. Para diseñar un relato verosímil de la conquista de México, Sahagún la bosqueja en el marco del castigo divino, un imaginario necesario para fundar cristiandad... *Sus indios* contarán la historia en náhuatl.

La intención de escribir en náhuatl sobre la Conquista es clara para el franciscano:

(...) quisela yo escribir en lengua mexicana, *no tanto para sacar algunas verdades de la relación de los mismos indios que se hallaron en la conquista*, cuanto por poner el lenguaje de las cosas de la guerra y de las armas que en ella usan los naturales, para que de allí se puedan sacar vocablos y maneras de decir, propias para hablar en la lengua mexicana acerca de esta materia.²¹⁹

²¹⁹ *Ibid.*, p. 722. Las cursivas son mías.

Al lector lo previene. No le importa tanto la *visión de los vencidos*: quiere construir gramática, vocablos y formas del decir la guerra. Construir con ellos una retórica capaz de dar cuenta del evento fundacional que trajo el cristianismo. En ese sentido:

Allégase también a esto que los que fueron conquistados supieron y dieron relación de muchas cosas *que pasaron entre ellos durante la guerra, las cuales ignoraron los que los conquistaron*, por las cuales razones me parece que no ha sido trabajo superfluo el haber escrito esta historia, la cual se escribió en tiempo que eran vivos los que se hallaron en esta conquista, y ellos dieron esta relación y *personas principales y de buen juicio*, y que se tienen por cierto que dijeron toda verdad.

Otra vez, los principales y de buen juicio, son los *convertidos*, los *indios espirituales*: aquello que narran es lo que misteriosamente se fue desarrollando en ellos: *inclinaciones a favor de ser conquistados*. Curioso movimiento intelectual: al evangelizarlos sintieron culpa de su pasado y ellos mismos lo condenaron... Tenían que ser castigados. Junto con el fraile van a narrar cómo Dios dispuso su derrota: se las fue imprimiendo en su *pureza de corazón*...

La conquista en el relato se entiende como la consecuencia de los designios divinos de un Dios oculto para los gentiles, cuyo lenguaje se manifiesta por presagios que pocos pueden comprender: sólo los *indios puros*. Diez años antes de la llegada europea ocurren maravillas en el mundo pagano: aparece una espiga de fuego en el cielo; arde la casa de Huitzilopochtli; es herido por un rayo un templo; cayó fuego en tres partes; hirvió el agua del lago; aparece una mujer llorando y diciendo “ya tenemos que irnos”; el pueblo pesca un pájaro con un espejo integrado en donde, el *tlatoani* divisa personas y se ve gente deforme que aparecía y desaparecía.²²⁰ Los signos en el cielo anuncian la ira de Dios, incluso se incendian los templos paganos y castiga con rayos,

²²⁰ El fundacional libro de Guy Rozat, *Indios reales e indios imaginarios*, México, UNAM, 2002, demuestra que los presagios son exógenos a la cultura mexicana y que se insertan dentro del *logos* europeo del colonizando.

bajo una simbólica totalmente ajena al *horizonte mexicana*. Las voces anuncian, como en otras tantas ciudades destruidas en la Antigüedad, que el dominio local ha caducado. Dios les está hablando para que se arrepientan. Antes de la llegada española el presagio cumple su tradicional función, como en el mundo romano, increpa, avisa, alerta del destino funesto de los acontecimientos. Le advierte al otro de la irrupción del mundo que vendrá, los previene de la emergencia de un nuevo dominio, en este caso del Evangelio. Enuncian que llega el fin del dominio pagano y de su paradigmática ciudad: se acerca el ocaso de la gran Tenochtitlan. Muestran la caducidad del poder y lo efímero del reino. Los presagios anuncian caídas. Dios manda señales en su lenguaje oculto. Como en la escritura de Josefo los presagios sólo pueden ser interpretados por un elegido, el cual palidece desde el principio por “lo que vendrá”, sin embargo, no puede hacer nada, el destino funesto ya ha caído sobre la ciudad pecadora.

El mito del príncipe blanco que regresa es el punto central para comprender el primer encuentro. La embajada del avistamiento vuelve convencida de que los españoles son una manifestación sobrenatural del retorno de Quetzalcóatl. Ante este hecho la figura de Moctezuma es central, sigue la veta interpretativa de Cortés y se presenta como el único que entiende la magnitud de lo que ocurre: es un *traslatio imperi*. Los añejos símbolos que por milenios se han trabajado le permiten crear un personaje ideal para el guión divino: el arrepentido, venido a místico en busca de perdón. El *tlatoani* “ya no supo de sueño, ya no supo de comida. Ya nadie con él hablaba. Y si alguna cosa hacía, la tenía como cosa vana. Casi cada momento suspiraba. Estaba desmoralizado, se tenía como un abatido”.²²¹ Estaba muerto de espanto y admiración, “se le amorteció el corazón”. Su gran angustia radica en que creía que los españoles eran Dioses venidos del cielo,²²² ante los cuales resignarse parecía ser la mejor opción. Entre estertores de moribundo Moctezuma decide mandar a los *brujos*, con una técnica bélica-simbólica decide enfrentar al extranjero,

²²¹ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 765.

²²² *Ibid.*, p. 767.

causarle mal de ojo. Las huestes que viven presas bajo el yugo de Satán se preparan para dar la gran luchar contra la Cruz. Antes del enfrentamiento un misterioso borracho apareció en el camino de los nigromantes, se lanza frente a los mexicanos y les dice:

¿Por qué, por vuestro motivo, venís vosotros acá? ¿Qué cosa es la que queréis? ¿Qué es lo que hacer procura *Motecuizoma*? ¿Es que aún ahora no ha recobrado el seso? ¿Es que aun ahora es un infeliz miedoso?

Ha cometido errores: ha llevado allá lejos a sus vasallos, ha destruido a las personas.

Unos con otros se golpean; unos con otros se amortajan. Unos con otros se revuelven, unos de otros se burlan. (...) Pero entonces... ya no lo vieron.

El borracho sobrenatural desde la distancia, invisible les decía:

¿Por qué en vano habéis venido a pararos aquí? ¡Ya México no existirá más!
¡Con esto, se le acabó para siempre!

—¡Largo de aquí: aquí ya no...! ¡Volved allá por favor...! ¡Dirigid la vista a México! ¡Lo que sucedió, ya sucedió!²²³

Las voces sobrenaturales, *siempre las voces en las derrotas...* La conquista de México es un hecho sobrenatural donde se enfrentan el mundo demoníaco *versus* el mundo cristiano. Pero no en igualdad de circunstancias: los brujos mexicas llegan derrotados. El misterioso borracho que barrió con la ciencia mexica era el mismísimo Tezcatlipoca, el poderoso dios dentro del imaginario del *equipo* de Sahagún: aquél que fue asimilado a Lucifer, el más poderoso de los *diablos*. En la traducción de Sahagún el hecho tiene una resonancia cósmica, el dios sentencia: “nunca más haré cuenta de México, para siempre

²²³ *Ibid.*, p. 771.

os dejo, no tendré más cargo de vosotros, ni os ampararé, apartaos de mí, lo que queréis no se puede hacer, volveos y mirad hacia México”.²²⁴ La hegemonía sobrenatural se ha ido, como en el mundo pagano, la soberanía dejó el *capitolio americano*.

Al escuchar el fracaso, Moctezuma “no hizo más que abatir la frente, quedó con la cabeza inclinada”, y exclamó: “con esto ya fuimos de aquí”. El reino se ha perdido, con el avance español la ciudad se había paralizado, estaba abandonada. Moctezuma recibe a Cortés con el séquito completo: “grandes príncipes, los nobles, sus magnates, sus caballeros”. El *tlatoni* le entrega el trono: “te has fatigado, te has dado cansancio: ya a la tierra tú has llegado. Has arribado a tu ciudad: México. Allí has venido a sentarte, en tu trono. Oh, por tiempo breve te lo reservaron, te lo conservaron, los que ya se fueron, tus sustitutos”.²²⁵ El gobernante mexica sólo lo había sustituido, era un lugarteniente. Es el mismo Moctezuma, el mártir de la tradición de Cortés, no puede ser de otra manera. La tradición así lo marcaba. La entrega del reino es el punto cumbre de la narración. Aquí no se habla de los derechos nobiliarios del rey de España, como en las cartas de Cortés, sino que se explica dentro del mito del retorno del dios civilizador: la entrega del reino es un símbolo de la incorporación, de la atracción al imaginario cristiano del retorno del Mesías.

Los españoles se asientan en su trono y lo mantienen en vigilancia. Moctezuma le pide a su gente que no luche, que no se resista. El detonante de la guerra contra los españoles es la masacre en la fiesta de Huitzilopochtli, en donde los españoles mataron “alevosamente” a los capitanes. El episodio remite a la gran matanza de sacerdotes de Baal por parte de Jehú, en donde una vez reunidos son masacrados como holocausto a Dios. En la traducción de Sahagún el evento tiene mayores similitudes con la masacre bíblica: Pedro de Alvarado le pide a Moctezuma que realizara la fiesta al dios pagano. Juntó a los sátrapas y a los principales para realizar la celebración. Los españoles tomaron las puertas e hicieron una matanza muy grande. La masacre es la

²²⁴ *Ibid.*, p. 734.

²²⁵ *Ibid.*, p. 775.

justificación a la guerra, fue el antecedente al comienzo de las hostilidades. Al ser expulsados los españoles, ocurre una momentánea restauración del viejo orden, en la ciudad “otra vez se aderezó, se compuso la casa del diablo. Fue bien barrida, se recogió bien la basura, se sacó la tierra.”²²⁶ El regreso implica un castigo, aparece la peste que duró setenta días funestos. Se desata la guerra y sus vaivenes.

El último acto en el drama de la conquista ocurre cuando el *cihuacóatl* se atavía con los símbolos del *tótem* mexica, al dirigirse al pueblo que defiende, los arenga heroicamente: “¡Nada es aquello con que ha existido México!, ¡Con que ha estado perdurando la nación mexicana! Se dice que en esta insignia está colocada la voluntad de *Huitzilopochtli*: la arroja sobre la gente, pues es nada menos que la “Serpiente de fuego” (*Xiuhcóatl*), el “Perforador del fuego” (*mamalhuaztli*). ¡La ha venido arrojando contra nuestros enemigos!”²²⁷ La flecha como símbolo del poder mexica tenía que ser lanzada contra los enemigos, para así decidir la batalla. La estrategia hizo retroceder a los españoles. El respiro pagano en el sitio de Tenochtitlan engrandece la magnitud del último prodigio visto en el lago de México. Se abre el espacio para la victoria del Otro por la decisión divina:

Y se vino a aparecer una como grande llama. Cuando anocheció llovía, era cual rocío la lluvia. En este tiempo se mostró aquel fuego. Se dejó ver, apareció cual si viniera del cielo. Era como un remolino; se movía haciendo giros, andaba haciendo espirales. Iba como echando chispas, cual si restallaran brasas. Unas grandes, otras chicas, otras como leve chispa. Como si un tubo de metal estuviera al fuego, muchos ruidos hacía, retumbaba, chisporroteaba. Rodeó la muralla cercana al agua y en *Coyocanazco* fue a parar. Desde allí fue luego a medio lago, allí fue a terminar. Nadie hizo alarde de miedo, nadie chistó una palabra.²²⁸

²²⁶ *Ibid.*, p. 790.

²²⁷ *Ibid.*, p. 805.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 805-806.

Un hecho sobrenatural, de nuevo, se manifiesta en el mundo, termina con la guerra y pone en marcha una reunión para ponerse de acuerdo sobre el tributo que se iba a pagar a los españoles. Sahagún pone énfasis en los actos del magnánimo Cortés, el cual nunca se ensañó en la victoria, se presenta como un gran capitán. La conquista de Tenochtitlan se consuma con los prodigios dentro del horizonte divino.

El texto de Sahagún tiene un sentido profundo: ser un escrito que explique la derrota para el grupo que la sufre desde un horizonte dominado por lo sobrenatural. El hecho de que sean construcciones hechas *a posteriori*, desde la celda monacal del franciscano muestra un hecho central: los informantes de Sahagún están escribiendo para fundar un nuevo orden cristiano, en donde la sociedad mexicana ya ha sido castigada por la conquista y pretende emerger nueva, más cristiana y piadosa que el orden español. Los escritos de la Conquista son textos fundacionales, el *Otro* es un detonante, no les interesa más que para ser la piedra de sacrificio donde se extingue el paganismo.

Si diéramos crédito a lo que se enuncia en el libro doce la única conclusión posible es clara: los europeos ganaron por la superioridad del sentido. Dios peleaba con ellos y los *indios imaginarios* fueron sometidos bajo su yugo. Una poderosa imagen que coloniza la otredad: las acciones son definidas por el horizonte que ganó, con ellas se generaría una memoria de culpabilidad, la especialidad de la escritura evangelizadora sobre el Nuevo Mundo.

CONSIDERACIONES FINALES

Todo documento de cultura es un
documento de barbarie.

Walter Benjamin

La escritura que se realizó sobre el Nuevo Mundo es de una riqueza excepcional. Forma parte del gran proyecto de expansión de la cultura occidental. Una expansión sobre un espacio nuevo. Sin embargo, no es novedosa su trama: se inscribe dentro de las retóricas de la alteridad que se fueron fraguando a lo largo de siglos, que se perpetuaron en textos, tradiciones, imaginarios y mitos, los cuales constantemente se trabajaron y leyeron por siglos. En un constante e incesante trabajo sobre lo escrito. En esos textos la novedad americana, cuando aparece, está bañada con el agua de la tradición para hacerse comprensible. Está unida a la interpretación que es su fuente de origen. Fue un enorme proceso de traducción-invencción, en donde los referentes y el sentido para entender al otro, no son totalmente nuevos, viven en una larga saga que le da sentido. Fueron *experiencias originarias*, capaces de problematizar de forma compleja la domesticación del otro. En esas tramas el indio juega un doble papel: detona el discurso, permite la enunciación, increpa, pero también se subordina ante el guión que ya está escrito, se muestra como debe verse para la mirada occidental, actúa según las viejas tramas para contar la diferencia vencida:

1. Un vencido admirable dentro de la saga de la destrucción de ciudades malditas. En las retóricas del conquistador el indio quedó capturado en un lienzo señorial, conquistado, *avasallado*.
2. Un cuerpo domesticado, cera tibia ideal para la expansión del cristianismo y su horizonte del pecado. Se evaporó en los textos el trabajo sobre el cuerpo del mundo mexicana, para construir manuales de

evangelización en el marco de las prácticas corporales instituidas por la evangelización. Una *nueva memoria* capaz de darle profundidad al cristianismo que se instituía.

3. Una página en blanco, limpia, para escribir sobre ella los trazos de una nueva sociedad en marcos de historicidad comprensible, con un pasado fundado sobre símbolos añejos, a imagen y semejanza de la tradición del ganador. En esos monumentos fundacionales ocurre la implantación discursiva de un nuevo proceso civilizatorio: un drama de caída y redención indiana, en el marco de la instauración de pasados que esperaban el cristianismo, como realización del proyecto de la expansión natural de la cristiandad.

El sentido de los grupos indígenas y sus antiguas formas de vida antes del cristianismo resulta ajeno a estas crónicas, en el mejor de los casos es modificado, expurgado de los textos. No interesa más que para mostrar su decadencia: pertenece al mundo del pecado, al horizonte diabólico. Se enuncia para destruirse, pero ya trabajado, interpretado bajo la estricta vigilancia de una mirada europea.

Las crónicas del siglo XVI están muy lejos de ser etnografías contemporáneas: textos destinados a dar un reporte fiel, dentro de un marco epistemológico en donde la experiencia es central y por ende la observación genera la herramienta esencial para la escritura, buscando con ello dar un ejemplo más del paradigma de la diversidad de las culturas. Leerlas así implica descontextualizar el pasado: olvidar que el relato del mundo antes de la Modernidad es un ejercicio hermenéutico en donde la escritura *revela* las verdades trascendentes que están puestas por Dios y que al hombre le toca reconocerlas. Dentro de un saber teológico la escritura encuentra símbolos ocultos, lo literal se esfuma por la búsqueda de trascendencia. Las formas narrativas implican contenidos, no son sólo estilos: se vuelven *regímenes de verdad*. En el de las Crónicas la mirada evapora los hechos, los vuelve livianos para que se acerquen a su Creador: dan cuenta de un ejercicio hermenéutico del mundo,

auspiciado por la *semejanza* como categoría epistemológica. Un horizonte extraño para nuestra mirada dio cuenta de la novedad americana.

Las miradas sobre el otro en Occidente han sufrido diversos recortes epistemológicos: en el mundo antiguo la alteridad se ve desde *el horizonte de la política*, en donde el universo divino es un dato más que demuestra el peso de la formación del sujeto y sus formas de organización social son variaciones alejadas del marco del buen vivir. Con la emergencia del cristianismo ocurren dos movimientos: por un lado *el Otro es una herejía* que debe ser enunciada, domesticada y destruida en aras del integrismo; o bien la *alteridad es un espacio virgen* para la predicación y la conversión, en la alteridad se encuentran signos que Dios dejó y que muestran la importancia de la conversión. En ambos momentos el otro debe ser transformado, desde una *mirada etnocida* se busca la mismidad: el interés por alteridad sólo existe para su conversión.

En el siglo XVI se desarrolló un enorme proceso de *des-civilización*. Un proceso desorganizador de las culturas que chocaron con la expansión europea y que crearon diferentes efectos con un sentido muy claro: provocar la muerte de la diferencia en aras de la normalidad institucional y sociológica establecida por la violencia. Se desestructuraron las formas de vivir prehispánicas para instaurar la normalidad cristiana sobre las poblaciones indígenas conquistadas. Según Robert Jaulin

La descivilización occidental es por construcción, un fenómeno unitario, exactamente de la misma forma que la muerte es unitaria, puesto que constituye la pauta del parecido o la identidad de las diversas soluciones con que se expresa la vida. Sin duda la muerte que acabamos de evocar “ataca” a la vida en su dimensión individual, mas nada prueba que el razonamiento anterior no tenga la misma validez si se toma a la vida en su dimensión colectiva, civilizadora; de ahí se puede deducir que una civilización que tenga la pretensión de ser la civilización única es un sistema de descivilización y —lo que lo confirma— necesariamente orientado hacia la muerte. Esta muerte es con

seguridad inicialmente de naturaleza civilizacionista, aspira a la instauración de una civilización-cementerio.²²⁹

Un crepúsculo de la diferencia cultural, para instituir normalidad en esa diferencia. En palabras de Foster²³⁰ se instituyó una cultura de conquista, y sobre esos marcos se desarrollaron distintas modalidades de destrucción, adaptación y reinención cultural de las sociedades indígenas.

La *descivilización* es un fenómeno sociológico, sus efectos se hicieron sentir de manera diferenciada: fue un proceso de desaparición y transformación de lo étnico, de institución de ruinas sobre pasados y civilizaciones. En la Conquista de América ese proceso hizo que colapsara el mundo prehispánico, generando uno nuevo, auspiciado por los ritmos e intensidades de la colonización. Una veta generativa fueron las crónicas que contaron el evento. Una costra que cicatrizará la herida. Emergieron como la posibilidad de pensar la transición del paganismo mexica hacia el cristianismo indio, como una nueva memoria que fuera capaz de darle sentido al mundo que nacía, como la institución y el anclaje para pensar el futuro de esa sociedad. Un pasado fundacional para el Nuevo Mundo.

Ese proceso *des-civilizador* creó un sistema de experiencia nuevo en América, a través de ese colapso emergería un régimen artificial de memoria. Una documentación para el archivo de la devastación, textos que serían la mediación para el evento; que trabajarían sobre mundos en ruinas, por cosmovisiones colapsadas y formas de temporalidad rotas. Pero esas experiencias establecieron la única posibilidad de pensar los acontecimientos: inauguraron el saber sobre el otro en el Nuevo Mundo. Edificaron el primer momento de la enorme construcción de *indios imaginarios*. Por las fojas de las crónicas de América se trazaron indios de papel, ecos y estertores de un mundo en extinción. Con esas postales se instituyeron *memorias culturales descivilizadas*.

²²⁹ *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*, México, Nueva Imagen, 1979, p. 14.

²³⁰ Véase el olvidado George Foster en su *Cultura y conquista. La herencia española de América*, México, Universidad Veracruzana, 1985.

BIBLIOGRAFÍA

a) Fuentes

- APULEYO, *El asno de oro*, Madrid, Cátedra, 2006.
- AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica. Selección*, México, Espasa Calpe, 2001.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Barcelona, RBA-Gredos, 2008.
- _____, *Problemas*, Madrid, Gredos, 2004.
- ATANASIO, *Vita Antonii*, http://documentacatholicaomnia.eu/03d/0295-0373,_Athanasius,_Vida_de_San_Antonio_Abad,_ES.pdf
- Biblia de Jerusalén*, 4 vols., Barcelona, Folio, 2006.
- Cantar de Roldán*, Madrid, Cátedra, 2005.
- Cantar del Cid*, Losada, Buenos Aires, 2004.
- CÉSAR, Julio, *Guerra Gálica*, México, UNAM, 1994.
- CESÁREA, Eusebio de, *Historia eclesiástica*, 2 vols., Barcelona, CLIE, 1988.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 2007.
- D'AILLY, Pierre, *Ymago Mundi y otros opúsculos*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- EPICURO, *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 2007.
- ESQUILO, *Las siete tragedias*, México, Porrúa, 1975.
- EURÍPIDES, *Las diecinueve tragedias*, México, Porrúa, 1973.
- FRAY JULIÁN, *Carta sobre la vida, secta y origen de los tártaros*, en Juan Gil, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- Gilgamesh o la angustia por la muerte, poema babilónico*, México, El Colegio de México, 2006.

- GUADALUPE, Andrés de, *Historia de la Santa Provincia de los Ángeles de la regular observancia y orden de nuestro seráfico padre San Francisco*, Madrid, 1662.
- JOSEFO, Flavio, *La guerra de los judíos*, México, Porrúa, 2008.
- _____ *Sobre las antigüedades judías. De los judíos. Autobiografía*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- HERÓDOTO, *Los nueve libros de la Historia*, Madrid, Conaculta, Océano, 1999.
- HESÍODO, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- HIPÓCRATES, *De la medicina antigua*, México, UNAM, 1991.
- HOMERO, *Ilíada*, Madrid, Cátedra, 2001.
- _____ *La Odisea*, Madrid, Cátedra, 2001.
- _____ *Himnos, Margines, Batracomiomaquia, Epigramas, Fragmentos*, Barcelona, Ediciones B, 1990.
- IRINEO DE LYON, *Contra las herejías*, versión en línea.
- JENOFONTE, *Obras menores*, Madrid, Gredos, 2006.
- LLULL, Ramón, *Libro de la orden de caballería*, editado por la Biblioteca medieval Siruela, Madrid, 2009.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El arte de la guerra*, México, Gernika, 2004.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Barcelona, RBA-Gredos, 2008.
- MARCO POLO, *El libro de Marco Polo. Las apostillas a la Historia Natural de Plinio el Viejo*, Madrid, Quinto Centenario-Alianza Editorial-Universidad de Sevilla, 1992.
- MENDIETA, Fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica indiana, 2 vols.*, México, Conaculta, 2002.
- MOTOLINÍA, fray Toribio de Benevente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Promo libro, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2011.
- OBSECUENTE, Julio, *Libro de los prodigios*, en: Tito Livio, *Períocas. Períocas de Oxirrinco. Fragmentos. Libro de los prodigios*, Madrid, Gredos, 1995.
- PLATÓN, *Banquete*, Barcelona, RBA-Gredos, 2007.

Bibliografía

- _____. *Diálogos*, Barcelona, RBA-Gredos.
- PIAN DEL CÁRPINE, Juan de, *Historia de los Mongalos*, en: Juan Gil, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- Regla de san Benito*, Madrid, BAC, 2000.
- “Relación de genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España ...”, *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, historia 16, 1991.
- RUBRUC, Fray Guillermo de, El viaje de Guillermo de Rubruc, en Juan Gil, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- _____. *La ciudad de Dios*, México, Porrúa,
- SEVILLA, Isidoro de, *Etimologías*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- SÓFOCLES, *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 2007.
- TÁCITO, Cornelio, *Agrícola, Germania, Diálogo sobre los oradores*, Madrid, Gredos, 1999.
- TETULIANO, *Ad Martyres*, Diócesis de Canaria, en <http://www.diocesisdecanarias.es/downloads/tertuliano.pdf>.
- TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, México, Porrúa, 1980.
- VEGECIO, Flavio, *Compendio de técnica militar*, Madrid, Cátedra, 2006.
- VIRGILIO, *Eneida*, México, UNAM, 2006.

b) Estudios

- ACKERMAN, Diane, *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama, 1992.

- ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges (dir.), *Historia de la vida privada, vol. I. Del imperio romano al año mil*, Madrid, Taurus, 2001.
- ARMSTRONG, Karen, *La historia de la Biblia*, Debate, México, 2008.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, *Las Órdenes militares en la Edad Media*, Madrid, Arco libros, 1998.
- AZZARA, Claudio, *Las invasiones bárbaras*, Granada, Universidad de Granada, 2004.
- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel, *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*, León, Imprenta Provincial de León, 1973.
- BARTLETT, Robert, *Panorama medieval*, Barcelona, Blume, 2002.
- BARTRA, Roger, *El salvaje artificial*, México, UNAM-Era, 1997.
- _____ *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE-Pre-textos, 2008.
- BASCHET, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009.
- BAUDOT, Georges, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- _____ *La pugna franciscana por México*, México, CNCA, 1990.
- BAUZÁ, Hugo Francisco, *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- BERMAN, Morris, *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2002.
- BLÁZQUEZ, José María, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*, Madrid, Cristiandad, 2001.
- BLOCH, Marc, *La sociedad feudal*, 2 vols., México, UTEHA, 1979.
- BLOCH, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, México, FCE, 2002.
- BLUMENBERG, Hans, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2001.
- _____ *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003.
- BORJA GÓMEZ, Jaime, "La escritura de un texto de indias", en *Historia y grafía*, no. 10, 1998.
- BOWRA, C. M., *Historia de la literatura griega*, México, FCE, 1964.

Bibliografía

- BRAVO, Gonzalo (coord.), *La caída del imperio romano y la génesis de Europa*, Madrid, Ed. Complutense, 2001.
- BROWN, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik Editores, 1993.
- BULL, Malcolm (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 2000.
- CALAME, Claude, *Eros en la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2002.
- CARRIÉ, Jean-Michel et al., *El hombre romano*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- CAROZZI, Claudio, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- CAVALLO, G. y CHARTIER, R. (dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, México, Taurus, 2006.
- CLASTRES, Pierre, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, México, FCE, 2004.
- _____ *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Paidós, 1981.
- COHN, Norman, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza,
- COPPENS, Yves y PICQ, Pascal (dirs), *Los orígenes del hombre, vol. II: Lo propio del hombre*, Madrid, Espasa, 2004.
- COTRELL, Leonard, *El toro de Minos*, México, FCE, 1995.
- CRICK, Francis, *La búsqueda científica del alma*, Barcelona, Debate, 2000.
- CULIANU, Ioan, *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1999.
- CHANGEUX, Jean-Pierre y RICOEUR, Paul, *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, México, FCE, 2001.
- CHÂTELET, François (dir.), *Historia de las ideologías*, t. II, México, Premia, 1990.
- D'OLWER, Luis Nicolau, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, DDF, 1990.
- DAVIS HANSON, Victor, *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*, México, FCE, Turner, 2006.

- DEHOUE, Danièle, *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México, CIESAS, UIA, Porrúa, 2000.
- DETIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia clásica*, México, Sexto Piso, 2004.
- DIBIE, Pascal, *La pasión de la mirada*, Barcelona, Seix Barral, 1999.
- DUBY, Georges, *Obras selectas de Georges Duby*, México, FCE, 1999.
- _____ *Guillermo el Mariscal*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- _____ *Europa en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2007.
- DUMÉZIL, Georges, *El destino del guerrero*, México, Siglo XXI, 1971.
- ECO, Humberto, *Historia de la fealdad*, Barcelona, Lumen, 2007.
- EHRMAN, Bart, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Barcelona, Ares y Mares, 2004.
- FLORI, Jean, *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2001.
- _____ *La Guerra Santa. La formación de la idea de cruzada en Occidente*, Granada, Trotta, 2003.
- FINLEY, M. I., *El Mundo de Odiseo*, México, FCE, 1978.
- _____ *La economía de la Antigüedad*, México, FCE, 2003.
- _____ “El mundo egeo”, en *Historia Universal Siglo XXI*, vol. III. *Los imperios del Antiguo Oriente II*, México, Siglo XXI, 1988.
- _____ “Los griegos”, en *Historia Universal Siglo XXI*, vol. IV. *Los imperios del Antiguo Oriente III*, México, Siglo XXI, 1988.
- FOSSIER, Robert, *Gente de la Edad Media*, México, Taurus, 2007.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, vol. I. *La voluntad del saber*, México, Siglo XXI, 1991.
- _____ *Historia de la sexualidad*, vol. II. *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 2009.
- _____ *Historia de la sexualidad*, vol. III, *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 2009.
- FRANKL, Víctor, “Hernán Cortés y la tradición de las Siete Partidas”, *Revista de Historia de América*, núm. 53/54 (jun.-dic., 1962).

Bibliografía

- FUMAGALLI, Vitto, *Solitudin carnis. El cuerpo en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1995.
- GARIN, Eugenio, *La educación en Europa 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987.
- GARLAN, Yvón, *La guerra en la Antigüedad*, Madrid, Alderabán, 2003.
- GAZZANIGA, Michael, *El pasado de la mente*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1999.
- _____ ¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie, Barcelona, Paidós, 2010.
- GERNET, Louis, *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1981.
- GENOVÉS, Santiago, *Expedición a la violencia*, México, FCE, UNAM, 1993.
- GIL, Juan, *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- GOODY, Jack, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011.
- GUBERN, Román, *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*, Barcelona, Anagrama, 2007.
- GUADALAJARA MEDINA, José, *Las profecías del anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1996.
- GURIÉVICH, Aron, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1989.
- GUIGNEBERT, Charles, *El cristianismo antiguo*, México, FCE, 2005.
- GUINZBURG, Carlo, *Ojazos de Madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000.
- GHIGLIERI, Michael, *El lado oscuro del hombre. Los orígenes de la violencia masculina*, Barcelona, Tusquets, 2005.
- GIRARD, Rene, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985.
- GRIMAL, Pierre, *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*, Barcelona, Paidós, 1999.
- _____ *Marco Aurelio*, Madrid, FCE, 1997.
- _____ *Los extravíos de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1998.
- HARTOG, François, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, Buenos Aires, FCE, 1999.

- _____ *El espejo de Herodoto*, Buenos Aires, FCE, 2001.
- _____ *Regímenes de historicidad*, México, UIA, 2007.
- HALBERTAL, Moshe y MARGALIT, Avishai, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- HAVELOC, Eric, *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós, 1996.
- HASTINGS, Mason, Pyper (eds.), *Breve historia del pensamiento cristiano*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- HERNÁNDEZ DE LEÓN PORTILLA, Asunción (ed.), *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*, México, FCE, 1997.
- HUIZINGA, Johan, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- IGNATIEFF, Michael, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Madrid, Taurus, 1999.
- JAULIN, Robert, *La paz blanca. Introducción al etnocidio*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973
- JUNG, Carl, *Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1993.
- _____ *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 2002.
- KAPPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986.
- KEEN, Maurice, *La caballería*, Barcelona, Ariel, 1986.
- _____ (ed.), *Historia de la Guerra en la Edad Media*, Madrid, Océano, 2005.
- KIENTZ, Friedrich-Karl, *Pueblos en la sombra. Los rivales de griegos y romanos*, Madrid, Gredos, 1991.
- KIRK, G. S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992.
- KOSELLECK, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- LABROUSSE, E. et al., *Órdenes, estamentos y clases*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- LE BOHEC, Yann, *El ejército romano*, Barcelona, Ariel, 2007.
- LE GOFF, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Juventus, 1969.

Bibliografía

- _____. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.
- _____. *San Francisco de Asís*, Madrid, Akal, 2003.
- _____. y SCHMITT, Jean-Claude (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003.
- _____. y TRUONG, Nicolás, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005.
- LONDON, J. E., *Soldados y fantasmas. Historia de las guerras en Grecia y en Roma*, Barcelona, Ariel, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel, *La huella del Otro*, México, Taurus, 2000.
- LOISY, Alfred, *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1990.
- LORENZ, Konrad, *Sobre la agresión. El pretendido mal*, México, Siglo XXI, 2010.
- LUMLEY, Henry de, *La gran aventura de los primeros europeos. La odisea de la especie humana tras abandonar África*, México, Tusquets, 2010.
- MARKSCHIES, Christoph, *Estructuras del cristianismo antiguo. Un viaje entre mundos*, Madrid, Siglo XXI, 2001.
- MCGUINN, Bernard, *El anticristo*, Barcelona, Paidós, 1999.
- MEÏER, Christian, *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*, México, FCE, 1985.
- MILHOU, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Publicaciones de la Casa Museo de Colón, 1983.
- MITHEN, Steven, *Arqueología de la mente*, Barcelona, Crítica, 1998.
- MITRE, Emilio, *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto*, Madrid, Istmo, 2003.
- MORIN, Edgar, *El Método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Madrid, Cátedra, 2008.
- MOORE, R. I., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental*, Barcelona, Crítica, 1989.
- MOSSÉ, Claudia, *Alejandro Magno. El destino de un mito*, Bogotá, Espasa Calpe, 2004.

- ONFRAY, Michel, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Barcelona, Anagrama, 2007.
- _____ *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía I*, Barcelona, Anagrama, 2007.
- OTTO, Walter, *Epicuro*, Madrid, Sexto piso, 2005.
- PAGELS, Elaine, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 2002.
- _____ *El evangelio de Judas y la formación del Cristianismo*, Barcelona, Kairós, 2008.
- PAUL, Jacques, *Historia intelectual del Occidente Medieval*, Madrid, Cátedra, 2003.
- PIRENNE, Henri, *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, México, FCE, 2004.
- POLY, Jean-Pierre, VAUCHEZ, André y FOSSIER, Robert, *El despertar de Europa, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 2000.
- PHILLIPS, J. R. S., *La expansión medieval de Europa*, Madrid, FCE, 1994.
- RANKE-HEINEMANN, Uta, *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*, Madrid, Trotta, 2005.
- RENFREW, Colin, *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes de los indoeuropeos*, Barcelona, Crítica, 1990.
- ROBERT, Jean-Nöel, *Eros romano. Sexo y moral en la Roma antigua*, Madrid, Editorial Complutense, 1997.
- ROHDE, Edwin, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, FCE, 1983.
- ROUSSELLE, Aline, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona, Península, 1989.
- RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- RUIZ-DOMÉNEC, José Enrique, *La novela y el espíritu de la caballería*, Madrid, Mondadori, 1993.
- SACKS, Oliver, *Un antropólogo en Marte*, Barcelona, Anagrama, 2009.

Bibliografía

- SCHNEIDER, E. y DORION, S., *La termodinámica de la vida*, México, Tusquets, 2005.
- SENETT, Richard, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- SERGI, Guisepe, *La idea de Edad Media*, Barcelona, Crítica, 2007.
- SPERBER, Dan, *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*, Madrid, Morata, 2005.
- TARNAS, Richard, *La pasión de la mente occidental*, Girona, Ediciones Atlántida, 2008.
- TOYNBEE, Arnold, *Los griegos: herencias y raíces*, México, FCE, 1995.
- ULLMANN, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 2004.
- ULRICH GUMBRECHT, Hans, *Producción de presencia: lo que el significado no puede transmitir*, México, UIA, 2005.
- VANEIGEM, Raoul, *Las Herejías*, México, JUS-PUF, 2008.
- VEBLEN, Thorstein, *Teoría de la clase ociosa*, México, FCE, 2005.
- VERDON, Jean, *El amor en la Edad Media. La carne, el sexo y el sentimiento*, Barcelona, Paidós, 2008.
- VERMEULE, Emily, *Grecia en la Edad de Bronce*, México, FCE, 1996.
- _____ *La muerte en la poesía y el arte de Grecia*, México, FCE, 1989.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1998.
- _____ *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid, Siglo XXI, 2003.
- _____ *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- _____ *et al.*, *El hombre griego*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- VEYNE, Paul, *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1996.
- _____ *et al.*, *Los misterios del gineceo*, Madrid, Akal, 2003.
- _____ *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Barcelona, Paidós, 2008.

- VIDAL-NAQUET, Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983.
- _____ *El mundo de Homero*, Buenos Aires, FCE, 2001.
- VINCENT, Jean-Didier, *Viaje extraordinario al centro del cerebro*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- VYGOTSKY, Lev, *Pensamiento y lenguaje*, México, Quinto Sol, 2009.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2002.
- WINKLER, John, *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y del género en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Manantial, 1994.
- ZAVALA BEASCOECHEA, Ana y SARANYANA, Josep, “La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo XVI en la historiografía reciente”, en *Quinto centenario*, núm. 16, Univ. Complutense, Madrid, 1990.

SOBRE EL AUTOR

MIGUEL ÁNGEL SEGUNDO GUZMÁN

Estudió etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es maestro en Antropología y doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha realizado estancias posdoctorales en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM-UNAM, Morelos) y en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana. Desde 2015 se desempeña como profesor del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato. Miembro del SNI-C. Sus investigaciones pretenden realizar lecturas complejas sobre los textos que inventaron el Nuevo Mundo. El análisis hermenéutico de las Crónicas de América le ha permitido construir horizontes historiográficos para diseccionar la tradición occidental en sus procesos de creación de alteridades en la escritura y sobre la memoria indígena. Sus temas son: la escritura franciscana sobre la memoria indígena y sus simbolismos; la mitología comparada; la teoría de la historia, la historia de la escritura y la lectura; la historia de la guerra y el trabajo sobre el cuerpo en Occidente; la construcción de la mirada en el tiempo y sus representaciones; la complejidad humana.

La edición estuvo a cargo de la Coordinación Editorial
de la División de Ciencias Sociales y Humanidades,
Campus Guanajuato de la Universidad de Guanajuato.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN

*Más allá de lo disciplinario.
Enfoques teóricos, historigráficos
y metodológicos para el estudio
del pasado*

Miguel Hernández Fuentes,
Miguel Ángel Segundo Guzmán,
Miguel Ángel Guzmán López,
Graciela Velázquez Delgado

•

Coordinadores

LAS ESCRITURAS SOBRE EL NUEVO MUNDO son la gran mediación para pensar el Descubrimiento y la Conquista de América. A quinientos años de esos acontecimientos, este libro parte de un *prejuicio* para *historizarlas*: sólo es posible comprender la naturaleza de las crónicas de América al ubicarlas en sus marcos *genealógicos*, en los horizontes imaginarios que les dieron sentido y legibilidad a esos manuscritos. Tres pesquisas genealógicas son la columna vertebral del libro: la primera traza la simbólica de la guerra en la tradición Occidental, para comprender el horizonte de las *Cartas de relación* de Hernán Cortes. La segunda propone una lectura a contrapelo de los textos que re-configurarían la moral prehispánica en contextos monacales. La tercera es una *historia fragmentaria de la mirada*: formas de ver y de pensar la alteridad. La cadena se cierra con fray Bernardino de Sahagún y su proyecto de escritura. Estas genealogías aspiran a problematizar la construcción de otredades en la historia: es un ejercicio de exotización de los textos, para hacer emerger, en sus grises tonalidades, las *pinceladas de anulación* que sepultaron a los indios reales. Esas crónicas instituyeron la "memoria indígena" en un contexto de dominio colonial.



Campus Guanajuato

División de Ciencias
Sociales y Humanidades