



Joachim Michael

La constitución temporal de América en el siglo XVI

El pasado del futuro

Ensayos InterAmericanos 13

Ensayos InterAmericanos

Volumen 13

Editores | Herausgeber

Wilfried Raussert

Center for InterAmerican Studies, Universidad de Bielefeld

Olaf Kaltmeier

Center for InterAmerican Studies, Universidad de Bielefeld



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial–NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und

keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an den Kipu Verlag des Fördervereins für InterAmerikanische Studien, e.V.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Joachim Michael

La constitución temporal de América en el siglo XVI: el pa- sado del futuro



La constitución temporal de América en el siglo XVI: el pasado del futuro

Autor: Joachim Michael
Ensayos InterAmericanos, Vol 13
Bielefeld: Kipu-Verlag, 2022

ISBN Print: 978-3-946507-65-9

ISBN E-Book: 978-3-946507-66-6



Diese Publikation wurde unter Verwendung
der vom Bundesministerium für Bildung und
Forschung (BMBF) bereitgestellten Mittel ver-
öffentlicht.

Cover Image: Maria Tomeczek
© Kipu-Verlag, 2022

El autor agradece a Sebastián Martínez la revisión del texto.

Kipu-Verlag
c/o
Center for InterAmerican Studies (CIAS)
Universität Bielefeld
PF 101131
33501 Bielefeld, Deutschland
<http://www.uni-bielefeld.de/cias/>
kipu@uni-bielefeld.de

Contenido

1.	Introducción: entrelazamientos y futuros pasados del Nuevo Mundo	3
2.	América como novedad	13
2.1.	Americanidad y novedad	13
2.2.	Del fin de las Indias al fin del mundo	17
2.3.	La tierra firme del austro	29
2.4.	Las antípodas	35
3.	La revelación del Nuevo Mundo	42
3.1.	Mundus Novus: <i>una revelación</i>	42
3.2.	Apocalipsis americano	62
3.3.	Ficcionalidad	75
4.	Nuevo Mundo y cosmografía	79
4.1.	La <i>América</i> cosmográfica	80
4.2.	La “nueva geografía”	97
5.	El problema del fin del mundo antiguo	103
5.1.	El hundimiento y el testimonio	103
5.2.	Las visiones de los vencidos	105
5.3.	La versión de los “informantes”: ¿visión de los últimos?	107
5.4.	Revelación <i>a posteriori</i>	115
6.	El Nuevo Mundo universal	123
6.1.	Apocalipsis no teológico de América	123
6.2.	Escatologías de las Indias	126

6.3. Imperio universal	128
6.4. El “llamado” del futuro hombre nuevo	132
7. Imperio civilizador: la corrección universal del mundo	147
7.1. El descubrimiento de las Indias: recreación del mundo	147
7.2. Corregir el mundo salvaje	152
7.3. Civilización universal en las Indias	169
7.4. Monarquía universal	174
8. Misión escatológica: inicio y postergación de la consumación del tiempo	189
8.1. El imperio disputado	189
8.2. La defensa de un imperio de paz en Valladolid	200
8.3. “Estas Indias”: la parusía y el triunfo del tiempo	218
Bibliografía	230

1. Introducción: entrelazamientos y futuros pasados del Nuevo Mundo

El presente ensayo se integra en el proyecto de los Estudios Interamericanos de la Universidad de Bielefeld, Alemania, que tiene por objeto concebir y analizar las Américas como un espacio de múltiples entrelazamientos. Como Estudios de Área, las interacciones en cuestión se refieren, en primer lugar, a la categoría de las regiones. Olaf Kaltmeier observa que estudiar no las regiones en sí (como entidades singulares), sino sus entrelazamientos, representa un giro de paradigma hacia un enfoque transregional. Las regiones y áreas, por consiguiente, aparecen como interconectadas transversalmente e insertas en relaciones (desiguales) de poder, lo que las expone a continuos cambios e intercambios. Es productivo, por lo tanto, concebir las regiones en un marco metodológico más amplio que además incluye las interrelaciones globales, la movilidad e imaginarios geopolíticos (Kaltmeier 2019: 1, ver también Raab/Rinke 2019: 16). Para estudiar el continente americano y el Caribe, la perspectiva transregional parece particularmente adecuada ya que este se constituye como resultado de invenciones, interacciones e intervenciones, en gran parte violentas, derivadas de las expansiones europeas y los procesos de dominación colonial. Desde esta perspectiva, los entrelazamientos coloniales y transatlánticos predominaron en las Américas hasta el final del siglo XVIII y el inicio del siglo XIX. Sin embargo, a lo largo de este último, se nota un punto de inflexión a partir del cual empiezan a imponerse los entrelazamientos interamericanos. La razón es la creciente hegemonía hemisférica y mundial de Estados Unidos de América que comienza a desarrollar una política de integración pan-americanista e imperialista, la cual produce diversas respuestas en el resto del continente (Kaltmeier 2019: 1-3). En este sentido, Josef Raab y Stefan Rinke entienden la llegada de Cristóbal Colón a la isla de Guanahani, el 12 de octubre de 1492, y el así llamado descubrimiento del nuevo continente, como una ruptura y no como “el inicio de la historia de un ‘Nuevo Mundo.’” Así, dirigen el enfoque hacia la

historia de las interacciones y contactos entre europeos y pueblos originarios, incluyendo los impactos que estos producen en el hemisferio, particularmente en el Atlántico occidental. Si la historia de este hemisferio como tal es una de los “intercambios” con lo que “de repente se convirtió en ‘Viejo Mundo’”, entonces estos impactos también afectan a las potencias coloniales. Por este motivo, el “día de Guanahani” también fue una ruptura para Europa (Raab/Rinke 2019: 15-18).

Los entrelazamientos, en otras palabras, parecen un concepto apropiado, no solo para estudiar las regiones que engloban las Américas, sino el espacio de una manera general. Evidentemente, la orientación hacia la interacción entre los espacios introduce la noción del tiempo, ya que en la perspectiva del entrelazamiento los espacios emergen como en continua transformación. El espacio no solo se pluraliza, sino que también se dinamiza y se historiza. Fue la historiografía que introdujo la noción del entrelazamiento al estudio del espacio al desarrollar la propuesta de la historia entrelazada (*histoire croisée*). Con esta propuesta, Michael Werner y Bénédicte Zimmermann presentaron un enfoque relacional y procesal hacia los objetos históricos de estudio. Estos últimos se enfocan como resultados de dinámicas de “cruces” e “intersecciones”, lo que permite analizar con mayor precisión a qué tipo de procesos de transformación están sometidos, atendiendo a las resistencias, inercias, nuevas combinaciones y modificaciones generales en ambas partes del proceso. Si en esta perspectiva se estudian los entretejimientos de diferentes historias nacionales, se presupone que estas historias son espaciales, pues es a partir de su ubicación geográfica que se pueden producir sus “cruces” con otras historias (Werner/Zimmermann 2006). Por otra parte, esto también significa que los espacios se conciben en términos históricos, ya que sus interacciones se dan en el tiempo.

En este sentido, los entrelazamientos interregionales presuponen un enfoque histórico. Un ejemplo en este sentido, es el estudio de Eleonora Rohland sobre “Transformaciones socioambientales en el Caribe, 1492-1800”, realizado igualmente en el contexto de los Estu-

dios Interamericanos y publicado en la serie de *Ensayos InterAmericanos*, de la Universidad de Bielefeld. En el ensayo, la autora propone la extensión de la propuesta del entrelazamiento al espacio físico del medio ambiente para estudiar las interrelaciones entre la sociedad y el entorno natural en el marco más amplio del antropoceno. En último término, el estudio de la “interacción de los seres humanos con el medio ambiente” equivale al análisis del entrelazamiento entre “el cambio social y el cambio ambiental” (Rohland 2020: 12). La autora estudia los cruces entre las historias del medio ambiente y de la sociedad en el caso del Caribe durante el periodo colonial. Como “nodo” en que estas historias se entretajan, Rohland identifica la agricultura, ya que a través de ella la sociedad interviene en el espacio natural.

En este sentido, el primer ejemplo estudiado por Rohland, a saber, el de una hambruna en La Española entre 1494 a 1496, la cual relata Colón en la carta sobre su segundo viaje, se refiere al contexto histórico concreto que el presente ensayo estudia. En el enfoque analítico está el proceso de concepción teológica y cosmográfica del continente desconocido desde el denominado “descubrimiento” y a lo largo de gran parte del siglo XVI. La idea es que los inmensos impactos que provocaron la constitución de estas tierras como cuarta parte del mundo, que incluyen la subyugación de los pueblos originarios y la negación de sus mundos, así como las consecuencias para las (entonces) tres partes del mundo restantes, no se explican suficientemente con propuestas como la *invención*. Antes de desarrollar la propuesta, sin embargo, habría que reconocer que este término fue importante en su crítica al concepto del descubrimiento. Con razón se señaló que “descubrimiento” presupone “una noción substancialista acerca de América como una cosa en sí” que solo esperaba por ser develada al ojo europeo, como escribió Edmundo O’Gorman. En cambio, con el concepto de la invención se discute América como proyecto de construcción colonialista que tuvo como objetivo “realizar en América otra Europa”. *América* significa, en esta percepción, una “ampliación” de Europa en el nuevo espacio que se incorpora “como parcela” a la “realidad universal” que los poderes coloniales

le imponen (O’Gorman 1995: 52, 151). Propuestas constructivistas como esta u otras, como, por ejemplo, las que estudian “cómo el Nuevo Mundo llegó al Viejo” (Gewecke 1992), captan la anulación eurocentrista de la alteridad de los habitantes originarios, pero no las disrupciones que este continente produjo en las visiones de mundo y las graves consecuencias que de ellas derivan. Aún respecto al término del descubrimiento, Alice Nash se refiere a él como “doctrina del descubrimiento” que legitima el dominio colonial que hasta ahora niega a los pueblos originarios sus derechos. Al conectar el descubrimiento con Colón, se presume que se trata de hechos consumados, que pasaron hace 500 años y que no se puede hacer nada más (Nash 2019: 17).

En cambio, la hipótesis que subyace al presente ensayo es que América no se constituyó como un Nuevo Mundo junto a, o como complemento de, lo que era el mundo hasta entonces, un mundo que ahora se convierte en Viejo Mundo compuesto por las tres partes del mundo (África, Asia, Europa) del conocimiento antiguo y medieval europeo. Si América fuera el Nuevo Mundo, sería un mundo más, una hipérbole designada a connotar una magnitud, abundancia y diversidad del continente que se asemeja a la inmensidad de un mundo. En esta perspectiva, las rupturas que América desencadena se borran, porque las tierras en el occidente atlántico se reducen a la mismidad europea, teniendo como resultado una continuidad a la que se le añadió una novedad. En última instancia, si se limita la noción del Nuevo Mundo al espacio del cuarto continente, los procesos transformativos que siguen tendrían, necesariamente, su origen en Europa ya que lo nuevo tendría el valor de un mundo secundario, que llega posteriormente y que se somete al orden que encuentra y que se le impone.

Más bien, en el presente ensayo se plantea que la noción del Nuevo Mundo que se vincula con el cuarto continente no es espacial sino temporal. Esto significa que el Nuevo Mundo, sin designar determinada parte del mundo, remite a un mundo por venir y, consecuentemente, a un proceso de transformación fundamental que afecta y reconfigura todas las partes del mundo. Para ser más preciso, lo que

se plantea es que el *mundo* como universalidad, es decir, como concepto de unidad y totalidad vivencial en la Tierra, solo emerge con América. Lo que plantea esta perspectiva es que la idea universal del mundo es el resultado de América. Sin embargo, el Nuevo Mundo en cuestión no es, aún, el mundo uno en que vive solo una única humanidad – es decir, aquel que emerge con América. Más bien, el Nuevo Mundo será el que surge de este mundo pleno. El carácter de América, en otras palabras, es apocalíptico en la medida en que su emergencia como tierra firme, somete a todo el globo terráqueo a un doble proceso que, primero, convierte al mundo como era conocido en Viejo Mundo, destinándolo a su terminación, para, en seguida, iniciar un proceso de renovación. Por un lado, se entiende este proceso de renovación en términos teológicos, según los cuales se inicia el tiempo mesiánico que conduce al escatón, el fin del tiempo y del mundo, y finalmente, a la redención y la Nueva Jerusalén. Por el otro, la renovación no se concibe teológicamente y se proyecta un imperio universal de la civilización que corrige el mundo y erradica las violaciones a la ley natural.

En la medida en que América no es el Nuevo Mundo, sino, más bien, la parte que lo desencadena, el continente se configura como una futuridad que remite a lo que todavía no es, pero que será. Esta futuridad no concierne exclusivamente a esta parte americana, sino al mundo en su integralidad, del cual no existía noción antes de América. En este sentido, América en cuanto tal se constituye no como espacio, sino como temporalidad. Más que imaginarios geopolíticos, se analizan aquí las configuraciones conceptuales y fundacionales del espacio americano como un proceso de entrelazamientos transatlánticos que afectan (aunque de manera desigual) todas las partes involucradas. No solo se evidencia que el entrelazamiento temporaliza al espacio en función de los cambios que de este resultan. Se destaca, además, que América es un caso en que el entrelazamiento produce un espacio cuya quintaesencia es temporal, en la medida en que se constituye como un espacio que no solo resulta de cambios, sino que se caracteriza por producir procesos de renovación. Quizás este sea

un motivo por el que este ensayo retoma las cuestiones de América y de la americanidad, como se explicará más adelante.

Como se intenta demostrar, América aparece como el resultado de un proceso conflictivo de inscripciones diversas que configuraron este espacio como temporalidad. El nombre parece no contener todas las intervenciones ocurridas. Más bien, ha sido objeto de críticas al supuestamente excluir nombres e inscripciones más legítimos. En realidad, no son pocas las acusaciones de que se trata de una usurpación y que el nombre del continente debería ser derivado de Colón. Sin embargo, la hipótesis que se plantea en el este ensayo es que América, más allá de la cuestión de los méritos del descubridor, acaba por resumir las variadas inscripciones que constituyen a esta parte del mundo como un espacio temporal. Rinke, que entiende América como proceso de “invención” que engloba “la historia de las ideas y de los conceptos conectadas” al nombre, recuerda que la adscripción del nombre de Amerigo Vesputio al continente en la *Cosmographiae Introductio* de Martin Waldseemüller y Matthias Ringmann en 1507, fue repetidamente considerada un error, principalmente en el siglo XIX. Para el autor, el motivo de este bautismo es la claridad con que Vesputio discernió y concibió la novedad. Aunque el nombre adjudicado por la *Cosmographiae* demostró “considerable *momentum*”, solo se impuso –y solo de manera parcial– en los siglos que siguieron. Más bien, circulaba una serie de designaciones diferentes, mayormente en el ámbito del uso del idioma español, donde según el autor se usaban los términos ‘India’ o ‘reino de las Indias’, o bien denominaciones regionales. El historiador advierte también que, al final del periodo colonial, el nombre se bifurca y pasa a designar los trece estados del norte que se independizaron del dominio colonial inglés, mientras que las otras regiones del continente, principalmente en el sur, perdieron su parte en el “contenido semántico”. A mediados del siglo XIX, “solo los Estados Unidos eran América”, lo que se explica, según el autor, por el propio proceso de independencia y por la causa universal que el nuevo Estado asume, cuestiones que le proporcionaron atención mundial (Rinke 2019: 34-37). La futuridad ahora es la

característica de la América estadounidense. En 1839 John F. O’Sullivan publica el artículo “The Great Nation of Futurity” en que presenta a los Estados Unidos como una “nación” cuyo único principio fundador es la igualdad, por lo que “solo se conecta con el futuro” y rompe los vínculos con el pasado, ya que no discrimina a sus ciudadanos, otorgándoles toda la libertad para progresar: “Somos la nación del progreso humano” (O’Sullivan 1839).

De cualquier manera, el continente América aparece como la única parte del mundo que, en última instancia, se entiende en la perspectiva de la renovación. Esta particularidad americana, tal vez solo se explique como síntoma y efecto del proceso que desencadena y que se manifiesta como un cambio de la experiencia del tiempo al final del siglo XV, que se concretiza aún más en las décadas siguientes y que se confirma durante el siglo XVIII. Este cambio de percepción temporal tiene que ver con la experiencia de un incentivado protagonismo del tiempo relacionado con un incremento de eventos y de transformaciones históricas. Tal percepción encuentra su expresión en la intensificación de la experiencia de la novedad. Aunque los contemporáneos no habrán llegado a vivir su presente como explícitamente nuevo —la designación de la época como “tiempos modernos” solo se registra a partir del siglo XVIII (Koselleck 1984: 302-303)— sí lo experimentan como uno que renueva el pasado. La novedad de América da inicio a la era de la novedad y anticipa la experiencia de la temporalización del *mundo*, toda vez que corresponde a una aceleración de la percepción temporal, de la cual es expresión, lo que funda, a su vez, la orientación hacia el futuro.

En su texto “¿Existe una aceleración de la historia?”, Reinhart Koselleck entiende la aceleración del tiempo como una “desnaturalización” de la experiencia temporal condicionada por procesos astronómicos y biológicos, la que da lugar a una percepción temporal que registra cada vez más acontecimientos y cambios. Como tal, el autor la considera una variedad específica del progreso (Koselleck 2003: 153, 163). Si bien la aceleración del tiempo resulta de la Ilustración, la creciente hegemonía del pensamiento científico y del uso de la tec-

nología, y se intensifica como fenómeno con la Revoluciones Francesa e Industrial, el autor observa que ella es antecedita por otra experiencia temporal a comienzos de la era moderna. Se trata de la expectativa cristiana de que, por la gracia divina, el lapso de tiempo hasta el final del mundo no se haga tan largo para los creyentes y, en cambio, se reduzca: “Y si el Señor no abreviase aquellos días, no se salvaría nadie, pero en atención a los elegidos que él escogió, ha abreviado los días” (Marcos 13: 20). En la época de la premodernidad, el apocalipsis opera igualmente como una re-orientación al futuro, aunque no en forma de aceleración del tiempo en el proceso histórico, lo que, en lugar de intensificar el progreso, incentiva la esperanza de que el fin redentor del mundo llegue antes y que el tiempo hasta el escatón dure menos. El apocalipsis es expresión de la gracia divina de conceder la salvación de los seres humanos. Sin embargo, como observa Koselleck, el aplazamiento de la parusía puede igualmente ser expresión de su misericordia. La cuestión se trata en la Segunda Epístola de Pedro en que el Apóstol busca consolar a los fieles diciéndoles que la salvación puede llegar a cada momento ya “que para con el Señor un día es como mil años, y mil años como un día” (2 Pedro 3). Al mismo tiempo, San Pedro ofrece una explicación al aplazamiento: antes del juicio final, Dios desea que todos los seres humanos conozcan el evangelio para que ninguno se pierda: “El Señor no retarda su promesa, según algunos la tienen por tardanza, sino que es paciente para con nosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento” (*ibid.*). Como se verá a lo largo del ensayo, la prospección de que, con el descubrimiento de la nueva tierra firme en el Atlántico, finalmente se pueda evangelizar a la parte faltante de la humanidad, incentivó las expectativas apocalípticas de que el tiempo hasta el juicio final se acortara. Sin embargo, Koselleck también señala que la experiencia del acortamiento del tiempo en el siglo XVI no solo se asentaba en esperanzas apocalípticas. El autor afirma que ella también fue provocada por un factor no espiritual, a saber, el incremento de eventos novedosos producidos por inventos de las ciencias emergentes y de los descubrimientos (*ibid.*: 169-171).

En definitiva, la hipótesis del presente ensayo es que la constitución particular de América tiene como resultado la inscripción de la futuridad en esta parte del mundo. Más que un imaginario, se trata de una concepción estructurante que le sigue siendo inherente como un legado, aun cuando la expectativa teológica del acortamiento apocalíptico del tiempo entre en crisis. Lo que se pretende demostrar, en otras palabras, es que, aunque las respectivas modalidades cambien, la expectativa de tiempos venideros impregna la percepción del continente. Medio milenio después, sin embargo, la futuridad constitutiva de América ya es pasado. Por este motivo, el presente estudio también es una discusión de futuros pasados. Koselleck, en sus estudios de las temporalidades de la historia, entiende como futuros pasados aquellas expectativas de porvenires que determinadas generaciones tuvieron en su respectiva época. En su estudio “Futuros pasados al principio de la Era Moderna”, el autor se dedica justamente al siglo XVI y resume que, hasta dicha época, la historia cristiana se manifiesta como una historia de expectativas del escatón y de permanentes tardanzas y postergaciones de la parusía. Koselleck muestra que el proceso temporal de la historia en aquel siglo, se intensifica y se acelera, tanto como resultado de percepciones de la época de que factores transcendentales intervienen en la Tierra, así como consecuencia de procesos puramente inmanentes. Como ejemplo de la idea de intervenciones transcendentales, el historiador se refiere al anticristo y otras figuras apocalípticas que parecen encarnarse en personajes históricos. Si para los católicos la personificación del anticristo es Lutero, para los protestantes lo es el Papa. De forma análoga, las guerras religiosas (entre católicos y entre protestantes y entre cristianos y musulmanes) parecían anunciar el fin del mundo. Una consecuencia del desvanecimiento de las expectativas apocalípticas fue, por ejemplo, la pérdida de las funciones escatológicas del Imperio Romano. Como resultado, en los acuerdos de paz de la Guerra de los Treinta Años se ratifican su vaciamiento y su reemplazo por los Estados soberanos (Koselleck 1985: 19-25). De manera correspondiente, emerge la pregunta respecto a en qué se convierte la América una vez que, siglos más tarde, no solo la expectativa de la salvación

fracasa y el patronato monárquico ya desde antes había perdido su fundamento, sino que también la idea de la corrección civilizadora de la barbarie colapsa. Al mismo tiempo, se plantea la cuestión de en qué medida los espacios coloniales siguen vinculándose con proyecciones de un futuro en la historia.

2. América como novedad

2.1. Americanidad y novedad

Entre todas las partes del mundo, el continente de América ocupa una posición particular. Para los pueblos originarios, la llegada de los europeos significó el fin de su mundo. Para los europeos, América cambió el mundo en diversos sentidos. En primer lugar, la expansión europea al Atlántico occidental provocó una revolución cosmográfica. Evidentemente, ella se relaciona con las exploraciones portuguesas de la costa africana y su llegada al Océano Índico a partir del siglo XV. Nada demuestra esta revolución mejor que el desconocimiento inicial del continente ignoto en el occidente por parte de Cristóbal Colón. Reporta el navegador a Don Luis de Santángel, en la famosa carta de 1493 sobre su primer viaje al Atlántico occidental, que encontró lo que buscaba, las “Indias”:

Señor: Porque sé que avréis plazer de la grand vitoria que nuestro Señor me ha dado en mi viaje vos escrivo ésta, por la cual sabréis cómo en treinta y tres días pasé a las Indias con la armada que los ilustrísimos Rey e Reina, Nuestros Señores me dieron, donde yo fallé muchas islas pobladas con gente sin número, y d'ellas todas he tomado posesión por Sus Altezas con pregón y vanderá real estendida, y non me fue contradicho (Colón 1982: 139-140).

Se podría suponer que en el origen de América está su encubrimiento. Como subraya O’Gorman, la idea del *descubrimiento* resulta inaceptable ya que presupone una “noción substancialista acerca de América como una cosa en sí” (O’Gorman 1995: 52). Más bien, el historiador demuestra que América como tal no existía, sino que el nombre designa una construcción europea. Según el autor, se trata de un proceso de invención que consistió en atribuirles sentido a las nuevas tierras como la “cuarta parte” del mundo (*ibid.*: 135-136). Asimismo, O’Gorman hace ver que Colón, en sus posteriores viajes, fue el primero en comprender la extensión continental de las nuevas tierras (sin tener claro si las partes septentrional y meridional formaban una

continua masa terrestre o no), pero seguía convencido de que pertenecían a Asia (*ibid.*: 127). Así mantenía la imagen cristiana del mundo como *orbis terrarum* compuesto por tres partes, Europa, Asia y África. De hecho, los estudios críticos de la expansión europea en los siglos XV y XVI destacaron las diversas operaciones epistemológicas de re-integrar lo nuevo en lo antiguo (c.f. Gewecke 1992). No obstante, para que las *Indias* se convirtieran en *América* fue necesario plantear la novedad de estas tierras ignotas. *América*, en otras palabras, solo podría emerger como cuarto continente en la medida en que se admitiera, fundamentalmente, su carácter desconocido y que se asumiera su existencia independiente de Asia.

América, por lo tanto, y siempre como construcción europea, requiere que se conciba la novedad toda vez que se presenta como tal. El nuevo continente significa transformación, comenzando por los presupuestos cosmográficos. Con razón, *América* marca una profunda ruptura histórica y aparece como uno de los factores que permiten hablar del comienzo de una nueva era, la Edad Moderna. Si lo nuevo se revela como su signo, esto significa que la Edad Moderna es una era en que, al contrario de la Antigüedad y la Edad Media, se produce novedad y cambio. Como se puede presuponer, el proceso de transformación se dirige, principalmente, hacia los nuevos territorios y sus habitantes originales. La novedad, como se demuestra en el presente ensayo, significa, en primer término, que sus culturas pertenecen a una antigüedad destinada a la aniquilación. Los cambios también afectan a sus propios agentes europeos y coloniales que son igualmente sometidos –en diferentes grados– a los procesos de renovación relacionados con *América*. Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein denominan estas transformaciones como *americanidad* (*Americanity*). En ella los autores encuentran “un elemento esencial” de lo que se entiende como modernidad. Americanidad, para ellos, es la construcción de un sistema de producción económica y dominación política *ex nihilo* sin consideraciones por la historicidad y las tradiciones de las culturas y sociedades anteriores. Se entiende que lo constitutivo de la americanidad es la novedad la que presupone la destrucción de la anterioridad en los territorios conquistados. Según

los dos autores, la novedad americana presenta cuatro facetas: la colonialidad, la etnicidad, el racismo y la novedad misma (*newness itself*). Los cuatro aspectos forman la base del “sistema-mundo” de producción capitalista y de organización política e inter-estatal (la jerarquía centro-periferia). No obstante, es la novedad misma, la apología de lo nuevo y lo moderno resultante de la negación del pasado, la que mejor resume la americanidad. Al mismo tiempo, ella no se limita al continente americano, sino que su renovación también afecta a los centros de poder en Europa. *América* se convirtió en el modelo del emergente “sistema-mundo” que no dejará nada intacto (Quijano/Wallerstein 1992).

La cuestión a discutir en el presente estudio es cómo surgió *América*, es decir, cómo llegó a ser reconocida la novedad del continente desconocido y como éste pasó a ser reconocido como novedad. Otra carta ha jugado un rol crucial en este proceso. La importancia de esta carta es tan grande que no parece exagerado afirmar que *América* es una creación textual, una ficción que se convirtió en realidad. En marzo de 1500, ocho meses después del regreso de Vasco da Gama de Calicut en la India, una nueva expedición bajo el comando de Pedro Álvarez Cabral deja Lisboa rumbo a la India (vía el Cabo de la Buena Esperanza). Unas seis semanas más tarde, la flota llega a una tierra desconocida en el sudoeste del Atlántico. En su “Carta a el-Rey dom Manuel”, el escribano Pêro Vaz de Caminha relata la estancia de un poco más de una semana en esta tierra, que el comandante Cabral bautiza “Vera Cruz”. La carta la retrata como una isla cercana al paraíso terrestre en que nobles salvajes viven en una edad dorada (Caminha 2003). Una nave es mandada directo a Portugal y lleva el texto a la corte. Aún antes del regreso de la flota de Cabral a Lisboa, la Corona envía una nueva expedición bajo el comando de Gonçalo Coelho a la tierra ignota en el Atlántico (Johnson/Nizza da Silva 1992: 75-80). A bordo se encuentra entre otros Américo Vesputio. Aquí se destaca que no es, estrictamente, la navegación que adquiere un rol fundamental en la concepción de *América*, sino el *texto* que se publica sobre ella. Para entender mejor este fenómeno discursivo parece necesario aclarar los antecedentes.

Vespucio recibió una educación humanista en su ciudad natal, Florencia, en cuyos círculos eruditos la cosmografía era un tema estudiado a raíz del redescubrimiento de la *Geografía* (también llamada *Cosmografía*) de Claudio Ptolomeo, de la cual llegó una versión griega y originaria de Constantinopla (por manos del erudito Manuel Chrysolaras) a finales del siglo XIV, que fue traducida al latín en 1406 e impresa por primera vez en 1477 (Tessinici 2011). Giorgio Antonio Vespucio, el tío y tutor de Américo, poseía una copia manuscrita de la versión latina, lo que explica las referencias a la *Geografía* de Ptolomeo en los textos del sobrino (Fernández-Armesto: 21-22). Después de servir a Lorenzo di Pierfrancesco de Médici, primo de Lorenzo el Magnífico, en diversas transacciones comerciales, Américo Vespucio se trasladó a Sevilla a finales de 1491 o principios de 1492 donde empezó a trabajar como ‘agente’ de la casa comercial de Gianotto Berardi, el representante de Lorenzo di Pierfrancesco en esta ciudad. Américo seguía sirviendo al Médici, atendía a sus intereses y le escribía cartas. Berardi hacía negocios con la expansión marítima (incluso el tráfico de esclavos) y jugó un papel substancial en la promoción de las expediciones castellanas en el Atlántico. De hecho, fue uno de los patrocinadores más importantes de Cristóbal Colón y de sus viajes. Su casa se encargó de suministrar la segunda flota de Colón y la recién fundada colonia en La Española. Como el objetivo principal, a saber, alcanzar los centros del comercio de las especias en Asia, no se realizó, y como al mismo tiempo la colonización de La Española resultó desastrosa, el tráfico de esclavos apareció como la única la manera de obtener ganancias del emprendimiento atlántico (*ibid.*: 51-59).

2.2. Del fin de las Indias al fin del mundo

En su tercer viaje (1498-1500), Colón llegó a la costa de lo que hoy es Venezuela y la reconoció como tierra firme. Llama la atención que el navegante no parece celebrar este hallazgo en su carta a los Reyes Católicos sobre la expedición y, más bien, lo da a entender entre líneas cuando se refiere al enorme río que encontró (el delta del Orinoco). Su existencia solo permite pensar que la “Tierra de Gracia”, como la nombró, es tierra firme. El río es tan grande que predomina el agua dulce en el mar (el Golfo de Paria) y se concluye que tal cantidad de agua solo puede provenir de una “tierra infinita”. Al inicio de la carta, el autor llega incluso a expresar una especie de frustración al no poder seguir adelante:

Y luego levanté las anclas y navegué al Poniente, y asimismo el día siguiente, fasta que me fallé que no avía sinon tres braças de fondo, con creençia que todavía ésta sería isla que yo podría salir al Norte. Y así visto enbié una caravela sotil adelante a ver si avía salida o si estava cerrado, y ansí anduvo mucho camino, fasta un golfo muy grande, en el cual pareçía que avía otros quatro medianos, y del uno salía un río grandíssimo. Fallaron siempre çinco braças de fondo y el agua muy dulce, en tanta cantidad, que yo jamás bevía pareja d’ella. Fui yo muy descontento d’ella, quando vi que no podía salir al Norte ni podía ya andar al Austro ni al Poniente, porque yo estava cercado por todas partes de la tierra. Y ansí levanté las anclas y torné atrás para salir al Norte por la boca que yo arriba dije, [...] (Colón 2000: 232-233)

El Almirante se encontraba ante un dilema: si admite que se trata de una masa continental continua que une la “Tierra de Gracia” con lo que él presumía que era tierra firme más al norte (Cuba), entonces no habría paso al Océano Índico. Si, en cambio, mantiene la idea de que se trata de dos continentes separados, entonces el problema era explicar la existencia de otra tierra firme austral de la cual no se tenía noticia. Colón se decide por la segunda opción y una de las explicaciones que presenta, un poco más adelante en la carta, es la del paraíso

terrenal, el cual marcaría el fin del *orbis terrarum* al extremo del oriente y en proximidad con la línea ecuatorial:

Torno a mi propósito de la tierra de Gracia y río y lago que allí fallé, atán grande que más se le puede llamar mar que lago, porqu'el lago es lugar de agua, y en seyendo grande se dice mar, como se dixo a la mar de Galilea y al mar Muerto. Y digo que si no procede del Paraíso Terrenal que viene este río y procede de *tierra infinita*, pues<ta> al Austro, de la cual fasta agora no se a avido noticia. Mas yo muy asentado tengo en el ánima que allí, adonde dixe, es el Paraíso Terrenal, y descanso sobre razones y autoridades escriptas. (Colón 2000: 241, cursiva añadida)

Parecería que el descubrimiento de los confines del paraíso se anuncia en un tono sorprendentemente sobrio. En este caso, el tema del paraíso cumpliría otra función en la carta: en vista de la existencia imprevista de tierra firme en esta región el argumento del paraíso permite pensar a esta “tierra infinita” no como un cuarto continente sino como algo que no es estrictamente parte del mundo, pero que sí pertenece a él (O’Gorman 1995: 103-113). Sin embargo, identificar tierras con extensiones continentales con el Edén terrenal, es una afirmación tremenda que tiene consecuencias amplias.

De hecho, Colón propone una explicación cosmográfica para su descubrimiento de las tierras cercanas al paraíso terrenal. Lo primero, es la ubicación geográfica de las tierras: el Almirante describe su viaje al sur de Cabo Verde cruzando la línea equinoccial hasta llegar a “Sierra Leoa”. A esta altura se dirige al occidente y atraviesa el Atlántico. El autor deja muy claro que cruza el Atlántico al sur del ecuador: “de adonde cometí el viaje para nevegá al Austro fasta debaxo la línea equinoçial” (Colón 2000: 234). La descripción de la ruta viene acompañada por observaciones climáticas: dirigiéndose del ecuador terrestre hacia el sur, siguiendo la costa africana, aumentaba el calor: “Allegado a estar en derecho con el paralelo que passa por la Sierra Leoa en Guinea, fallé tan grande ardor y los rayos del sol tan calientes, que pensaba de quemar [...]” (*ibid.*). Un poco más adelante, vincula las observaciones sobre el clima con las condiciones de la

vida humana, dando a entender que por el calor la piel de los habitantes está quemada y oscura:

Y después que fui a las islas de Cabo Verde, allí en aquellas tierras es la gente mucho más negra, y cuanto más bajo se van al Austro tanto más llegan al extremo, en manera que allí en derecho donde yo estaba, qu'es la sierra Leoa, [...] allí es la gente negra en extrema cantidad. (Colón 2000: 236)

Evidentemente, el autor de la carta alude al modelo esférico de la Tierra, que, como se verá más adelante, es una de las bases de la cosmografía antigua. Fue, además, influyente en la Edad Media tardía y muy comentada en círculos de erudición humanista, principalmente con el ya mencionado redescubrimiento de la *Geographia* de Claudio Ptolomeo al final del siglo XIV en Italia. Según el modelo de las esferas, el globo terráqueo se divide en cinco zonas climáticas, dos frías, dos templadas y la tórrida, delimitada por los trópicos. Las zonas frías en los polos ártico y antártico no son habitables, pero tampoco la caliente entre los trópicos (cf. Vogel 1995). La idea, que se refleja en la descripción de Colón, es que allí la intensidad del sol es tal que quema todas las formas de vida. Llegada la flota del Almirante a la zona tropical en las aguas de la costa occidental africana, los navegantes estuvieron expuestos al calor intenso de la zona tórrida. Cruzar el Atlántico desde allí en línea recta al poniente, debería significar viajar bajo un calor intenso y constante. Sin embargo, no fue así. El Almirante define una “raya” vertical, longitudinal, a “cien leguas a Poniente de los Azores” en que de pronto todo cambia: el clima se ameniza e incluso el firmamento celeste se altera. Escribe Colón: “Cuando yo navegué d’España a las Indias fallo luego, en passando cien leguas a Poniente de los Açores, grandíssimo mudamiento en el cielo e en las estrellas y en la temperança del aire y en las aguas de la mar” (*ibid.*: 233). Nótese una formulación curiosa que el autor de la carta utiliza: acercarse y llegar a la “línea” de las cien leguas al oeste de los Azores es como subir una “cuesta”: “y esto en allegando allí a aquella línea, como quien traspone una cuesta” (*ibid.*).

En definitiva, lo que Colón recalca son dos datos geográficos: primero, la tierra edénica se encuentra al poniente, más allá de la “raya” al oeste de los Azores, y, segundo, ella está ubicada al sur del ecuador. La “tierra de Gracia” se localiza, por lo tanto, en el occidente, pero en la región meridional.

Esta región, como adelanta el navegador, diverge fuertemente del mundo tal como se conoce. Su peculiaridad se concibe, primeramente, en términos cosmográficos: por ubicarse en la zona caliente, las condiciones climáticas deberían ser hostiles, no solo para los seres humanos, sino para la vida en general. Pero lo que Colón descubre es todo lo contrario: pasando la mencionada “raya” al poniente (*ibid.*), es decir, todavía en el mar, el clima cambia y se vuelve templado y muy agradable. En consecuencia, en las nuevas tierras halladas, la vida es exuberante, los habitantes son de bella estatura y su piel no es quemada sino clara. Es más, “la gente de allí” supera a los de “las Indias” en términos físicos y cognitivos:

[...] y, passada la raya de que yo dixé, fallé multiplicar la temperança, andando en tanta cantidad que, cuando yo llegué a la isla de la Trinidad, [...] allí y en la tierra de Gracia hallé temperança suavísima, y las tierras y árboles muy verdes y tan hermosos como en Abril en las güertas de Valençia, y la gente de allí de muy linda estatura y blancos más que otros que aya visto en las Indias, e los cabellos muy largos e llanos, e gente más astuta y de mayor ingenio, y no cobardes. (Colón 2000: 236)

Resulta evidente que las condiciones edénicas sustentan la calificación de las tierras como cercanas al paraíso terrestre. Mucho se ha comentado la visión de los hombres y de la tierra en esta carta. Sin embargo, su concepción cosmográfica requiere más análisis: Colón intenta demostrar que estas tierras discrepan de la constitución física del mundo conocido, y él describe esta discrepancia primeramente no en términos teológicos, sino cosmográficos. Su explicación de la excepcionalidad de la “tierra de Gracia” es que se encuentra en una elevación terráquea que la aproxima progresivamente al cielo. Por este

motivo usaba la imagen de la “cuesta” que se iniciaba del otro lado de la “raya” mencionada:

Entonces era sol en Virgen, ençima de nuestras cabeças y suyas. Ansí que todo esto proçede por la suavíssima temperançia que allí es, la cual proçede por estar más alto en el mundo, más çerca del aire que cuento. (Colón 2000: 236).

La afirmación tiene alguna lógica: la región está tan expuesta al sol como África meridional al este del Atlántico, pero el efecto del calor es amenizado por encontrarse en una elevación terráquea y su altura baja la temperatura. No es altura arriba de la superficie del mar —de forma montañosa— porque ella empieza a darse ya en el Océano. Al mismo tiempo, en términos físico-geográficos, tal afirmación parece carecer de toda lógica. Sin embargo, lo que el Almirante sugiere es que, al tratarse de estribaciones del paraíso, las tierras en cuestión no son de este mundo sino que constituyen una zona intermedia entre tierra y cielo. Lo curioso es que Colón formula todo en términos cosmográficos. En este sentido, su explicación de la excepcionalidad edénica referente a la región paradisíaca rompe con la esfericidad de la Tierra, la cual es válida para el mundo conocido, que es el terrestre, y forma una especie de protuberancia en el globo terráqueo. En consecuencia, según la visión cosmográfica del autor, el mundo sí es redondo, pero de manera irregular: en una parte, la Tierra manifiesta una elevación irregular lo que el autor describe con la figura de una “pera”:

Yo siempre leí qu’el mundo, tierra e agua, era espérico, e<n> las auctoridades y esperiençias que Ptolomeo y todos los otros qu’escrivieron d’este sitio davan e amostraban para ello [...] Agora vi tanta disconformidad como ya dixé, y por esto me puse a tener esto del mundo, y fallé que no era redondo en la forma qu’escriven: salvo que es de la forma de una pera que sea toda muy redonda, salvo allí donde tiene el peçón que allí tiene más alto, o como quien tiene una pelota muy redonda y en un lugar d’ella fuese como una teta de mujer allí puesta, y qu’esta parte d’este peçón sea la más alta y más propinca al cielo, y sea debajo la línea equinoçial, y en esta mar Ocçéana en fin

de Oriente, llamo yo fin de Oriente adonde acaba toda la tierra e islas. (Colón 2000: 234-235)

La imaginación del mundo en forma de pera permite concebir lo inconcebible: en esta visión, el paraíso terrenal aparece como parte del globo terráqueo, pero no como perteneciente a este *mundo*. Dicho de otro modo, esta concepción propone la existencia de otro *mundo* en la Tierra. Se trata de un mundo celeste que no se somete a la constitución esférica del mundo terrenal. El mundo terrenal se presenta como esférico, pero el mundo celeste –más elevado– no. Ahora bien, para este análisis, la localización de este mundo celeste en la Tierra es de suma importancia: este se localiza en el extremo poniente al sur. Según Colón esta es la región donde termina Asia, es decir que la parte edénica de la tierra se localiza al extremo oriente de Asia e igualmente al sur – una región liminar donde acaba el mundo terrenal: “Llamo yo fin de Oriente adonde acaba toda la tierra e islas” (*ibid.*: 237). De esta manera, como ya se destacó, Colón mantiene su hipótesis geográfica de que las islas descubiertas por él en el hemisferio norte pertenecen a Asia, al contrario de la masa continental en al sur de la línea ecuatorial, la que halló en este tercer viaje, la cual no pertenece a nada conocido. Estas tierras del hemisferio sur al poniente, según el autor, son parte de *otro mundo*, un mundo celeste en la tierra, el cual se distingue por su deformación geográfica que rompe con el carácter esférico del hemisferio norte. Parece consecuente que este mundo del sur sea edénico y próximo al paraíso terrenal:

Ya dixé lo que yo hallava d'este hemisferio y de la hechura, y creo que si yo passara por debaxo de la línea equinoçial, que en llegando allí en esto que más alto, que fallara muy mayor temperançia y diversidad en las estrellas y en las aguas, no porque yo crea que allí, donde es el altura del extremo, sea navegable, ni <a> agua, ni que se pueda subir allá; porque creo que allí es el Paraíso Terrenal, adonde no puede llegar nadie, salvo por voluntad divina. Y creo que qu'esta tierra que agora mandaron descubrir Vuestras Altezas sea grandíssima y aya otras muchas en el Austro, de que jamás se ovo notiçia. (Colón 2000: 238-239)

Cristóbal Colón presenta una novedad radical: hay otro *mundo* en esta Tierra, que se encuentra en el hemisferio sur al occidente. Evidentemente el paraíso terrestre es una noción teológica y en absoluto nueva, pero su ubicación y concepción geográfica son inéditas. El navegante solo afirma haber encontrado tierras cercanas al paraíso – cuyo acceso sigue siendo una cuestión teológica –, aunque también anuncia la existencia de extensas masas terrestres en aquel hemisferio. Sin embargo, parecería que el carácter celeste ofrece, al mismo tiempo, una explicación suplementaria para la existencia hasta entonces desconocida de aquellas tierras: su acceso requiere la intervención divina, es decir, la intención de Dios de que los cristianos finalmente tomen conocimiento de ellas, lo que abre un horizonte teológico al debate, en el que las cuestiones del momento del ‘descubrimiento’ (¿por qué ahora?) y de su agente (¿por qué Colón por mandato de los Reyes Católicos?) emergen como centrales.

Antes de retomar estas cuestiones, sin embargo, habría que analizar la argumentación cosmográfica de la carta, ya que por su extensión parece ser de alta relevancia para el autor, como si con ella buscara dar más credibilidad a su interpretación de estas tierras. El autor extiende este discurso al discutir su interpretación de la nueva tierra firme con las doctrinas geográficas antiguas recientemente redescubiertas por los humanistas. Colón, como ya se mencionó, corrige a Ptolomeo y defiende que la esfericidad solo vale para el hemisferio septentrional, no para el meridional, y, por consiguiente, la célebre autoridad griega se habría equivocado al presumir la simetría de los hemisferios boreal y austral y al concluir la esfericidad uniforme de la Tierra:

Y Ptolomeo y los otros sabios qu’escrivieron d’esto mundo creyeron que era espérico, creyendo qu’este hemisperio que fuese redondo como aquél de allá donde ellos estavan [...]. Mas este otro digo que es como sería la mitad de la pera bien redonda, la cua<l> toviere el peçón alto, como ya dixe, o como una teta de muger en una pelota redonda. Así que d’esta media parte no ovo notiçia Ptolomeo no los

otros que escribieron del mundo, por ser muy ignoto. Solamente hizieron raíz sobre el hemisperio adonde ellos estaban, qu'es redondo espérico, como arriba dixe. (Colón 2000: 235-236)

Como se ve, el discurso epistolar es singular: aunque el tema sea teológico, la argumentación parece estrictamente cosmográfica. No obstante, la aparente paradoja deja ver el trasfondo teológico de la carta: el Almirante intenta demostrar la existencia de lo celeste en lo terrenal, lo transcendental en lo inmanente, el *otro* mundo divino en este, lo que solo es concebible a raíz de una interpretación teológica de la nueva masa continental. Además, hay un indicio en la carta que permite entrever que, desde el principio, el discurso se asienta en una base teológica: al relatar cómo la flota navegaba en la costa africana en la zona caliente, antes de partir al poniente, Colón escribe que Dios intervino para que haga la travesía transatlántica al mandarle viento y buen ánimo:

Allegado a estar en derecho con el paralelo que passa por la Sierra Leoa en Guinea, fallé tan grande ardor y los rayos del sol tan calientes, que pensava de quemar, y bien que lloviese y el cielo fuese muy turbado, siempre yo estava en esta fatiga, fasta que Nuestro Señor proveyó de buen viento y a mi puso en voluntad que yo navegase al Occidente, con este esfuerço, que, allegando a la raya, de que yo dixe, que allí fallaría mudamiento en la temperançia (Colón 2000: 234)

Parece discreta esta mención de que el descubrimiento del hemisferio celeste se hubiera dado por voluntad divina. Como se verá más adelante, la mención no es retórica en el sentido de confirmar el credo del autor sino que adscribe al viaje una dimensión teológica más amplia en el sentido de una ruptura temporal.

En cambio, el final de la carta asume un carácter defensivo en que el Almirante justifica las navegaciones contra las críticas que las consideran pérdidas de recursos ya que nunca encontraron oro (*ibid.*: 242). Su argumento son los “provechos” futuros de aquel “otro mundo”, que, sin embargo, parecen ser meramente terrenales –las tierras no ofrecen riquezas en el presente, pero en el futuro, sí:

[...] así mesmo sin considerar que ningunos Príncipes de España jamás ganaron tierra alguna fuera de ella, salvo agora que Vuestras Altezas tienen acá *otro mundo*, de adonde puede ser tan acreçentada nuestra santa fe, y de donde se podrán sacar tantos provechos; que bien que no se ayan enbiado los navíos cargados de oro, se an enbiado suffiçientes muestras d'ello y de otras cosas de valor, por donde se puede juzgar que en breve tiempo se podrá haver mucho provecho, [...] (Colón 2000: 242, cursiva añadida)

Pareciera que aquel “otro mundo” se entiende solo como espiritual, en cuanto tierras de evangelización, y que la acepción principal fuese puramente temporal: la expansión del dominio monárquico y las riquezas futuras. Es como si en la carta hubiese una indeterminación de sus objetivos discursivos. De un lado, se anuncia el encuentro del paraíso terrenal, o por lo menos su entrada, lo que equivale a una revelación teológica con implicaciones escatológicas. Ante este anuncio, todo lo demás aparece como vano. Pero, por otro lado, es como si esta revelación no se llevara a las últimas consecuencias y más bien se concluye todo lo contrario al enfatizar lo que ante la perspectiva espiritual son vanidades temporales: las utilidades políticas y económicas.

Colón escribió y envió la carta a los Reyes Católicos sobre este “otro mundo” en 1498 en La Española. De hecho, ahí se vio confrontado con problemas serios ya que los españoles asentados en la isla se rebelaron contra su gobierno y de su hermano Bartolomé. En la corte, ante el incumplimiento de las expectativas financieras relacionadas a los viajes, el Almirante también perdió apoyo. En 1500 es arrestado y embarcado a España. Al llegar es liberado pero pierde el monopolio de navegación en las *Indias* (Begreen 2011: 250-291).

A finales de 1500, Colón escribe la carta “Al ama que había sido del príncipe d. Juan”, que parece haber sido una señora cercana a la Reina Isabel. El escrito es una “queja del mundo” en que el autor se defiende de las acusaciones contra él relacionadas a los sucesos ocurridos en La Española (Colón 1892: 343). Largamente justifica sus actos y enfatiza su lealtad a los reyes. El punto de partida son los cuestionamientos respecto a la gran empresa de descubrir las nuevas

tierras y de someterlas al dominio de los reyes: “En todos hobo incredulidad” (*ibid.*: 344). Hay una frase en esta carta que sobresale y que discrepa del restante discurso. Se trata de una cita explícita del Apocalipsis de San Juan: “del nuevo cielo y tierra”. La expresión se encuentra en el capítulo 21 de la Revelación de San Juan y se refiere a la “nueva Jerusalén”, que es el reino divino, es decir, el mundo eterno después del fin del tiempo en que vivirán los redimidos:

Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existía más. Y yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su marido. Y oí una gran voz del cielo que decía: He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios. (Apo 21:1-3)

Colón remite explícitamente al Nuevo Mundo de la salvación que representan “el nuevo cielo y tierra”. El tema es que él se presenta como el mensajero de este Nuevo Mundo: “Del nuevo cielo y tierra que decía nuestro Señor por San Juan en el *Apocalipse*, después de dicho por boca de Isaías, me hizo dello mensajero y amostró en cuál parte” (*ibid.*: 344). La frase es muy clara: Dios escogió a Cristóbal Colón para anunciar el Nuevo Mundo. La función del Almirante, más precisamente, es anunciar *dónde* está el Nuevo Mundo, ya que Dios le mostró la localización. En este sentido, se evidencia la mención de la intervención divina para que Colón emprenda la travesía oceánica en la carta sobre el tercer viaje. Esto solo puede significar que el autor quiere decir que Dios lo llevó a la entrada del paraíso terrenal para que encamine la humanidad hasta allá y la conduzca a la salvación. Con esto, Colón asume una función como el “Juan” en el Apocalipsis del Nuevo Testamento, a quien Jesús Cristo ordena que comunique el fin de este mundo y la llegada del nuevo a los hombres: “Escribe las cosas que has visto, y las que son, y las que han de ser después de estas” (Apo 1:19).

Con esta formulación, la carta sobre el descubrimiento del otro mundo en la Tierra, escrita en 1498, asume un carácter diferente. Si

al principio parecía una especie de tratado cosmográfico sobre la existencia y ubicación del paraíso terrenal (nunca era un sencillo relato de viaje), ahora la epístola se convierte en otra cosa: en una revelación del nuevo mundo divino. Se asume que Dios elige a Colón para revelar a la humanidad el acceso al paraíso terrenal. Es decir, Dios decidió que llegó el momento en que él va a juzgar quién de los hombres será permitido en el cielo y quién no. Por consiguiente, el juicio final es inminente. En esta perspectiva, la carta a los reyes sobre el tercer viaje aparece como un apocalipsis. Ahora la aparente paradoja de un discurso cosmográfico sobre el paraíso terrenal se resuelve (y se entienden los indicios referentes a un marco teológico): el significado del paraíso terrenal no es geográfico como cualquier dato sobre la ubicación de un fenómeno en el espacio. El motivo es que el paraíso no es una categoría espacial como si fuera posible encontrarlo como cualquier otra localidad en el orbe terrestre. El paraíso solo puede ser revelado y, cuando lo es, su conocimiento equivale al aviso de que la salvación es inminente. Con esto se aclara que el paraíso terrenal es una categoría *temporal*: su revelación es la señal de que Dios finalmente determinó que este mundo termina y que el nuevo se inicia.

En las dos cartas de 1498 y 1500, Colón puede no haber sacado las conclusiones cosmográficas sobre su descubrimiento de un continente en el sudoeste del Atlántico. Más bien, intentó explicar la existencia del paraíso terrenal en términos geográficos, lo que no deja de ser, en el fondo y como vimos, un discurso apocalíptico y escatológico. Al no concebir la “tierra de Gracia” como un continente desconocido que se extiende desde la zona tropical por el hemisferio sur, sino como las estribaciones del otro mundo celeste en la Tierra, el Almirante conservó su convicción de que en el hemisferio boreal, al occidente, se encuentran las “Indias” o, mejor dicho, el “fin del Oriente, llamo yo fin de Oriente adonde acaba toda la tierra e islas” que linda con el confín del paraíso (*ibid.*: 235, 238).

Sea como fuese, Cristóbal Colón introduce la noción del Nuevo Mundo en el debate sobre las tierras desconocidas en el poniente. Además, para ser más preciso, el autor ya la vincula específicamente

con la masa terrestre en el hemisferio sur: si en el austro se encuentra el *otro mundo* entre la Tierra y el Cielo, es de estas regiones que emergerá el Nuevo Mundo del reino de Dios. En cambio, en esta concepción las nuevas tierras localizadas en la parte occidental del hemisferio septentrional necesariamente forman parte del mundo antiguo y conocido (las “Indias”). Si bien es cierto que el Almirante no explicita la visión del Nuevo Mundo, implícitamente su discurso apocalíptico lo implica. Estas epístolas ya establecen que este Nuevo Mundo es futuro, que es, más bien, *el futuro* (es decir, lo que sigue al futuro y que anula el tiempo). Se concluye que la novedad que sobresale de las cartas no es geográfica y espacial (un nuevo continente) sino más bien temporal (la inminencia del Nuevo Mundo).

Es fundamental destacar la importancia que la visión apocalíptica, que Colón desarrolló a partir de 1498, tuvo en la concepción de las nuevas tierras en la posterioridad. La hipótesis que subyace al presente estudio es que las concepciones del nuevo continente tuvieron una influencia determinante de dos grandes tradiciones discursivas que se formaron a principios del siglo XVI. Una nace de los escritos colombinos y la otra se relaciona con las cartas de relación de Américo Vesputio, la que inicialmente sigue el ejemplo colombino y luego toma un rumbo un poco diferente. Se adelanta que ambas son apocalípticas y proponen un Nuevo Mundo inminente, el cual es universal, pero que se vincula con las tierras en el hemisferio sur. Adriano Prosperi señala que la visión apocalíptica de las nuevas tierras ha ejercido una influencia determinante en concepciones posteriores. Ella constituye una novedad en las exploraciones europeas del mundo que tiene precedentes en el caso de África y de Asia (Prosperi 2003: 196). Lo último se explica por la novedad misma de estas tierras, novedad que, como se verá en detalle más adelante, se concibe en términos teológicos.

Como se ve en el análisis de las cartas de Colón y como se intenta demostrar en los apartados que siguen, este Nuevo Mundo no es la nueva tierra, ni siquiera tiene su origen en ella, sino que nace con su descubrimiento. La apocalíptica de Nuevos Mundos, por definición,

revela un mundo por venir –y no un mundo ya existente pero desconocido. En este contexto, hablar del Nuevo Mundo invariablemente significa referirse al mundo que vendrá, el cual en el sentido escatológico estricto, será post-temporal (eterno). En otras palabras, la revelación de aquel *otro* mundo en el austro desencadena escatológicamente el Nuevo Mundo, el cual engloba tanto aquel mundo ignoto como este conocido. En suma, si el continente en el occidente se asocia con el Nuevo Mundo, no está en cuestión la fenomenalidad de su espacio geográfico-físico-antropológico, sino el proceso de transformación que su conocimiento (cristiano) provoca y que no solo se limita a esta parte de la Tierra, sino que afecta a todas.

Finalmente, se observa que Cristóbal Colón, al dar el inicio a la tradición apocalíptica relacionada a las nuevas tierras, revela la existencia de un mundo diverso en el austro y reconoce la ruptura conceptual (respecto a la visión cosmográfica del mundo) que su descubrimiento implica. Al mismo tiempo, sin embargo, el autor eclipsa el nuevo continente al argumentar que no es de *este* mundo sino que – en tanto región en que se ubica el paraíso – se trata de un mundo liminar entre el terrenal y el celeste. En última instancia, se presenta como un espacio mesiánico cuya revelación inicia la salvación y renovación del mundo. De cualquier forma, por más fascinante que parezca la visión espiritual de esta tierra, no se resuelve la cuestión de su carácter terrenal. En la medida en que se explora esta tierra hacia el sur, sin encontrar el Edén, se impone la cuestión de su continentalidad en términos cosmográficos.

2.3. La tierra firme del austro

A pesar de los no pocos contratiempos, el Almirante no pierde su optimismo porque cree que la tierra firme encontrada no impide el pasaje atlántico a la India. Además, al haber encontrado perlas en la costa del nuevo continente, las expediciones prometen rentabilidad. Sin embargo, solo en abril 1502 Colón pudo realizar su próximo (y último) viaje. Mientras tanto, la Corona autorizó una serie de otras expediciones de las cuales se realizaron ocho antes del cuarto viaje

de Colón. Se trata de los así llamados “viajes andaluces”, comandados en gran parte por participantes de las navegaciones de Colón y que se organizaron con el apoyo de la comunidad de comerciantes italianos radicados en Sevilla. Su objetivo fue la exploración de la costa septentrional de la “Tierra de Gracia”, es decir, de lo que hoy es América del Sur (Reinhard 1985: 44; Vigneras 1976).

En mayo 1499 se inicia el primer viaje. El comando lo tiene Alonso de Ojeda, quien había participado en la segunda expedición colombina. La misión fue comprobar la validez de las informaciones del Almirante sobre las riquezas en la tierra firme encontrada en su tercer viaje. Uno de los participantes de la expedición es Vespucio. Su función en la navegación posiblemente tuvo que ver con el negocio de las perlas, pero Américo aprovechó la oportunidad para convertirse en un experto náutico (Fernández-Amesta 2006: 67-68). El principal medio para esta estrategia son las cartas a Lorenzo di Pierfrancesco Médici. De regreso a Cádiz, en julio de 1500, le envía la primera carta relacionada a las navegaciones. La navegación que Vespucio describe se parece al tercer viaje de Colón: la expedición siguió la ruta del Almirante en su tercer viaje y llegó a la costa de la tierra que éste había llamado “tierra de Gracia”. Vespucio igualmente destaca la gran cantidad de agua dulce en lo que denomina “Golfo de Paria” y describe no solo un río “grandísimo” sino dos, con lo que hace referencia al delta del Orinoco. Como Colón, Américo cree estas tierras próximas al “paraíso terrestre”. Sin embargo, el motivo que le permite asociar la tierra al Edén no es solo la abundancia de aguas, sino la exuberancia y la belleza de los bosques con gran cantidad de frutas, animales y habitantes (Vespucio 1986: 52-53). A diferencia de la del Almirante, la expedición de Vespucio exploró la tierra hacia el sur, cruzó la línea ecuatorial y siguió, según el florentino, hasta seis grados abajo de esta (*ibid.*: 54). De ser así, hubieran llegado hasta el nordeste brasileño, lo que, según Felipe Fernández-Amesto no parece muy probable (Fernández-Amesto 2006: 71). De cualquier manera, lo importante es que la exploración confirma la extensión de la tierra de lo que el autor deduce que se trata de un continente: “Después de haber navegado al pie de 400 leguas continuamente por una misma

costa, llegamos a la conclusión que ésta era tierra firme [...]” (Vespucio 1986: 59).

Aunque, como se verá, la carta se presenta como un documento cosmográfico en que se describe la nueva tierra y se la relaciona con los conocimientos geográficos de la época, y no se habla de un *nuevo* continente. Más bien, Américo la identifica muy naturalmente como extensión de Asia, es decir, como su parte oriental extrema. La carta sigue, retomando la citación hecha arriba, de la siguiente manera:

[...] que yo digo ser a los confines del Asia por la parte del oriente, y el principio por la parte del occidente, porque muchas veces nos ocurrió ver diversos animales, como leones, ciervos, corzos, puercos salvajes, conejos y otros animales terrestres, que no se hallan en islas sino en tierra firme. (Vespucio 1986: 59)

En la carta de julio de 1500, en otras palabras, Vespucio comparte la concepción geográfica de Colón y entiende las tierras en el Atlántico occidental como pertenecientes a Asia (Fernández-Amesto habla de “dependencia de una visión de mundo formulada por Colón” [Fernández-Amesto 2006: 72]). Además, el florentino retoma la noción del paraíso terrenal. Sin embargo, este motivo es referido como una imagen que más bien parece servir para ilustrar características climatológicas y la abundancia de la flora y de la fauna:

Los árboles son de tanta belleza y de tanta suavidad que pensábamos estar en el Paraíso Terrenal, y ninguno de aquellos árboles ni sus frutas se parecían a los nuestros de estas partes. Por el río vimos muchas especies de pescados y de diversos aspectos. (Vespucio 1986: 53)

Vespucio hace una sola referencia al paraíso en esta carta y, al contrario de Colón, no la desarrolla, mucho menos con descripciones geográficas de una elevación terráquea al poniente, ni con reflexiones sobre un mundo celeste en la Tierra. Sin mencionarla, Vespucio en esta carta anula la construcción colombina de que el hemisferio sur no es esférico sino que se eleva hacia el cielo, con lo que igualmente tiende a eliminar la dimensión apocalíptica del descubrimiento de la tierra firme en el austro (con la referencia al paraíso no desaparece

del todo). En cambio, Bartolomé de Las Casas, quien, por motivos que se analizarán más adelante, era un célebre defensor de Colón, se dedica explícitamente en su *Historia de las Indias* al argumento del Almirante que el hemisferio meridional no era esférico. El dominicano no deja dudas de que se trata de un error, sin embargo prontamente lo excusa ya que, como opina, se dejó confundir con la cantidad de “novedades” que encontró en su tercer viaje: “Y así parece que el Almirante no argüía bien, por aquellas razones, que la tierra no fuese redonda, pero no es de maravillar, como dije, como viese tantas novedades y tan admirables” (Las Casas 1986: 564).

De cualquier manera, para Vespucio, lo importante en la carta de julio de 1500, es que ahora se llegó al extremo este del continente asiático. En este sentido, el autor presenta el informe a su patrón en Florencia desde el inicio como una descripción de una viaje a la *India*: “Y la presente sirve para daros nueva, cómo hace un mes aproximadamente, que vine de las regiones de la India por la vía del mar Océano, a salvo con la gracia de Dios a esta ciudad de Sevilla, [...]” (Vespucio 1986: 51). De hecho, la idea de Vespucio había sido, como revela en la carta, encontrar el paso al *Sino magno*, es decir, al Gran Golfo, que aparece al extremo oriente en el mapa de Ptolomeo y en cuya cercanía el florentino creía la nueva tierra:

[...] porque mi intención era ver si podía dar vuelta a un cabo de tierra, que Tolomeo llama el Cabo de Cattegara, que está unido con el Gran Golfo, ya que, según mi opinión, no estaba muy lejos de ello, según los grados de la longitud y latitud, como se dará cuenta más abajo [...]” (Vespucio 1986: 52)

Al final de la carta, se menciona la resolución de volver a embarcarse en pocos meses (en septiembre de 1500) a una nueva navegación al Atlántico. El autor no deja de expresar su esperanza de descubrir la próxima vez el camino hacia la isla Taprobana, que es el nombre antiguo de Sri Lanka. Con este nombre, por ejemplo, aparece en el mapamundi ptolemaico: “Plazca a nuestro Señor concederme salud y

buen viaje, que a la vuelta espero traer muy grandes nuevas y descubrir la isla Taprobana, que se halla entre el mar Índico y el mar Ganguético, [...]” (*ibid.*: 64).

Si para Vespucio Ptolomeo era la principal referencia, el florentino rechazaba, al igual que Colón, la noción del cartógrafo griego de que masas terrestres cerraban los mares asiáticos al extremo este (Fernández-Amesto 2006: 74). Sin embargo, Américo desarrolla su crítica a los antiguos en una discusión cosmográfica. Desde el siglo XV, el término cosmografía era usado como el equivalente latino de la geografía, como la entendía Ptolomeo que era un mapa del mundo conocido basado en coordenadas celestes e integraba la descripción de la Tierra y del cielo con base al lenguaje matemático de las coordenadas. La cosmografía era, por lo tanto, a la vez cartografía y descripción empírica del mundo y podía también compilar informaciones geográficas basadas en relatos de viajes (Milanesi 2015: 131 p.). Según Fernández-Amesto, en la mencionada carta, Vespucio se presenta como experto náutico, sin haber podido adquirir más experiencias que en este viaje de 1499-1500. Es decir, se reinventa como cosmógrafo después de haber seguido una carrera como comerciante sin mucho éxito. Para ser más preciso, la experticia que Américo exhibe no es estrictamente la de un navegador, sino la de un astrónomo (*ibid.*: 78-79). En primer lugar, discurre sobre la constelación estelar en el firmamento al sur de la línea ecuatorial. Así, sus observaciones astronómicas le permiten comprobar la transgresión del ecuador terrestre y la exploración del hemisferio sur: la pérdida de la vista de la estrella polar fue el indicio de haber ingresado al hemisferio austral:

Y tanto navegamos por la zona tórrida hacia la parte del austro, que nos encontramos de la línea equinoccial, y teniendo un polo y el otro al final de nuestro horizonte; y la pasamos por seis grados, y perdimos del todo la estrella tramontana, [...] (Vespucio 1986: 54).

En la carta, Vespucio se propone estudiar el firmamento meridional para encontrar su equivalente a la estrella polar (“tramontana”). No obstante, como escribe, sus intentos no tuvieron éxito hasta acordarse

de unos versos de Dante en que se habla de cuatro estrellas que indican al polo antártico. De hecho encuentra cuatro estrellas que se movían poco: “[...] porque yo noté cuatro estrellas formando como una almendra, que tenían poco movimiento” (*ibid.*: 55).

Con este debate, Vespucio empieza a mover el enfoque cosmo-gráfico hacia la cuestión del hemisferio sur. Parecería que se tratara de un tema secundario, puesto que con Colón toda la orientación era relativa al poniente y el paso al levante (y la circunferencia de la tierra). Ciertamente, el Almirante no lo desarrolla en la carta sobre el viaje de 1499-1500, en la cual, como se mostró más arriba, predomina la preocupación de reconocer en las nuevas tierras los confines asiáticos. No obstante, hay otra observación que prepara el giro conceptual de las latitudes hacia las longitudes: la exploración transcurrió en las proximidades del ecuador terrestre (al norte y al sur). A saber, según la cosmografía antigua, la Tierra tiene forma de un globo que se divide en el *orbis terrarum*, la tierra no sumergida, y el Océano. Como destaca O’Gorman, *mundo*, según los antiguos, era la *ecúmene*, todo el espacio habitable en la Tierra. Es decir que eran imaginables tierras no habitables, las que constituían un *orbis alterius*. Como ya se mencionó más arriba, el modelo de esferas de la Tierra, concebido en la Antigüedad y desarrollado en la Edad Media, dividía el globo terrestre en cinco zonas según las esferas celestes: dos zonas habitables (las templadas) y tres no habitables (dos esferas polares y la *zona tórrida*) (O’Gorman 1995: 68-69). Es decir que, según el modelo esférico de la Tierra, la zona tropical corresponde a la zona tórrida en que la vida humana es imposible. La observación de los navegantes, sin embargo, contradice este principio dada la gran cantidad de habitantes que ellos encuentran en estas tierras. Vespucio saca la conclusión de que es menester corregir el modelo esférico en este punto:

Me parece, magnífico Lorenzo, que la mayor parte de los filósofos queda reprobada con este viaje mío, que dicen que dentro de la zona tórrida no se puede habitar a causa del gran calor; y yo he encontrado en este viaje mío ser lo contrario, porque el aire es más fresco y templado en esta región que fuera de ella, y que hay tanta gente, que

habita allí que por su número son muchos más que aquéllos que habitan fuera de ella, por el motivo que más adelante se dará; que cierto es que más vale la práctica que la teoría. (Vespucio 1986: 56-57)

2.4. Las antípodas

Al contrario de lo que le escribió a Lorenzo di Pierfrancesco en julio de 1500, Américo Vespucio no se embarca en una nueva expedición al servicio de los Reyes Católicos en septiembre de este año. Por el contrario, el florentino acepta una invitación del rey de Portugal y participa en una navegación a la nueva tierra en el sur del Atlántico que la flota portuguesa, liderada por Pedro Álvares Cabral, había descubierto en mayo del mismo año. El florentino llegó, a finales de 1500 o principios de 1501, a Lisboa y, aunque no estén muy claras cuáles eran sus funciones concretas en la nueva expedición portuguesa comandada por Gonçalo Coelho, se entiende el interés de la Corona portuguesa por sus conocimientos de la tierra firme en el sudoeste del Atlántico. La carta a Lorenzo di Pierfrancesco sobre la navegación con Ojeda debe haberle proporcionado prestigio al autor, y las conexiones comerciales y financieras florentinas en Lisboa eran fuertes (Fernández-Amesto 2006: 90). La intensidad de las actividades marítimas castellanas en la región de la “tierra de Gracia” fueron alarmantes para Portugal puesto que el Tratado de Tordesillas de 1494 adscribió a Portugal la jurisdicción sobre tierras y mares al este de la línea de demarcación la cual de hecho cruza la tierra firme (un poco al sur de la línea ecuatorial). En esta región se ubica la tierra encontrada por Cabral, la cual debía explorar la expedición de Gonçalo Coelho en que participó Vespucio. Queda claro que, en el contexto de la rivalidad entre las coronas ibéricas, las navegaciones no solo debían explorar geográficamente las nuevas tierras, sino también asegurar el dominio político sobre ellas.

Como ya se mencionó más arriba, el rey de Portugal no pierde tiempo y en mayo de 1501 los tres navíos comandados por Coelho zarpan rumbo a la “Tierra de Vera Cruz”, como Cabral llamó el territorio que descubrió. La navegación se hizo famosa como el “segundo

viaje” de Vespucio. Todo indica que el florentino solo hizo estos dos viajes mencionados, y no cuatro como lo sugiere la así llamada *Lettera*, una relación de cuatro viajes que se le atribuyen. Escrita en 1504 en italiano, se publicó en 1505/1506 con el título de *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quatro suoi viaggi* (*Carta de Américo Vespucio sobre las islas recientemente descubiertas en sus cuatro viajes*) (Levellier 1954: 33). Como muestra el análisis de Fernández-Amesta, las narraciones de los primeros dos viajes en la *Lettera* se refieren a una sola navegación, a la de 1499-1500 con Ojeda. Lo que aparece como tercer viaje es la expedición con Coelho en 1501-1502. Como cuarto viaje aparece una narración vaga de una navegación a la costa occidental africana de la cual no hay ningún otro registro. Más bien, la publicación parece resultado de un lanzamiento editorial que intenta competir con las publicaciones de los viajes de Cristóbal Colón y en que el autor reclama ser el descubridor del cuarto continente (Fernández-Amesta 2006: 126-135). De cualquier manera, la *Lettera* representa el fenómeno editorial en que la figura de Vespucio se había convertido: en 1507 se publicó una versión en latín, *Quatuor Navigationes*, que Martin Waldseemüller incluyó en su *Cosmographiae introductio*, la cual tuvo siete ediciones de mil ejemplares cada una en el primer año. En 1509, se publicó una versión en alemán, *Diß büchlin saget Wie die zwen durchlüchtigsten herren her Fernandus K. zu Castilien unnd herr Emanuel K. zu Portugal haben das weyte mör ersüchet unnd funden vil Insulen unnd ein nüwe welt von wilden nackenden Leüten, vormals unbekant* (Levellier 1954: 33).

Vespucio escribió dos cartas sobre el viaje de 1501-1502, siempre a Lorenzo di Pierfrancesco. Evidentemente, su fama se asienta en la segunda epístola, que se publicó en lengua latina en París en 1503: *Mundus Novus*. La publicación se basa en la carta que escribió al regreso de la expedición en Lisboa en 1502, pero no es idéntica con ella. La así llamada “Carta de Lisboa” era un manuscrito y se publicó solo en 1789. En el siglo XVIII (1745) también se publicó por primera vez la ya mencionada carta de 1500. En 1501, Vespucio escribió otra carta, cuando ya estaba en la misión portuguesa y hacía escala en

Cabo Verde. Esta carta se publicó solo en 1827 (Varnhagen 1865: 67-68).

Respecto al viaje de 1501, las diferencias entre el manuscrito y la publicación son significativas. En la “Carta de Lisboa”, la primera información importante, que se da al inicio, es la constatación de que se trata de tierra firme:

Partimos de dicho Cabo Verde en primer lugar sin dificultad, y aparejadas todas las cosas necesarias, como es agua y leña y otros instrumentos necesarios para adentrarse en el golfo del mar Océano para buscar nuevas tierras; y tanto navegamos por el viento entre lebeche y mediodía, que en 64 días llegamos a una tierra nueva, la cual resultó ser tierra firme por muchas razones que a continuación se dirán. Por la cual tierra recorrimos de ella cerca de 800 leguas, siempre en a la cuarta de lebeche hacia poniente; y la encontramos llena de habitantes, donde noté cosas maravillosas de Dios y de la naturaleza, por lo que determiné dar noticia de parte de ellas a Vuestra Magnificencia, como siempre lo he hecho de los otros viajes míos. (Vespucio 1986: 74-75)

La segunda información importante es la localización de la tierra: ella se extiende por el hemisferio sur. En esta carta, se lleva a cabo el giro conceptual hacia la mitad meridional de la Tierra:

Viajamos tanto por estos mares, que entramos en la zona tórrida, y pasamos la línea equinoccial por el lado del austro y del trópico de Capricornio, tanto que el polo del mediodía estaba arriba de mi horizonte 50 grados, y otro tanto era mi latitud de la línea equinoccial, porque navegamos 9 meses y veintisiete días, que nunca vimos el polo ártico, ni la Osa Mayor e Menor, y por el contrario se me descubrieron por la parte del mediodía infinitos cuerpos de estrellas muy claras y bellas, las cuales están siempre ocultas a éstos del septentrión; [...] (Vespucio 1986: 75)

Luego, el autor resume su argumentación cuando escribe que estuvo en “las antípodas”. En la concepción esférica de la Tierra de los antiguos, la antípoda era la parte opuesta a la ecúmene en el hemisferio sur. La existencia de un *orbis alterius* no estaba comprobada, pero se

presumía que, si existía y si se encontraba en la zona templada, era habitable (cf. Vignolo 2003). Por la recepción de cosmógrafos antiguos como Estrabon, Pomponius Mela, Macrobius o Martianus Capella en el siglo XV, se planteaba la posibilidad de mundos opuestos entre los geógrafos renacentistas, especialmente en Florencia (Fernández-Amesta 2006: 144-146). Para Vespucio estaba claro que navegaron por el *orbis alterius*: “Finalmente, fui a la región de los antípodas, que por mi navegación fue una cuarta parte del mundo” (Vespucchi 1865b: 83). Con esta afirmación, el autor retoma el debate cosmográfico de la época y lo actualiza al confirmar la existencia del mundo opuesto. No solo informa que se trata de una masa continental, sino también que aquel *orbis alterius* está habitado.

Américo Vespucio ya no relaciona estas tierras con la India. En la mencionada carta, y al contrario de la de julio de 1500, el término *Indias* no aparece ni una única vez, ni la palabra *indios* para designar sus habitantes. De hecho, no la nombra y habla de “esta tierra” y de “gente”. Posiblemente la extensión hacia el sur hizo cambiar su opinión de que la nueva tierra firme perteneciera a Asia. Otro factor es que la expedición se realiza en el contexto de las exploraciones marítimas portuguesas, en el que existía firme escepticismo con respecto a dos de las premisas geográficas de Cristóbal Colón: la extensión territorial del este al oeste del continente asiático y la distancia entre las longitudes (la circunferencia terrestre) (Reinhard 1985: 39). Si en su epístola sobre su primer viaje con Ojeda, Vespucio parece haber adoptado la concepción colombina de las tierras encontradas en el oeste del Atlántico, ahora el florentino desarrolla una visión muy diferente acerca las tierras al sur del ecuador. El hecho, sin embargo, de que no use el nombre que los portugueses habían dado a la tierra (“Vera Cruz”) parece indicar que se haya inclinado a una posición independiente.

El autor no desarrolla los planteamientos cosmográficos, sino que apenas alude a ellos en las citaciones hechas arriba. Lo que sigue en la carta son las descripciones de la fauna y flora, de los habitantes y del clima de “esta tierra”. Sin embargo, repite el *topos* edénico de su carta de julio de 1500, con lo que da eco a la epístola de Colón

sobre su tercer viaje, pero también a la de Caminha sobre la llegada de la flota de Cabral a la “Tierra de Vera Cruz”. Como en la descripción de su primer viaje, la visión paradisíaca se deduce de la exuberancia de la flora y fauna:

Esta tierra es muy amena y llena de infinitos árboles verdes y muy grandes, y nunca pierden la hoja, y todos tienen olor suavísimo y aromático, y producen infinitísimas frutas, y muchas de ellas son buenas al gusto y salutíferas al cuerpo. Los campos producen mucha hierba, flores y raíces muy suaves y buenas, que alguna vez me maravillaba del suave olor de hierbas y flores, y del sabor de estas frutas e raíces, tanto que pensaba estar cerca del Paraíso Terrenal: entre todos estos elementos hubiera creído estar cerca de él. ¿Qué diremos de la cantidad de los pájaros y de sus plumajes y colores y cantos, y cuantas especies y de cuánta hermosura (no quiero alargarme en esto porque dudo ser creído)? (Vespucio 1986: 75-76)

El énfasis está claramente en que las “antípodas” sobresalen por las condiciones paradisíacas y la abundancia de la vida vegetal y animal que de ellas resultan. Así se pone de relieve la gran cantidad de las especies de animales:

¿Quién podría enumerar la infinita cosa de animales silvestres, tanta copia de leones, onzas, gatos, no ya de España sino de las antípodas, tantos lobos cervales, babuinos y macacos de tantas suertes y muchos sierpes grandes? Y vimos tantos otros animales vimos, que creo que tantas suertes no entrasen en el arca de Noé, [...] (Vespucio 1986: 76)

Como se ve, el carácter edénico es reforzado por la idea de que las antípodas no fueron afectadas por el diluvio. Si se encuentran en condiciones antediluvianas significaría que no ha habido maldad que mereciera el castigo divino.

La cuestión resultante concierne a la población humana. Lo más importante es otra vez la cantidad: toda la tierra es habitada. Luego, el segundo aspecto más significativo es la desnudez, la que le permite identificar a los habitantes como salvajes: “Encontramos toda la tierra habitada por gente toda desnuda, así los hombres como las mujeres,

sin cubrirse vergüenza ninguna” (*ibid.*). En seguida viene la cualificación fundamental del estado de la naturaleza: “viven de acuerdo a la naturaleza” (*ibid.*). Como tal, no tienen cultura y viven en un vacío civilizacional que los clasifica como estancados en un estado anterior a cualquier evolución. Por lo tanto, se caracterizan por la falta: carecen de organización social y política, de religión, propiedad, comercio etc. La deficiencia también es moral: no solo no conocen la vergüenza, sino que tampoco la humanidad; desconocen el matrimonio y son dados a la lujuria, viven en guerra permanente sin conocer otro motivo para pelearse que la venganza. Además, practican la antropofagia. Sin embargo, al mismo tiempo son sanos, de bellos cuerpos y viven mucho tiempo:

En cuanto a la disposición de la tierra, digo que es tierra muy amena y templada y sana, porque durante el tiempo que anduvimos por ella, que fueron unos 10 meses, no solo no murió ninguno de nosotros, sino que pocos se enfermaron: como he dicho, ellos viven mucho tiempo, y no tienen enfermedad de peste ni de corrupción del aire, excepto de muerte natural o causada por su mano o sofocamiento; y en conclusión, los médicos tendrían un mal pasar en tal lugar. (Vespucio 1986: 79)

En suma, el estado de naturaleza de los habitantes subraya la condición dichosa. Su barbaridad proviene de la falta del uso de la razón, lo que, a su vez, es señal de que viven como fueron creados, en una especie de presente eterno en que jamás se inició el proceso de la historia que aleja el ser humano del estado paradisiaco de la creación divina. Recuérdesse que según el Génesis, Dios mandó el diluvio porque la maldad de los hombres era tanta que Jehová se arrepintió de haberlo creado:

Y vio Jehová que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal. Y se arrepintió Jehová de haber hecho hombre en la tierra, y le dolió en su corazón. Y dijo Jehová: Raeré de sobre la faz de la tierra a los hombres que he creado, desde el hombre

hasta la bestia, y hasta el reptil y las aves del cielo; pues me arrepiento de haberlos hecho. (Gen 6: 5-7)

Con esto se sobrepone una interpretación teológica a la noción de las antípodas que se recuperó de la cosmografía antigua: el otro mundo de las antípodas existe, este mundo no solo es habitado sino que sus condiciones exceden las del mundo conocido ya que cuenta con la bendición divina que el septentrión perdió.

3. La revelación del Nuevo Mundo

3.1. *Mundus Novus*: una revelación

Vespucio no habla de un Nuevo Mundo en la “Carta de Lisboa” de 1502. El discurso cambia en la segunda carta que el autor dirige a Lorenzo di Pierfrancesco y que se imprime al año siguiente en latín con el título de *Mundus Novus*. La publicación fue un fenómeno editorial internacional y que eclipsó el “efecto de Colón” entre el público erudito (Ronsin 1991: 14). *Mundus Novus* fue un *bestseller* europeo al principio del siglo XVI: entre 1503 y 1529 aparecieron sesenta ediciones del texto en diversos idiomas (incluyendo su resumen en la *Lettera* y *Quator Americi Vesputii Navigationes*) (cf. Levellier 1957; Hirsch 1976: 540 pp. y 553 pp.; Alden / Landis 1980: 7-33).

Cartas como la *Carta a Luis de Santangel* y la *Carta a El-Rei Dom Manuel* no son solo reportes de ocurrencias y descripciones empíricas de las tierras halladas. Tampoco lo es *Mundus Novus*, más bien se trata de una elaboración cosmográfica de las “nuevas regiones”. Las tres cartas de Colón, Caminha y Vespucio forman tratados geográficos en forma epistolar. Sin embargo, las pragmáticas discursivas de los tres textos se distinguen y en consecuencia representan tipos de tratados diferentes. Las cartas de Colón y Caminha tratan de describir, inventar y clasificar las tierras desconocidas en las categorías del orden geográfico. *Mundus Novus*, en cambio, es algo distinto: es una revelación.

La carta de Colón a Luis de Santangel sobre el primer viaje fue publicada en Barcelona aproximadamente un mes después de su llegada a Lisboa, en marzo 1493. En mayo del mismo año fue publicada en Roma en una versión traducida al latín. Todavía en 1493, la versión latina se imprimió en Basilea, con el título *De insulis inventis*. En la misma ciudad, en abril 1494, se publicó otra vez la versión latina, esta vez ilustrada con xilografías y con un nuevo título: *De insulis nuper in mari Indico repertis* (*De las islas recientemente descubiertas en el Mar Índico*) (Kolumbus 2000: 8-9). Con la publicación, la pragmática del texto cambia ya que ahora se dirige de hecho a un

amplio público lector. La impresión latina opera otra transformación ya que apela a un público erudito internacional lo que convierte la epístola en una información sobre nuevas tierras, lo que se señala con el nuevo título y las ilustraciones. Hay modificaciones puntuales en el texto, como, por ejemplo, un primer párrafo introductorio, que no se encuentra en la publicación española. Sin embargo, el texto no cambia sustancialmente.

En el caso de *Mundus Novus* es distinto. No solo cambia la pragmática de la carta de 1502, sino que el texto también es otro. Mientras la así llamada “Carta de Lisboa” confirma, como se demostró más arriba, la existencia de las “antípodas” en forma de “tierra firme” habitada, la carta publicada revela un Mundo Nuevo. En lo que sigue se cita el inicio de la carta publicada, en la traducción de Luciano Formisano:

Amerigo Vespuccio a Lorenzo Pedro de Medici, salud:

Días pasados muy ampliamente te escribí sobre mi vuelta de aquellos nuevos países, los cuales, con la armada y a expensas y por el mandato de este Serenísimo Rey de Portugal hemos buscado y descubierto: los cuales Nuevo Mundo nos es lícito llamar, porque en tiempo de nuestros mayores de ninguno de aquéllos se tuvo conocimiento, y para para todos aquellos que lo oyeran será novísima cosa, [...] (Vespucci 1986: 89)

La apertura de la carta es singular. Ella anuncia una “novísima cosa” que será novedad para *todos* quienes toman conocimiento de ella. Es decir, revela una novedad *absoluta*, desconocida para todos hasta el momento. ¿Cómo es posible hacer una afirmación de este tipo? Como ya se mencionó, la carta se publicó en 1503, en este momento, la carta a Santángel era un *bestseller*, las demás cartas de Colón sobre sus viajes posteriores circulaban, la llegada de Pedro Álvarez de Cabral a la “Tierra de Vera Cruz” ya era noticia, además de las así llamadas navegaciones andaluces. La cuestión es, por lo tanto, ¿cómo puede Vespucci, una década después del primer viaje de Colón, formular la pretensión de que su relato sobre los “nuevos países” (en el original

latino aparece “novis illis regionibus”, es decir “aquellas nuevas regiones” [Vespucci 2002: 13]) anuncia una novedad para todos? ¿No sería de suponer que todos los que leen *Mundus Novus* ya tenían noticias de las nuevas tierras en el Atlántico occidental? Es notable que el primer paradigma constitutivo del texto y que ya sobresale en su título sea la novedad. Pero, ¿por qué destaca Vespucio la novedad ahora, cuando ya hay diversas noticias de aquellas regiones?

La hipótesis es que solo se encuentra una respuesta si se considera que Vespucio, con el texto de 1503, hace algo muy distinto de lo que había hecho anteriormente y de lo que habían hecho los autores de las epístolas ya escritas y publicadas. Esto confirmaría que el tipo de texto de *Mundus Novus* se distingue fundamentalmente de las cartas anteriores, lo que equivaldría afirmar que se trata de un género distinto. De esto se deduciría que lo decisivo no es solo, en última instancia, el contenido, sino la importancia y el significado que el autor le atribuye. La prueba es la carta de 1500 que sigue la línea conceptual de Colón y aún la de 1502 escrita en la tradición de las epístolas mencionadas. Sin embargo, la “Carta de Lisboa” introduce un aspecto insólito, que, sin embargo, es de gran importancia. Como ya se demostró más arriba, no se trata de la afirmación de la existencia la tierra firme, que ya aparece en la carta columbina sobre el tercer viaje sino la de las antípodas. Lo interesante es que esto no es toda la novedad que Vespucio anuncia en la publicación de 1503. Se podría decir que hay un *mundo* de diferencias entre ambos textos.

Resulta evidente que lo nuevo de la carta impresa no son (solo) las “nuevas regiones”. El carácter revelador de *Mundus Novus* tiene que ver con la indeterminación de la expresión latina “mundus novus” en que no hay artículos. En la versión latina, se dice al principio de la carta (que se citó más arriba): “quasque [novis illis regionibus] novum mundum appellare licet”. Formisano, como vimos, mantiene la ambivalencia latina y suprime el artículo: “los cuales [aquellos nuevos países] Nuevo Mundo nos es lícito llamar”. El título se traduce como “*El Nuevo Mundo*” (Vespucio 1986: 89, cursiva añadida). La mayoría de las traducciones modernas, sin embargo, agregan el artículo indefinido en el caso del pasaje al inicio de la carta.

Así lo hace, por ejemplo, George Tyler Northup en 1916. En su versión dice: “And these we may rightly call *a new world*” (Vespucci 1916: 1, cursiva añadida). La traducción de Robert Wallisch de 2002 al alemán sigue esta línea: “y las que se podría llamar *un* nuevo mundo” (“und die man als *eine* neue Welt bezeichnen könnte” [Vespucci 2002: 13, cursiva agregada]). Wallisch también traduce el título como “Un mundo nuevo” (“Eine Neue Welt” [*ibid.*: 11]). Es importante notar, sin embargo, que no solo se produjeron doce ediciones latinas de la carta entre 1503 y 1506 en nueve ciudades diferentes, sino que también se editó la epístola el mismo número de veces en lengua alemana entre 1505 y 1508. En 1508 también se imprimió una traducción al holandés (Levallier 1957: 13-14). La razón del alto número de ediciones en Alemania parece radicar en el interés provocado por las intensas relaciones que diversas casas comerciales alemanas mantenían con la Corona portuguesa (Levallier 1966: 102-104). Son doce ediciones alemanas en el período indicado, pero se trata de dos traducciones, la de Basilea y la de Estrasburgo, que las demás ediciones siguen (Levallier 1957: 14). En la de Basilea, el título es *De las regiones nuevamente halladas las cuales es lícito llamar un mundo nuevo* (*Uon der neüw gefunden Region die wol ain welt genent mag werden* [Vespucci 1505a]). Pero el pasaje al inicio del texto se traduce con el artículo definido: “que nos es lícito llamar *el* nuevo mundo” (“Die man mag *die* neüwen welt nennen” (Vespucci 1505a: 2 cursiva agregada). En cambio, en las ediciones que se basan en la traducción de Estrasburgo, el título es “De las nuevas islas y países recientemente descubiertas por el rey de Portugal” (“Von den nawen Jnsulen vnnd Landen so itzt kurtzlich erfunden sint durch den Konigk von Portugal” [Vespucci 1505b]). En esta versión, el inicio se traduce de la siguiente manera: “[...] que nos es lícito llamar *un* nuevo mundo” (“[...] die wir auch *eyn* werlt nennen mogent” [Vespucci 1505b: 3, cursiva agregada]).

¿Qué diferencia hace el empleo del artículo definido o indefinido? En sentido estricto, la respuesta sería: dónde hay *un* Nuevo Mundo, otros mundos nuevos son posibles, y el mundo antiguo tam-

bién tiene lugar (la mayúscula no cambia el cuadro). Pero dónde estará *el* Nuevo Mundo, no habrá otros mundos, ni tampoco el antiguo, porque estará solo el nuevo. Dónde hay *un* mundo nuevo, algo se agrega a los que ya estaba antes – pero dónde estará *el* Nuevo Mundo, *todo* será nuevo y distinto. *Mundus Novus*, en sentido estricto, significa que no habrá otro nuevo mundo, por lo menos no habrá un mundo que podría ser descubierto.

En conclusión, la revelación de la epístola parece estar en que la noticia de la novedad es a la vez contagiosa y transformadora, en el sentido de que ella misma desencadena un proceso de renovación. Esto significaría que después de la anunciación de lo nuevo, nada será como era antes: *Mundus Novus* anuncia el fin del mundo antiguo. La pregunta fundamental es de qué manera la información sobre la existencia de un continente en el hemisferio sur puede justificar tan asombrosa revelación.

Para encontrar una respuesta es necesario volver al inicio de la epístola que es apartado del resto del escrito y cumple la función de una introducción programática. En seguida a las frases ya citadas, Vesputio escribe que el descubrimiento de “los nuevos países” comprueba la existencia de algo que nadie conocía (“en tiempo de nuestros mayores de ninguno de aquéllos se tuvo conocimiento”). Lo que parece ser la noticia de algo nuevo que se añade a lo ya conocido se revela como otra cosa: se concluye que no solo se trata de otras tierras las cuales hasta el momento eran desconocidas, pero cuya existencia tal vez era presumida, de alguna otra manera anticipada, o bienvenida como posible. En cambio, el descubrimiento, tal como el autor lo entiende, es de tal orden que descubre algo que era asumido como imposible. Es decir que este descubrimiento contradice y refuta la doctrina cosmográfica de que lo descubierto no *puede* existir. En este sentido, la carta invalida el conocimiento geográfico existente porque excluía la posibilidad de la existencia de vida humana en el hemisferio austral, por dos motivos: unos negaban la existencia de tierra firme en el austro, y aquellos que aceptaban la posibilidad de que hubiese tierras de extensión continental, rechazaban la posibilidad de que estuviese habitada:

[...] ya que esto [las nuevas regiones] excede la opinión de nuestros antepasados, puesto que de aquéllos la mayor parte dice que más allá de la línea equinoccial y hacia el mediodía no hay continente, sino sólo el mar, al cual han llamado Atlántico; y si alguno de aquéllos ha afirmado que había allí continente, han negado, con muchas razones, que aquélla tierra fuera habitable. (Vespucci 1986: 89)

Mundus Novus, por consiguiente, sigue la línea de la carta de 1502, al redireccionar el enfoque de la cuestión este – oeste (la extensión asiática y el paso al Índico) hacia la del sur. Siguiendo lo expuesto en la “Carta de Lisboa”, la epístola impresa destaca no solo la existencia misma de la vida humana, sino la excelencia de sus condiciones. Sin embargo, hay un elemento nuevo que no se encuentra del mismo modo en la versión manuscrita: la publicación destaca la cantidad de gente y la densidad del poblamiento del continente desconocido. “La verdad”, en otras palabras, es que las condiciones climáticas son mejores y hay más gente que en el mundo conocido del *orbis terrarum*:

Pero que esta opinión es falsa y totalmente contraria a la verdad, lo he atestiguado con esta mi última navegación, ya que en aquellas partes meridionales yo he descubierto el continente habitado por más multitud de pueblos y animales [que] nuestra Europa, o Asia o bien África, y aún el aire más templado y ameno que en otras regiones por nosotros conocidas, como más abajo sabrás, [...] (Vespucci 1986: 89-90)

El descubrimiento de un continente habitado que se extiende de la línea ecuatorial hacia el sur equivale, como se concluye, a una revolución del concepto geográfico del mundo. Américo pone de relieve que la tierra se localiza en plena “zona tórrida” entre el ecuador y el trópico de Capricornio y sigue más allá, hacia el sur.

De este continente una parte está en la zona tórrida más allá de la línea equinoccial hacia el polo antártico, ya que su principio comienza a los 8 grados más allá de esta equinoccial. Siguiendo esta playa tan largo tiempo navegamos que, pasado el trópico de Capricornio, encontramos el polo antártico en su horizonte más alto que 50

grados, y estuvimos cerca de este círculo antártico en los 17 grados y medio. (Vespucci 1986: 92)

Si la expedición de hecho navegó hasta una línea de 50° al sur, parece incierto. No está claro cómo el navegante podría haber averiguado con exactitud sus posiciones (cf. Fernández-Amesto 2006: 95). La flota hubiera llegado a un punto muy al sur del Atlántico (aproximándose a lo que hoy son las Malvinas). Por el Tratado de Tordesillas, esta región pertenecía al dominio castellano.

De cualquier manera, lo que Vespucio sugiere es que el desconocido continente se extiende por todo el hemisferio austral con lo que se da a entender su inmensidad. Lectores modernos tal vez esperarían que el primer objetivo de un relato de navegación de aquel tiempo sería tratar de la existencia de la cuarta parte del mundo. De un punto de vista de la cartografía medieval, esto provocaría una gran controversia ya que esta establecía la tripartición del mundo en Europa, Asia y África, una división que refleja la doctrina cristiana de la Trinidad. Con base a la Biblia se explicaba las tres partes del mundo con los tres hijos de Noé, a saber, Sem, Cam y Jafet. Después del gran diluvio, los hijos se dividían por las tres partes del mundo para repoblarlo (cf. Albuquerque 1989: 112-113). Sin embargo, lo importante no es solo la repartición del mundo entre los tres hijos de Noé. Según la Biblia, cuando pasó el diluvio, Dios entregó la tierra al hombre (a Noé y sus hijos) para que se apoderara de él: “Bendijo Dios a Noé y a sus hijos, y les dijo: Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra” (Gen 9: 1). Dios proclamó el pacto con el hombre y dijo que no mandará otro diluvio a la tierra para destruir la vida. Todo el mundo ahora es del hombre que debe poblarlo y someterlo: “Todo lo que se mueve y vive, os será para mantenimiento: así como las legumbres y plantas verdes, os lo he dado todo” (Génesis 9: 3). Pero, como subraya O’Gorman, se trata del “segundo mundo, el del hombre caído, el del hombre histórico”, que perdió el Paraíso y fue castigado por Dios. Este mundo ya no es el jardín de Edén sino el valle de lágrimas. Al mismo tiempo, se trata de un mundo que se hace en la medida en que el hombre toma posesión de la Tierra. Toda la Tierra

es dada al hombre, lo que significa que la Biblia no prevé categóricamente que haya partes que no puedan ser habitables. En este sentido, la cosmografía cristiana choca con la antigua y sus teorías de zonas inhabitables, y esta tensión entre concepciones del mundo conflictivas caracteriza el renacimiento (O’Gorman 1995: 70-73).

En suma, la cuestión de la cuarta parte del mundo no está en el centro del debate de Vespucio, ni en la carta manuscrita ni en la impresa. Por consiguiente, la continentalidad de aquella tierra no es la novedad. En primer lugar, desde el tercer viaje de Colón ya se tenía noticia de la existencia de “tierras infinitas”, como quedó demostrado más arriba. En segundo lugar, el debate que mantiene Américo es otro: cada vez que usa el término “continente” viene acompañado con la información de su gran población:

Allí conocimos que aquella tierra no era isla sino continente, porque se extiende en larguísimas playas que no la circundan y de infinitos habitantes estaba repleta. Y descubrimos en aquella mucha gente y pueblos y toda generación de animales silvestres, los cuales no se encuentran en nuestros países, y muchos otros nunca vistos por nosotros [...] (Vespucci 1985: 92)

Evidentemente, lo novedoso se vincula no con la continentalidad, sino con el hecho de que esta tierra firme esté poblada. Vespucio, en otras palabras, retoma los argumentos formulados en sus cartas de 1500 y 1502 y pone el énfasis en el descubrimiento de una enorme población, la cual no debería existir: hay tierra firme en la zona tórrida y mucha gente vive en ella e igualmente en la zona templada más al sur. Se concluye que la teoría que el autor contradice es la de la inhabitabilidad de la zona tórrida. Como ya se mencionó más arriba, ella deriva del modelo esférico de la Tierra. Uno de los geógrafos antiguos que defendían la división del mundo en zonas climáticas horizontales es Ambrosius Macrobius. En su mapamundi aparece una masa continental en el hemisferio norte y otra en el del sur. Ambas partes son separadas por un Océano ecuatorial (Wolff 1992a: 16). La *Geographia* de Ptolomeo también asumía la existencia de un continente desconocido en el sur, la *terra australis* (Albuquerque

1989: 122). En la Edad Media, eruditos como Johannes de Sacrobosco desarrollaban el concepto de la esfericidad. En su *Tractatus de Sphaera* de 1230, también conocido como *De sphaera mundi*, Sacrobosco retoma el geocentrismo de Ptolomeo. El *Tractatus* divide el globo terráqueo en las cinco zonas climáticas de las cuales solo dos son habitables: la *zona temperata* del norte con los tres continentes y la *zona temperata* del sur que es desconocida. La *zona calida* las separa y es inhabitable, así como las *zonae frigidae* de los polos ártico y antártico (Albuquerque 1989: 111, Woodward 1987: 306-321 y Wolff 1992a: 18). El *Tractatus* fue una de las obras astronómicas más influyentes en Europa hasta Copérnico. Fue publicado por primera vez en Ferrara en 1472. Un sinnúmero de impresiones siguió en el siglo XVI. Como ejemplo, el tratado seguía siendo una de las obras de referencia para la astronomía y la geografía cuando ya la teoría de la inhabitabilidad de la zona tropical había sido refutada por la experiencia empírica en el siglo XVI (Albuquerque 1989: 109). El mapamundi de Martin Waldseemüller de 1507 con su conocido homenaje a Vesputio, remitía críticamente a Ptolomeo, lo que se aclara en título del mapa: *Cosmografía universal según la tradición de Ptolomeo y los descubrimientos de Américo Vesputio y de otros* (Waldseemüller 2007a). Es notable que, en su *Cosmografiae introductio*, Waldseemüller mantenga el modelo esférico con las dos zonas habitables y tres inhabitables. Sin embargo, concede que la noción de la inhabitabilidad no excluye vida humana, sino que advierte que la vida humana ahí es difícil:

Cuando decimos que una zona está habitada o deshabitada, con esta denominación queremos entender que ella está influida por esa parte del cielo. Y cuando decimos de una zona que está habitada o es habitable, entendemos que ella es bien y fácilmente habitable. Cuando, en cambio, decimos que está deshabitada y es inhabitable, entendemos que difícilmente puede ser habitable, porque hay muchos que ahora habitan en la zona ardiente y tórrida, como los que pueblan el Quersoneso Áureo, la Trapobana, Etiopía y la mayor parte de la Tierra que estaba desconocida hasta ahora y ha sido recientemente descubierta por Américo Vesputio. (Waldseemüller 2007b: 76)

Una conclusión plausible sería que Vespucio quisiera refutar el saber cosmográfico como “falso” y presentar la novedad como “verdad” (Vespucchi 1986: 89). Vespucio aquí no hace mención de los conocimientos existentes en su época sobre las poblaciones africanas en la zona tórrida. Las navegaciones portuguesas exploraron la costa occidental de África hacia el sur en búsqueda de la ruta marítima a la India y en todas partes encontraban habitantes (cf. Albuquerque 1990: 67-85 y Barreto / Garcia 1991: 17-32). Posiblemente, el muy comentado sigilo portugués ha contribuido para los pocos conocimientos que se tenía de sus navegaciones (Albuquerque 1990: 51-65). Aunque no lo mencione ni en la carta de 1502 ni la publicación de 1503, otra carta prueba que Américo sabía de las poblaciones africanas en la zona tropical y al sur de ella. Se trata del así llamado “Fragmento Ridolfi”, un fragmento de una carta encontrada en 1937 por Roberto Ridolfi que es una respuesta a otra carta en que aparentemente se formulan dudas respecto a su relato sobre la navegación de 1501-1502. Formisano da crédito a Ridolfi quien propone como fecha del fragmento epistolar el lapso entre septiembre y diciembre 1502 lo que significa que el debate tiene como objeto las descripciones de la “Carta de Lisboa”. Fernández-Amesta en cambio destaca que la carta fue escrita en italiano toscano de lo que deriva que su interlocutor es florentino (Formisano 1986: 21; Fernández-Amesta 2006: 115-119). Es muy interesante que en el “Fragmento”, el autor discute en extensión la cuestión del poblamiento de las tierras australes. Evidentemente, su interlocutor se mostró escéptico al respecto recurriendo a las autoridades antiguas, las que Vespucio refuta basándose en su experiencia empírica como navegador. Ahora bien, el detalle es el color de la piel: Vespucio insiste en su observación del color blanco de la piel de la “gente” aunque vivan en la zona tropical y deduce que vivir en esta zona no necesariamente significa ser negro, lo que contradice la doctrina cosmográfica de la época, como ya se demostró. Se lee en el “Fragmento Ridolfi”:

En cuanto al decir que yo he dicho que la gente en aquella tierra es blanca y no negra, y máxime aquellos que habitan dentro de la zona tórrida, os respondo, salvo el honor de la filosofía, que no es preciso

que todos los hombres que habitan en la [zona] tórrida deban ser negros por naturaleza y de sangre quemada, como son los etíopes y la mayor parte de las gentes que habitan en las partes de la Etiopía, [...] (Vespucci 1986: 83).

El autor sigue afirmando que conoce la zona tórrida africana y ha comprobado que todos los habitantes tienen el color de la piel oscura (de distintos grados). Américo aprovecha la ocasión para exhibir sus conocimientos empíricos por navegaciones hechas anteriormente a África:

[...] porque, como antes he dicho, yo he navegado por todos los paralelos que hay desde el Marruecos hasta el fin de Etiopía y pasado la línea equinoccial 32 grados hacia el austro, y he estado en muchas partes de África y Etiopía [...] y visto y hablado con infinita gente, y todas son de color negro, pero más en un lugar que en otro [...] (Vespucci 1986: 83)

Como muestra Américo, el color oscuro de la piel se debe a las condiciones climáticas porque en estas regiones africanas el calor es intenso y la tierra desértica, razón por la cual es poco poblada:

Y si bien este conocimiento pertenece al filósofo, no dejaré de decir mi parecer, sea bien o mal recibido. Encuentro que la causa principalísima procede de la complexión del aire y disposición de la tierra, porque toda la tierra de Etiopía está muy despoblada, de agua dulce hay escasez y pocas veces llueve, y el terreno muy arenoso, y quemada por el calor del sol, y hay infinitos desiertos arenosos y poquísimos bosques o selvas, y los vientos en aquella parte reinan son levantes y sirocos, que son vientos calientes; (Vespucci 1986: 84)

Sin incurrir en la cuestión si Vespucio hizo o no otro viaje siguiendo la costa africana hacia la línea ecuatorial y más allá, o si no lo hizo y solo se refiere a sus experiencias en los viajes transatlánticos los cuales acompañan la costa de África hasta las Canarias o Cabo Verde (solo el segundo archipiélago se encuentra en los trópicos), lo que se observa en el “Fragmento” es que el color claro de la piel de las gentes australes en el Atlántico sirve como otro indicio de la amenidad

del clima de aquellas tierras lo que, a su vez, confirma que la zona tórrida no necesariamente es caliente e inhóspita. El florentino escribe que la piel es blanca por la suavidad del clima, pero la conclusión inversa también vale: “De modo que concluyo que como la tierra y el aire que he encontrado en el mismo paraje de la antedicha tierra de África y de Etiopía, [...] es mucho más amena y templada y de mejor complexión, es la causa de ser la gente blanca” (Vespucchi 1986: 84). Mencionado sea que la base del debate que se celebra parece ser, de hecho, la versión manuscrita de la carta sobre el viaje al hemisferio sur (la “Carta de Lisboa”, 1502), ya que Vespucio, en el “Fragmento”, justifica su argumento de que los hombres del mundo austral no conocen propiedad ni comparten la noción de riqueza material. La razón es que, como escribe ahora, si bien llevan guerras permanentes, no es por “bienes temporales”, sino que por el motivo sencillo de haberlas hecho siempre: “*ab antiquo* sus padres lo hacían así y por recuerdo que les dejaron aquéllos” (*ibid.*: 87). Este detalle no aparece en la versión impresa, pero sí en la carta manuscrita de 1502 en que escribe que el único motivo de sus guerras es “que dicen que *ab antiquo* dio principio entre ellos esta maldición y quieren vengar la muerte de sus antepasados” (*ibid.*: 78).

Como lo destaca Fernández-Amesta, el “Fragmento Ridolfo” es una disputa académica, con “buena parte de retórica combativa” por lo que se concluye que el interlocutor debe de haber sido un humanista florentino bien informado (Fernández-Amesta 2006: 116). En cualquier caso, el “Fragmento” prueba que con *Novus Mundus*, Vespucio podría proyectarse como un hombre de ciencias que defiende la reformulación de la cosmografía con base a sus navegaciones. Asimismo, podría postular la novedad de una “verdad” que se fundamenta en el primado de la experiencia empírica sobre el conocimiento de los antiguos y de las autoridades eruditas.

A este respecto, se podría pensar que la epístola se convertiría en una toma de conciencia de la Edad Moderna, de estar al inicio de una nueva era en que el saber se basa cada vez más en la luz de la razón y en sus métodos precientíficos de la revisión empírica y ya no ex-

clusivamente en la tradición. El método racionalista podría ser entendido como apertura a un nuevo mundo, anticipando, quizás y vagamente, lo que Galileo Galilei formularía en *Saggiotore* (1623) cuando se refiere al libro de la naturaleza que no se comprende si no se saber leer el lenguaje en que está escrito, a saber, la matemática (Calvino 2009: 50). De cualquier manera, la carta impresa se inclina a reivindicar que el saber cosmográfico basado en las autoridades antiguas y medievales tendría que ser revisado con el descubrimiento del nuevo continente. En este sentido, el tratado epistolar parece sugerir que el mundo es nuevo en la medida en que a la luz de la experiencia empírica este se revela como muy diferente de la imagen que los eruditos y teólogos tenían de él desde la antigüedad. Esto sería una interpretación del Nuevo Mundo en que se articula el racionalismo precientífico de la Edad Moderna.

Ciertamente, el empirismo juega un rol en el discurso epistolar. Sin embargo, aparecen dudas con respecto a una subjetividad característica de los tiempos modernos que, al recurrir a la fuerza de su razón, busca independizarse frente a la tradición. Habría que objetar, no obstante, que el *topos* del conocimiento obtenido por la experiencia empírica no es preeminente en la carta. El paradigma del conocimiento se encuentra en el párrafo introductorio, al inicio, con la oposición “falso” – “verdad”, como ya se mencionó. Aparece otra vez en la parte sobre la astronomía y en el contexto de la enumeración de la inestimable variedad de especies animales (por ejemplo de los papagayos). Pero el hecho de que no se desarrolle más, lleva a creer que el paradigma de la experiencia metódica no es una respuesta suficiente a la cuestión inicial acerca de qué legitima el anuncio tremendo del Nuevo Mundo.

Como consecuencia, parece pertinente volver a lo que se descubre. Como ya quedó claro, el objeto del descubrimiento en cuestión no es el continente sino sus habitantes. En principio, tampoco hay novedad en esto, ya que todas las cartas que relatan exploraciones a las nuevas tierras incluyen descripciones más o menos extensas de los habitantes, incluyendo las de Colón y las cartas manuscritas del

mismo Vespuccio que informan sobre la tierra firme en la zona tropical. Lo que sobresale en la epístola impresa es que no solo se insiste permanentemente que el continente está habitado, sino que esté poblado tan densamente. Lo novedoso que se descubre, más precisamente, son la cantidad y la pluralidad de las poblaciones (no solo humanas): “mucha gente y pueblos y toda generación de animales silvestres, los cuales no se encuentran en nuestros países” (Vespucci 1986: 92). Hay más vida humana y animal que en la zona templada del norte.

En la medida en que el nuevo continente está habitado, éste aparece como “mundo”: “plugo al Altísimo mostrar ante nosotros el continente y nuevos países y un mundo desconocido” (*ibid.*: 91 –se cambió la traducción de Formisano que decía “y un otro mundo desconocido” ya que parece la omisión del primer adjetivo acerca la traducción más al original “ignotumque mundum” [Vespucci 2002: 14]). En este sentido, el tema del tratado epistolar no es una nueva tierra firme, sino otro mundo. Es lo que dice el título ya mencionado de las versiones impresas alemanas (traducción de Basilea): este continente es un *mundo* (“De las regiones nuevamente halladas las cuales es lícito llamar un mundo” [Vespucci 1505a]). No se agrega una parte desconocida al mundo sino que se junta al mundo conocido otro “desconocido”.

“Mundo” aquí no es una metonimia para referirse a la magnitud de un nuevo continente. La cuestión lingüística del artículo antes mencionada parece decisiva: como es “*un* mundo” es “*el* nuevo mundo”. La razón por la cual solo puede haber un “nuevo mundo” y no dos o más es que este es el mundo del hemisferio sur. El viaje, según la carta, descubre lo que hace siglos se suponía: la existencia del *orbis alterius* en el hemisferio sur, la *terra australis*, las antípodas. Sea cuales hubiesen sido los motivos verdaderos de la navegación, el tratado epistolar declara que su misión fue explorar el hemisferio austral. De cualquier manera, no es una expedición que se destina al poniente: “Con feliz navegación a 14 días del mes de mayo de 1501 partimos de Lisboa, por orden del mencionado Rey, con 3 naves

a buscar nuevos países hacia el austro, y navegamos 20 meses continuamente hacia el mediodía” (Vespucchi 1986: 90). La hipótesis cosmográfica antigua se confirma, de que del otro lado de la Tierra, en el sur, existe otro mundo. Que lo descubierto tiene el estatus de mundo, lo comprueba la observación astronómica de que los hemisferios se corresponden. Para ser preciso, escribe el florentino, comparado con él del norte, el hemisferio del sur solo se parece a un hemisferio, pero se justifica a designarlo como tal: “Te dije un poco antes: ‘aquel hemisferio’, a pesar de ello, hablando con propiedad, no es del todo hemisferio con respecto del nuestro; sin embargo, porque se asemeja a tal forma, así me ha parecido llamarlo” (Vespucchi 1986: 98). Se comprende que la tierra firme es parte constitutiva del mundo austral y que su plenitud y diversidad de las formas de vida le atribuyen el estatus de mundo, pero que ella no coincide con él. Hasta este momento, el hemisferio septentrional era *el* mundo, y no un mundo parcial, porque según el modelo de esferas no se podía sostener que en las tierras australes hubiese vida humana. Ahora se entiende que esta teoría era falsa y el hemisferio austral se reconoce como un mundo propio cuya particular constitución excede los conocimientos existentes: “En aquel hemisferio he visto cosas no conformes a la razón de los filósofos” (*ibid.*: 98).

Como se ve, Vespucio retoma diversos argumentos de la concepción geográfica de Colón de las nuevas tierras, como el del *locus amoenus*, la propia cuestión del hemisferio y hasta la idea de “otro mundo”, por lo que se comprueba la clarividencia del genovés que comprendía los alcances conceptuales del descubrimiento de las “infinitas tierras” al sur. Al mismo tiempo, Vespucio, en la epístola impresa, rompe con el conjunto de la visión cosmográfica del Almirante y presenta una propuesta completamente inédita. Ya la “Carta de Lisboa” de 1502 descartó la idea de la elevación de la superficie del hemisferio sur en la zona tropical al occidente, así como su anomalía no esférica. Como ya se mencionó, el primero giro es que se dirige el enfoque al hemisferio sur. Sin embargo, la novedad del *orbis alterius* no es propiamente que se encuentre en el sur (según el saber cosmográfico antiguo no lo es), sino que es humano (y de vida animal), ya

que para Colón era celeste. El error de los geógrafos antiguos no era que el globo terráqueo es integralmente esférico, como lo querría el genovés, sino que está enteramente poblado. Como se verá más adelante, por este motivo será celebrado por cartógrafos y cosmógrafos humanistas contemporáneos.

Además, el mundo austral supera el del norte de manera significativa. Como ya se mencionó, la vida es más plena que en el septentrión, sus formas están más diversificadas. Por ejemplo, lo que posteriormente se convertiría en un *topos* de estas tierras, es la pluralidad de especies de papagayos:

Y creo ciertamente que nuestro Plinio no haya tocado la milésima parte de la generación de los papagayos y del resto de los otros pájaros e igualmente animales que están en aquellos mismos países con tanta diversidad y colores, que Policeto, el artífice de la perfecta pintura, habría fracasado en pintarlos. (Vespucci 1986: 96)

No sorprende que en este pasaje de la carta aparece el *topos* del paraíso terrestre, anticipado no solo por Colón, sino también por Caminha. Su función más obvia es realzar las virtudes de las tierras:

Y ciertamente si el Paraíso Terrenal en alguna parte de la tierra está, estimo que no estará lejos de aquellos países. De los cuales el lugar, como te he dicho, está al mediodía, en tanta templanza de aire que allí nunca se conocen ni los inviernos helados ni los veranos cálidos. (Vespuci 1986: 96)

Como se ve, *Mundus Novus* no propone que se trate de una duplicación de mundos –uno al norte, otro igual al sur– y tampoco de mundos correspondientes y similares. El mundo septentrional no se reconoce en el austral. Por el contrario, los dos mundos son desiguales, el mundo meridional se distingue del en el norte y constituye una novedad. En este sentido, es importante aclarar que, para el presente estudio, no es decisivo que los conceptos con que Vespucio describe el nuevo mundo del sur provengan del saber erudito de tradición antigua y teológica y de su revisión crítica, sino que se plantee la novedad como característica general.

En conformidad con el discurso de la epístola impresa, no tiene sentido suponer que pueda existir otro mundo más: el nuevo mundo es el del hemisferio sur, el que hasta el momento era desconocido, de lo que se deriva que con su descubrimiento se va teniendo, por primera vez, una noción empírica de *todo* el mundo. En otras palabras, el Mundo, como mundo *total*, apenas se está revelando. De la misma manera, se comprueba que no se trata de la *cuarta orbis pars* como muchas veces se asume (cf. Palencia-Roth 1992: 11), lo que significaría que fuera la cuarta parte del mundo conocido, es decir, del orbe septentrional. Si fuera el cuarto continente, sería una exploración de *este* mundo y en *este* mundo.

El tema, en realidad, es otro: lo que se plantea es la existencia de dos mundos. Al contrario de Colón, no obstante, Vespucio propone que los dos mundos son terrenales. Con esto, la concepción cosmográfica del mundo cambia. Si el trasfondo teológico de la diferencia categórica entre un mundo terrenal y otro celeste confería coherencia a la existencia del *orbis alterius* en la visión colombina, la cuestión de otro mundo terrenal pone un problema de no fácil solución. Si el segundo mundo es tan mundo como el primero, entonces el propio concepto de mundo está en juego. Mundo, en realidad, no significa un conjunto de sentido relativo que es en sí mismo diverso y que admite diversidad a su lado. Más bien, se trata de una noción absoluta que engloba la totalidad del ser (cf. Rentsch 2004). Las otras partes conocidas de la tierra, Asia y África no serían mundo en este sentido y se integrarían en el mundo conocido. En este caso, el mundo es un mundo total que es coherente y suficiente en sí mismo. Estaríamos, por lo tanto, ante la paradoja de dos mundos singulares. ¿Cómo resolver el problema de que lo que era antes el mundo se encuentra ahora frente a otro mundo? ¿Cómo se relacionan los dos mundos? Como vimos, la cosmografía antigua admitía la noción de dos mundos que forman una especie de estructura simétrica en que el *orbis terrarium* se yuxtapone a un *orbis alterius*. Pensar que el globo terráqueo alberga dos mundos supone que los dos no se comunican y cada uno se encierra en su singularidad. La teoría de la esfericidad de la

Tierra parece sostener la duplicidad de mundos al postular su separación por la zona tórrida (y el Océano). En términos teológicos, sin embargo, esta teoría parece inadmisibile ya que la idea de dos mundos contradice al Génesis: Dios creó solo un mundo y no dos. Además, Dios quiere, como se mostró más arriba, que este mundo, al pasar el diluvio, esté integralmente al alcance y a la merced del hombre, es decir de Noé y de sus hijos.

La hipótesis es que solo hay una manera de resolver la paradoja de los dos mundos: aunque a lo mejor así parezca a una lectura actual, *Mundus Novus* no es el reflejo de una consciencia pre-científica de la Edad Moderna, la cual se rige por la razón y sus métodos, sino más bien se presenta como expresión de una visión teológica inscrita en la tradición medieval. De hecho, en el siglo XVI, uno de los propósitos básicos de la cosmografía era generar conocimiento acerca del mundo con la finalidad de alabar a su creador (Milanesi 2015: 133). Ahora bien, la teología no permite hablar de dos mundos terrenales. Si solo se puede admitir la existencia de un único mundo, se concluye que el discurso de *Mundus Novus* se refiere al “mundo nuevo” del hemisferio sur pero que implica también *este* mundo septentrional. En definitiva, lo que el presente estudio supone es que la carta, al presentar el Nuevo Mundo meridional, acaba por revelar algo más, que solo puede ser un único mundo total que engloba el mundo conocido y el desconocido, y que es nuevo.

Esto significa que, en última instancia, *Mundus Novus* no es un relato de viaje, sino un apocalipsis: la novedad es de *todo* el mundo. En seguida se desarrollarán las implicaciones de esta afirmación. Sin embargo, para entender la radicalidad del discurso del tratado epistolar, hay que volver parcialmente a lo que se demostró más arriba para destacar que el uso del término “mundo nuevo” es estratégico en la carta. No se habla de manera casual de éste, como para designar un conjunto indeterminado de tierras nuevas. Toda la argumentación del tratado epistolar de Vespucio se centra en demostrar y poner de relieve la existencia del Mundo Nuevo. Se produce una contundencia como resultado de un ordenamiento discursivo de los argumentos que impone la conclusión de la existencia de éste.

Resumiendo, entre los argumentos analizados hasta el momento está, en primer lugar, la existencia de una masa continental que aparentemente se extiende por todo el hemisferio sur. A pesar de ubicarse parcialmente en la zona tórrida, en todo el continente el clima es “templado y ameno”, incluso “más” que en Europa. Más importante: hay más gente y tipos de gente, así como animales que en la zona templada del norte. La carta, en otras palabras, corrobora la teoría cosmográfica antigua de las antípodas. Se demuestra como infundada la concepción cristiana de un mundo dividido en tres partes. Igualmente se confirma, según el texto, otra hipótesis antigua, la de que la tierra del sur está separada por el Océano, el gran mar, el cual es necesario atravesar para llegar a lo que sería el *orbis australis*. No se confirma, como ya se mencionó, que la *torrida calida* es inhabitable. Resulta todo lo contrario, algo que, en realidad, confiere un golpe pesado a la tradición cosmográfica antigua, pues anula la noción de una simetría esférica de dos mundos sin comunicación posible (no se puede atravesar la zona tórrida). Al mismo tiempo, se confirma la doctrina cristiana de que toda la Tierra está para ser habitada y que de hecho lo está. El término de “antípodas”, al contrario de la carta manuscrita, en la epístola impresa no aparece una única vez. En cambio, en la así llamada “Carta de Lisboa” no se habla de “nuevo mundo”, ni “mundo”. Es decir que la publicación, al postular el Nuevo Mundo, opera un giro discursivo cuyo significado falta analizar.

La novedad del mundo aparece en el título, *Mundus Novus*, y al inicio de la carta. La importancia del título se comprueba con el hecho de que, de las doce ediciones latinas de la carta hasta 1506, solo una lleva un título distinto: la de Estrasburgo de 1505, con *De ora Antarctica per regem Portugaliae pridem inventa (De la costa antártica por el rey de Portugal recientemente hallada)* y la de Rostock de 1505 la titula *Epistola Albericij. De novo mundo*. (Levellier 1951: 11-13). El propio hecho de que epístolas, como esta o como las impresiones latinas de la carta sobre el primer viaje de Colón, lleven un título ya cambia el texto substancialmente y refuerza su carácter de tratado. Es de suponer, por lo tanto, que el título funciona como una especie de síntesis anunciada del discurso que sigue. En este caso, se

debe entender que el título anuncia el tema de la publicación y el texto desarrolla la argumentación que fundamenta la existencia del “Mundo Nuevo”. En el texto, el término solo se encuentra una vez: como ya se citó más arriba, en la parte introductoria; al inicio de la carta se sostiene que los “nuevos países” (nuevas regiones) forman el “Nuevo Mundo” (Vespucci 1986: 89). Un poco más adelante, se afirma que, como también ya se mencionó, Dios guio la expedición para mostrar a los navegantes “plugo al Altísimo mostrar ante nosotros el continente y nuevos países y un mundo desconocido” (*ibid.*: 1986: 91, traducción modificada), como si Dios quisiera mostrarles no solo el continente y su diversidad, sino también que es un mundo desconocido o quizás *el* mundo desconocido.

Cabe señalar que hay alguna coherencia en el homenaje de Waldseemüller a Américo Vespucio cuando el cartógrafo relaciona la nueva tierra firme con el nombre del autor de *Mundus Novus*, pero que posiciona el nombre en la parte explorada por el florentino (la costa de lo que hoy es Brasil) en el mapamundi que acompaña a la *Universalis cosmographia* (1507) (Waldseemüller 2007a). Con esto se reconoce que Américo captó que las nuevas tierras no pertenecen a Asia, sino que constituyen algo categóricamente nuevo. Al mismo tiempo, la posición del nombre en el sur es como si fuera una especie de registro: que para Vespucio lo verdaderamente nuevo solo era lo que se encontraba en el sur. Si Vespucio hubiera concebido el continente como “nuevo mundo”, entonces, dada su extensión en el hemisferio norte, se hubiera tenido que hablar de un mundo occidental, lo que, en la visión del florentino, no hubiera tenido sentido.

No hay dudas que *Mundus Novus* es una construcción discursiva, una ficción. El propio mapamundi de Waldseemüller lo pone de relieve al cartografiar con rico detalle la costa africana la cual se encuentra en gran parte al sur de la línea equinoccial y que demuestra estas tierras sí están habitadas (hay un grupo de personas en la punta meridional del continente africano) (*ibid.*). Que nada de esto aparezca en la carta no significa que su autor no haya tenido conocimientos de ello. Más bien, es un indicio de que *Mundus Novus* no es un trabajo

geográfico sino que persigue fines discursivos muy diferentes. En última instancia, su asunto no son los descubrimientos de nuevas tierras sino la revelación de un “Mundo Nuevo”, el cual todavía queda por analizar.

3.2. Apocalipsis americano

Si el discurso de la versión impresa ya no usa el concepto de las antípodas y tampoco otro parecido como *terra australis* para designar el continente del sur, sino el término “mundo”, esto indica un giro conceptual del entendimiento geográfico de tradición antigua hacia el pensamiento teológico, toda vez que reintegra las tierras australes en la visión cristiana de la Tierra. Al mismo tiempo, la corrige, pues esta solo asumía tres partes y no cuatro. En la visión teológica el mundo es uno, y el argumento de *Mundus Novus* es que la habitabilidad y accesibilidad de las tierras australes confirman esta concepción cosmográfica. Solo resta una consecuencia: el *Mundo* en realidad es otro, es un mundo total que integra un hemisferio poblado en el norte y otro en el sur.

¿Cómo concebir la corrección de la visión cristiana del mundo? La solución que ofrece la carta impresa al postular el “Mundo Nuevo” tiene implicaciones de largo alcance. No es (solo) un “Nuevo Mundo” en el sentido de una nueva imagen del mundo, porque las tierras del hemisferio son un “mundo”. La única manera de reintegrar el “nuevo mundo” meridional en la visión cristiana del mundo es postular que con el descubrimiento de aquél todo el mundo se presenta como nuevo. El “Mundo Nuevo” es, por lo tanto, el mundo que integra el conocido y el desconocido.

Si está en juego una renovación del mundo, entonces el discurso se revela como apocalíptico. En realidad, solo el apocalipsis permite hablar de otro mundo, pero en la medida en que anuncia el fin de *este* mundo. En el marco del apocalipsis, es posible plantear dos mundos —el antiguo y el nuevo— pero solo en una perspectiva escatológica según la cual uno, el antiguo, llega a su fin y el otro, el nuevo, lo supera. Se concluye que, en el caso de *Mundus Novus*, están en cuestión dos

mundos nuevos: el “nuevo mundo” del hemisferio sur y el “Mundo Nuevo” que resulta del descubrimiento de aquél y que provoca una renovación de todo el mundo, que ahora se constituye como uno, compuesto de los mundos, el septentrional y el meridional. Visto así, el sentido de *Mundus Novus* es la superación escatológica del viejo mundo conocido. El “Mundo Nuevo”, en este sentido, es parte de los designios y del plan salvífico de Dios.

Como John Collins señaló, el apocalipsis es un género teológico característico de la antigüedad tardía, que tiene diversos orígenes, entre ellos judaicos, cristianos, persas y helenistas. El significado del término griego apocalipsis es la revelación y, por lo tanto, los escritos apocalípticos tienen como objeto no la destrucción en sí, sino su anuncio (Collins 1979). Como lo hace ver Jacques Derrida, lo apocalíptico, en tanto revelación se muestra antes que nada en el gesto del desvelamiento de lo oculto que marcará una diferencia terminal respecto a lo sabido (Derrida 1983). El Apocalipsis de San Juan, texto apocalíptico cristiano por excelencia, dice al comienzo: “Ésta es la revelación que Dios hizo a Jesucristo, para que él mostrara a sus siervos lo que pronto ha de suceder. Jesucristo lo ha dado a conocer enviando su ángel a su siervo Juan, el cual ha dicho la verdad de todo lo que vio, y es testigo del mensaje de Dios confirmado por Jesucristo” (Apo 1:1-2). El anuncio apocalíptico, en *stricto sensu*, es el de un tiempo final, de un fin que empieza y que aún está por venir. Las postrimerías designan un tiempo escatológico en que lo último, el escatón, se aproxima. Tiempo final aquí quiere decir: no solo tiempo del fin sino también término del tiempo mismo, el último lapso del tiempo en terminación. Agamben reconoció la calidad diferencial de aquel tiempo que resta, y denominó esta temporalidad particular “tiempo mesiánico”. La revelación concierne la parusía, la vuelta de Cristo a la Tierra, la plena presencia del mesías, con que el fin se efectúa y el escatón se realiza con la ira de Dios (Agamben 2005). Lo que sigue está más allá del tiempo: la eternidad del reino de Dios. El fin, sin embargo, no es motivo de desolación, sino más bien de júbilo, porque designa el fin del mundo terrenal y temporal así como la llegada de otro mundo cuya marca es la novedad: “Después vi un cielo

nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra habían dejado de existir, y también el mar” (Apo 21:1). El Nuevo Mundo es la nueva Jerusalén:

Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de la presencia de Dios. Estaba arreglada como una novia vestida para su prometido. Y oí una fuerte voz que venía del trono, y que decía: “Aquí está el lugar donde Dios vive con los hombres. Vivirá con ellos, y ellos serán sus pueblos, y Dios mismo estará con ellos como su Dios. Secará todas las lágrimas de ellos, y ya no habrá muerte, ni llanto, ni lamento, ni dolor; porque todo lo que antes existía ha dejado de existir. (Apo 21:2-4)

En tanto temporal, el mundo, en consecuencia, no cambia, ya que el tiempo es el plazo que conduce a la muerte. Como escribe Jacob Taubes en su estudio sobre la escatología: “El tiempo emerge cuando se pierde la eternidad del origen y el orden del mundo se somete a la muerte” (Taubes 1991: 4 – traducción del autor). Taubes aclara la fuerza del judaísmo como la primera religión reveladora ya que rompe con la concepción helenista de un tiempo cíclico interminable e introduce el fin de todo como una diferencia y novedad radical:

Israel rompe el ciclo de vida de eterno retorno de lo mismo y revela el mundo como historia. La historia se convierte en su centro alrededor del cual gira todo. [...] Las edades del mundo del tiempo cósmico, que provienen de la mística astral, se reconceptualizan como eones de una historia *única*. Los eones de la apocalíptica son las etapas en el drama de la historia, que se dirige completamente hacia el fin (Taubes 1991: 16 – traducción del autor)

En esta línea, la buena noticia cristiana se comprende como novedad incondicional en un mundo marcado por la mismidad. Dios ocasiona la novedad que sobrepasa y supera un mundo que solo conoce ciclos que se repiten. El apocalipsis es, en este sentido, el anuncio de la renovación de un mundo que no conocía la novedad. Según San Juan: “El que estaba sentado en el trono dijo: ‘Yo hago nuevas todas las cosas.’ Y también dijo: ‘Escribe, porque estas palabras son verdade-

ras y dignas de confianza.” (Apo 21:5). En última instancia, la revelación apocalíptica, como se ve, no anuncia el fin, sino más bien lo nuevo. De este modo, la novedad adquiere un sentido apocalíptico en tanto presupone el fin de lo que con la novedad se convierte en antigüedad. En términos absolutos, la novedad solo puede ser divina, al producir un desprendimiento total a lo que emerge como la anterioridad, tal como se presenta la eternidad ante el tiempo. En *este* mundo, consecuentemente, la novedad no se consumirá del todo. En otras palabras, el tiempo escatológico iniciado con la revelación apocalíptica solo puede designar un *transitus*, un periodo transicional en que la renovación se prepara (cf. Kermode 1996).

El Nuevo Mundo solo puede ser anunciado por Vespucio, lo que significa que aún no se hizo realidad y que está por venir. El giro teológico de *Mundus Novus* sugiere que el “Nuevo Mundo” es *temporal* en el sentido de que está por llegar, pero que ya aparece en el horizonte de la esperanza. Es decir que el ya mencionado giro conceptual de la carta impresa se presenta, al final de cuentas, como apocalíptico. Esta es la singularidad de la carta impresa de Vespucio: hay muchas cartas de relación de descubrimientos y exploraciones de nuevas tierras, pero solo hay una revelación del Mundo Nuevo.

Respecto a dos temas, el tratado epistolar es particularmente detallado y preciso. El autor parece haber hecho investigaciones astronómicas y antropológicas en el viaje que expondré y analizaré a continuación. Como ya se demostró, las informaciones sobre las “gentes” de las nuevas regiones tienen una importancia estratégica para adscribir al continente desconocido el estatus de un mundo. En seguida al párrafo introductorio, la carta relata la larga travesía transoceánica a partir de Cabo Verde y, de modo breve, las exploraciones a lo largo de la nueva costa. A continuación, la carta describe los habitantes con una serie de pormenores, observaciones y reflexiones. La primera característica es, una vez más, la cantidad y la pluralidad demográfica: “Primeramente pues, en cuanto a las gentes. En aquellos países hemos encontrado tal multitud de gente que nadie podría enumerarla, como se lee en el Apocalipsis [...]” (Vespucci 1986: 93).

Prosperi apunta hacia la cita del Apocalipsis sanjuanino en la carta impresa de Américo, pero no lo desarrolla, aunque su estudio tenga como tema el vínculo entre “América y Apocalipsis” (Prosperi 2003). La comparación con el Apocalipsis en este contexto recuerda las cartas de Colón de 1498 y 1500. Sin embargo, la referencia a San Juan de Patmos que hace Vespucio es distinta de la de Colón. Ella es más específica y sugiere que en el nuevo continente las multitudes son tan grandes que se parecen a las que nombran en el Apocalipsis de San Juan. Parecería que la referencia tiene la finalidad de dar una noción de la cantidad indescriptible de gente como si solo en el Apocalipsis hubiera tanta gente. Este es el pasaje a que alude *Mundus Novus*:

Después de esto miré, y he aquí una gran multitud, la cual nadie podía contar, de todas naciones y tribus y pueblos y lenguas, que estaban delante del trono y en la presencia del Cordero, vestidos de ropas blancas, y con palmas en las manos; y clamaban a gran voz, diciendo: La salvación pertenece a nuestro Dios que está sentado en el trono, y al Cordero. (Apo 7: 9-10)

El Apocalipsis pone el énfasis en una cantidad inimaginable de los más distintos grupos humanos (“pueblos”, “naciones” etc.). Como profecía del fin del tiempo y de la inminencia de la eternidad, él es el género que permite referirse, como ningún otro, a la totalidad de todos los seres, de todo el ser, porque su anuncio de la destrucción absoluta concierne al mundo terrenal. En el apocalipsis no hay excepciones o limitaciones, es necesariamente total y tiene como objeto la integralidad de la humanidad – por este motivo, quizás, aparece en la carta de Vespucio, para evocar la imagen metafórica de una muchedumbre gigantesca. Como se ve, la carta cita directamente la Revelación de San Juan (“tal multitud de gente que nadie podría enumerarla”).

Si se lleva en consideración, sin embargo, cuáles son las muchas gentes de que habla San Juan, entonces no parece sostenible la idea de que la comparación sea un artificio retórico. La referencia son las innumerables muchedumbres en el séptimo capítulo de la Apocalipsis

sanjuanino. En el capítulo anterior, Jesús, el Cordero, abrió seis de los siete sellos. Con los primeros cuatro sellos salieron los Caballeros Apocalípticos. Al abrir el quinto sello se reúnen las almas de los que murieron por Dios y claman por justicia. Cuando el Cordero abre el sexto sello hay un enorme terremoto, el sol se apaga, la luna parece ser de sangre, las estrellas caen del cielo y todos los hombres huyen y se esconden de la ira de Dios (Apo 6:1-17). Antes de que se abra el último sello en el octavo capítulo, lo que provoca nuevas tremendas devastaciones, se “sella”, es decir, se salva, a los “siervos de Dios”, las almas de los que han sido fiel al Creador (Apo 7:1-8). A continuación, los salvados se acercan al trono, en sus ropas blancas y con palmas en las manos para alabar a Dios y al Cordero. En fin, son los justos y salvados los que forman las incontables multitudes a las que *Mundus Novus* hace referencia:

Y él me dijo: Estos son los que han salido de la gran tribulación, y han lavado sus ropas, y las han emblanquecido en la sangre del Cordero. Por esto están delante del trono de Dios, y le sirven día y noche en su templo; y el que está sentado sobre el trono extenderá su tabernáculo sobre ellos. Ya no tendrán hambre ni sed, y el sol no caerá más sobre ellos, ni calor alguno; porque el Cordero que está en medio del trono los pastoreará, y los guiará a fuentes de aguas de vida; y Dios enjugará toda lágrima de los ojos de ellos. (Apo 7:14-17)

No se puede no llevar en consideración quiénes son las muchedumbres aludidas en el tratado epistolar. Se impone la connotación de que las muchas “gentes” en las tierras australes no solo son tan innumerables como los sellados en el séptimo capítulo del Apocalipsis, sino que, también, son *como* ellos. Con esto, se observa otro giro conceptual en la argumentación epistolar: *Mundus Novus* adopta un carácter cristológico: la cantidad de las “gentes” se convierte en cualidad y los habitantes del mundo meridional se relacionan con la salvación. De esta manera la carta sugiere que los habitantes del hemisferio sur son parte de la humanidad, pero lo que los distingue fundamentalmente es su connotación con los justos que recibirán el sello divino.

¿Cuál será el sentido de esta construcción? Ante la excelencia del clima y la exuberancia de la vida vegetal, animal y humana, el *topos* del paraíso terrenal, también ya anticipado por Colón, no se hace esperar, como ya se constató. Pareciera, a primera vista, que los nuevos hombres vivieran en una edad dorada natural que no conocía vergüenza. A continuación de la cita del Apocalipsis se inicia una extensa descripción de forma de ser que empieza de la siguiente manera:

[...] gente, digo, mansa y tratable; y todos de uno y otro sexo van desnudos, no se cubren ninguna parte del cuerpo, y así como salieron del vientre de su madre, así hasta la muerte van. Tienen cuerpos grandes, membrudos, bien dispuestos y proporcionados y de color tirando al rojo [...] (Vespucci 1986: 93)

Las características edénicas –clima templado, aires frescos, abundancia de aguas, abundancia natural de alimentos– no son nuevas, como ya se subrayó. Y el estado natural de los habitantes se evidencia no solo en su desnudez, sino también en la ausencia de cualquier desarrollo cultural (sin gobierno, comercio, ropa, religión). No obstante, llevan una existencia dichosa: “¿Qué otra cosa diré? Viven según la naturaleza, y pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos” (*ibid.*: 94). Estos hombres naturales no conocen enfermedades y tienen una vida muy larga: “Viven 150 años y pocas veces se enferman, y si caen en una mala enfermedad a sí mismos se sanan con ciertas raíces de hierbas” (*ibid.*: 95). Sin embargo, como el autor ya lo había realzado en la carta manuscrita, este estado de la naturaleza no es inocente: estas “gentes” no conocen ningún tipo de orden o regla y se entregan a sus pasiones: ellos “destruyen” su belleza física y perforan sus labios, mejillas, orejas y narices e insertan piedras o huesos en los agujeros. También moralmente se pervierten y se dan a la lujuria e incurrir en el incesto y en la auto-mutilación. No frenan su frenesí guerrero, están permanentemente en guerra con grupos vecinos y devoran a sus enemigos: “[...] pues que unos se comen a otros y los vencedores a los vencidos y, de la carne, la humana es entre ellos alimento común. Esta es cosa verdaderamente cierta, pues se ha visto al padre comerse a los hijos y a las mujeres, [...]” (*ibid.*: 94).

En definitiva, los hombres australes aparecen como salvajes afortunados que viven en un jardín del Edén, pero que se encuentran en un estado de degradación moral y que por esto “son semejantes a las bestias” (*ibid.*: 94). Ciertamente, la carta impresa describe las “costumbres perversas” con mucho más detalles que la epístola manuscrita de 1502, lo que Fernández-Amesta interpreta como estrategia editorial sensacionalista dirigida al gran público (Fernández-Amesta 2006: 124). Al mismo tiempo, la publicación sugiere que tales perversiones se deben al simple desconocimiento de los mandatos de la razón, ya que prometieron de buena gana a los europeos de cambiar sus costumbres: “nos hemos esforzado en disuadirlos y en cambiar estas costumbres perversas, que nos prometieron abandonar” (Vespucci 1986: 94-95). En cambio, el manuscrito expresa escepticismo respecto a posibles cambios de conducta: “Se lo reprendimos mucho: no sé si se enmendarán” (*ibid.*: 78). El ejemplo muestra otra vez que los propósitos discursivos cambian de manera significativa con la publicación, pero no parece tratarse solamente de satisfacer gustos por obscenidades, sino más bien de producir una imagen de salvajes degradados, pero dóciles. Además, los europeos fueron recibidos “fraternalmente”, “amigablemente y hospitalariamente” (*ibid.*: 92) lo que también demuestra que dentro de su estado salvaje son buenos.

¿Qué se concluye del estado salvaje de los hombres australes? ¿Cómo pueden ser relacionados con los que recibirán el sello divino? ¿Qué tienen que ver los antropófagos con el apocalipsis del “Mundo Nuevo”? Al contrario de la carta sobre el tercer viaje de Colón, *Mundus Novus* no revela el paraíso. Descubrir el paraíso significaría encontrar el origen del mundo, es decir el estado anterior al mundo y al tiempo. En realidad, el discurso del paraíso terrenal implica que en alguna parte del orbe terráqueo tal estado anterior al mundo se ha conservado y ha resistido a la historia. Por este motivo, Colón imaginó un modelo híbrido del globo terráqueo – en gran parte terrenal y en menor parte celestial. A nivel cosmográfico, esta construcción no resultó sustentable. En última instancia, la cosmografía columbina se revela como puramente escatológica ya que presupone que cumple una función redentora al ubicar la entrada al paraíso en *este* mundo.

En el fondo, la geografía se convierte en apocalipsis, ya que solo a partir de la intervención divina se revela el espacio mesiánico de la salvación (“fasta que Nuestro Senor proveyó de buen viento y a mí puso en voluntad que yo navegase al Occidente, von este esfuerço, que en llegando a la raya, luego fallé la temperançia del cielo muy suave” [Colón 2009: 234]). En términos teológicos, la apocalíptica cosmográfica causa problemas ya que convierte la salvación en una cuestión espacial y terrenal. Vespucio, en cambio, evita muchas de estas complicaciones al formular la revelación del Nuevo Mundo a partir de un mundo enteramente terrenal. La base del apocalipsis del florentino es la continentalidad de las nuevas tierras y no una construcción de un híbrido entre Tierra y Cielo. Así, Vespucio no localiza el paraíso en el espacio y mantiene su noción como ante-pasado, cuya pérdida inicia la historia, la que solo se supera con la destrucción del mundo desencadenada por la apertura de los siete sellos.

En suma, al insistir en el carácter terrenal de aquel “otro mundo” solo puede estar en cuestión un estado semi-paradisíaco, es decir, un estado liminar entre paraíso y mundo, entre la ausencia de tiempo y el inicio de la historia, una constelación que ya no es paraíso, y todavía no es historia. Al extender la noción de mundo terrenal a aquel mundo desconocido en el sur, se impone una noción de completitud del mundo que abarca ambos, tanto el mundo conocido como el desconocido. La construcción vespuciana es, como se verá, temporal y no espacial como en el caso de Colón: la clave puede estar en la “Carta de Lisboa” que sugiere que, con vista a la inmensidad del número de especies de animales distintas, las tierras del hemisferio sur se encuentran en un estado antediluviano: hay más vida animal en el sur que en el norte porque Dios no mandó las aguas y los seres vivos no tuvieron que ser acogidos en el Arca de Noé.

Concebir las tierras australes como pos-paraíso y pre-diluvio solo es posible bajo la condición de entenderlas como *otro* mundo cuya característica principal se revela como haber permanecido aparte del mundo conocido. Por haber estado separado del mundo septentrional, el proceso temporal de la historia no se ha iniciado en

el hemisferio meridional. Es relevante, en este contexto, que la observación de Vespucio de que se trata de una región de la cual el paraíso terrenal –de existir– no estaría lejos, vale para todas las tierras halladas y no solo para un lugar específico, lo que atribuiría a todo el continente del sur la calidad de proto-paradisíaco. Parecería que el mundo austral es, en principio, como el septentrional, pero como si, mientras el norte se sometió al proceso histórico, el sur se hubiera quedado en un estado pre-histórico en el cual la naturaleza edénica se conservó: allí, la muerte ya existe, pero el tiempo es lento y la vida larga. El pecado –las pasiones, la lujuria, la antropofagia– existe, pero es atenuado por una inocencia derivada de la falta de conciencia. La desnudez de las “gentes” parece sugerir que en el sur el pecado original no se había dado plenamente, el cual consiste en la vergüenza resultante de la conciencia de la desnudez. Según el Génesis, el pecado nace con la conciencia cuando a Adán y a Eva se les abren los ojos: “Así que [Eva] cortó uno de los frutos y se lo comió. Luego le dio a su esposo, y él también comió. En ese momento se les abrieron los ojos, y los dos se dieron cuenta de que estaban desnudos. Entonces cosieron hojas de higuera y se cubrieron con ellas” (Gen 3:6-7). Se crea una imagen de las nuevas “gentes” como si sus antepasados no hubieran comido los frutos del árbol prohibido, o como si no los hubieran comido por completo. Son, resumiendo, buenos salvajes, sin conciencia y sin maldad. ¿Por qué es tan importante la condición adánica de los hombres australes? Porque su inocencia los acerca a Dios, son como los que se salvan en el Apocalipsis. Evidentemente, no están salvados todavía, porque no conocen a Dios, pero una vez que lo conozcan, todo indica que se salvarán. Nada más falta que se les proclame la palabra de Dios para que estén listos para su sello.

Hasta ahí, la evaluación teológica de los nuevos hombres parece repetir discursos anteriores que justifican la expansión europea con la difusión de la fe. Caminha, por ejemplo, había anticipado la imagen adánica de los hombres de la “Tierra de Vera Cruz” y proyectó su fácil salvación como misión de la Corona portuguesa: “Así, Señor, que la inocencia de esta gente es tal, que la de Adán no sería más cuanta en vergüenza. Ahora bien, vea Vuestra Alteza quien en tal

inocencia vive, enseñándoles lo que pertenece a su salvación, si se convertirán o no” (Caminha 2003: 232 – traducción del autor). El tema de la carta impresa de Vespucio, sin embargo, no es éste, sino más bien, como ya se señaló, el Nuevo Mundo de la salvación. La cuestión resultante es, por lo tanto, ¿en qué sentido la salvación de las ánimas de las “gentes” del sur lleva al Nuevo Mundo en tanto superación del mundo conocido del norte así como del otro mundo del sur? ¿Cómo se postula el apocalipsis americano según el cual el Nuevo Mundo será aquél que redime a todos los justos, en ambos hemisferios? El trasfondo es, como ha quedado demostrado arriba, que el Nuevo Mundo, en última instancia, es la nueva Jerusalén en que reina Dios.

En el fondo, la cuestión ya tiene respuesta. Si los salvajes que habitan el hemisferio sur todavía reciben la gracia de Dios, quien nunca les mandó el diluvio, como lo sugiere la carta manuscrita de 1502, entonces la renovación de que habla el Apocalipsis de San Juan se pone en marcha con ellos, es decir, con la difusión de la palabra divina entre ellos. En otras palabras, su salvación salvará también a quienes les llevan la buena noticia divina y así el mundo del norte, que ahora aparece como antiguo, igualmente se renueva. Se efectuará, por lo tanto, una renovación de toda la Tierra, que solo ahora concluye su constitución como un único mundo total que integra ambos hemisferios.

Hay otro pasaje en *Mundus Novus* que sugiere que tal amplia renovación se anuncia. Se trata de la descripción de la travesía transatlántica. Después de aprovisionarse con todo lo necesario en Cabo Verde, la flota zarpa hacia el sur, navega durante 67 días en el mar sin tener jamás tierra a la vista y atraviesa oscuridades y tormentas que causan grandes temores:

Para que, en una palabra, narre brevemente todas las cosas, sabe que de 67 días que navegamos, 44 los tuvimos de continuo con lluvia, truenos y relámpagos, de tal modo oscuros que nunca vimos ni el sol de día, ni serena la noche. Por lo cual nos entró tan gran pavor que y casi toda la esperanza de vida habíamos perdido. (Vespucci 1986: 91)

El miedo a la muerte en largas navegaciones seguramente es un tema recurrente en relatos de viaje, pero en el contexto de la publicación de Vespucio surge la pregunta si no están en juego, además, otras connotaciones. La citación explícita sugiere que el Apocalipsis de Juan de Patmos es un intertexto que estructura toda la carta. De hecho, en la Revelación se encuentra un pasaje similar. Es significativo que preceda la parte citada por la epístola. En el Apocalipsis, el sexto sello que se abre y, por consiguiente, terribles catástrofes naturales asolan el mundo. En consecuencia, todas las personas, tanto reyes como esclavos, huyen para esconderse, muy angustiadas:

Cuando el Cordero rompió el sexto sello, miré, y hubo un gran terremoto. El sol se volvió negro, como ropa de luto; toda la luna se volvió roja, como la sangre, y las estrellas cayeron del cielo a la tierra, como caen los higos verdes de la higuera cuando ésta es sacudida por un fuerte viento. El cielo desapareció como un papel que se enrolla, y todas las montañas y las islas fueron removidas de su lugar. Y los reyes del mundo se escondieron en las cuevas y entre las rocas de las montañas, junto con los grandes, los jefes militares, los ricos, los poderosos y todos los esclavos y los hombres libres; [...] (Apo 6:12-15)

La carta sugiere que la angustiante experiencia de oscuridad en que el cielo parece desmoronarse se parece a la apertura del sexto sello. Tal como los navegantes en seguida avistan grandes multitudes de inocentes en las tierras del hemisferio sur, San Juan primero retrata las mencionadas catástrofes naturales y directamente después relata su visión de las multitudes de los justos. Se construye una asociación entre los avances del escatón, tal como Juan de Patmos los describe, y la experiencia de los navegantes –la ruptura de los cielos a lo que sigue la visión de las multitudes inocentes– lo que sugiere una lectura de *Mundus Novus* como un apocalipsis en que se desvela el proceso de la superación del mundo terrenal. Vespucio escribe que la feliz llegada de la flota al mundo del hemisferio meridional se debe a la voluntad divina. En la perspectiva arriba señalada, se entiende que no se trata de una pieza de retórica cristiana, sino que el viaje se hizo en conformidad con la providencia y que Dios los guio al mundo nuevo:

“En estas verdaderamente tan terribles procelas del mar y del cielo, plugo al Altísimo mostrar ante nosotros el continente y nuevos países y un mundo desconocido” (Vespucci 1986: 91 – traducción modificada). La reminiscencia de la carta de Colón es clara, pero aquí la voluntad de Dios no es que los cristianos encuentren el acceso a la salvación en la Tierra. Si el Todopoderoso quiso que los cristianos finalmente encontraran estas tierras, esto solo puede significar que en sus designios está que finalmente llegó el momento de salvar las ánimas de la segunda parte de la humanidad. Se comprende que solo ahora llegó el momento de llevar el evangelio a toda la humanidad y a todo el globo terráqueo. Si la parusía no era concebible sin que la buena noticia de la salvación haya llegado a todos los hombres, ahora que el “Altísimo” desveló la existencia del otro mundo inocente, ya nada parece impedir el regreso del Señor a la Tierra.

De este modo, se concluye que Colón produce una teología del Nuevo Mundo en términos cosmográficos. Si se descarta el contenido teológico, la argumentación cosmográfica colapsa. Vespucio, en cambio, desarrolla una cosmografía cuyas implicaciones son teológicas. Si se prescinde de la teología, el discurso cosmográfico se mantiene. Mientras Colón apunta hacia el acceso a la Nueva Jerusalén en la propia Tierra repartiéndola en un mundo temporal en el hemisferio norte y en un mundo espiritual en el hemisferio sur, Américo plantea que la novedad reside en la completitud inesperada del mundo al agregar al mundo conocido otro desconocido. La diferencia entre los dos mundos no es la entre lo transcendental y lo inmanente, sino entre historia y ante-historia, entre cultura y naturaleza. Es decir que en la concepción vespuciana, la distinción es temporal. Como se verá, esta acepción tendrá consecuencias drásticas y de larga duración en la constitución discursiva de la cuarta parte del mundo. El nuevo continente emerge como temporal: en primer lugar, apunta hacia el escatón en la medida en que su descubrimiento revela la mitad del mundo y de la humanidad faltante a la que el evangelio no había llegado. Al llegar, no obstante, las condiciones para la parusía se cumplen. Los salvadores, en otras palabras, se salvarán con los salvados. En se-

gundo lugar, en la medida en que en el proceso colonial, las muchedumbres no se salvan y los salvadores no las pretenden salvar, la noción de la ante-historia se mantiene. Pero ahora se hacen valer implicaciones colonialistas de inferioridad civilizacional que prevén procesos de culturación (partiendo de la noción del estado de la naturaleza) así como de historización (ingresar al proceso histórico) cuyos cumplimientos se verán relegados a futuros siempre distantes.

3.3. Ficcionalidad

Mundus Novus es una gran ficción. Sin embargo, el enfoque aquí no está en el análisis de su ficcionalidad. La importancia de la publicación no depende de su relación con lo que sería la realidad empírica, porque solo en apariencia se trata de una relación de viaje o de una descripción del descubrimiento de nuevas tierras. Hay infinitas críticas de la carta impresa, que tienen que ver con la pose del descubridor del nuevo continente (Quinn 1976: 640), la perspectiva eurocéntrica de sus habitantes (Gewecke 1986: 101 p.). Fernández-Amesta dedica parte de su estudio a la cuestión de la “autenticidad” de los escritos del autor florentino. En la opinión del especialista, la agenda personal de Vespuccio era “proyectarse como un mago que está en contacto con los poderes de la naturaleza, y él buscaba fama duradera”. Mientras más escribía, más distorsionaba la realidad, “como el apetito se incrementa con la comida” (Fernández-Amesta 2006: 113). En cuanto a *Mundus Novus*, resume el debate de los estudiosos en el siglo XX como un consenso acerca de su carácter fraudulento e inauténtico (*ibid.*: 121), con lo que se refiere a la así llamada *questione vespuciana* que es una cuestión de atribución de sus textos. Formisano, en su introducción a las *Cartas de viaje*, adhiere a la opinión de gran parte de los especialistas que creen que solo las cartas manuscritas son de autoría de Américo, y las versiones impresas (*Mundus Novus* y la *Lettera*) no lo son (Formisano 1986: 21-26). Fernández-Amesta, en cambio, argumenta que la razón está en el carácter impreso de la carta que hubiera cambiado en funciones de alcanzar un público lec-

tor más amplio. Un “equipo editorial” puede haber preparado la publicación, pero esto no excluye a Américo y, aunque el discurso se presenta de una manera sensacionalista en la versión impresa, esto no contradice a la autoría de Vespucio (Fernández-Amesta 2006: 121-126). Respecto a la traducción latina, considera que Vespucio ciertamente estaba en condiciones de escribir en latín (*ibid.*: 122). No obstante, hay un debate si la traducción que se menciona al final de la carta se hizo por alguien con el nombre de “Iocundo” (“El intérprete Iocondo ha traducido esta epístola de la lengua española a la romana para que los latinos entiendan cuántas admirables cosas en el viaje se encuentran” [Vespucci 1986: 101]). Fernández-Amesta señala que la versión latina “iocundo interpres” no necesariamente se tiene que leer como el nombre del traductor sino que más bien puede ser entendido como “traductor jocundo” y también observa que en la primera impresión latina de la carta en Roma (1504) aparece el español como lengua de origen y no el italiano, que es lo correcto (Formisano se basa en su traducción al español en esta versión [cf. Formisano 1986: 10]) (Fernández-Amesta 2006: 122). Levellier, en cambio, defiende que el traductor es el humanista y arquitecto Giovanni del Giocondo (Levellier 1966: 96), lo que, sin embargo, Formisano pone en duda (Formisano 1986: 10).

El presente estudio sigue el análisis de Fernández-Amesta que cuestiona los argumentos en contra de la autoría de Vespucio de *Mundus Novus*. Como se demostró, la relación con la carta manuscrita de 1502 es muy clara, como también lo son las diversas alteraciones. No parece plausible, no obstante, la hipótesis de que estas se deban al sensacionalismo con el cual una publicación busca un gran público. Tal vez no será decisivo que los lectores hayan sido estudiosos que leen latín, sino más bien los diversos giros discursivos que la versión impresa opera, y que convierten la publicación en otra categoría de textos. El “Fragmento Ridolfi”, cuyo debate de carácter académico, como ya se vio, parece tener como origen y referencia la carta manuscrita de 1502, también ofrece una relación explícita con la publicación de 1503: el autor explica su observación de que los habitantes

de las tierras australes no tienen la noción del valor de objetos materiales y de riquezas “que entre nosotros son estimadas y tenidas en gran precio”, la cual parece haber causado una polémica con su interlocutor. Además, como ya se citó más arriba, Américo, entre otros, sostiene su argumento de que los autóctonos hacen guerra entre ellos sin motivos. De una manera general, Vespucio los considera como “epicúreos”, es decir dados a los placeres: “Y como dije, la vida suya es más bien epicúrea que estoica o académica, porque, como digo, no tienen bienes propios ni división de reinos ni de provincias” (Vespucchi 1986: 86). La referencia al epicureísmo no se encuentra en la “Carta de Lisboa”, pero sí en *Novus Mundus*: “¿Qué otra cosa diré? Viven según la naturaleza, y pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos. No son entre ellos comerciantes ni mercan cosa alguna. Los pueblos pelean entre sí sin arte y sin orden” (*ibid.*: 94). Otro tema importante es la desnudez de los hombres del sur, la que también parece haber sido cuestionada por el interlocutor desconocido. La desnudez es, ciertamente, uno de los aspectos que ya la carta manuscrita de 1502 realza. Pero en el “Fragmento”, se vincula con otro argumento que, mucho menos explorado en aquella carta, se convierte en argumento central de la publicación de 1503: la infinitud de la gente: “En cuanto a la defensa de haber dicho yo que la gente en aquella tierra va desnuda, esto se sostiene por razones naturales y porque vi tanta de ella *quam nemo numerare potest*” (*ibid.*: 82). Un poco más abajo, la afirmación se repite: “[...] y la tierra firme llena de infinitísimas gentes, nunca vi a ninguno de ellos vestido, ni que siquiera cubrieran ni poco ni mucho sus vergüenzas, así los hombres como las mujeres” (*ibid.*: 82). Se refuerza la idea de que todos ellos viven en el estado de la naturaleza, es decir, que su condición adánica y antediluviana vale para todo el continente, incluso en las regiones templadas más allá del trópico de Capricornio, lo que, una vez más, sugiere que más que un continente, está en juego un mundo. En definitiva, se observa una continuidad de argumentos en las versiones manuscritas y en la carta impresa, ya que los argumentos y temas se repiten en gran medida. Sin embargo, las funciones discursivas que se

les atribuye varían entre los textos. Al contrario del “Fragmento Rüdolphi”, *Mundus Novus* no es una disputa entre estudiosos, y al contrario de la “Carta de Lisboa”, la versión impresa, como se ha mencionado más arriba, no es un relato sobre tierras descubiertas sino –a primer vista– un tratado cosmográfico y, en última instancia, un apocalipsis.

4. Nuevo Mundo y cosmografía

Para la constitución conceptual de las nuevas tierras, la representación geográfica es primordial. La cuestión a desarrollar en este capítulo es cómo la cosmografía, en tanto disciplina de los espacios terrenales y celestiales, comprende la novedad geográfica. En primer lugar, resulta evidente que el período de expansión colonialista, que se inicia en el siglo XV, convirtió la geografía en un conocimiento de valor estratégico para la política y el comercio. Por consiguiente, los emprendimientos y las políticas para dominar el espacio –no solo el espacio desconocido, sino también el conocido– significaron una urgente demanda del saber geográfico y un rápido incremento de la producción epistémica, que se vio favorecida por la tipografía, su reproducción mecánica de textos y libros, así como la circulación transregional de los textos multiplicados.

En segundo lugar, hay que replantearse la propia formación de la cosmografía renacentista. Diversos especialistas han demostrado que los cosmógrafos quinientistas (y aún más sus antecesores) buscaron reconciliar los nuevos saberes empíricos con la cosmografía antigua y medieval que constituía la base epistémica para el conocimiento geográfico (p.ej. Johnson 2006). Esta conclusión se impone si se lleva en consideración que la principal obra de referencia, la *Geographia* de Claudio Ptolomeo, fue “re-descubierta” en el siglo XV y constituye un caso emblemático del propio renacimiento en tanto novedad del saber antiguo (Tessicini 2011). El propio concepto de cosmografía viene de Ptolomeo y comprende los estudios de la Tierra y del cielo. Como ya se mencionó, el término geografía es la traducción latina del de cosmografía. Sin embargo, el re-descubrimiento humanista de la *Geographia* en el siglo XV coincide con los descubrimientos empíricos de las navegaciones atlánticas. Esto significaría que la cosmografía renacentista se forma en la recepción conjunta de, por un lado, el saber y la metodología antiguos y, por otro, las informaciones producidas por las exploraciones recientes del otro. Es de esperar, por lo tanto, que la cosmografía que emerge se caracterice por

tratar de sintetizar ambos saberes, con base a los conocimientos medievales.

La primera cuestión que se plantea es cómo esta cosmografía en formación logra integrar los nuevos espacios en los marcos geográficos o de qué manera se ve obligada a ampliar sus propias nociones de espacio terrenal. La otra cuestión se refiere al sentido que la disciplina atribuye al espacio, ya que la cosmografía no solo aporta coordenadas que permiten ubicarse y moverse en él como si estuviera vacío, sino, además, lo llena con significados: así produce las condiciones de su reconocimiento y lo transforma en un espacio vivencial que se entiende como *mundo*.

4.1. La América cosmográfica

El punto de partida es el hecho que los escritos de Vespucio tuvieron una importancia muy superior a los de Colón en el pensamiento cosmográfico europeo en las décadas posteriores a sus viajes. Que esta observación haya sido motivo de una polémica que se inició con la publicación y la recepción de los textos de Américo y que ha perdurado hasta el presente, inevitablemente será parte de la investigación.

Mundus Novus ejerció una influencia fenomenal. No obstante, acá se plantea la hipótesis que su argumento central, a saber, que en el hemisferio sur existe un “nuevo mundo”, no ha sido recibido posteriormente de la misma forma que el texto propone. Es decir, la epístola es un gran texto con una gran complejidad discursiva, pero su recepción también es muy interesante ya que produce diversas alteraciones y transmutaciones discursivas. La recepción más importante, sin lugar a dudas, es la que hace Martin Waldseemüller. Como ya se mencionó, en 1507 el cartógrafo publica el mapamundi *Universalis cosmographia secundum Ptholomaei traditionem et Americi Vespucii aliorumque lustrationes* (*Cosmografía universal según la tradición de Ptolomeo y los descubrimientos de Américo Vespucio y de otros*). El título ya aclara la gran importancia que la publicación atribuye a Vespucio a las exploraciones marítimas de la época. El florentino aparece como un segundo Ptolomeo si se considera que en

la parte superior del mapa, en el centro a la izquierda, se encuentra una efígie de Ptolomeo y en la del centro a la derecha, una de Vesputio. Se retrata el nuevo continente y el nombre de “América” se atribuye a la parte de Sudamérica que hoy es Brasil. En el mapa, la tierra se extiende mucho más al norte –“América”, por consiguiente, se ubica al sur de lo que hoy es Sudamérica– y lo que sería el norte muy extendido de América del Sur no tiene nombre, sino que se informa que “Tota ista provincia inventa est per mandatum regis castelle” (“Toda esta provincia fue hallada por orden del rey de Castilla”). Más al norte aún, la tierra se convierte en una punta (el istmo hoy conocido como centroamericano), pero que termina en el mar y no se conecta con la masa de tierra que se encuentra más al norte. Evidentemente, Waldseemüller retoma la idea de Vesputio, articulada en la carta de 1500, sobre el viaje comandado por Hojeda y que originalmente es de Colón, de la existencia de un pasaje a la India un poco al norte de la línea equinoccial. La tierra al norte no tiene nombre, “Terra ulterius incognita” (“Tierra ulterior desconocida”), pero como no está conectada a Asia ya se considera como independiente. Es la primera vez que, en un mapa, se representa la tierra firme del otro lado del Atlántico como un continente independiente, y no como tierras que pertenecen a Asia (Wolff 1992b: 113). Es decir que a nivel cartográfico, no solo aparece el nuevo continente, sino que se encuentra en gran medida en el sur. Sin embargo, ya se plantea –sin que Vesputio lo haya discutido– la existencia de una masa continental en el noroeste del Atlántico (aunque no conectada con la gran tierra firme del sur). Waldseemüller incluyó diversas informaciones textuales en el mapa, principalmente en los extremos superiores e inferiores de ambos lados. Por ejemplo, en el extremo inferior derecho se señala cuáles son las partes de la Tierra que los antiguos no conocían. En primer lugar se nombra “América” en el occidente, “la cual debe considerarse como una cuarta parte del mundo”, pero también las regiones meridionales de África y de Asia. Como “América” es la parte austral del continente en el occidente, se entiende que las novedades reveladas en el mapa se concentran en el hemisferio sur. Esto queda más claro aún en la información en el cuadrante del extremo superior izquierdo

que en que se dice que Colón y Vespuccio descubrieron tierras de las cuales no solo no se tenía noticia sino que se encuentran “más allá de las estrellas conocidas”. Esta tierra se ubica en la zona tropical y más al sur del trópico de Capricornio, es decir en el hemisferio austral:

Porque hay una tierra, [...] la cual, aunque en su mayor parte se halla más allá de los caminos del año y del Sol y aunque esté también entre los trópicos, sin embargo se extiende cerca de diecinueve grados más allá del Trópico de Capricornio hacia el polo Antártico, [...] (Waldseemüller 2007a).

El mapamundi fue elaborado en el así llamado Gimnasio Vosguense, un centro de investigación y estudios superiores en la villa de Saint-Dié-des-Vosges, equipado por un taller tipográfico. El Gimnasio fue organizado por Gauthier Lud con el apoyo del duque René II de Lorena. Como revela Albert Ronsin, el proyecto inicial de Lud había sido una nueva edición de la *Cosmographia* de Ptolemeo, pero el propósito se alteró al tomar conocimiento de *Mundus Novus* de Vespuccio (Ronsin 1991: 22-30). Junto con este mapa se publicó otro destinado a un globo terráqueo y un tratado cosmográfico, que explica el mapamundi con base a la geografía ptolemaica y a la luz de los nuevos conocimientos, cuya fuente es Vespuccio. Ronsin cita una carta de Ringmann a Jacques Braun en la cual escribe que el “escrito de Américo” llegó a sus manos en Saint-Dié y “lo leímos con diligencia y comparamos casi cada parte con Ptolemeo cuyos mapas examinamos en este momento con gran cuidado, como Usted sabe” (Ringmann en Ronsin, 1991: 28, traducción del autor). Es decir que en el tratado, los humanistas de Saint-Dié-des-Vosges discuten los nuevos conocimientos geográficos con base a la *Geographia* de Ptolemeo – al mismo tiempo que se re-elabora el saber cosmográfico de la época, cuyo fundamento principal era ptolemaico. El título completo de la obra es *Cosmographiae introductio cum quibusdam geometriae ac astronomiae principiis ad eam rem necessariis. Insuper quatuor Americi Vesputii navigationes. Universalis Cosmographiae descriptio tam in solido quam plano, eis etiam insertis, quae Ptholomaeo*

ignota a nuperis reperta sunt (Introducción a la cosmografía con algunos principios de geometría y astronomía necesarios a ella. Además las Cuatro navegaciones de Américo Vespucio. Descripción de la cosmografía universal, tanto en cuerpo sólido como en plano, que incluye lo que estuvo oculto a Ptolomeo y ha sido descubierto hace poco).

Podría parecer una cuestión de segundo orden, pero sí es de relevancia en relación con el tema de a quién se atribuye la autoría de la *Introductio*. Como ninguna parte aparece con firma, el conjunto compuesto del mapa, del globo, del texto explicativo y de la traducción al latín de la relación de los viajes de Vespucio, aparece como una obra de todo el colegiado del *Gymnasium Vosagense*, que incluye a los demás humanistas Nicolás Lud, Jean Basin de Sandaucourt y Mathias Ringmann (León-Portilla 2007: 10, 35). En realidad, no hay duda de que el mapa y el globo son de Waldseemüller. Además, la publicación *Speculum Orbis* de Gaultier Lud identifica como traductor de la relación vespuciana de los cuatro viajes a Jean Basin (Stevens 1928: 33). Ahora bien, no pocos investigadores se inclinan a atribuir la autoría del texto a Ringmann (Wolff 1992b: 112). Hay indicios que apuntan hacia el humanista alsaciano. Franz Laubenberger y Steven Rowan, por ejemplo, remiten al hecho de que la *Cosmographiae Introductio* sea precedida de dos dedicatorias al Emperador Maximiliano I. La primera identifica a Philesius Vosguensis (Filesius nativo de los Vosgos, seudónimo erudito de Ringmann) como su autor y se refiere a toda la obra, mientras que la segunda presenta el nombre de Waldseemüller y tiene como objeto solo los mapas (Waldseemüller 2007b: 58-60 y 99; Laubenberger / Rowan 1982: 102). Los dos trabajaron juntos en lo que quizás había sido su propósito inicial, era saber, re-editar la *Geographia* de Ptolomeo y, según Laubenberger y Rowan, el helenista Ringmann hizo la traducción del manuscrito griego que se encontraba en Basilea antes de morir en 1511. Ronsin añade que el humanista emprendió también un viaje de estudios a Italia para cotejar un ejemplar griego de la *Geographia* en posesión de Giovanni Francesco II Pico de la Mirandola, sobrino de

Giovanni Pico de la Mirandola. La nueva edición latina de la *Geographia* se publicó en 1513 e incluyó, entre otros, una carta de Giovanni Francesco II (Ronsin 1991: 56-60). El trabajo posterior de Waldseemüller, la *Carta marina* de 1516 se publicó sin texto, lo que lleva a Laubenberger y a Rowen a suponer que Waldseemüller se limitaba a la producción de los mapas (Laubenberger / Rowen 1982: 105 p.). Como los dos investigadores no presentan más pruebas, no queda claro si la última afirmación es sostenible. Los dos encuentran en la erudición humanista de Ringmann el origen de las frecuentes citas, en parte largas, de autores antiguos y medievales en la *Introducción* (*ibid.*: 110 p.). Esto parece contradecirse por la dedicatoria de Waldseemüller, que es más extensa, y que contiene citas de Homero y de Boécio, además de ofrecer más referencias cultas. Sin embargo, al identificar a Ringmann como autor del texto, los dos investigadores también atribuyen a él el nombre de “America”, que aparece por primera vez en su obra de 1507, en los mapas y con explicación en el texto introductorio. Laubenberger y Rowen opinan que el nombre fue motivo de debate desde el inicio, hasta que Ringman se impone en 1507. El hecho de que, después de la muerte de Ringmann, Waldseemüller ya no lo use en sus dos trabajos cartográficos de 1513 y 1516, parece comprobarlo (*ibid.*: 106). De cualquier manera, si no parece posible decidir despejando toda duda la autoría del texto introductorio, al menos queda claro que Ringmann tuvo una fuerte influencia en él. Christine Johnson también defiende la *Cosmografía* es una obra “colectiva” y el resultado de “conversaciones conjuntas” (Johnson 2006: 10 p.) Ronsin igualmente presume que se trata de un “trabajo de equipo” del Gimnasio y piensa que Ringmann tuvo un papel preponderante en la escritura del texto (Ronsin 1991: 37-42).

Ahora bien, respecto al contenido de la *Cosmographiae Introductio*, lo primero que cabe señalar es que el tratado confirma la preeminencia atribuida a Vesputio en el mapa. Esta ya se hace ver en el título, al anunciar conocimientos geográficos que Ptolomeo no tenía, porque, si se incluye la publicación de cuatro relatos de viaje de Vesputio, se entiende que de estos relatos se deben esperar las novedades. Se trata de la traducción latina de la versión francesa la *Lettera*

(*Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*, 1505/1506). La importancia de Américo para la nueva cosmografía también se pone de relieve en la dedicatoria de Waldseemüller a Maximiliano I:

Así ocurrió que yo, con la ayuda de algunos, estudiando los libros de Ptolomeo, según un ejemplar en griego, y las cuatro navegaciones de Américo Vespucio he preparado un mapa de todo el mundo, tanto en sólido [al modo de una esfera] como en plano, para la general utilidad de los estudiosos. (Waldseemüller 2007b: 59-60)

Se atribuye a Vespucio el gran mérito de generar los conocimientos que le faltaban a Ptolomeo y los cuales permiten una visión de “todo el mundo”. Aunque Vespucio aparece como un navegador y un descubridor (y no como un cosmógrafo), el homenaje que se le rinde no solo parece basarse en el descubrimiento (atribuido con o sin legitimidad a su nombre) de un continente del cual no se tenía noticia anteriormente. Si se tratara apenas de partes de la Tierra que faltaban, la *Introductio* también tendría que discutir la “Terra ulteri ignota” en el hemisferio norte, lo que no es el caso. Como el mapa, el tratado pone el énfasis en el hemisferio sur. Un ejemplo es el capítulo “De los climas”, en que se explica que en este hemisferio existen las mismas estaciones del año que en el norte, solo que al contrario. Como tierras recién descubiertas del “clima austral” se nombra el sur del continente africano, algunas islas asiáticas y, principalmente, “la cuarta parte del orbe la cual porque la descubrió Americus, *Amerige*, Tierra de Americi, o América cabe llamar” (Waldseemüller 2007b: 83). En el último capítulo, “De algunos rudimentos de la cosmografía”, se resume el argumento principal de la *Introducción*, a saber, que desde la antigüedad solo se conocían tres partes del mundo y ahora se sabe que son cuatro. Otra vez se justifica el nombre de “America”, para cuya descripción se remite a la relación de los cuatro viajes de Américo. Sin embargo, según Waldseemüller/Ringmann, la cuarta parte no es como las primeras tres: al contrario de las éstas, América se presenta como isla, ya que está rodeada por el mar: “De este modo consta que la Tierra se divide en cuatro partes. Las tres

primeras son continentes; la cuarta es una isla, ya que se sabe que está rodeada completamente por el mar” (*ibid.*: 88). Parecería que la diferencia constituye “América” como cuarta parte de la Tierra: es implícito que, por los argumentos presentados más arriba, ella se ubica en gran parte en el hemisferio sur (cf. Fischer / Wieser 1907: 8), pero, además, ella aparece como una enorme “isla”. Se presume que la noción de su condición insular se debe a la idea de que no está conectada con la tierra firme desconocida en el norte, lo que sostiene la hipótesis del paso atlántico a la India. Johnson sostiene, en cambio, que concebir las nuevas tierras como isla fue una forma que Waldseemüller y Ringmann encontraron para re-integrarlas en los marcos cosmográficos de la época (Johnson 2006: 25). De cualquier manera, la noción insular confirma el carácter meridional de “América”, lo cual también comprueba el poema dirigido “al lector” al final de la *Cosmographiae Introductio*, el cual lleva la firma de Philesius Vosguensis, alias Ringmann. La segunda mitad está dedicada a cantar las novedades en el hemisferio sur –“Allí, bajo el Ecuador [...]”– las cuales “no [son] conocida[s] en tus mapas, oh Ptolomeo”. Se refiere a Taprobana (la isla de Sri Lanka) en Asia y a las nuevas tierras en el sudoeste: “A la derecha hay una tierra habitada por desnuda caterva” (Waldseemüller 2007b: 98). Como es de esperar, en seguida, el discurso lírico remite a Vesputio y a la relación de sus viajes, a la lectura de la cual el poema anima el lector, lo que se revela como el propósito del poema. Cabe mencionar que aquí que Américo no aparece como descubridor, sino solo como el autor de las descripciones de las nuevas tierras meridionales. Más bien, como descubridor se nombra al rey de Portugal, por cuyo mando se hicieron los descubrimientos: “[...] fue ella descubierta por aquel a quien la brillante Lusitania / se gloria de tener como rey, el que envió sus navios” (*ibid.*). Evidentemente, es una reverencia retórica al monarca, pero los versos realzan la importancia del florentino como autor del “libro” que sigue en el apéndice.

Es interesante notar que el acto cartográfico que vincularía a Américo definitivamente con el nuevo continente, de hecho sostiene su visión cosmográfica de integrar sistemáticamente el hemisferio sur

en la visión del mundo europea de principios del siglo XVI, permitiendo, por primera vez, como recalca la *Introducción*, una concepción de “todo el mundo”. Se identifican ya relativamente pocas zonas ignotas en el globo terráqueo y, principalmente, ya es posible tener una idea mucho más precisa de la constitución global de la Tierra. De hecho, el resultado es un mundo nuevo, que la cosmografía quinientista se prepara a establecer con base a la combinación de la reflexión geográfica y los datos empíricos generados por la expansión europea. Se puede presumir que la contribución de Américo a la concepción de este nuevo mundo no fue menor. Y en la obra cosmográfica que sistematiza su visión de un mundo completo y compuesto por dos hemisferios, Vespucio gana un lugar de honor al lado de Ptolomeo, pero no se le concede el estatus de cosmógrafo, sino el del navegante que halló y describió la cuarta parte del mundo. Lo que se intenta demostrar, en suma, es que, curiosamente, el texto que le rinde máximo homenaje a Vespucio, al mismo tiempo lo oculta. Porque, como descubridor del cuarto continente que le da su nombre, Vespucio fue objeto de críticas agudas y, acto seguido, se levantaron dudas acerca de la veracidad de sus textos.

Uno de los primeros críticos del florentino fue Bartolomé de Las Casas a mediados del siglo XVI, quien, en el segundo capítulo del Segundo Libro de la *Historia de las Indias*, acusa a Vespucio de haber querido “usurpar” el título del descubridor del nuevo continente: “De donde aparece como Américo pretendió tácitamente aplicar su viaje y a sí mismo el descubrimiento de la Tierra Firme, usurpando al Almirante lo que tan justamente le debía” (Las Casas 1986b: 11). Formisano comenta que, de hecho, la ya mencionada *questione vespuciana* tiene su origen en la acusación de falsedad de los escritos. Al mismo tiempo, señala que Las Casas solo conocía la *Lettera* (Formisano 1986: 22 p.). Asimismo, en 1842, el historiador portugués Manuel Francisco de Barros e Sousa (...), 2º visconde de Santarém, defiende a Colón como verdadero descubridor del cuarto continente negando la autenticidad de los datos ofrecidos en las cartas vespucianas:

Al contrario, en los pretendidos descubrimientos de Vespuccio, los datos no merecen ninguna confianza y están en contradicción entre ellas. [...] Así, después de esta discusión, el lector imparcial reconocerá sin dificultad como es difícil, si no imposible, conferir un carácter de autenticidad a las relaciones de Vespuccio. (Santarém 1842: 248 p. - traducción del autor, véase también León Portilla 2007: 38)

Se puede decir que la denominación del continente con el nombre de Vespuccio fue el inicio de la polémica que envuelve al florentino hasta hoy. En realidad, la *cuestión vespuciana* no solo tiene que ver con la veracidad o no de las cartas/relaciones de viaje, sino con el bautismo del continente al oeste del Atlántico. Las críticas niegan la legitimidad del nombre de “América” y argumentan que, como verdadero descubridor, este honor en realidad cabe a Colón (cf. Bourne 1904). El debate sigue hasta el siglo XXI (cf. Johnson 2006). Uno de los argumentos es la corrección del propio Waldseemüller en trabajos posteriores, como ya se mencionó más arriba. En la “Tabula Terre Nove” que acompaña la célebre edición de la *Geographia* de Ptolomeo en 1513, la región en 1507 denominada de “América” aparece ahora como “Terra Incognita”. Es más, no solo ya no se nombra a Vespucci, sino que hay un comentario que dice que estas tierras fueron descubiertas por Colón en nombre de los reyes de Castilla (Wolff 1992b: 116 p.; Fisher / Wieser 1907: 28 p.). No menos relevante parece ser que Waldseemüller, en la mencionada “Tabula”, ya no incluye la costa occidental de la nueva tierra. Al contrario de la obra de 1507, por consiguiente, ya no se registra la posición de estas regiones como tierra firme independiente. Lo mismo vale para el gran mapa marítimo que el cartógrafo imprimió en 1516, con el título de *Carta Marina Navitatoria Portugallen Navigationes*. En este mapamundi, la tierra firme meridional es denominada “Terra Nova”, como en 1513, pero la región en 1507 denominada “America” ahora recibe el nombre “Prsilia sive Terra Papagalli” (“Brasil o la Tierra de los Papagaios”). La parte septentrional, en cambio, en este mapamundi es designada “Terra de Cuba Asiae Partis” (Wolff 1992b: 116-119). Como se ve, se borra la referencia a Vespucci en los trabajos cartográficos posteriores de Waldseemüller. Según Johnson, el cartógrafo

debe haber tomado conocimiento de publicaciones que ponen de relieve diversas otras navegaciones portuguesas, como la compilación *Paesi novamente ritrovati* (1507), publicadas en latín con el título *Itinerarium Portugallensium* (1508) y en alemán como *Newe unbekante landte* (1508). Igualmente, debe haber conocido *Libretto de tutta la navigazione de Re de Spagna* (1504), una versión plagiada de la primera década de *De Orbe Novo Decades Octo*, de Pedro Mártir de Anglería, que relata los descubrimientos y conquistas españolas, principalmente, los viajes de Colón (Johnson 2006: 34 p.). El hecho, sin embargo, de que el cartógrafo vuelva a una concepción de las nuevas tierras que identifica las del norte como parte de Asia y que no defina las del sur, así como que destaque a Colón como único descubridor, parece indicar que a la eliminación cartográfica de Vespucci corresponde a un retorno de la noción colombina de las nuevas tierras, lo que comprueba, a la inversa, la contribución vespuciana a la noción de estas tierras como la novedad cosmográfica de la existencia de un continente independiente del hemisferio sur.

Al mismo tiempo, la polémica arriba referida tuvo como consecuencia que la investigación se obstinara con las cuestiones de la veracidad de los textos del autor respecto los viajes y las responsabilidades náuticas, y, en particular, de la *Lettera*, sin darle más atención a las interpretaciones que ellos ofrecen de las nuevas tierras, las cuáles son cosmográficas y van incluso más allá, como se intenta demostrar. Solo se mencione de pasada que también hay investigadores que defienden a Vespuccio contra las “injusticias” y, como por ejemplo Henry Vignaud, recalcan que el florentino reconoció, al contrario de Colón, la independencia del nuevo continente de Asia (Vignaud 1917: 192-196).

Sea como fuere, la gloria del nombre puede ser dudosa, y el mérito por concebir la novedad de las tierras en sus últimas consecuencias puede no haber sido reconocido de manera explícita. Sin embargo, el impacto de sus escritos fue enorme, también y principalmente en la *Cosmographiae Introductio*, la que sigue su planteamiento, a saber, que el descubrimiento de aquellas tierras, al menos, renueva la visión del mundo. Esto es así porque

Waldseemüller/Ringmüller retoman la idea vespuciana de que el reconocimiento de estas tierras desvela no solo un continente, sino todo un hemisferio, lo que significa que solo ahora se forma una visión global de la Tierra y es posible concebir “todo el mundo”. Con la aparición de estas tierras, de golpe se hace evidente que hasta entonces solo se conocía la mitad del mundo: la parte septentrional. “América”, independientemente de quién la descubrió, remite al nuevo mundo, el de los dos hemisferios.

Queda la cuestión de la inclusión de *Quator Americi Vesputii Navigationes*, la *Lettera*, en la *Cosmographiae Introductio*. En *Speculum Orbis*, Gauthier Lud escribe que el duque René había recibido la versión francesa de la relación de los cuatro viajes (Stevens 1928: 33). Como ya se mencionó más arriba, no solo Lud conocía *Mundus Novus*, sino también los demás miembros del Gimnasio Vosguense: Matthias Ringmann re-editó la obra en 1505 en Estrasburgo (no lejos de Saint-Dié-des-Vosges) con un nuevo título: *De ora antartica per regem Portugallie pridem inuenta*. En esta nueva edición, el humanista incluye la arriba mencionada carta a Jacques Braun (Jacobus Brunus), con lo que hace público que la revisión de Ptolomeo, originada a partir de la publicación de 1507, se basa en la carta latina de Américo (Vespucci 1505: 2). Hay otro indicio todavía más claro que vincula la *Introducción* de Waldseemüller/Ringmann al tratado epistolar impreso de Vespuccio: en *De ora antartica*, Ringmann incluye un segundo texto suyo, que es una especie de prólogo lírico dirigido al autor, el cual sigue la arriba mencionada carta a Braun. Se trata del mismo poema que forma el epílogo de la *Cosmographiae Introductio*, citado más arriba. Los títulos cambian: en la edición de la carta vespuciana de 1505 el poema se llama “De terra sub cardine Antartico per regem Portugallie pridem inuenta. M. Ringmann Philesy Carmen” (Vespucci 1505: 3). El epílogo del texto introductorio de 1507 se intitula “Philesius Vogesigena. Lectori” (Waldseemüller 2007c: XL). Además, de los 22 versos, cuatro presentan variaciones (14, 15, 19 y 20), de las cuales la del verso 15 parece la más significativa. En la versión de 1505, el verso es el siguiente: “At procul An-

tarcto tellus sub cardine quedam est / Tellus/quam recolit nuda caterua virum” (“Mas lejos hasta el polo antártico se encuentra la tierra / y habitada por una caterva desnuda”) (Vespucchi 1505: 3), mientras que en la de 1507 se lee: “Dextrorsum immenso tellus iacet equore cincta / Tellus/quam recolit nuda caterua virum” (“A la derecha hay una tierra rodeada del inmenso océano / y habitada por una caterva desnuda”) (Waldseemüller 2007c: XL). Como se ve, la diferencia es que en la versión de 1505, la referencia geográfica es el hemisferio meridional, mientras que el poema de 1507 ya introduce la noción de que las tierras se encuentran en la parte occidental del hemisferio norte. Otra variación, menos significativa, consiste en que en el verso 20, el poema de 1505 se refiere a “éste” como autor del libro, (“Ille hic perparua mole libellus habet” [Vespucchi 1505: 3]) y el posterior a “Américo” (“Americi parua mole libellus habet” [Waldseemüller 2007c: XL]). Con todo, dada la casi completa identidad de los poemas introductorios de Ringmann se subraya que el tratado epistolar y la relación de los cuatro viajes de Vespucio tienen, para el humanista vosguense, la misma importancia, la cual evidentemente reside en la información sobre las tierras meridionales y sus poblaciones.

Sin embargo, se nota que, al contrario del tratado epistolar impreso, *Quator Americi Vesputii Navigationes* no contiene reflexiones cosmográficas y, más que las cartas de 1501 y 1502 (del “Fragmento” ni hablar), se limita a relatar lo sucedido y lo visto. Independientemente de la cuestión si los primeros dos viajes son, en realidad, solo uno y si el cuarto viaje a la costa austral de África de hecho se hizo o no (cf. Fernández-Amesta 2006: 126-134), este texto se distingue de las demás cartas vespucianas casi únicamente por describir el contacto con las “gentes” encontradas en las navegaciones y sus formas de vida. En vez de cosmográfico, este texto es más bien etnográfico, y se abstiene prácticamente por completo de referencias eruditas. Una excepción es el epicureísmo de estos hombres, el cual se menciona en el relato del primer de los cuatro viajes: “y [son] peores que gentiles, porque no vimos que hiciesen sacrificio ninguno, *nec etiam* tenían casa de oración alguna: juzgo que su vida es epicúrea” (Vespucchi 1986: 108). Como se mostró más arriba, este *topos* es recurrente en

las cartas vespucianas y aparece tanto en *Mundus Novus* como en el “Fragmento Ridolfi”, así como en otros contextos (el estado de naturaleza y la ausencia de comercio). De cualquier manera, el detalle muestra la cercanía a las otras cartas de Américo. En realidad, el motivo del escándalo concerniente a la *Lettera* es el relato del primer viaje: el autor alega que la flota zarpó en 1497: “Y partimos de Cádiz el día 10 de mayo de 1497 [...] y descubrimos mucha tierra firme e infinitas islas, y la mayor parte de ellas habitadas, de las cuales los antiguos escritores no hacen mención, creo porque de ellas no tuvieron noticia” (Vespucci 1986: 104). Si fuera verdad, entonces hubiera hallado el nuevo continente antes de Colón, quien inicia su tercer viaje, en que descubre la “Tierra de Gracia”, en mayo de 1498, como se demostró más arriba. El pasaje es otra excepción en que se refiere a los “antiguos”, en este caso a su ignorancia respecto a la existencia de las nuevas tierras y sus habitantes. Pero no se sugiere ningún debate cosmográfico, pues se restringe a la falta de conocimientos sin discutir la cuestión de las zonas climáticas como en las otras cartas. Respecto a la tierra, se informa que se encuentra en la zona tórrida, al norte del ecuador terrestre, sin otros detalles. Sin embargo, es la más larga de las cuatro relaciones y puede ser considerada una extensa etnografía de los habitantes en que se retrata su forma de vida con más pormenores que ninguna otra carta. Asimismo, se relatan los contactos y tratos con estas personas lo que incluye conflictos, algo ausente en las demás epístolas. Que no se presenten las observaciones antropológicas envueltas en la reflexión cosmográfica se percibe en el aspecto de la cantidad y pluralidad de las poblaciones habitantes: se relata que los navegantes ven “muchas gentes” o “infinitas gentes” en los respectivos encuentros (p.ej. *ibid.*: 105) pero se abstiene de hacer afirmaciones sobre la densidad y la diversidad poblacionales. La mayoría de los aspectos antropológicos ya fue tratada en las cartas anteriores, como por ejemplo, la guerra permanente sin motivos que se hace por “una antigua enemistad” y “por vengar la muerte de sus antepasados” (*ibid.*: 107), pero también aparecen nuevos datos, por ejemplo, acerca de sus formas de curarse o de tratar a los moribundos (*ibid.*: 109-110). Es decir, el relato del primer viaje más bien parece

ser un pretexto para describir a estas “gentes”, que se retratan como salvajes, en absoluto como nobles, sino más bien como “bárbaros”, esto es, lujuriosos y crueles (antropófagos). En otras palabras: en este texto, referencias al paraíso terrenal no las hay. Las relaciones del segundo y tercer viaje claramente tienen como objeto las navegaciones descritas en las cartas de 1501 y de 1502. Ellas mantienen el estilo descriptivo y no reflexivo del primer relato de la colección y destacan las ubicaciones geográficas de la tierra firme encontrada: en la zona tórrida al sur del ecuador (segundo viaje) y muy al sur (tercer viaje).

En suma, en la *Introducción a la cosmografía* de Waldseemüller/Ringmann, la relación de los cuatro viajes cumple la función de proveer el tratado con extensas informaciones etnográficas sobre los habitantes del continente meridional que aparece como la nueva tierra del hemisferio sur. Las referencias en la *Introducción* al relato tienen este propósito: “La ubicación [América]. Las costumbres de sus habitantes se conocerán mejor por medio de [las relaciones] acerca de las cuatro navegaciones de Américo, que más abajo se incluyen” (Waldseemüller 2007b: 88). Ciertamente, las descripciones vespucianas tienen el valor de una gran novedad, ya que la prueba de la existencia de vida humana en las antípodas, es más que solo noticias sobre tierras desconocidas. Esto lo evidencia otro poema incluido en la publicación de 1507 que es un prólogo lírico a las *Quator Americi Vesputii Navigationes*, el “Decastichon ad lectorem” (“Decástico al lector”), seguido de un dístico (“Item distichon ad eundem” / “Además este dístico al mismo” [Waldseemüller 2007c: XLI]). El poema no está firmado, pero según Fischer y Wieser, la autoría es del traductor de las *Navigationes*, Jean Basin (Fischer / Wieser 1906: 5; Ronsin 1991: 43). Ya los primeros cuatro versos se realza la novedad de los viajes y sus relatos: “Mira, tú [...] este breve texto / nuestras páginas recuerdan navegaciones, / tratan de tierras y gentes recién descubiertas / y buscan alegrar con su novedad”. El dístico al final, lo enfatiza y puntualiza: “Ya que lo nuevo deleita según lo atestigua la fama, / los que buscan recrearse, cosas nuevas, tú, lector, aquí tienes.” No se compara Américo con Virgilio y Homero, pero sí el objeto de

sus relatos, por la grandiosidad del tema: “Eran para el pulido lenguaje de Marón [Virgilio Marón] / [...] O para aquel que anduvo cantando a los héroes troyanos” (Waldseemüller 2007b: XLI). Evidentemente, la comparación con los autores antiguos es un *topos* renacentista, pero el hecho de que aquí se alabe no los hechos de la expansión sino la representación de lo visto y de lo nuevo refuerza la noción de que la importancia atribuida reside en su calidad de autor, lo que sugeriría que “América”, desde el principio se entendió fundamentalmente como un fenómeno textual. Más fomento recibe esta idea del hecho de que la edición de la carta impresa organizada por Ringmann en 1505 no se llama *Mundus Novus* sino, como ya se mencionó, *De ora antarctica per regem portugallie pridem inuenta* (*De la costa antártica que fue descubierta recientemente por el rey de Portugal*). De las doce ediciones latinas de la carta entre 1503 y 1506, la de Ringmann es la única que omite el Nuevo Mundo en el título y que, en cambio, prioriza el protagonismo de Don Manuel. Aunque no se sabe el motivo exacto de esta variación, llama la atención que todas las doce ediciones en alemán entre 1505 y 1508 siguen este ejemplo y destacan al rey portugués en sus títulos (Levillier 1951: 13 p.). Sin embargo, lo que se puede concluir es que el protagonismo que Ringmann atribuye a Don Manuel en el descubrimiento muestra que la carta no se lee como relato de un descubridor, sino como descripción reflexiva de tierras y gentes en el hemisferio sur.

Aunque Vesputio aparezca en la *Cosmographiae Introductio* como un atento observador empírico, la nueva cosmografía que Waldseemüller/Ringmann presentan en ella había sido anticipada por el florentino, por lo menos en grandes rasgos. Esto se comprueba por los profundos conocimientos que Ringmann tenía de *Mundos Novus* y por el obvio aprecio que le tenía, el cual lo llevó a organizar la mencionada re-edición de 1505 y a dedicarle un poema panegírico que además re-imprime en la publicación del *Gymnase Vosgien*. En suma, a pesar de que no se encuentre ninguna una referencia explícita a *Mundus Novus* en la *Introducción*, queda claro que la epístola impresa es la gran referencia con respecto a las nuevas tierras. Por lo dicho, parece plausible presumir la influencia que tuvo Ringmann en

el nombre “América”. Se observa, también, que no había sentido reimprimir *Mundus Novus* una vez más en el contexto de la publicación de 1507. En cambio, incluir la publicación de la *Lettera* en latín muy posiblemente tuvo el propósito de presentar una novedad cosmográfica a la república de letras (más allá de Italia), además de aportar datos empíricos que sostienen la nueva cosmovisión que la *Cosmographiae Introductio* propone. Como observa Johnson, los *Cuatro viajes* de Vespucci eran raros en la época (solo existían pocas ediciones, ninguna en latín), lo que explica la motivación de parte del Gimnasio de presentar un texto vespuciano poco conocido. Además, la investigadora subraya que los cuatro relatos se distinguen de la carta impresa por contener más información etnográfica y la considera más “substancial” (y menos “sensacionalista”) (Johnson 2006: 29). Sea como fuere, no sin ambivalencia, la “América” que surge en Saint-Dié-des-Vosges en 1507 es la novedad: es una cuarta parte de la Tierra que es, al mismo tiempo, la segunda mitad del globo terráqueo, el mundo austral hasta entonces desconocido. Su novedad e importancia cosmográfica solo se entiende como mundo desconocido del sur, cuyo descubrimiento revela el nuevo mundo de los dos hemisferios. La *Cosmographiae Introductio* fue un éxito editorial con cuatro reimpresiones en el mismo año de 1507 y varias nuevas ediciones en los años siguientes (Wolff 1992b: 113).

Por otro lado, se debe considerar que no solo Waldseemüller trató de no usar “América” en publicaciones posteriores. El debate cosmográfico español y portugués no adaptó este nombre y más bien prevalecieron los términos “las Indias” y “Indias Occidentales”, pero también se usó el concepto de “Nuevo Mundo” (León-Portilla 2007: 38). De hecho, Vespuccio es ignorado por la mayoría de los autores españoles y portugueses del quinientos (Vignaud 1917: 198). Sin embargo, más allá de los Pirineos diversos cartógrafos retomaron el nombre de “América”, particularmente en Alemania, y, hacia el final del siglo, en Flandes y Holanda (Johnson 2006: 36 pp.; Wolff 1992b: 122 pp.). Ciertamente, la influencia de Vespuccio en la cosmografía europea de la época fue más grande que la de Colón (Vignaud 1917:

195). En los globos terráqueos de Ludovicus Boulenger (1514), Leonardo da Vinci (1515) y Johannes Schöner (1515), aparece el nuevo continente, casi por completo en el hemisferio sur y siempre con el nombre de “America”. En cambio, en los tres globos la parte septentrional es retratada como una isla (es decir sin nexo con “America”) de dimensión mucho más pequeña que el continente del sur. Boulenger la denomina “Terra Nova”, da Vinci la llama “Terra Florida” y Schöner le da el nombre de “Parias” (Lindgren 1992: 147 p.). Estos globos retomaron el nombre de la *Cosmografía Universal* para el continente meridional y de forma más nítida que el autor de éste, expresan la noción de que se trata de la tierra firme del hemisferio sur. El impacto de la cosmografía vespuciana queda aún más claro en el así llamado Globo Lenox de 1510-1512. Este globo, en la región occidental del hemisferio del norte, solo posiciona algunas islas dispersas, además de la parte septentrional (poco arriba de la línea equinoccial) de un continente de grandes dimensiones que se ubica casi por completo en el hemisferio meridional. Este continente tiene el nombre de “Mundus Novus” y, más abajo está “Terra Sanctae Crucis” (*ibid.*: 147 p.) con lo que queda claro que el globo refiere directamente a *Mundus Novus* de Américo y de sus navegaciones al servicio de la Corona portuguesa, la cual adoptó el nombre que Pedro Álvarez Cabral dio a las tierras que descubrió en 1500 (Caminha 2003).

Entre las cosmografías que siguieron el ejemplo vosguense de 1507, están, entre otros, Petrus Apianus (Pedro Apián) (1530) y Orontius Finaeus (Oronce Finé) (1531). Los dos desarrollaron mapas mundis en forma de corazón, y el de Finaeus tiene la particularidad de ser bipartito, representando, así, los dos hemisferios norte y sur, separados por el ecuador terrestre. En la “Pars Borealis”, en su parte occidental, se ve la punta norte de lo que sería más tarde América del Sur, el Caribe y en la proximidad del Ártico, una punta de tierra conectada con Asia. Se desconoce, por lo tanto, casi en totalidad la extensión territorial en el hemisferio norte y se refleja la noción colombina de las tierras occidentales en el septentrión (cf. Crane 2003: 82). Pero en la “Pars australis” está la punta sur de África, Madagascar,

algunas islas asiáticas y “America”, que se extiende hasta la zona antártica, donde se encuentra la “Terra australis” de gran extensión (Lindgren 1992: 150 p.).

Sebastian Münster publicó otra traducción latina de la *Geographia* de Ptolomeo en 1540 y cuatro años más tarde, en 1544, imprimió la *Cosmographia*, una descripción del mundo en alemán, con gran repercusión, diversas traducciones y múltiples re-ediciones (Lindgren 1992: 151 p.). Las nuevas tierras son llamadas “Die newe weltdt der grossen unnd vilen Inseln von den Spaniern gefunden” (“El nuevo mundo de las grandes y muchas islas descubiertas por los españoles”). El mapa del “Nuevo mundo” muestra las partes septentrional y meridional de la nueva tierra conectadas, formando una masa continental que se extiende por ambos hemisferios (independiente de Asia). La denominación “Die Nüw Welt” (“El Nuevo Mundo”) en letras grandes, sin embargo, es posicionada en la parte del sur. Como subtítulo lleva “Insula Atlantica quam uocant Brasiliee & Americam” (“Isla atlántica que llaman Brasil & América”). En el norte, solo se encuentran denominaciones secundarias y aparentemente locales, como “Francisca”, “Terra florida” y otras. El título arriba del mapa es el siguiente: “Die neüwe Inseln / so zu unsern zeiten durch künig von Hispania im grossen Oceano gefunden sindt” (“Las nuevas Islas / descubiertas en nuestro tiempo por el rey de España en el gran Océano”, Münster 1545: 123). Como se ve, aunque se reconozca claramente su extensión territorial, Münster sigue el ejemplo de Waldseemüller / Ringmann y concibe las nuevas tierras como “isla”. Al mismo tiempo evidencia que “América” es el “Nuevo Mundo”, en tanto que tierra extensa en el hemisferio sur.

4.2. La “nueva geografía”

En 1538, Gerardus Mercator retomó el modelo de Orontius Finaeus y publicó un mapamundi bipartito en forma de corazón. Como observa Nicholas Crane, la forma del doble corazón tenía una connotación simbólica que contradecía la ortodoxia católica: la del mundo como un corazón abierto que recibe el evangelio (Crane 2003: 110-

111). Sin embargo, y al contrario del mapa de Finaeus, Mercator sigue la concepción vosguense y separa la nueva tierra de Asia en el hemisferio norte. Al mismo tiempo, el cosmógrafo flamenco también toma distancia al *Gymnase Vosgien* al retratar aquellas tierras septentrionales como inmensas y, principalmente, como conectadas con el sur por un largo istmo. Es decir, en la representación cartográfica de Mercator, se reconoce una clara noción de la continuidad de esta larga extensión territorial del norte hasta el sur; el nombre de “América” aquí vale para el conjunto: las tierras del sur son denominadas “Americae pars meridionalis” y las del norte “Americae pars septentrionalis” - “Parte meridional de América” y “Parte septentrional de América” (Finsterwalder 1992: 166-167). Como comenta Crane, el hecho de que la “Parte septentrional” también se identifique como “Hispania maior capta anno 1530” (“España mayor, tomada en el año de 1530”) permite suponer la influencia de la corte de Carlos V de someter las nuevas tierras al dominio imperial español (Crane 2003: 114). La importancia política de la cartografía no puede ser subestimada, principalmente en la época de la expansión colonial en que la visualización y concepción del espacio es clave para su dominación política (cf. *ibid.*: 140). En 1569, el cosmógrafo flamenco publica un nuevo mapamundi en que se representa el globo de forma plana, con base a la así llamada proyección de Mercator, que permite trazar las latitudes y las longitudes como líneas rectas y paralelas. El cosmógrafo creó el marco para el mapeo global y se convirtió el “padre de la cartografía moderna” (Crane 2003: 231). El mapa se llama *Nova et Aucta Orbis Terrae Descriptio ad Usus Navigantium Emendate Accommodata* (“Nueva y complementada descripción del orbe terráqueo correctamente adaptada al uso en la navegación”). La parte septentrional de las nuevas tierras aparece ahora aún más grande y excede mucho la del sur. Todo el continente recibe un nombre que vale para sus partes, pero la novedad es que el nombre ahora es “India Nova”. La obra también se distingue por la cantidad de información textual que se produce en quince leyendas integradas en el mapa. En la leyenda número 3 (“Inspectori Salutem” / “Saludos a los que contemplan el mapa”) se explica el método cartográfico, pero también se

resume la concepción cosmográfica que subyace al mapamundi. El cosmógrafo retoma la noción cristiana de la tripartición del mundo pero la somete a una re-interpretación con vista a las nuevas tierras: “Sin embargo, decimos que son tres los distintos continentes, el primero es aquel en cuyo centro el género humano fue creado y se multiplicó y de donde se diseminó por toda la tierra, el segundo es aquel que es llamado Nueva India y el tercero es aquel que se encuentra en el sur” (citado por Wikipedia contributors: 2020 – traducción del autor). La leyenda explicita que solamente el primer “continente” ha sido conocido por los antiguos (si, como se añade en seguida, la “Nueva India” no es lo que Platón llamaba Atlantis). La “*Pars Continentalis Australis*” es lo que hoy se conoce como Antártica. Llama la atención la importancia que adquiere el polo sur y la masa continental que lo envuelve. De cualquier manera, salta a la vista que no solo el nuevo continente recibe el nombre español de las Indias, así como también que se deja de concebir como tierra del hemisferio sur. En el mapa, el nuevo continente se extiende del norte hasta el sur (su denominación subraya el nexo norte – sur) ya que “India” aparece en la parte septentrional y “Nova” en la meridional. Sin embargo, el septentrion pasa a prevalecer por su magnitud, que excede tres veces la del sur y que equivale a la de Asia. Así, la ubicación en el hemisferio sur ya no es lo que constituye las tierras descubiertas por españoles y portugueses y, consecuentemente, el nombre de “America” pierde su pertinencia. Al mismo tiempo, la noción de la novedad, entendida como diferencia categórica, se mantiene, ya que la “nova India” no es la cuarta parte del mundo, como si fuera una parte más que se añade a las tres partes conocidas. Por el contrario, el mundo ahora se divide fundamentalmente en dos “Partes continentales”: el mundo conocido y el desconocido, a lo que se agrega la tierra antártica. En otras palabras, la “nova India” no se integra en la cosmografía antigua, sino que esta última se ve obligada a aceptar que su comprensión del mundo era incompleta y que se restringía a solo un tercio del orbe total.

Gerardus Mercator se dedicó a desarrollar una “nueva geografía” como escribió en una carta en 1578 (citado por Crane 2003: 281).

Esta “nueva geografía” va más allá de Ptolomeo. Según Mercator, la geografía no se limita a localizar fenómenos en el espacio sino a producir amplios conocimientos sobre el espacio captando su significado político. En última instancia, sin embargo, la “nueva geografía” no es solo política, sino teológica ya que su verdadera función es demostrar el milagro de la creación (*ibid.*). Tal suma geográfica requería un formato apropiado en que el cartógrafo flamenco trabajó durante años. Se trata de crear mapas segmentales que se traslapan y forman un mapa continuo. El compendio geográfico de mapas y descripciones recibe el nombre de “atlas”, término que remite a Atlas, el rey de Mauritania que por su erudición y sus conocimientos astronómicos sirvió como ejemplo cosmográfico (*ibid.*: 308-309). El resultado es el *Atlas sive Cosmographicae Meditationes de Fabrica Mundi et Fabricati Figura* (*Atlas, o meditaciones cosmográficas sobre la creación del mundo y el mundo en tanto creación*) publicado de manera póstuma en 1595. De hecho, los conocimientos recogidos refieren a Europa, mientras que sobre Asia, África y las nuevas tierras solo informan mapas de su extensión continental. Respecto a estas últimas, la cartográfica es similar a la del mapamundi de 1569. Pero se observa que la parte septentrional ya no tiene la inmensidad de antes y la parte meridional volvió a ganar en proporción. Hay una variación concierne al título: el continente aparece como “America sive India Nova” (“América o India Nueva”). El capítulo en que se encuentra el mapa, sin embargo, se llama “América” (Mercator 1595: 40-41). Aunque a nivel cartográfico no haya más novedades acerca de “America” en el *Atlas*, vale la pena detenerse un momento en él. Toda la “nueva geografía” se integra en la contemplación y la comprensión de la “creación del mundo”, cuya finalidad es el reconocimiento de Dios y su veneración (Crane 2003: 317). Por este motivo, el *Atlas* es introducido por un largo capítulo intitulado “De Mundi Creatione ac Fabrica” (“Sobre la creación y fábrica del mundo”). En el primer subcapítulo dice:

Este es nuestro objetivo en cuanto tratamos de cosmografía: que desde la armonía maravillosa de todas las cosas hacia el único fin de Dios, y la insondable providencia de su composición, la sabiduría de

Dios será vista como infinita, y su bondad inagotable. Por lo tanto, seremos siempre elevados a la veneración de su majestad y abrazar su bondad abundante. (Mercator 1595/2000: 38-39 – traducción del autor)

Si la cosmografía sirve a reconocer a Dios en su creación inalcanzable del mundo, esto también significa que Dios se manifiesta en y por el mundo. El mundo, por lo tanto, aunque sea post-diluvial, expresa en su “armonía” y ordenamiento la grandeza de su creador y está hecho no solo para estar en él, sino para ver a Dios en él.

Y como la bondad incalculable de Dios no podía contener su gloria por causa del nacimiento de su desbordante fecundidad, él quiso la creación del hombre para compartir su gloria con él; [...] y él [Dios] fundó y ordenó este mundo, el cual emprendimos a contemplar, y todas sus partes necesarias para el uso del hombre como es constituido, en el orden, la naturaleza y las proporciones que veremos, todo próximo a su idea, concebida desde la eternidad, por su omnipotencia. (Mercator 1595/2000: 39 – traducción del autor)

Se concluye que hay que conocer el mundo para reconocer a Dios. Es más, el Creador espera que el hombre comprenda la composición de aquel para alabar su gloria. El conocimiento de partes de la Tierra antes ignotas, por lo tanto, significa un acercamiento al Creador. En este sentido, el mundo de la cosmografía es Nuevo porque revela a Dios en él.

En realidad, el mundo aparece como una “máquina” en equilibrio. Por consiguiente, si las partes conocidas del mundo –Europa, África y Asia– en su casi totalidad se ubican en el hemisferio norte, y para que se establezca el equilibrio de tierras, otras partes tenían que estar en el otro hemisferio. Sin embargo, como la “la nova India o América” se encuentra solo parcialmente en el sur, es necesario que exista una tierra más al sur, alrededor del polo antártico (Mercator 1595/2000: 107). La constitución del mundo se resume en la larga leyenda al mapamundi que se incluye en el *Atlas*, la que se titula “De mundi creatione ac constitutione brevis instructio” (“Breve instrucción sobre la creación y constitución del mundo”). Aquí se explica

que el equilibrio de las tierras en el mundo es doble: primero hay un equilibrio entre las partes de la Tierra en el hemisferio norte, entre Europa, Asia y África, de un lado, y “América o Nueva India” (la parte septentrional), del otro. Luego, hay un segundo equilibrio entre los hemisferios boreal y austral: las tres partes conocidas más la parte norte de Nueva India/América y la parte meridional de esta y la tierra austral en la zona antártica. Se confirma la tripartición de la Tierra en los tres continentes ya señalada en el mapamundi de 1569, el continente de las tres partes conocidas (Europa, Asia, África), el nuevo continente (“Nueva India”/“América”) y el continente antártico. “Nueva India”/“América” aparece como contraparte del primer continente de las tres partes conocidas:

Además, para que toda la máquina esté en equilibrio, Dios posicionó aquel otro continente (el que llaman America o Nueva India) en oposición al nuestro, que comprende Asia, África e Europa; y porque estos dos continentes en su gran parte se localizan arriba del ecuador hacia el polo norte, de manera correspondiente, él posicionó un tercer continente en oposición a aquellos dos bajo el polo sur. (Mercator 1595/2000: 157 – traducción del autor)

Con este continente se abre la totalidad del mundo: el nuevo mundo ya no es solo del hemisferio sur, sino también del hemisferio occidental que hasta el momento no había sido enfocado como tal. Ahora se entiende la inmensidad de la parte septentrional de “América” / “Nueva India”, ya que tiene que contrabalancear la masa continental de Asia/Europa. Más importante, sin embargo, es que el modelo esférico de la Tierra con la doctrina de las zonas habitables / inhabitables pierde parte de su autoridad ya que se descubrió que “toda la Tierra” es habitable (*ibid.*:161). La maquinación del equilibrio de las tierras divide el mundo en tres continentes, pero se comprueba que es uno y que es habitable en su totalidad.

5. El problema del fin del mundo antiguo

5.1. El hundimiento y el testimonio

Para que el Mundo Nuevo pueda emerger, el Mundo Antiguo de las culturas autóctonas tiene que desaparecer como condición necesaria de la realización escatológica del ser terrenal. En este sentido, la caída de Tenochtitlan en 1521 representa una de las grandes rupturas de la historia, en la medida en que asume la dimensión apocalíptica al iniciar el advenimiento del Nuevo Mundo, que se anunciaba con la llegada de los europeos a este continente. Tal mundo se presenta, en primera instancia, a nivel de sus regiones, las cuales no solo reproducen su carácter venidero (Nueva España, Nueva Granada, New England etc.), sino cuya fragmentación también apunta a su aplazamiento.

Sin embargo, el fin apocalíptico se presenta como una paradoja: lo antiguo está irremediablemente perdido, pero lo nuevo se hace esperar y está por venir. En esta perspectiva, la conquista no se presenta solo como una ruptura incisiva, sino como un presente en que el mundo antiguo y el mundo nuevo no solo se confrontan sino en que también se entrelazan. Tal presente surge como un tiempo transitorio en que lo antiguo desaparece y lo nuevo se anuncia y está por llegar.

Para que el Nuevo Mundo pueda finalmente ser edificado, la destrucción del imperio de los mexicas no parece tener límite, lo que encontraría su expresión más adecuada en la noción del fin del mundo mexica. La dificultad de abarcar esta devastación no solo tiene que ver con su extensión, sino que se sobrepasa la dimensión física ya que, como mundo, la totalidad del horizonte de vida estaría destinada a desaparecer. La cuestión de la inmensidad de la pérdida es, al mismo tiempo, una cuestión de quién puede dar cuenta de ella. Los destructores no atestiguan la catástrofe, puesto que para ellos no es sino un motivo de júbilo. Si solo los destruidos pueden testimoniarla se plantea el problema de cómo se puede hablar del aniquilamiento si lo que ha sido fue aniquilado y los aniquilados ya no están para dar el testimonio.

Como se ve, el discurso sobre el fin constituye un problema: ¿cómo hablar de lo antiguo si no existe más?, ¿cómo hablar de lo nuevo si no existe aún? El hundimiento amenaza arrastrar todo, incluso el recuerdo de lo que se hunde. ¿Quién podría nombrar lo hundido sino uno de los antiguos que necesariamente se hunde también? ¿Y quién podría escucharlo que no fuera también antiguo? Lo que se hunde exige un testimonio, para no desaparecer del todo, pero el hundimiento lo imposibilita. Es decir que el hundimiento mismo tiende a desaparecer, como si al final los antiguos no hubieran existido jamás y, por lo tanto, no hubiera tenido lugar destrucción alguna. Solo el testimonio puede impedir que el desaparecimiento sea completo. El testimonio, en otras palabras, se opone al aniquilamiento al otorgarle, en la memoria, una posterioridad a lo que se aniquiló. Solo los últimos pueden dar un testimonio, pero es con ellos que el fin se consume. Antes del fin, su testimonio sería incompleto; después del fin, ellos serían ya no los últimos, sino los primeros. ¿De qué manera puede ser su testimonio?

Giorgio Agamben apunta a la ambivalencia del término del testigo. El latín distingue entre el *testis*, que testifica en un conflicto entre dos partes, y el *superstes*, cuya declaración no puede influir en la motivación de la sentencia ya que como superviviente, padeció lo que relata. Como puntualiza el autor, el testimonio del *superstes* es una verdad que el derecho no considera categóricamente (Agamben 2003: 14-15).

Agamben se refiere al problema del testimonio de la *shoah*. Recurriendo a Primo Levi, el autor hace ver que incluso el testimonio del *superstes* presenta una “brecha”. Levi, superviviente y testigo del exterminio de los judíos por los nazis, afirma la necesidad del testimonio, pero al mismo tiempo discute su fracaso. Solo el sobreviviente puede testimoniar el exterminio pero él es una excepción y por esto su relato no está en condiciones de atestiguar plenamente la regla. La regla, según Levi, era la muerte, la que empezaba ya en vida, dadas las prácticas de deshumanización de la SS, de manera que solo los hundidos padecieron el aniquilamiento sistemático que hay que atestiguar. En cambio, los supervivientes se escaparon, por los más

diversos motivos, de este infierno. Por esto, como escribe Levi, solo los hundidos son *testigos completos* ya que su testimonio tiene un “significado general”. Los sobrevivientes, en otras palabras, dan un testimonio que no es suyo. En última instancia, según el autor, el hundimiento no tiene testimonio ya que se anuncia en el silencio de los hundidos, cuya personalidad se destruye ya antes de su muerte. No obstante, puesto que los verdaderos testigos no dan testimonio, otros tienen que hacerlo en su lugar, de manera vicaria (Levi 1995: 86). Agamben, por su parte, retoma la aporía del testimonio: los supervivientes son “pseudo-testigos” que solo pueden atestiguar un testimonio que “hace falta”. Es decir, su testimonio es acerca de la imposibilidad de dar testimonio. Así, el testimonio se transforma y el testigo superviviente no debe hablar por el otro, que ya no tiene voz, pues de este modo no prodría dar cuenta de su destrucción. La voz del superviviente debe, más bien, ceder lugar a falta de voz del hundido y así dar expresión a la imposibilidad de testimoniar (Agamben 2003: 29-35).

5.2. Las visiones de los vencidos

Las visiones de los vencedores abundan: desde las historias y crónicas de la conquista a testimonios escritos en la perspectiva de los triunfadores. Entre ellos se pueden mencionar las cuatro cartas (1518-1526) de Hernán Cortés a Carlos V., la *Historia de la conquista de México* (1552) de Francisco López de Gómara, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1568) de Bernal Díaz del Castillo, entre otros. Como se demostrará más adelante, se trata de expresiones de misiones escatológicas o civilizadoras que recalcan la legitimidad y el cumplimiento de la divina providencia en la victoria sobre los mexicas. Por consiguiente, el hundimiento del mundo mexicano no está en el enfoque europeo, el que solo se encuentra la perspectiva de la dominación de un Viejo Mundo antecristiano de las tinieblas.

Uno de los aspectos por los cuales la conquista de México resulta tan particular es que han llegado a nuestros días algunos testimonios

de esta guerra que fueron escritos por indígenas. En parte integran escritos de misioneros españoles en México en el siglo XVI, como es el caso de Bernardino de Sahagún cuya, monumental *Historia general de las cosas de la Nueva España* fue redactada en español y en náhuatl con base a las contribuciones detalladas de así llamados informantes del fraile franciscano. El último de los doce libros de esta obra sobre la historia, la sociedad, la cultura y la religión de los aztecas, trata de la conquista misma. Como escribe Sahagún en un prólogo al libro, esta historia de la conquista fue escrita por los propios informantes a mediados del siglo XVI. Más precisamente, el Libro Doceno contiene dos versiones: una en náhuatl que Sahagún revisó y otra en español que el franciscano tradujo del original náhuatl. Además de esta crónica indígena de la conquista hay otros testimonios ameríndios de la conquista. Ya en el año de 1528 un autor indígena anónimo escribió una relación en náhuatl del derrocamiento del imperio azteca (incluida en el Libro Doceno de la edición de *Historia general* organizada por Ángel María Garibay en 1994). También hay que mencionar una historia redactada por aztecas que, sin embargo, está perdida. Se trata de la así llamada *Crónica X*, la cual sirve como fuente a la *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme* (1581) de Diego Durán así como a la *Crónica mexicana* (1598) de Hernando de Alvarado Tezozómoc.

El *Relato de la conquista* de 1528 del autor anónimo también se encuentra en su versión íntegra en una antología que el antropólogo Miguel León-Portilla publicó 1959, junto con partes del *Libro doce* de la obra de Sahagún y de la *Crónica mexicana* de Tezozómoc, así como con otros textos. León-Portilla denominó la recopilación “Visión de los vencidos”. El gran mérito de la antología es privilegiar la perspectiva de los derrotados y contraponer testimonios indígenas a las versiones triunfales de los conquistadores. Los textos ya eran conocidos y editados, pero la colección los presentó a un público más amplio. Parecería que con la “visión de los vencidos” era posible romper el silencio de los hundidos. En su introducción, León-Portilla presenta las crónicas como “testimonios” (León-Portilla 1989c: XVIII, XIX, XXI).

5.3. La versión de los “informantes”: ¿visión de los últimos?

La visión de los vencidos parece dar cuenta de la destrucción. Ella se presenta como una visión de los últimos, que pertenecen al mundo antiguo y que describen su pérdida irrevocable, como si su relato fuera lo último que queda del mundo extinto. Pero, ¿cómo lo antiguo puede perseverar en el mundo nuevo?

La visión de los vencidos es un resultado de la destrucción. Si la escriben supervivientes de la conquista o sus descendientes, esto ya demuestra que ella es producto del tiempo nuevo de la colonia y de la evangelización. A final de cuentas, se trata de un texto náhuatl redactado en escritura alfabética y, en cuanto tal, esta visión ya es parte del Nuevo Mundo: solo aztecas cristianizados y alfabetizados estaban en condiciones de escribir estas crónicas. Queda claro, por consiguiente, que la visión de los vencidos no dará expresión plena o exclusiva a lo que dejó de existir. En ella se manifiesta una sobreposición peculiar entre mundo viejo y mundo nuevo. Lo viejo, en otras palabras, solo llega a articularse en la medida en que ya es nuevo. En realidad, aquí no escriben vencidos, sino *salvados*, aquellos que ingresaron al Nuevo Mundo por medio del bautizo.

Las crónicas indígenas de la Conquista son documentos fascinantes, los que, si bien no revelan todo lo que se extinguió en la caída de Tenochtitlan, sí atestiguan una gran ruptura epocal. El presente estudio se limita a la crónica de los así llamados informantes de Sahagún que se encuentra en el Libro Doceno de la *Historia general* ya mencionada. Para ser más preciso, la versión estudiada es el texto náhuatl que Sahagún incluyó “en lengua mexicana” en su obra (y que fue traducido al español por Ángel María Garibay) (Sahagún 1975: 722). Como informa Garibay, la traducción al español que el mismo fraile hizo y que incluyó en el Libro Doceno es una versión reducida del original y tiene un carácter “sumamente compendiario” (Garibay 1975a: 712). El antropólogo reproduce una cita del franciscano en que este afirma que la traducción se basa en una versión “enmendada” de la relación original en el “lenguaje indiano”, el cual el misionero considera “así tosco como ellos lo pronunciaron” (Sahagún, citado

por Garibay 1975a: 712). En el prólogo a su propia traducción de la relación azteca de la conquista, Sahagún afirma que “esta historia” fue escrita por los propios testigos de la conquista, es decir, fue redactada “en tiempo en que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación, y personas principales y de buen juicio” (Sahagún 1975: 722).

Se añade que el fraile empezó a reunir los materiales para la *Historia general* en Tepepulco. Como escribe el misionero en el “Prólogo” al Libro Segundo, “diez o doce principales ancianos” le relataron sus conocimientos en “pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban” (*ibid.*: 73). Hacia 1561 vuelve al Colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco (Garibay 1975b: 7), que, fundado en 1536, fue la primera institución de educación superior en las Américas y que era un colegio exclusivamente para indígenas (de descendencia noble) (ver Estarellas 1962: 237). Sahagún, uno de los fundadores del colegio, ya había enseñado antes allí y algunos de sus estudiantes lo habían acompañado a Tepepulco. De regreso al colegio, se reunía con “ocho o diez principales [...] muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas” y con ellos discutía los materiales obtenidos en Tepepulco. En estas reuniones también participaban “cuatro o cinco colegiales, todos trilingües” para ayudarle a transcribir estos materiales: “por espacio de un año o 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” (Sahagún 1975: 73).

La versión original del relato de los informantes (incluida en náhuatl por Sahagún en su *Historia general*) es, por consiguiente, la más extensa y detallada. Ella está en el centro de la *Visión de vencidos* de León-Portilla y se trata de la descripción indígena más detallada de la conquista que se conoce actualmente.

Desde el principio resulta sorprendente que la visión de los vencidos parece coincidir en gran parte con la versión de los vencedores. Lo que está en juego es el reconocimiento, por parte de Motecuhzoma, de Hernán Cortés como Quetzalcóatl, el dios tolteca y azteca que en tiempos remotos se había ido al oriente de donde –según la mitología mexicana– regresaría un día para reclamar el imperio sobre

su pueblo. Por lo menos, esta es la versión con que Cortés justifica el dominio español sobre el imperio mexica en la segunda carta a Carlos V. En ella, el capitán español reproduce el discurso que Motecuhzoma presuntamente pronunció en el primero encuentro entre ambos. Según Cortés, el gobernante azteca declara en esta ocasión que los mexicas nada más son que extranjeros en su propia tierra. En esta versión, el *tlatoani* también dice que los mexicas fueron guiados por un señor al que en un determinado momento ya no obedecieron porque querrían establecerse definitivamente. El dios los abandonó en seguida, pero los mexicas, según Motecuhzoma en la carta-relacion de Cortés, jamás dudaron que regresaría un día:

[...] y siempre hemos tenido que los que de él descendiesen habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros como a sus vasallos; y según la parte que vos decís que venís, que es a do [*sic*] sale el sol y las cosas que decís de ese gran señor natural, en especial que nos decís que él ha muchos días que tenía noticia de nosotros; y por tanto, 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 que en la que yo en mi señorío poseo, mandar a vuestra voluntad, porque será obedecido y hecho; y todo lo que nosotros tenemos es para lo que vos de ello quisiéredes disponer. Y pues estáis en vuestra naturaleza y en vuestra casa, holgad y descansad del trabajo del camino y guerras que habéis tenido, [...] (Cortés 1994: 52)

En la crónica de los informantes de Sahagún, Motecuhzoma igualmente saluda a Cortés como regente legítimo. Incluso, en este texto, el reconocimiento del capitán español por parte del gobernante mexica como dios y verdadero señor de Tenochtitlan es aún más explícito. Aquí Motecuhzoma también menciona su angustia con el anuncio de la venida de los españoles lo que, como se verá más adelante, pondrá el enfoque del relato en su persona y en su estado de ánimo:

- Señor nuestro: 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 solio, en tu trono. Oh, por tiempo breve te lo reservaron, te lo conservaron, los que ya se fueron, tus substitutos. Los señores

reyes Itcoatzin, Motecuhzomatin el Viejo, Axayácat, Tízoc, Ahuítzotl. Oh, que breve tiempo tan sólo guardaron para ti, dominaron la ciudad de México. Bajo su espalda, bajo su abrigo estaba metido el pueblo bajo. [...] Lo que yo veo ahora: yo el residuo, el superviviente de nuestros señores. No, no es que yo sueño, no me levanto del sueño adormilado: no lo veo en sueños, no estoy soñando... ¡Es que ya te he visto, es que ya he puesto mis ojos en tu rostro...! Ha cinco, ha diez días y estaba angustiado: tenía fija la mirada en la Región del Misterio. Y tú has venido entre nubes, entre nieblas. Como que esto era lo que nos iban dejando dicho los reyes, los que rigieron, los que gobernaron tu ciudad: Qué habrías de instalarte en tu asiento, en tu sitio, que habrías de venir acá... Pues ahora, se ha realizado: Ya tú llegaste, con gran fatiga, con afán viniste. Llega a la tierra: ven y descansa; toma posesión de tus casas reales; da refrigerio a tu cuerpo. ¡Llegad a vuestra tierra, señores nuestros! (Sahagún 1975: 775)

En estos pasajes, no se menciona el nombre de Quetzalcóatl explícitamente, sin embargo éste aparece en otro contexto. Cuando los espías le reportan al gobernante azteca la llegada de la flota española en la costa, Motecuhzoma parece creer, según los informantes de Sahagún, que se trata del regreso de Quetzalcóatl. En seguida manda mensajeros al presunto dios, que en este momento todavía se encuentra en los barcos:

Luego presurosos vienen a dar cuenta a Moctecuhzoma [*sic*]. Al saberlo, también de prisa envía mensajeros. Era como si pensara que el recién llegado era nuestro príncipe Quetzalcóatl. (Sahagún 1975: 762)

Como ya observó el antropólogo Antonio Aimi, la coincidencia de las perspectivas de los vencedores y de los vencidos llama la atención. Lo que está en cuestión, en otras palabras, es el modelo de explicación de la conquista más común: Los aztecas identifican los españoles con sus dioses, es decir con los emisarios de Quetzalcóatl. Resulta paradójico que sea justamente la versión de los *vencidos* que sirva como fundamento al argumento de los *vencedores* el cual insiste en que Motecuhzoma reconoce a Cortés como emisario de Quetzalcóatl además de recalcar que el *tlatoani* se paraliza ante el terror de

un castigo cosmológico por la supuesta usurpación del trono. De cualquier manera, en este contexto, la versión de los informantes parece dar aún más legitimidad de la conquista que las propias fabulaciones de Cortés en sus cartas (ver Aimi 2009: 32-37).

Aimi demostró que los mexicas sí establecieron una relación entre Cortés y Quetzalcóatl, pero no como consecuencia de una creencia mesiánica del regreso del dios. Más bien, el antropólogo refiere a la concepción cíclica del tiempo, la cual implicaba que los imperios emergen y desaparecen, como por ejemplo el de los toltecas, el cual era una referencia primordial para los mexicas. Si no solo el mundo sino también el cosmos era inestable, tanto hombres como dioses trataban de mantener los ciclos astrales y protegerlos contra su fin. Los ciclos se iniciaban y se terminaban, pero no se invertían o se suspendían por una intervención mesiánica. Según el autor, los mexicas establecieron la relación entre los españoles y Quetzalcóatl porque aquellos aparecieron en el año de este dios (el año *1 Caña*, año del nacimiento y muerte de la Serpiente Emplumada), porque llegaron del Este, el punto cardinal asociado al dios, y porque fue en su templo de Cholula donde mataron a la élite dirigente de esta ciudad –una de las grandes masacres que los españoles perpetraron durante la conquista. Posiblemente, los mexicas reconocieron en la matanza una señal de que los españoles solo podían proceder con el respaldo de Quetzalcóatl (ya que permitió que la masacre ocurriera en su templo), lo que debe haber sido extraordinariamente amenazador para ellos (Aimi 2009: 195-200).

En este punto se hace evidente que la visión de los informantes aztecas del célebre franciscano aparece como un intento de explicar algo inconcebible: ¿cómo pudieron conquistar unos 400 españoles un imperio inmenso con decenas de miles de guerreros armados? Esta explicación de la derrota indígena toma como punto de partida el cómo los mexicas eventualmente pueden haber interpretado el apareamiento de los españoles en su mundo. Con base a su cosmología, según la cual no se distingue categóricamente entre este mundo terrenal y el otro mundo transcendental, por lo que lo natural se encuentra

entrelazado con lo sobrenatural, los aztecas, muy probablemente, vieron en la llegada de los españoles una irrupción amenazadora de las fuerzas divinas en este mundo. Esto significaría que los hombres extraños de color de piel clara y con barba (pero también de aquellos de color de piel oscuro y con cabello rizado que acompañaban a los primeros) que aparecieron en la costa del Este aparecieron como el medio por lo cual lo divino interviene en el orden terrenal (Aimi 2009: 171). Visto de esta manera, no extraña que las fuentes indígenas no busquen entender quién es esta gente. Además, es cierto que se relata el horror provocado por las armas de fuego, los caballos y los perros. No obstante, la fuente de su horror parece haber sido otra: en esta perspectiva, los aztecas ya *sabían* quiénes eran: emisarios ominosos cuya llegada revela el descontentamiento de los dioses.

En la crónica de los informantes de Sahagún sobresale el espanto que invade a los mexicas y resulta claro el énfasis dado al terror que se disemina antes de la conquista, cuando la guerra aún no había comenzado. Evidentemente, también se relatan los actos bélicos posteriores a la llegada de los españoles a Tenochtitlan, como la masacre en el Templo Mayor, la codicia del oro de los europeos, así como la resistencia de los mexicas en las batallas. Sin embargo, más de un tercio, es decir, 15 del total de 41 capítulos de la relación, está dedicado a la fase anterior a la llegada de los españoles al centro del poder de los aztecas. Un gran parte de la crónica se habla de la pre-visión de los aztecas y de su expectación de lo viene. Nueve capítulos tratan de la estancia de los españoles en México hasta la huida precipitada tras la masacre en el Templo Mayor y la muerte de Motecuhzoma. Unos siete capítulos más tienen como tema lo que pasa mientras los españoles preparan el ataque por el lago de Texcoco, incluyendo “una gran peste” que produce una terrible mortandad entre los mexicas. Las restantes diez partes narran la guerra y caída de Tenochtitlan.

La relación pone en escena lo que se podría llamar una visión de los *últimos* cuyo enfoque principal es, no el fin, sino la percepción de su llegada. En el caso, los últimos mexicas anticipan la destrucción antes que de hecho suceda. Si algo sobresale en la crónica indígena

es la certidumbre de que la llegada de los españoles irremediablemente causará la devastación de la sociedad azteca. Parece que son los protagonistas mexicas de la época —y no (solo) los cronistas— que no tienen dudas sobre su propio hundimiento. Si los autores de la relación describen a los aztecas que aparecen en su relación como los que tienen plena consciencia de su fin, éstos son los verdaderos últimos de su mundo. Visto así, los cronistas indígenas serían los que narran el destino de los últimos y los que siguen a ellos.

Este destino azteca se ve vinculado con una única persona: Motecuhzoma envió diversas veces a sus chamanes (“magos, brujos, forjadores de maleficios” [Sahagún 1975: 766]) para que impidieran el avance de los invasores, pero ningún intento fue efectivo. Estos fracasos aparecieron como un muy mal presagio para Tenochtitlan y sus habitantes, quienes aparentemente sabían que el hundimiento era inminente. Es como si el terror naciera en el *tlatoani* y como si de su persona se expandiera en toda la población:

Ahora bien, Motecuhzoma cavilaba en aquellas cosas, estaba preocupado; lleno de terror, de miedo: cavilaba qué iba a acontecer con la ciudad. Y todo el mundo estaba muy temeroso. Había gran espanto y había terror. Se discutían las cosas, se hablaba de lo sucedido. Hay juntas, hay discusiones, se forman corrillos, hay llanto, se hace largo llanto, se llora por los otros. Van con la cabeza caída, andan cabizbajos. Entre llanto se saludan; se lloran unos a otros al saludarse. Hay intento de animar a la gente, se reaniman unos a otros. Hacen caricias a otros, los niños son acariciados. Los padres de familia dicen: - ¡Ay, hijitos míos...! ¿Qué pasará con vosotros? ¡Oh, en vosotros sucedió lo que va a suceder...! Y las madres de familia dicen: - ¡Hijitos míos! ¿Cómo podréis vosotros ver con asombro lo que va a venir sobre vosotros? (Sahagún 1975: 767)

Si el terror pasa a dominar a los mexicas, la persona más angustiada parece ser Motecuhzoma. La crónica no deja ninguna duda respecto al pánico del *tlatoani*. Según los autores, el gobernante hasta considera huir y esconderse en una gruta, pero ni para esto, según la relación, tiene fuerzas. Motecuhzoma, finalmente, se resigna a su destino:

Estaba para huir, tenía deseos de huir, anhelaba esconderse huyendo, estaba para huir. Intentaba esconderse, ansiaba esconderse. Se les quería esconder, se les quería escabullir a los “dioses”. Y pensaba y tuvo el pensamiento; proyectaba y tuvo el proyecto; planeaba y tuvo el plan; meditaba y andaba meditando en irse a meter al interior de alguna cueva. [...] Pero esto no lo pudo. No pudo ocultarse, no pudo esconderse. Ya no estaba válido, y no estaba ardoroso; ya nada se pudo hacer [...] No hizo más que esperarlos. No hizo más que resolverlo en su corazón, no hizo más que resignarse; dominó finalmente su corazón, se recomió en su interior, lo dejó en disposición de ver y de admirar lo que pudiera sobrevenir. (Sahagún 1975: 768)

Parecería que fue su propio fracaso que llevó a la devastación: es como si la angustia extrema impidiese que Motecuhzoma reaccionara a la invasión de los europeos y como si esta parálisis condujera a toda la sociedad azteca a la perdición. Sin embargo, parece extraño que el regente hubiera sido advertido diversas veces. En total, la crónica habla de nueve presagios que anuncian la catástrofe. El primer capítulo solo trata de presagios funestos que, en parte, ocurren años antes de la conquista. Por consiguiente, la relación de los informantes aztecas de Sahagún revela que la catástrofe se anunciaba desde hace mucho tiempo. El hecho de que los horribles presagios se multiplicaran indica que los aztecas sabían desde hace tiempo que su mundo iba a terminar, lo que da cuenta de que el fin se revelaba a los aztecas mucho antes de ocurrir. En esta perspectiva, la relación indígena de la Conquista aparece como una retrospección de revelaciones pasadas, ya que no se dejan dudas de que fueron los dioses quienes habían enviado las señales que anunciaban el fin. En definitiva, la verdadera causa de la catástrofe no parece haber sido la llegada de los españoles, quienes nada más cumplieron su rol. Lo que realmente causó la destrucción de este mundo, según la crónica, fue el abandono de los aztecas por sus dioses.

No obstante, hay una responsabilidad muy grave, a saber, la de Motecuhzoma. Como lo da a entender la crónica, una de las principales responsabilidades del *tlatoani* era la manutención de las rela-

ciones con los dioses. Esto demuestra el último y más terrible presagio cuando el dios azteca más alto, Tezcatlipoca, se convierte en un hombre y se aparece a un grupo de chamanes que Motecuhzoma había enviado para hacer daño a los invasores europeos. Tezcatlipoca les revela que él dejará los a mexicas y que Tenochtitlan se destruirá para siempre, no sin antes acusar a Motecuhzoma de haber cometido “errores”:

- ¿Por qué, por vuestro motivo, venís vosotros acá? ¿Qué cosa es la que queréis? ¿Qué es lo que hacer procura Motecuhzoma? ¿Es que aun 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 [...] ¿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! Luego vinieron a ver, vinieron a fijar los ojos con presura. Ardiendo están los templos todos, y las casas comunales, y los colegios sacerdotales, y todas las casas en México. Y todo era como si hubiera batalla. Y cuando los hechiceros todo esto vieron, como que se les fue el corazón quién sabe a dónde. [...] Dijeron: - No tocaba a nosotros ver esto: al que le tocaba ver lo era a Motecuhzoma: ¡todo esto que hemos visto...! No eran un cualquier ése... ¡ése, era el joven Tezcatlipoca...! (Sahagún 1975: 771-772)

5.4. Revelación *a posteriori*

Tezcatlipoca revela a los aztecas que los dejará y que, en consecuencia, su mundo será destruido por una terrible guerra. Más que un destino irrevocable, la aniquilación de Tenochtitlan aparece como un hecho ya consumado: el fin ya ocurrió, al mundo azteca solo le queda un plazo final para darse cuenta del desastre ocurrido. Como en la cita anterior, en que los padres compadecen a sus hijos que ya no tendrán existencia (“¡Oh, en vosotros sucedió lo que va a suceder...!”), aquí Tezcatlipoca también insiste en que el verdadero desastre ya había sucedido anteriormente (“¡Lo que sucedió, ya sucedió!”)

y que todo lo demás es consecuencia. En este punto es posible entender que la identificación de los españoles con Quetzalcóatl por parte de los mexicas, solamente refleja la certeza de que los invasores ejecutan la destrucción de la ciudad como consecuencia de un desastre cuya dimensión es más amplia y que ocurrió con anterioridad. Queda claro que el hecho de que los aztecas vinculen el dios de la Serpiente Emplumada con los europeos, es expresión del reconocimiento de que con estos su fin se efectúa inexorablemente, sin que esto signifique que los mexicas hayan venerado religiosamente a los invasores. Como explica Antonio Aimi, la correlación Quetzalcóatl – Cortés “madura” después de la Conquista, con base a una “invención genial” de Cortés y una elaboración *post factum* de los “propios vencidos” (Aimi 2009: 199-200).

Al mismo tiempo, se evidencia que la revelación de Tezcatlipoca se dirige a Motecuhzoma y que la verdadera catástrofe que causa todas las demás, entre ellas el abandono de los aztecas por parte de este dios, tiene que ver con la persona del *tlatoani*. En otras palabras, es provocado por él, pues con sus actos ocasionó la ruptura con los dioses. La crónica indígena, en definitiva, es la historia de la inmensa culpa de una persona: por sus “errores”, Motecuhzoma ofendió a los dioses y dañó irreparablemente el mundo.

Aimi demostró que los diversos presagios relatados no solo revelan la inminencia del fin, sino, también, las repetidas fallas de Motecuhzoma al no reaccionar de forma apropiada. En su perspectiva, el relato de los informantes acaba por demostrar el fracaso de Motecuhzoma como regente azteca por no ser capaz de conservar la gracia de los dioses. Su crimen mayor es la prepotencia: “su *hybris* no tiene precedentes: Motecuhzoma es un loco ciego de orgullo que desafía a Tezcatlipoca y es destruido por este mismo dios”. Motecuhzoma, por lo tanto, aparece como “un pésimo rey-chamán, que expone al Estado y el pueblo a la ira de los dioses”, él encarna la figura del “traidor absoluto”. El antropólogo concluye que los aztecas explican la Conquista con el fracaso del *tlatoani*: “En el pensamiento indígena, Motecuhzoma es el responsable del desastre, una

verdadera perturbación del cosmos que ha caído sobre el mundo azteca” (Aimi 2009: 158-159). Para el autor, la “visión azteca de la Conquista es un proceso *ex post* más bien complejo” en que se manifiesta un grave conflicto entre la “oligarquía mexicana” y Motecuhzoma (*ibid.*: 200). Se añadiría la perspectiva decididamente tlatelolca de los informantes. Garibay supone que los autores son los informantes de Tlatelolco, es decir los “principales” con que Sahagún se reunía en el Colegio de Santa Cruz, de lo que el antropólogo infiere que “todo se narra por tlatelolcas, bajo el punto de mira tlatelolco”. En efecto, se nota una oposición entre los de Tlatelolco y los de Tenochtitlan: “No deja de haber, como lo advertirá el lector, en la parte de la narración algunas referencias un tanto cuanto de menosprecio para los tenochcas” (Garibay 1975a: 713). Sin entrar más en detalles, se observa que el conflicto político en torno a la persona de Motecuhzoma y a su gobierno, que Aimi encuentra en la visión azteca de la Conquista, aparece más específicamente como un antagonismo entre la élite tlatelolca y el *tlatoani* tenochca. Un aspecto de la visión de los informantes de Sahagún, por lo tanto, sería la denuncia tlatelolca de que el *tlatoani* tenochca provocó la destrucción del mundo mexicana. La Conquista se explicaría, entonces, no por una presunta superioridad de los españoles (mucho menos divina), sino por la ineptitud soberbia de Motecuhzoma para, por un lado, conservar la unión política del imperio azteca, por otro, la armonía con los dioses.

Motecuhzoma es el *último*, nadie le sucederá, el fin es suyo. Ya no existirá imperio en que un sucesor pudiera reinar. Sin embargo, la relación del Libro Doceno no es su testimonio. Otros hablan por él. En este sentido, la relación de los informantes de Tlatelolco aparece como un texto muy peculiar, pues, en realidad, no es ni crónica, ni testimonio, ni relato. Su carácter indeterminado ya se anuncia en el hecho de que no tiene título. En la *Historia general* de Sahagún aparece simplemente como *Libro Doce*. En la traducción de Garibay del original náhuatl lleva el siguiente subtítulo: “En él se dice cómo se hizo la guerra en esta ciudad de México” (Sahagún 1975: 757). El hecho de que resulte difícil determinar el género del texto, tiene que ver con que se presenta como un relato cronológico de la Conquista.

Pero, en efecto, el texto no relata los acontecimientos que llevaron a la conquista en que españoles y mexicas tienen protagonismo, sino que cuenta el fin del mundo azteca. La catástrofe aparece como un hecho que se consuma antes de suceder, es decir, que se anticipa por un desastre anterior, se anuncia por una sucesión de presagios y, finalmente, se ejecuta en seguida como traducción terrenal de algo transcendental que ya había ocurrido. Cómo se vio más arriba, un aspecto del relato es la denuncia tlatelolca de que el fracaso del emperador tenochca provocó la catástrofe.

Con todo, aquí se plantea la cuestión respecto a desde qué posición pudo ser articulado este discurso. La reunión de presagios, revelaciones y los propios sucesos del fin, efectivamente, se revela como apocalíptica. En última instancia, aunque el texto incluya una responsabilización política del desastre, los tlatelolcas que denuncian la culpa del *tlatoani* son igualmente afectados por la devastación y con el fracaso tenochca también se hundió su mundo. Como ya se mencionó en el capítulo sobre el *Nuevo Mundo* de Américo, solo el apocalipsis anuncia el fin del mundo. No obstante, la peculiaridad del relato de los informantes reside en el hecho de que se trata de revelaciones *a posteriori* y que anuncian un tiempo liminal que ya se agotó en un fin que ya tuvo lugar. Esta observación, sin duda, resulta curiosa: la revelación del fin, en principio, no puede ser retrospectiva, pues constituiría una contradicción respecto a sí misma en tanto anuncio, no de lo que pasará, sino de lo que ya pasó, lo que, a su vez, no sería revelación, sino simplemente historia. Aunque exista una gran cercanía con el tiempo apocalíptico en que se cumplió el fin de México, la posterioridad desde que se narra produce una brecha que, irrevocablemente, separa el texto de todo lo que revela: la revelación solo puede ocurrir en el Viejo Mundo y tiene que desaparecer con él, ya que la voluntad de los dioses de destruir el mundo azteca solo podía revelarse en aquel mundo, que es de aquellos dioses. En el Nuevo Mundo, cristiano, ellos ya no están y nada podrá revelarlos. Además, el fin que se revela ocurre antes de narrarlo en el relato, no después. ¿Cómo entender, entonces, el apocalipsis de un fin que ya sucedió?

Lo que está en cuestión es un apocalipsis *sui generis*, que no revela el fin que viene, sino el que ya tuvo lugar. ¿En qué sentido se puede revelar un fin que ya es pasado? Para contestar esta pregunta parece necesario discutir en qué consiste la lógica apocalíptica del escrito. En la relación de los informantes no se escribe historia. Se escribe el fin de la historia. Es decir, en ella no solo se cuenta la historia de una terrible derrota bélica, incluyendo la identificación de un culpable. El escrito es apocalíptico y no histórico porque cuenta el hundimiento del mundo azteca. Como se demostró más arriba, el texto no se agota en una narración explicativa de la catástrofe. Aquel excedente escatológico que también es inherente a la visión de los informantes solo se capta si se lleva en consideración su dimensión apocalíptica. Solo el género del apocalipsis puede pretender anunciar el fin del mundo. Cualquier otro relato del fin necesariamente fracasaría, ya que al hombre no le es dado lo que es privilegio divino: conocer el destino del mundo. Lo que revela el apocalipsis es, en el fondo, no el fin del mundo, sino la decisión divina de terminarlo: la revelación apocalíptica devela la voluntad de Dios. En la visión de los últimos, se manifiesta la determinación divina de destruir el mundo y es así que los videntes comprenden que están ante el fin. El apocalipsis puede dar testimonio de lo último, porque lo anticipa. Fuera de la revelación apocalíptica, por lo tanto, no podría haber testimonio de lo último ya que tal testimonio no podría excluir alguna posterioridad.

Sin embargo, aunque sea una visión de los últimos, en que se les revela su fin, ella se articula posteriormente. Como ya se mencionó, en principio, el apocalipsis retrospectivo de los informantes no podrá tener acceso a las revelaciones aztecas, puesto que sus dioses ya no están y todo lo que se revela se hundió. Esto solo permite una conclusión: el apocalipsis posterior remite a una revelación del Nuevo Mundo. Esto parecería coherente ya que tal revelación definitivamente permitiría hablar del fin del Viejo Mundo. Sin embargo, en este caso, lo que realmente se revela no es la vieja verdad divina, sino la nueva. Es decir que el relato de los informantes de Sahagún no es solo una visión de los hundidos sino también una de los renacidos: lo

viejo y lo nuevo se entrelazan. Se revela el fin del mundo azteca –y no solo se narra la historia de su derrota– porque se devela que los viejos dioses aztecas abandonan a su pueblo. La retrospectión apocalíptica significa que los informantes están ya sin mundo mexicana, y, aunque no hablen del Nuevo Mundo, su relación es prueba de la existencia de éste.

Como se vio más arriba, la escritura del fin azteca se debe a la elaboración de los relatos tlutelolcas por parte de informantes e intérpretes alfabetizados y cristianizados bajo la coordinación de Sahagún en el contexto del colegio franciscano. Es decir, la relación escrita ya es resultado del Nuevo Mundo cristiano en lo que antes era la capital azteca. La posterioridad de la escritura del apocalipsis significa que la revelación no es solo una del fin sino también una del inicio: el Viejo Mundo abandonado por sus dioses, traicionado por un potentado infame, está irrevocablemente perdido y da lugar al Nuevo Mundo del Dios único. Dios no podía triunfar sin el desaparecimiento de los dioses aztecas. Si estos persistieran, los aztecas hubieran sufrido una derrota sin precedentes, pero su mundo seguiría existiendo. En este sentido, el apocalipsis retrospectivo de los tlutelolcas confirma definitivamente la llegada triunfal del Nuevo Mundo cristiano.

Un indicio de lo anterior es que el franciscano Gerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* (escrita entre 1571 y 1596, publicada en 1870) hace referencia a “los maravillosos prodigios y portentos que estos indios (según la relación y pinturas de los viejos) tuvieron sobre la venida de los españoles á esta su region, y cerca de la destruicion de sus falsos dioses y de su antiguo señorío” (Mendieta 1970: 178). El fraile claramente se refiere al relato de los informantes de Sahagún y nombra presagios como el movimiento del agua en la laguna en un momento sin viento, que llegó a inundar partes de la ciudad:

[...] el año de mil y quatrocientos y noventa y nueve acaeció que la laguna grande de México, sin viento ninguno, comenzó a hervir y espumear, y en tanta manera se levantaba el agua, que llegó á la mitad de las casas, y anegó gran parte de la ciudad; lo qual tuvieron los indios por agüero y pro prodigio, por ser caso al parecer fuera del órden de naturaleza. (Mendieta 1970: 178)

En la versión de los informantes, se trata del “quinto presagio funesto”:

Hirvió el agua: no el viento la hizo alborotarse hirviendo. Como si hirviera en furia, como si en pedazos se rompiera al revolverse. Fue su impulso muy lejos, se levantó muy alto. Llegó a los fundamentos de las asas: y derruidas las casas, se anegaron en agua. Eso fue en la laguna que está junto a nosotros. (Sahagún 1975: 759)

, como una especie de “espiga de fuego”, llamas de un fuego muy alto que alcanzaba el cielo (Sahagún 1975: 759) que Mendieta llama “columna de fuego” (Mendieta 1970: 178). Al mismo tiempo, el fraile describe con detalle cómo durante cuatro generaciones los ancianos reunían a los jóvenes para anunciarles que un día cesarán las guerras, habrá paz y “todo el mundo se abrirá” porque la paz permitirá a las personas moverse libremente. Esta paz la traerá “una gente barbuda que traerán cubiertas las cabezas con unos como apastles (que son los barreñones o lebrillos de barro)”. Esta noticia no se encuentra en la versión de los informantes. El fraile añade que los mexicas se asombraban mucho porque en la futura era de la paz “perecerán” sus dioses “y no habrá más que uno en el mundo” (*ibid.*: 180).

Existiendo o no algún documento de autoría indígena que compruebe la afirmación del franciscano, lo notable es que el fraile aprovecha la figura del apocalipsis azteca para interpretarla no solo como revelación del fin del Viejo Mundo de los dioses aztecas (“teniéndolas todas por pronósticos de lo que acerca de la destrucción de sus dioses” [*ibid.*: 181]) sino también como un anuncio del Nuevo Mundo del único Dios. Primero, el autor así explica porque Motecuhzoma “tanto temía la llegada de Cortés a México” [*ibid.*]. Segundo, conjetura si puede haber sido el “demonio” quien anunció el fin del mundo mexica por medio de los “prodigios”, ya que “él [el demonio] sabía muy bien que el Evangelio se había de predicar infaliblemente en todo el mundo.” O, tercero, considera si no fue Dios quien hizo saber a los que querían saberlo que les llegará la noticia de “tan gran novedad” (*ibid.*). Sería una especie de pre-revelación para que los mexicas pudieran prepararse para “merecer” el Nuevo Mundo:

O por ventura lo supieron tantos años antes por permission divina, para que advirtiéndolos algunos de ellos con este aviso en los errores de su gentilidad y ceguedad de sus vicios, se fuesen con buenos deseos y buenas obras disponiendo, y haciéndose en alguna manera capaces para merecer á sí y á su pueblo tan inefable misericordia como la que nuestro clementísimo Dios quería usar con ellos, [...] (Mendieta 1970: 181)

6. El Nuevo Mundo universal

6.1. Apocalipsis no teológico de América

Como mundo nuevo, las recién descubiertas regiones en el Atlántico se convierten en un continente apocalíptico que apunta a un Nuevo Mundo que no *es* todavía, pero que está por *venir*. En principio, por lo menos dos lecturas se ofrecen: la primera sería una interpretación no teológica y que reconocería en la incipiente era moderna un distanciamiento paulatino de la epistemología teológica. La otra entendería el apocalipsis en términos teológicos como el anuncio de la parusía.

En la perspectiva no teológica, el descubrimiento del nuevo continente pone en marcha una renovación cosmográfica del mundo. Como se intentó demostrar en los capítulos anteriores, las visiones antiguas y teológicas del mundo fueron sujetas a un proceso de reconceptualización que no se limitó a la integración de una cuarta parte a un mundo que antes solo consistía de tres. La incorporación de la nueva tierra firme en el mundo conocido hubiera significado una ampliación y complementación de este mundo – lo que, en términos teológicos, sin lugar a duda, hubiera provocado no pocas polémicas. Más bien, lo que se plantea es que la aparición del nuevo continente tuvo un impacto más amplio. Aquella masa continental representa un mundo a parte del que no se tenía noticia. Reconocer la existencia de un mundo desconocido implica admitir que existen dos mundos lo que, evidentemente, tiene repercusiones graves en la cosmovisión transmitida y elaborada desde la edad antigua. Como ya se demostró, la interpretación de tierras pobladas en el hemisferio sur como “otro mundo” se debe a los marcos conceptuales de la cosmografía antigua, la cual, al mismo tiempo, se corrige y se adapta al nuevo saber empírico. No obstante, el conocimiento de grandes poblaciones en tierras continentales en el hemisferio sur lleva a reconocer una verdadera novedad, a saber, que el mundo no consiste solo de dos partes sino que es *uno* y que abarca a todo el globo terráqueo. La novedad es

reconocer “todo el mundo” como un mundo que se compone de diversas partes, las cuales son todas habitables y que son, de hecho, habitadas por el mismo género humano. Solo ahora es posible plantear la totalidad del mundo, sin que sea necesario conocer todas sus partes para concebirla. *América*, en otras palabras, también produce la visión de la universalidad del mundo. En la visión universal del mundo que se anuncia, nuevas tierras son previstas y sus descubrimientos serán complementarios y precisarán el conocimiento de la distribución de tierras y mares en la superficie terrestre, pero ellos ya no presupondrán la existencia de otro mundo más. Este también es el Nuevo Mundo que surge con *Mundus Novus*.

América, en este sentido, es la fuente de la novedad que hace renacer el mundo conocido, que ahora se revela viejo, como parte central y origen de “todo el mundo”. Al Viejo Mundo se abre, en principio, la nueva universalidad del mundo, la cual aquel se prepara a reconstruir por medio de la expansión colonialista. En una acepción no teológica del apocalipsis americano, el Nuevo Mundo será no solamente un mundo que se conocerá en su completud y en su inmensidad, sino que este será más bien un mundo al que el Viejo Mundo avanzará y que este someterá (si no en totalidad en gran parte). Aquel Nuevo Mundo por venir será un mundo que emergerá progresivamente a partir de lectura matemática de sus fenómenos y en la medida en que se someterá al uso de la razón. El sujeto de este Nuevo Mundo será el hombre civilizador.

Como prototipo podría aparecer Hernán Cortés, en quien, siguiendo el análisis semiótico de Tzvetan Todorov, se fundaría el triunfo español sobre el imperio azteca dada la capacidad del capitán de penetrar y descifrar el sistema sígnico y cultural de los mexicas. Cortés supo hacer uso estratégico de los conocimientos adquiridos sobre sus enemigos. Los utilizó, según Todorov, para adelantarse a las conclusiones de Motecuhzoma lo que dio la ventaja de la actuación, mientras que al emperador mexica solo restaba la reacción (Todorov 1982: 128-160). (Aunque, como se vio en el capítulo anterior, la percepción de la razón instrumental de Cortés se pone parcialmente

en duda a la luz de estudios más recientes de los motivos de acción e inacción del imperio azteca).

Evidentemente, tal lectura no teológica aparecerá como un anacronismo, ya que al inicio del siglo XVI el sujeto apocalíptico solo puede haber sido divino. Así lo muestran los testimonios textuales de la época, comenzando, como se recalcó, por los de Américo. Así lo demuestra también el propio autor de la “nueva geografía” quien postula la determinación matemática del espacio y quien, como sugiere Crane, “mapeó el mundo” (Crane 2003). Como ya se mencionó, Mercator también anticipó la moderna geografía en el sentido de concebir el espacio como un contenido de significados a revelar. Al mismo tiempo, el estudioso, que se propuso el desciframiento del Nuevo Mundo arriba mencionado como una perfecta *máquina*, atribuye su *fábrica* al creador divino, cuya grandiosidad aparece como el verdadero objeto de la indagación humana. El propio Cortés, en sus cartas a Carlos V, insiste en que él nada más fue un instrumento de Dios para lograr la conquista de Tenochtitlan y fundar la Nueva España. Un ejemplo es el prólogo a su tercera carta-relación al Emperador del 15 de mayo de 1522 en que informa sobre la caída de imperio mexicana. El siguiente pasaje se encuentra al inicio de la relación:

Con la presente envío a vuestra caesárea majestad larga y particular relación de las cosas sucedidas en esta Nueva España, que por orden es tercera después que yo a ella vine y la poblé y conquisté con los trabajos y peligros que por ella y por las otras vuestra alteza puede mandar ver; [...] Suplico a vuestra alteza la mande recibir y oír benignamente, pues en ella se verán obras no de nuestras manos mas de dios, con cuyo favor a vuestra majestad se han hecho tantos servicios en estas partes, que por no me alargar los deo de significar, y también por ser yo en parte ministro de ellos. (Cortés 1994: 99)

Ciertamente, el conquistador habrá tenido motivos para hacer uso del *topos modestiae* ante la abundancia del pronombre personal de primera persona singular, también presente en el pasaje citado. Francisco López de Gómara, capellán personal de Cortés, y además his-

toriador, centra su *Conquista de México* (1554) en la persona del capitán. Sin embargo, no deja de interpretar la conquista como la ejecución de la voluntad divina. En su dedicatoria a Carlos V, que precede la obra más amplia *Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la historia general de las Indias* (1553), defiende que los españoles son el pueblo elegido para propagar la conquistar del nuevo continente porque siempre lucharon contra infieles:

Quiso Dios descubrir las Indias en vuestro tiempo y a vuestros vasallos, para que las convirtiédeses a su santa ley, como dicen muchos hombres sabios y cristianos. Comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles; [...] (López de Gómara 1988: 4)

El propio Gómara, sin embargo, produce un ejemplo paradigmático del discurso imperialista del renacimiento español. En la misma dedicatoria, el sacerdote puntualiza que evangelio e imperio van de mano en mano y que el Nuevo Mundo está para la expansión de ambos: “El trabajo y peligro vuestros españoles lo toman alegremente, así en predicar y convertir como en descubrir y conquistar. Nunca nación extendió tanto como la española sus costumbres, su lenguaje y armas, ni caminó tan lejos por mar y tierra, las armas auestas” (López de Gómara 1988: 4).

6.2. Escatologías de las Indias

Evidentemente, una interpretación mundana del apocalipsis del Nuevo Mundo en el siglo XVI históricamente no es plausible. Al mismo tiempo se presupone que las acepciones espirituales del apocalipsis americano ofrecen una considerable variedad: no todas son eclesiásticas, las visiones del clero secular no coinciden con las del clero regular. Se presume que para la parte del clero encargada con la evangelización, esto es, las órdenes, la significación escatológica de la misión está más presente que para el resto de la iglesia. Además, las órdenes divergen entre sí (cf. Ricard 1933: 111-131).

Las tendencias colombinas y vespucianas de la apocalíptica se cruzan al inicio de la colonización en la medida en que la conexión continental entre norte y sur se confirma. Como se mostrará, la extensión septentrional de la tierra mantiene la denominación de las “Indias” acuñada por Colón. Pero al contrario de lo que defendía el Almirante, la noción del “nuevo mundo” también se asocia con esta parte del continente. Al reconocer la continuidad de la nueva tierra firme de sur a norte, se extiende la percepción apocalíptica también a las “Indias”. En esto prevalece la matriz vespuciana y su visión de la novedad la cual resultaba del descubrimiento de una segunda mitad del mundo hasta entonces desconocida que era el nuevo continente lleno de “gente” en el Océano Atlántico. Aunque no se adopte el nombre “América”, se reconoce la tierra firme en el poniente como una parte constitutiva del mundo, cuyo conocimiento permite, por primera vez, una noción de plenitud del mundo.

Como muestra Prospero, la percepción de la totalidad del mundo es una novedad apocalíptica ya que solo ahora se crearon las condiciones para llevar el evangelio a todo el mundo y a toda la humanidad (Prospero 2003: 198). Según el Evangelio de Mateo, evangelizar es una misión que encargó Jesús a los suyos después de resucitar:

Y Jesús se acercó y les habló diciendo: Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado; y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo. Amén. (Mateo 28:18-20)

Llegar a conocer todo el mundo y todas sus partes desconocidas asume un significado escatológico, porque predicar la palabra divina a los que todavía no la conocían concluye la evangelización y sugiere la consumación de la historia y la llegada del escatón. Se trata de un pensamiento milenarista, como añade el investigador, que entiende la parusía como resultado de un proceso de culminación histórica. En esta perspectiva, la noción de la plenitud del mundo corresponde con la de la plenitud del tiempo. Las corrientes milenaristas eran fuertes

en el siglo XVI en Europa, por diversos factores, incluyendo la Reforma, las guerras religiosas y el propio descubrimiento de otro mundo en el Océano (cf. Prosperi 2003: 199, 206). La misión cristiana adquiere una nueva dimensión con la expansión colonialista y evidentemente se inspira en la visión milenarista de que con el descubrimiento del nuevo continente se revela el Nuevo Mundo y se ingresa en la última era, que es la del tiempo mesiánico. Son las órdenes religiosas que se encargan de la misión cristiana: los franciscanos comienzan a predicar en 1524 en la Nueva España con un primer grupo de doce frailes, los llamados “doce”. En 1526 llegaron los dominicos y en 1533 los agustinos (Esteva 1985: 43). Los franciscanos se destacan por el celo cristiano de completar la evangelización en poco tiempo e introducen los conocidos “bautismos en masa”. Al mismo tiempo promueven la construcción de la *ecclesia nova* en la Nueva España (Prosperi 2003: 198-200). En la perspectiva misionera, las nuevas tierras no solo serán el reino de los salvados sino también el de la salvación de toda la humanidad.

6.3. Imperio universal

Una de las características de la expansión europea en el Océano es la tensión entre, por un lado, el esfuerzo individual de los navegantes y conquistadores y la soberanía del poder monárquico, en cuyo servicio aquellos emprenden los viajes y las guerras, por otro. Como casos emblemáticos aparecen Colón y Cortés, cuyo protagonismo es la vez individual y vicario ya que proceden en nombre y en representación de la Corona. El inicio de la carta del Almirante acerca del tercer viaje puede servir como ejemplo. Como el verdadero sujeto de la “empresa” aparece Dios, “la sancta Trinidad”, que condujo a los reyes a realizar la navegación. Si se enfatiza la responsabilidad soberana de los monarcas, al mismo tiempo se destaca el rol individual del navegador que se muestra elegido por la voluntad divina para dar noticia del descubrimiento de las nuevas tierras: “Serenísimos y muy altos e muy poderosos Príncipes Rey e Reina, Nuestros Señores: La sancta Trinidad movió a Vuestras Altezas a esta empresa de las Indias y por

su infinita bondad hizo a mí mensajero d'ello, [...]” (Colón 2000: 221). Llama la atención que Colón se adscribe la función de ser el “mensajero” de acciones cuyos autores son otros. Más que expresión de reverencia a los poderes espirituales y temporales, el papel que se atribuye el navegante es peculiar ya que se presenta como elegido divino, pero no para ejecutar la voluntad del todopoderoso, sino más bien para darla a conocer. Cristóbal Colón aquí no se posiciona como explorador sino como visionario. Como ya se demostró más arriba, la carta no es un simple relato de viaje, sino un apocalipsis en términos cosmográficos. El autor, por consiguiente, se asume como un segundo Juan de Patmos, que transmite y escribe a la humanidad lo que la providencia le desveló. Dicho de otra manera: el acto del descubrimiento no es suyo, pero la noticia sí lo es. La observación se limita al ámbito de los textos, pero ella tiene relevancia para el presente estudio en la medida en que contribuye a aclarar la relación entre los individuos que exploran las nuevas tierras y ejecutan la posesión de ellas, y los poderes soberanos de los cuales son instrumentos. Se nota que la individualidad del explorador/conquistador se expresa a nivel textual en forma de discurso sobre la navegación y sus resultados. Que la verdadera autoría sea de textos y no de hechos, demuestra, entre otras cosas, que las tierras encontradas o tomadas en posesión necesitan significados para que sean reconocidas por sus nuevos dueños. El significado es, en primera instancia, cosmográfico, pero su base semántica es imperial, ya que el sentido de las tierras emerge de su integración en el dominio monárquico. Como las tierras son nuevas, falta aclarar la función que tienen para la Corona y, por lo tanto, los escritos ofrecen no imágenes de la tierra sino visiones del imperio, el que igualmente apenas va surgiendo con las nuevas tierras. Así, se entiende que el verdadero mérito de los navegadores y los conquistadores está en proveer sentido a las tierras y al Imperio que emerge. Vesputio ciertamente representa un caso a la vez ejemplar y particular ya que, por un lado, sus cartas evidencian la dimensión conceptual y textual del descubrimiento. Sin embargo, por otro lado, al no diri-

girse directamente a los nuevos soberanos de las tierras que describen, las epístolas establecen una relación solo indirecta con las visiones imperiales de Portugal y España y sus elaboraciones posteriores.

El hecho de que los textos proyecten visiones no solo de las tierras, sino, más bien, del imperio que sobre ellas se erige, demuestra que la representación del “otro mundo”, que se descubre, también afecta a este mundo, desde el cual se escribe. La novedad de aquel mundo se concibe con bases cognitivas conocidas, pero, al mismo tiempo, ella renueva el mundo antiguo.

Como muestra John Leddy Phelan, el imperio colonial español se destaca por sus extensas fundamentaciones filosóficas, jurídicas y teológicas. Este imperio se erigió con base a un complejo debate letrado respecto a la legitimidad de sus dominios sobre las nuevas tierras. En el debate no se cuestiona que la conquista y la posesión de estas tierras deben estar sometidas a una misión superior que se persigue con la expansión, pero está en juego la naturaleza de esta misión y las modalidades de procedimiento. El investigador identifica tres “ejes” teóricos, los cuales, en realidad, se dividen en dos grandes líneas argumentales que, a su vez, se subdividen. De un lado, se articula la línea de argumentación no teológica que ve el fundamento del imperio español en la misión civilizadora. La visión del “Orbe Nuevo” es superar la barbarie. Representantes destacados son Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco López de Gómara. Del otro lado, está la línea teológica que se divide en la argumentación dominica y la posición espiritual franciscana. Los dominicos defienden la pacificidad de la evangelización con base a la jurisprudencia del derecho canónico y romano. Entre sus defensores están Bartolomé de Las Casas y la así llamada Escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y otros. Para los franciscanos espirituales, en cambio, la misión española consistía en la instauración de un reino milenarista en las nuevas tierras. Los frailes Toribio de Benavente o Motolinía y Gerónimo de Mendieta defendieron esta visión (Phelan 1956: 5-6).

La misión cristiana de difundir el evangelio fue el fundamento inicial del dominio sobre las nuevas tierras. Para esta finalidad, el

Papa concede a los reyes cristianos los poderes sobre estos territorios. En 1455, la Bula papal *Romanus Pontifex* ratifica a la Corona portuguesa los derechos de posesión en África más al sur del Cabo Bojador en compensación a la misión de evangelizar infieles y paganos. De manera análoga, y a petición de los Reyes Católicos, las *Bulas Alejandrinas* otorgaron a éstos, en 1493, el Patronato regio sobre las “Indias”. Los reyes recibieron plenos poderes sobre los territorios en el Atlántico, tanto a nivel temporal como a nivel espiritual. A cambio, los monarcas se comprometieron a evangelizar los territorios y a instaurar la iglesia en ellos. Evidentemente, la legitimación de la conquista remite a la reconquista en la que las monarquías ibéricas se constituyeron como defensoras de la fe cristiana (*Inter Caetera* s.f.; Konetzke 1992: 27-30).

Luego, el vínculo entre poder temporal y espiritual se intensifica con Carlos V, quien reúne los reinos ibéricos de sus abuelos y las tierras de los Habsburgo. Ahora, la monarquía española se convierte en el poder hegemónico en Europa que expande su dominio en el Atlántico occidental. A partir de 1520, con la elección de Carlos a Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, la Corona española se transforma, de hecho, en un imperio. Este imperio se constituye como defensor universal de la fe (católica) al luchar por la unidad cristiana en Europa ante la división de la iglesia, al combatir el Imperio Otomano y al evangelizar los “indios” en las “Indias” (Phelan 1956: 13; Hassinger 1976: 158-159). En la medida en que este imperio abarca tanto este mundo conocido como el otro desconocido, proyecta un Nuevo Mundo universal en que reina el cristianismo y en que gobierna el rey mesiánico español que encamina la humanidad al Juicio Final (Phelan 1956: 12). Como escribe el Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*, con las bulas papales los reyes de Castilla y España recibieron “por divina ordenación” la responsabilidad espiritual de difundir la fe y enviar predicadores a “estas Indias Occidentales” para la “conversión y manutención de los naturales de esta tierra”. La misión está en sus manos porque si no mandan los misioneros, no hay evangelización: “Porque de otra manera ¿cómo predicarán los predicadores (conforme á lo que dice S. Pablo) si no son

enviados?” Si el rey español los manda en nombre del Papa, de quién emana la misión, rey y Papa se equiparan: “Porque ser enviados del rey, lo mismo es que si fuesen enviados del Papa: como sea verdad que lo que el Pontífice hace por medio del rey es como si por sí mismo lo hiciese” (Mendieta 1970: 25). Cuanto a la universalidad del imperio, esta, en última instancia, deriva de las las nuevas tierras en el Atlántico porque permiten concebir la celebración de la Buena Nueva en “todo el mundo”.

La visión portuguesa de la expansión de este reino por el globo terráqueo es similar. Luis Felipe Barreto, en su estudio de la cultura de la expansión portuguesa, muestra que la dominación de otras tierras se legitima por la “lectura religiosa-espiritual” de la historia según la cual Portugal aparece como “el brazo realizador de la Ciudad de Dios”. En esta perspectiva, los “descubrimientos” alargan “el mundo a los mundos” con la finalidad de reducir la “diferencia a la identidad” y someter el planeta a un cristianismo “global y total”. Al igual que España, Portugal emerge como un reino cristiano universal. Su superioridad respecto a las demás monarquías europeas deriva de su encarnación de la esencia europea, que es hacer triunfar el evangelio en la Tierra. Portugal “es más Europa porque es mundo en cuanto planetarización cristiana”. En cambio, la Europa cristiana del siglo XVI se divide y no combate a los infieles (Barreto 1989: 40-41 – traducción del autor).

6.4. El “llamado” del futuro hombre nuevo

El imperio universal español se vislumbra ya antes de conquistar el nuevo continente. Luego, en la “Carta de la Justicia y Regimiento de la Rica Villa de la Vera Cruz a la Reina Doña Juan y al Emperador Carlos V, su hijo”, de julio de 1519, atribuida a Hernán Cortés como su primera carta-relación (ya que el original se perdió), el capitán, aún lejos de Tenochtitlán, presenta la subyugación y dominación de los nuevos territorios y de sus habitantes como un imperativo cristiano. Los españoles ya sabían de la existencia de la “Tierra Firme” y tuvieron noticias de una “tierra muy rica de oro, [...] y que en dicha

tierra había edificios de cal y canto y mucha cantidad de otras cosas que de la dicha tierra publicaron, de mucha administración y riquezas [...]” (Cortés 1994: 8). Cortés y los demás miembros de la expedición fundaron dicha Rica Villa de la Vera Cruz en la tierra firme. La carta informa sobre la tierra y la “gente” y hace especial hincapié en la “idolatría” que lleva a “estos indios” a tener como costumbres la ejecución frecuente de crímenes horripilantes. Una de estas costumbres es que “la gente de esta tierra” sacrifica su propia sangre a sus ídolos al cortar su lengua, oreja, u otras partes del cuerpo con navajas. Luego echan, como detalla, la sangre “por todas partes de aquellas mezquitas y otras veces echándola hacia el cielo” (*ibid.*: 21-22). Peor costumbre todavía es sacrificar la vida de menores y de mayores a los ídolos arrancándoles el corazón en vida. Se trata de crueldades inadmisibles que exigen castigo, según el capitán:

Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombre [*sic*] y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo. Esto habemos visto algunos de nosotros, y los que lo han visto dicen que es la más cruda y espantosa cosa de ver que jamás han visto. (Cortés 1994: 22)

Sin embargo, sigue el presunto autor, no se trata de crímenes eventuales sino de prácticas frecuentes que destruyen miles de vidas al año:

Hacen esto estos indios tan frecuente y tan a menudo, que según somos informados, y en parte habemos visto por experiencia en lo poco que ha que en esta tierra estamos, no hay año en que no maten y sacrifican cincuenta animas en cada mezquita. Esto se usa y tienen por costumbre desde la isla de Cozumel hasta esta tierra donde estamos poblados. Y tengan vuestras majestades por muy cierto que según la cantidad de la tierra nos parece ser grande, y las muchas mezquitas que tienen, no hay año que, en lo que hasta ahora hemos descubierto

y visto, no maten y sacrifiquen de esta manera tres o cuatro mil ánimas. (Cortés 1994: 22)

Como conclusión, el autor de la carta defiende que los cristianos tienen la obligación de intervenir, pero no solo para impedir tales actos de crueldad, sino para extirpar la propia costumbre y corregir los errores de esta gente:

Vean vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y cierto sería Dios Nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fuesen introducidas e instruidas en nuestra muy santa fe católica y conmutada la devoción, fe y esperanza que en estos sus ídolos tienen, en la divina potencia de Dios; [...] (Cortés 1994: 22)

Además, no está ausente en esta carta de relación la convicción de que los españoles son instrumentos de la divina providencia salvar la vida de tantas víctimas por medio de la reducción a la fe cristiana:

[...] porque es cierto que si con tanta fe y fervor y diligencia a Dios serviesen, ellos harían muchos milagros. Es de creer que no sin causa Dios Nuestro Señor ha sido servido que se descubriesen estas partes en nombre de vuestras reales altezas para que tan grande fruto y merecimiento de Dios alcanzasen vuestras majestades, mandando informar y siendo por su mano traídas a la fe estas gentes bárbaras, [...] (Cortés 1994: 22)

Como se ve, el autor Cortés, al alcanzar la tierra firme, ya proyecta el avasallamiento de “la tierra que nos parece ser grande” como una merecida punición. Al momento de llegar a la costa caribeña, el capitán desarrolla una visión de la dominación española del continente que se legitima por la urgencia de erradicar la idolatría y sus excesos. La corrección de “estas gentes bárbaras” aparece como mandamiento providencial para cuya ejecución la Corona española fue elegida. Informaciones apenas indirectas sobre la “cosa horrible y abominable” de los sacrificios humanos son suficientes (“algunos de nosotros” lo han visto, el autor de la carta no estaba entre los testigos) para idear un imperio español castigador que se expande más allá de las islas

caribeñas por el nuevo continente. Este imperio cumple la misión cristiana y se entiende como supremo instrumento del plan providencial de la salvación de la humanidad. Así, el otro mundo se convierte en un territorio de corrección, es decir en un campo de batalla contra la maldad, pero que permite vislumbrar un mundo hecho nuevo por el evangelio. Aquel mundo nuevo no tardará en hacerse ya que el conquistador opina que los errores se extinguirán pronto y las aún “gentes bárbaras” entenderán rápidamente la “verdad de la fe” una vez que sean propiamente instruidas. Es como si las poblaciones de aquel otro mundo vivieran en un desengaño cuya corrección es fácil porque el evangelio no ha sido predicado hasta este momento y porque corresponde al plan de la divina providencia el iniciar la salvación ahora. Además, como añade el autor, los habitantes cumplen todos los requisitos para convertirse, porque poseen plenas facultades racionales para el entendimiento, de las cuales hacen prueba en otros ámbitos:

[...] según de ellas [las gentes bárbaras] hemos conocido, creemos que habiendo lenguas y personas que les hiciesen entender la verdad de la fe y el error en que están, muchos de ellos y aun todos, se apartarían muy brevemente de aquella errónea secta que tienen, y vendrían al verdadero conocimiento, porque viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto. (Cortés 1994: 22)

En suma, de la noción del nuevo continente como un mundo a corregir emerge la visión de un imperio instructor que establece un Nuevo Mundo ordenado. De aquella tierra “muy grande” en el poniente, “que era imposible poderlos recoger sin estar y gastar mucho tiempo en ello” (*ibid.*: 14) solo se tenía muy vagas noticias, y las descripciones epistolares se refieren a una población indígena local costeña. No obstante, ya se concibe la “Tierra Firme” como un amplio espacio cuyo significado reside menos en su fenomenalidad en el presente que en sus calidades futuras: intolerable en el momento pero con grandes perspectivas en el porvenir. Evidentemente, para las expectativas que el continente despierta en los conquistadores, las dádivas

de oro, que los españoles reciben de los “naturales” y que hacen creer a estos que se trata de una tierra “buena” y “rica”, ayudan:

[...] nos juntamos y platicamos con el dicho capitán Fernando Cortés diciendo que esta tierra era buena, y que según la muestra de oro que aquel cacique había traído, se creía que que debía de ser muy rica, y que según las muestras que el dicho cacique había dado, era de creer que él y todos sus indios nos tenían en muy buena voluntad. (Cortés: 1994: 18)

También son útiles las muestras de sumisión y “buena voluntad”. Esta última observación remite claramente a las conceptualizaciones antropológicas anteriores: la docilidad de los “naturales” es un lugar común en la producción discursiva del nuevo continente. Ya presente en la carta a Luis de Santángel sobre el primer viaje de Colón en 1493, ella figura como una especie de acta de nacimiento de los “indios”: “Y allende de esto se farán cristianos que se inclinan al amor e cervicio de Sus Altezas y de toda la nación castellana, e procuran aiuntar de nos dar de las cosas que tienen en abundancia que nos son necesarias” (Colón 1982: 142). También está en el centro de la “Carta a El-Rei Dom Manuel” (1500) de Pêro Vaz de Caminha, ya que el escriba de la flota de Álvaro de Cabral termina la epístola al opinar que “según la santa intención de Vuestra Alteza, se harán cristianos y creerán en nuestra santa fe, a la cual plazca a Nuestro Señor que los traiga, porque es cierto que esta gente es buena y de buena simplicidad y se les imprimirá ligeramente cualquier cuño que se les quisiesen dar” (Caminha 2003: 229 – traducción del autor). Finalmente, como ya se demostró, la figura del buen salvaje tiene una función discursiva estratégica en *Mundus Novus*. Aunque ya se registren costumbres consideradas repugnantes, como la lujuria, la auto-mutilación o la antropofagia, el autor del tratado epistolar señala, como ya se destacó en un capítulo anterior, que “ellos” ya consintieron enmendar sus “costumbres perversas que nos prometieron abandonar” (Vespucci 1986: 94-95). Parecería que en la versión impresa del texto la entrega a las pasiones corporales fuera mero resultado de ignorancia, como si simplemente nunca hubieran recibido predicaciones de lo que es

bueno y malo. Es sintomático que en las versiones no apocalípticas, que son la “Carta de Lisboa”, el “Fragmento Ridolfi” y la *Lettera*, no se hable de la posibilidad de cambios en las prácticas de “las gentes”. Propenso a enmendar sus costumbres o no, los habitantes del otro mundo son hombres que “viven según la naturaleza” (*ibid.*: 94).

En consecuencia, la noción del imperio universal es teocrática, toda vez que supone que el rey cristiano impone la “verdad de la fe” en el mundo y reúne los poderes temporal y espiritual, lo que se origina en la Reconquista y se refleja en el Patronato real para las nuevas tierras. Al mismo tiempo, se entiende que la subyacente visión escatológica del mundo es necesariamente antropológica, puesto que el mundo es materia redimible, es decir, una humanidad. Por este motivo, las cartas de relación en la fase inicial de la expansión, y aún más las historias que siguen posteriormente, son, en gran parte, investigaciones antropológicas de las “gentes” que habitan en aquel otro mundo. Sin lugar a dudas, la mirada antropológica es, en el fondo, teológica, pues busca medir la distancia de las “gentes” en este y en el otro mundo hacia Dios y el evangelio.

En este contexto es relevante el análisis que hace Phelan de la exégesis de Gerónimo de Mendieta de la parábola de la gran cena en Lucas 14 en su *Historia eclesiástica indiana*. En la parábola, “un hombre” preparó una gran cena para muchos invitados y manda un siervo a llamar a los invitados: “Venid, que ya está todo aparejado”. Pero los invitados no van: “Y comenzaron todos á una a excusarse”. El anfitrión se enoja y manda al siervo dirigirse a las calles y traer “a los pobres, a los mancos, a los cojos y a los ciegos.” El siervo cumple la orden pero todavía hay lugar, entonces el anfitrión le ordena que traiga personas a la fuerza (Lucas 14: 16-24). Mendieta, refiere el investigador, interpreta la parábola como la invitación de Cristo al Cielo y los invitados son los tres grandes grupos de la humanidad que no aceptan –o no conocen– el evangelio: los judíos, los “moros” y los “gentiles”. El franciscano entiende que la parábola diferencia estas tres partes según su proximidad o distancia hacia Dios: los judíos, más cercanos, por su familiaridad con la fe en Dios, solo necesitan una invitación. Los “moros” en cambio tienen algún conocimiento de

la Biblia, pero se alejan de la verdad al seguir un falso profeta, por lo que hace falta más énfasis para llevarlos a aceptar la invitación. Los “gentiles”, finalmente, desconocen por completo la verdad divina y necesitan ser llevados a la cena. Para Phelan, se trata de una parábola de la monarquía universal española. Ella explica los distintos métodos que el monarca español debe usar para convertir a las tres partes de la humanidad a la fe cristiana: para unos la predicación es suficiente (judíos), para otros hace falta “algún grado de coerción” (“moros”) y para el tercer grupo hay que hacer uso de la fuerza (“gentiles”) (Phelan 1956: 8).

Lo que Mendieta propone con el método para “estos indios gentílicos” no es ciertamente la fuerza brutal: “compélelos á que entren, no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos” sino que, según él, necesitan un tutelaje que corrija sus errores. El método catequético, por consiguiente, debe ser un paternalismo benevolente pero riguroso: “guiándolos con autoridad y poder de padre que tienen facultad para ir á la mano á sus hijos en lo mal o y dañoso, y para apremiallos á lo bueno y provechoso; mayormente á lo que son obligados y les conviene para su salvación” (Mendieta 1970: 26).

Antes de profundizar el análisis del paternalismo misionero defendido por el fraile, sin embargo, habría que reparar en otro aspecto importante en el exégesis: Mendieta entiende que el evangelio divide la humanidad fuera de la cristiandad en las tres grandes “naciones” arriba mencionadas, las que comprenden todos los demás grupos humanos:

Es mucho de notar que las tres maneras de vocación expresadas en el Evangelio, ó tres salidas que hizo el siervo para llamar á la cena, concuerdan con la diferencia de las tres naciones ya dichas, en cuyas sectas se incluyen todas las demás que hay esparcidas por el mundo. (Mendieta 1970: 25)

Es de notar que la antropología del fraile es eminentemente teológica y las “naciones” que distingue se diferencian, como ya se mencionó, por el grado de conocimiento que tienen de la Sagrada Escritura. El punto es que no se clasifica la humanidad en “razas”, al contrario de

la interpretación de Phelan: “los judíos, los musulmanes, y los gentiles (con que los cristianos constituyen todas las razas de la humanidad)” (“the Jews, the Moslems, and the Gentiles [which with the Christians constitute all the races of mankind]”) (Phelan 1956: 11). El motivo es que el criterio antropológico es religioso y no biológico, como apunta Barreto en su análisis de la tripartición europea de la humanidad no cristiana de la época. Como señala el investigador, la religiosidad es “la identificación civilizacional del Renacimiento” según la cual los habitantes de las diversas partes de la Tierra son categorizados. En su modelo antropológico abstracto, el Otro es visto o como “negativo”, “neutral” o “positivo”, es decir como contrario a la cristiandad (Islam), como un vacío indiferente (los “gentiles”) o como semejante en términos de su nivel civilizacional o sistema religioso (el Preste Juan, por ejemplo) (Barreto 1989: 38-39).

Sin embargo, cuando se examina la argumentación de Mendieta con más detenimiento, se percibe que las valoraciones diferenciales de la humanidad no cristiana son solo un aspecto de la antropología propuesta con base a la parábola de Lucas. Más importante es la escatología que esta antropología implica, porque, en primer lugar, el franciscano entiende la cena como parábola de la redención:

Presupuesta la parábola que Cristo nuestro Redentor propuso (según el Evangelio de S. Lucas), de aquel hombre, conviene saber, ese mismo Cristo, que aparejó la gran cena de la bienaventuranza cuando en el árbol de la Cruz puso todas las expensas y convidó a muchos, porque llamó á todos los que se quisiesen salvar (aunque primero y particularmente al pueblo hebreo): y á la hora de la cena, que es en el fin del mundo, envió a su siervo á llamar los convidados para que entrasen á la cena, [...] (Mendieta 1970: 24)

Mendieta sostiene que la parábola evidencia que se invita a *todas* las “naciones” no cristianas a la cena, además de explicitar cuáles son. Es decir que, según el fraile, Lucas da a entender que con la invitación a estas tres “naciones” se llaman ya “todas gentes” a la salvación (Mendieta 1970: 25). Sin embargo, esto también significa que, a partir del momento que se llame efectivamente *todas* las “naciones” de

la Tierra a la verdadera fe, el escatón se aproxima y el tiempo mesiánico de la finalización del tiempo se inicia. En otras palabras, mientras existan pueblos que no tienen noticia del evangelio, la era escatológica, en que el mundo finalmente se encamina a su redención, no se inicia. Como escribe Mendieta, desde la creación del hombre, es decir “de casi siete mil años á esta parte”, Dios se ocupa de “buscar y llamar y procurar almas para el cielo”. El Creador sigue invitando “á la gente del mundo” hasta que tenga alcanzado a todas las “naciones”. No sorprende que el fraile recuerde el Apocalipsis de San Juan en este contexto, que revela que los escogidos, que reciben el sello son innumerables y proceden “de todas las naciones, tribus, pueblos y lengua” (Apo 7:9), lo que también, a la inversa, significa que en el momento en que el “llamamiento” haya llegado a todas las “naciones”, el fin ya se acerca: “La cual vocacion no ha cesado ni cesará hasta que esté cumplido el número de los escogidos, que según la vision de S. Juan ha de ser de todas las naciones, lenguas y pueblos” (Mendieta 1970: 24). En conclusión, con la evangelización de “estos indios gentiles” el mundo terrenal efectivamente entró en su fase final y el Nuevo Mundo prepara su llegada.

Como el monarca universal es quien envía los predicadores a estas partes gentílicas del mundo —en tanto “siervo” del Señor en la parábola que ejecuta la orden de llamar los invitados a la Cena— el rey español asume un perfil mesiánico ya que conduce la humanidad (la escogida) a la Nueva Jerusalén:

Tenemos, pues, de aquí, que la parábola propuesta en el santo Evangelio, del siervo enviado á llamar gente para la cena del Señor, á la letra se verifica en el rey de España, que á la hora de la cena, conviene á saber, en estos últimos tiempos, muy cercanos al fin del mundo se ha dado especialmente el cargo de hacer este llamamiento de todas 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 á la obediencia de la santa Iglesia romana, desde el tiempo de los Reyes católicos, que (como dicen) fue ayer, hasta el dia de hoy. (Mendieta 1970: 25)

Como se demostró en capítulos anteriores, la expansión europea no solo alarga el mundo y añade mundos desconocidos al conocido, sino que el descubrimiento de aquel otro mundo permite una inaudita noción de un Nuevo Mundo completo. Pero esta completitud es esencialmente escatológica, ya que significa que la Providencia decidió que todas las “naciones” serán efectivamente “llamadas”, lo que supone que el presente en que el fraile escribe la *Historia eclesiástica indiana* ya ha entrado en la arriba mencionada era mesiánica del fin. Colón había anticipado la apocalíptica del descubrimiento del otro mundo con su construcción cosmográfica del paraíso terrenal. Pero fue Vespucio el primero en formular el apocalipsis del Nuevo Mundo al revelar las multitudes del “otro mundo” hasta entonces desconocido y cuyo “llamamiento” faltaba para la realización del escatón. Como se ve, y aunque la producción discursiva española (y portuguesa) sobre las nuevas tierras no lo cite, el apocalipsis de Américo vino permeando los discursos ibéricos relacionados a la expansión atlántica y la *americanidad* que constituyen a las “Indias”.

Volviendo a la última “nación”, de la cual los “indios gentiles” son parte, Mendieta exige un régimen paternalista que corrija sus errores, lo que ciertamente no es novedad, como lo demuestra la primera carta de relación de Cortés. El autor reclama una autoridad de “padre” para los misioneros con lo que inferioriza los “indios” como “hijos”. Son como “niños” que necesitan ser enseñados, pero no se les concede que alcancen la mayoría de edad y que abandonen el estatus de eternos pupilos. La razón es, según el fraile, su inconstancia e incapacidad de guardar los mandamientos:

Pues para con estos indios gentílicos, que demas de la ignorancia del camino de la Verdad, están ocasionados y dispuestos para caer así en las cosas de la fe como en la guarda de los mandamientos de Dios, de pura flaqueza, por ser la gente mas débil que se ha visto, no bastará la simple predicacion del Evangelio, no la comprobacion de la doctrina por el buen ejemplo de los ministros, ni el buen tratamiento de parte de los españoles, si juntamente con el amor de sus padres espirituales, y el celo que ellos vieren de su salvacion, no tuvieren tambien entendido que los han de temer y tener respeto, como hijos á sus

padres, y como los niños que se enseñan en la escuela á sus maestros. (Mendieta 1970: 26)

Mendieta escribe en el último tercio de siglo, después de décadas de predicación a los indígenas. No pone en duda la docilidad indígena, sino que, al contrario, la resalta. En su visión, ellos desconocen la verdad y por esto tienen el entendimiento pervertido: “Y lo que [...] podemos sacar y notar es, á cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbre natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates, siendo infieles, creían” (*ibid.*: 77). Les hacía falta orientación, pero no ofrecían resistencia a la catequesis: “La fácil disposicion y aparejo que de parte de los indios habia para imprimir en ellos toda la cristiandad que quisieran, si esto principalmente se pretendiera (*ibid.*: 171). Sin embargo, el autor admite que sin tutelaje permanente, las enseñanzas de la doctrina cristiana no se mantienen.

De hecho, el franciscano coincide con los primeros cronistas y principalmente con Cortés que en gran medida los caracterizan la simplicidad intelectual lo que los condena a un estado dominado por perversiones e idolatrías. Barreto puntualiza que en la perspectiva europea, los “gentiles” constituían un vacío civilizacional, que podría ser llenado con contenido doctrinal, como una tabula rasa en la que se imprime cualquier mensaje (Barreto 1989: 38). En realidad, Mendieta no solo comparte la idea que Cortés tiene de los amerindios, sino que más bien realza el “santo celo” del capitán (Mendieta 1970: 182) y lo retrata como el personaje que hizo posible que esta última “nación” fuera “llamada”. Es decir que Cortés aparece menos como conquistador de nuevos reinos que como el hombre que abrió las puertas al evangelio. En su “Prólogo” al *Libro doceno*, Sahagún, también de la orden de San Francisco, retrata a Cortés como un elegido que “hiciese camino y derrocarse el muro con que esta infidelidad estaba cercada y murada”, lo que subraya que, en la visión franciscana, el uso de la fuerza para vencer las resistencias indígenas a la predicación del evangelio se justifica (Sahagún 1975: 720). Mendieta, de ma-

nera muy similar, defiende que “sin alguna duda eligió Dios señaladamente y tomó por instrumento á este valeroso capitán D. Fernando Cortés, para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio en este nuevo mundo” (Mendieta 1970: 174). El autor incluye en su *Historia eclesiástica indiana* una larga cita de la *Cuarta carta-relación* de Cortés a Carlos V de 1524 en la que este ruega al monarca que envíe misioneros para evangelizar a los mexicas, ahora que su imperio fue derrotado. En la epístola, insiste que esta función no la puede cumplir el clero secular, sino que solo el clero regular está en condiciones de hacerlo y, por esto, el emperador debe mandar las órdenes de S. Francisco y de Sto. Domingo a la Nueva España. Además debe dotar estas dos órdenes de “los más largos poderes que V.M. pudiere” (Cortés citado por Mendieta 1970: 184, ver también Cortés 1994: 203). Los “largos poderes” les son necesarias a las órdenes para que puedan ejercer el tutelaje paternal de los “naturales”.

Desde la percepción de Mendieta, los indígenas no viven “conforme á la ley de la naturaleza y dictámen de la razón” (Mendieta 1970: 182) y necesitan ser llevados a hacer uso de la razón para reconocer el derecho natural. En la tradición escolástica, el derecho natural es el orden moral como es reconocido por la razón humana (Fernández-Largo 1993: 700). Como escribe Tomás de Aquino en la *Suma de la teología*, el contenido básico de la ley natural es distinguir entre bien y mal y esta distinción la hace naturalmente la razón humana. Sin embargo, la razón no sabe la diferencia entre el bien y el mal por sí sola, sino que ella tiene este conocimiento en la medida en que refleja la lumbre divina. La luz de la razón es reflejo de la luz de Dios: “[...] como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo –que tal es el cometido de la ley–, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros” (Aquino 1993, I-II, C.91, a.2). Como “criatura racional”, el hombre no está solo sometido a la providencia divina, sino que, al contrario de otras criaturas, también participa en ella ya que es “providente para sí misma [la criatura racional] y para las demás cosas” (*ibid.*). Como

la razón humana es parte de la “razón eterna”, ella es capaz de reconocer el orden que Dios dio al mundo y regir sus actos de acuerdo a este conocimiento especulativo. Por este motivo, Aquino afirma que el derecho natural es el derecho divino, tal como la razón humana lo aprehende naturalmente: “Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional” (*ibid.*). Como en todo ser humano se refleja la lumbre divina en su razón natural, todo individuo aprehende los primeros principios del bien (a ley divina) que forman la base del derecho natural. Se distinguen tres preceptos fundamentales: El primero es el bien de la preservación de la vida, que se expresa como el “precepto de respeto a la vida”. El segundo es el bien de la vida de la especie, que es el “precepto respecto al matrimonio uno e indisoluble”. Y el tercero es el bien de la verdad y de la vida social, el que equivale al “precepto de búsqueda de la verdad e igualdad de los deberes sociales” (Fernández-Largo 1993: 701). Como comenta Ana Marta González, la ley natural es el fundamento del “obrar humano”, pero lo natural en el iusnaturalismo no significa una oposición a la razón, por parte del cuerpo, por ejemplo. Lo natural aquí corresponde a racionalidad del ser humano, como su forma de ser. Es decir que “natural” para el hombre es reconocer el orden moral de la cosas, porque el ser humano no solo vive sino que busca “vivir bien” (González 2010: 391). El uso de la razón, en otras palabras, equivale a la naturaleza del ser humano, ya que es una “criatura racional”. Como tal, se distingue de las criaturas irracionales y se asemeja a Dios.

Vivir de acuerdo a la naturaleza, por consiguiente, no significa vivir en congruencia con el derecho natural. Si los habitantes originarios del Caribe, por ejemplo, o de la Provincia de la Vera Cruz (Brasil) son percibidos como seres humanos que se encuentran en el estado de naturaleza, en la perspectiva del *ius naturae*, esto no necesariamente quiere decir que viven de acuerdo a la naturaleza humana, que es fundar la existencia en un orden racional. Solo si vivieran en un estado de inocencia, se podría eventualmente admitir que viven de acuerdo al bien, sin quizás saberlo. Sin embargo, como se vio más arriba, este no es el caso puesto que las ofensas al bien (antropofagia,

guerra perpetua, desnudez, ausencia de cualquier ordenamiento etc.) parecen evidentes a los autores europeos. De acuerdo al iusnaturalismo, es necesario llevarlos a ser lo que en esta perspectiva deberían ser: “criaturas racionales”. En cambio, los autóctonos que viven en Estados con una organización socio-política jerarquizada, como, por ejemplo, los mexicas, parecen estar mucho más conforme con su naturaleza racional como seres humanos. Su uso de la razón se hace patente de muchas maneras, como de vivir en ciudades, tener reyes y leyes. No obstante, para el punto de vista del iusnaturalismo, sus ofensas al orden moral también son claras (los sacrificios y la idolatría son los ejemplos más emblemáticos).

Para Gerónimo de Mendieta, desconocer la “ley de la naturaleza” significa que los amerindios están “metidos en abominables vicios y pecados, por donde se condenan y van á padecer las penas y fuego perdurable del infierno”. Aquí, el cronista religioso relata lo que los doce padres franciscanos, la primera misión que ya llegó a la Nueva España en 1523, comunicaron a los caciques aztecas en un primer encuentro al que los llamó el gobernador. Los frailes también les explicaron que sus “errores” son consecuencia de estar “engañados de los demonios enemigos del género humano”. El motivo de su perdición, por consiguiente, no es falta de razón sino desconocimiento de su uso correcto, lo que, a su vez, es resultado de no saber nada de Dios. Según la doctrina franciscana, por lo tanto, la lumbré que ilumina el hombre para que reconozca la ley natural y para que viva de acuerdo a su propia naturaleza, viene de Dios. Así, a los mexicas les falta la lumbré divina para que se ilumine su razón y para que reconozcan la ley natural. En la perspectiva franciscana, la ignorancia de la existencia Dios y de la ley eterna hace posible que el diablo ofusque la lumbré divina y que mantenga a los indígenas sometidos a su régimen de tinieblas. Por este motivo, los padres avisan a la élite azteca que la noticia de Dios significa “mostraros claramente el engaño y daño que hasta aquí habéis estado por no conocer á vuestro Dios y Criador”. Salir del engaño y del yugo demoniaco no solo significa reconocer a Dios, sino aprender a vivir en conformidad a su voluntad y la ley natural, por lo que se trata de “dároslo á conocer [a Dios] y

haceros saber su voluntad, y cómo os habeis de haber, y lo que habeis de hacer para le servir y agradar y tenerlo propicio.” Para este fin, los padres harán uso del “poder, facultad y autoridad” que les confirió el Papa. Sin embargo, el método es enseñar a los niños, por esto se les demanda a los padres que entreguen a sus hijos para que sean educados: “Para esto, hermanos muy amados, es necesario cuanto á lo primero, que vosotros nos deis y pongais en nuestras manos á vuestros hijos pequeños, que conviene sean primero enseñados.” La razón es, entre otras, que “como niños tiernos en la edad, comprenderán con mas facilidad la doctrina que les enseñaremos” (Mendieta 214).

En suma, “estos indios gentiles” aparecen como hombres naturales en la medida en que no aprendieron a hacer uso de la razón y a reconocer su verdadera naturaleza como “criaturas racionales”. En consecuencia, nunca, o solo parcialmente, ingresaron a la historia y estancaron en la infancia de la humanidad sin crecer y madurar. Su novedad es la novedad permanente de un estado civilizacional embrionario o deficiente. En definitiva, se trata de hombres que todavía no lo son: seres humanos que no conocen su propia naturaleza. Para los europeos, esto significa conducir a seres humanos, que no se alejaron mucho de un estado de naturaleza en que no reina la razón, a su verdadera naturaleza humana como seres racionales y llevarlos a abandonar su condición irracional, que les impide reconocer el orden moral del mundo. Los “naturales” son pupilos, que dependen de la orientación y corrección por parte de sus tutores paternales. En consecuencia, su adultez aún está por alcanzarse por el esfuerzo de sus padres espirituales. Su menoría se refleja en la opción misionera por adoctrinar a los niños y no a los adultos, lo que expresa la idea franciscana de que la adultez amerindia es futura y demandará un largo proceso de educación de un hombre cuyo acercamiento a Dios lo alumbre confiriéndole madurez humana. El nuevo hombre, por lo tanto, no existe todavía, pero se hará mediante la instrucción y formación franciscana.

7. Imperio civilizador: la corrección universal del mundo

7.1. El descubrimiento de las Indias: recreación del mundo

En 1552, Francisco López de Gómara publicó la Historia General de las Indias. El título completo es Primera y segunda parte de la Historia General de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido dende que se ganaron hasta el año de 1551. Con la conquista de México de la Nueva España. La primera parte relata los descubrimientos y conquistas de los españoles en todo el continente. La segunda parte se dedica exclusivamente a la conquista de México y el protagonismo que tuvo Cortés en ella. Reediciones siguen, pero ya en 1553 la Corona prohíbe la obra, sin que hoy se conozcan los motivos. En consecuencia, se traduce al italiano, francés e inglés y se imprime en Amberes, Roma, Venecia y Londres, con gran éxito editorial (Ostos: 1988: IX-X). La Historia General de las Indias es introducida, entre otros, por la ya citada dedicatoria al emperador Carlos V. La primera frase de esta es absolutamente extraordinaria: “La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Mundo Nuevo” (López de Gómara 1922a: 4). El descubrimiento de las “Indias” es presentado como un evento único y de importancia transcendental no solo para la historia de España o de Europa o incluso de la historia de la humanidad. Su importancia es inconmensurable y se equipara con la creación del mundo y asimismo con la divina encarnación. ¿Cómo se justifica tamaña pretensión? ¿En qué sentido se puede afirmar que un acto humano de exploración marítima es del mismo orden que la creación divina del mundo? Afirmar que este descubrimiento iguala la creación del mundo mismo solo puede significar que él equivale a la re-creación o renovación del mundo. No se puede evitar pensar que hay algo apocalíptico en esta sugestión. Sin embargo, sin considerar el contexto del debate quinientista sobre la importancia cosmográfica y teológica de estas tierras no

se puede entender la frase. Con base a los análisis hechos en los capítulos anteriores se propone leerla como una sugestión de que aquel descubrimiento hace renacer al mundo o logra que solo ahora nazca plenamente. Se subentiende, pues, que la afirmación se conecta con la concepción teológico-cosmográfica elaborada por Colón y Vesputio, la que establece que las “Indias” no son una parte más del mundo, que lo aumente y alargue. Más bien se adscribe a estas tierras el estatus de otro mundo que se yuxtapone al mundo conocido y cuyo conocimiento hace ver un nuevo mundo, completo y universal: el “Nuevo Mundo”. Surge una inquietud: al sugerir que el “Nuevo Mundo” es el mundo uno que nace con el conocimiento de las “Indias”, la frase no parece seguir la tendencia apocalíptica sanjuanina de la inminencia de la salvación transcendental. De hecho, la segunda frase de la dedicatoria confirma la hipótesis:

Y no tanto le dicen nuevo por ser nuevamente hallado, cuanto por ser grandísimo y casi tan grande como el viejo, que contiene a Europa, África y Asia. También se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro. Los animales en general, aunque son pocos en especie, son de otra manera; los peces del agua, las aves del aire, los árboles, frutas, hierbas [...] Empero los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vernían [*sic*], como vienen de Adán. (López de Gomara 1922a: 4)

La obra discute el concepto del Nuevo Mundo porque el reconocimiento de aquellas tierras constituye un hito en la historia del mundo. Retoma, así, el mencionado debate cosmográfico-teleológico y se entiende el interés de la república de letras europea por la obra en la época. Al mismo tiempo, la *Historia* marca una diferencia: no se encuentran referencias a las multitudes de las cuales Dios escogerá a los que va a sellar. Sino, más bien, se discute que la novedad se relaciona con la enormidad geográfica y con la diferencia de la flora y la fauna. Se comprueba la hipótesis de que las “Indias” constituyen otro mundo – no por su ubicación hemisférica o su poblamiento, sino por su dimensión geográfica y la diversidad de las formas de vida que allí se

encuentran. No por esto, sin embargo, es un mundo diferente. La unidad del mundo la constituye la humanidad que es una: los hombres son hombres como los de este mundo. Queda la duda: ¿en qué sentido el reconocimiento de la fenomenalidad del otro mundo, que hasta entonces no había sido un factor decisivo en el debate, lleva al renacimiento del mundo? Como ya lo indica la primera frase, en realidad, el Nuevo Mundo no es aquel otro mundo con sus distintas formas de vida vegetal y animal, sino el mundo universal que surge con su conocimiento.

El capítulo introductorio ofrece las claves para esta cuestión. Se evoca el tamaño y la belleza, no del otro mundo descubierto, sino de todo el mundo: “Es el mundo tan grande y hermoso”. Y asimismo se destaca la gran diversidad del mundo: “y tiene tanta diversidad de cosas tan diferentes unas de otras” (*ibid.*: 7). El autor infiere que la inmensa fenomenalidad del mundo pone al hombre a acatarlo y a venerar su creación: “pone admiración a quien bien lo piensa y contempla”. De hecho, la contemplación y la exploración del mundo, así como la búsqueda del saber acerca de él, son, según el historiador, su verdadera finalidad: Dios creó el mundo para que el hombre lo reconociera y lo entienda:

Dios crió el mundo por causa del hombre, y se le entregó en su poder, y puso debajo los pies, y, como Esdrás dice, los que moran en la tierra pueden entender lo que hay en ella, así que, pues Dios puso el mundo en nuestra disputa y nos hizo capaces y merecedores de lo poder entender, y nos dió inclinación voluntaria de saber, no perdamos nuestros privilegios y saberes. (López de Gómara 1922a: 7-8)

Este discurso no coincide con las apocalípticas del Nuevo Mundo discutidas hasta este momento. No obstante, recuerda lo que se mencionó sobre la “nueva geografía” de Gerardus Mercator en el capítulo anterior. En su *Atlas* de 1595 propone como finalidad de la cosmografía tener una noción de la inmensidad del mundo para que se reconociera la grandiosidad de su creador, quien hizo el mundo para compartirlo con el hombre y ser reconocido por él. Se nota que la argumentación de la *Historia* apunta hacia el contexto de reflexión

humanista, pero lo que escribe al final contrasta con Mercator: lo que está en juego no es (solo) el reconocimiento de Dios en el mundo, sino, en primer lugar, el deber humano de buscar saber y entendimiento del mundo. El punto de López de Gómara es que no todos los hombres se inclinan a la búsqueda del conocimiento del mundo. Es decir, aquí ya se desprende la antropología básica de la *Historia* que divide la humanidad en dos grandes grupos: los que buscan el saber y los que no lo hacen:

Pocos hombres hay, si ya no viven como brutos animales, que no se pongan alguna vez a considerar sus maravillas [las del mundo], porque natural es a cada uno el deseo de saber. Empero unos tienen este deseo mayor que otros a causa de haber juntado industria y arte a la inclinación natural; y estos tales alcanzan muy mejor los secretos y causas de las cosas que la naturaleza obra; [...] (López de Gómara 1922a: 7)

En cualquier caso, ya se entrevé cuál es el Nuevo Mundo que la *Historia* concibe: se trata de la inmensa plenitud del mundo que solo se reconoce ahora. Si es cierto que este mundo universal ya existía antes de las exploraciones españolas, solo con estas se fue reconociendo. Al llegar a captar la totalidad del mundo (o la idea de ella), ciertamente se completará también la noción de su creador. Al mismo tiempo, la *Historia* sugiere que los españoles (solo se trata de ellos), al descubrir aquel otro mundo de las “Indias”, fueron quienes con cuyo esfuerzo y virtud el mundo pudo renacer como el Nuevo Mundo de la inmensidad plena. En otras palabras, ellos cumplieron con la expectativa divina de buscar a entender el mundo en su enorme fenomenalidad y así son más humanos porque asumen el sentido de la creación de los hombres. Por este motivo, la *Historia* describe las exploraciones y conquistas de los españoles en todo el nuevo continente. Al mismo tiempo, ya quedan señalados los que no se admiran con la grandiosidad de la creación y no manifiestan deseos de saber, conocer y entender. Estos hombres existen –aunque sean pocos– y la falta de entendimiento los acerca a los animales.

Los primeros doce capítulos discurren sobre algunas nociones básicas de la cosmografía para posicionar las “Indias” en el debate geográfico. Entre los aspectos discutidos, están la unidad del mundo, su redondez, la habitabilidad, las antípodas y otros. Estos capítulos no sirven para conceptualizar a las “Indias”, sino que reflejan los avances generales del saber geográfico. Es particularmente interesante, sin duda, que el capítulo XVIII discuta el nombre de las “Indias”: “Por qué se llamaron Indias” (*ibid.*: 48). En el capítulo se refieren diferentes asociaciones de las nuevas tierras con la India en Asia y que por simple costumbre quedaron, de las cuales se destaca la más conocida: la equivocación de Colón. Se nota en Gómara una clara conciencia respecto a los conceptos que usa y a su importancia. Así, advierte que usa el término “nuevo mundo” sin querer decir con esto que cree que exista más de un mundo, sino, más bien, como un recurso estilístico “por variar de vocablos en una misma cosa”, lo que sugiere que “nuevo mundo” e “Indias” se usan como sinónimos. La observación es interesante porque expone el uso de los nombres para el nuevo continente en la época en España. Se constata que el nombre “América” no existe del todo, pero se mantiene el del “nuevo mundo”. Si se origina en la publicación de Vesputio o no, el contenido apocalíptico parece ser lo distintivo en él. Aunque Gómara afirme que “nuevo mundo” e “Indias” sean sinónimos, quedan dudas al respecto, incluso en el propio discurso del autor, como se intentó demostrar arriba. Lo más plausible parece ser que, por más que se diluya la semántica apocalíptica, persiste un residuo diferencial que mantiene viva la constitución temporal del continente. El punto es que, como el más antiguo nombramiento del fenómeno, “Nuevo Mundo” se mantuvo al lado de las “Indias” y duró mucho más tiempo. Que el nombre de las “Indias” haya tenido una longevidad más limitada y que más tarde incluso haya dado lugar al de “América”, parece indicar que la noción de la temporalidad del continente perduró y, a pesar de las rupturas históricas ocurridas, incluso se incrementó en la modernidad.

7.2. Corregir el mundo salvaje

La *Historia* es una suma de la expansión española en el nuevo continente y realza el establecimiento del imperio —como un fruto colectivo, y *nota bene*, no por protagonismo del monarca. En el último capítulo, titulado “Loor de españoles”, evoca los hechos y las virtudes de los españoles:

Tanta tierra como dicho tengo han descubierto, andando y convertido nuestros españoles en sesenta años de conquista. Nunca jamás rey ni gente anduvo y sujetó tanto en tan breve tiempo como la nuestra, ni ha hecho ni merecido [*sic*] lo que ella, así en armas y navegación como en la predicación del santo Evangelio y conversión de idólatras; por lo cual son españoles dignísimos de alabanzas en todas las partes del mundo. (López de Gómara 1922b: 258).

Con el enfoque narrativo dirigido a los españoles, queda poco espacio para los “indios”, los cuales obviamente no constituyen un interés prioritario para el autor. Estos, más bien y como lo muestra la cita, aparecen como los objetos del bien que obraron los españoles. Entre las “alabanzas” arriba citadas, se destacan la predicación y la conversión de los “naturales”. El capítulo enumera los méritos que tuvieron los españoles en la gobernación sobre los indígenas: con la conversión dejan todos sus vicios que son muchos, a saber, la idolatría, los sacrificios humanos, la antropofagia, “la sodomía” y “muchos otros grandes y malos pecados”. Además de darles la fe, también les trajeron, según el autor, importantes bienes culturales, como las “letras que sin ellas son los hombres como animales”, el hierro y “asimismo les han mostrado muchas buenas costumbres, artes y policía para mejor pasar la vida”. Cada uno de estos bienes valía más, según el historiador, que “la pluma, ni las perlas ni la plata ni el oro que les han tomado”. El autor admite que hubo abusos de parte de los españoles al esclavizar a los nativos, los hicieron “trabajar demasiado”, como escribe López de Gómara. No obstante, termina la obra con la opinión de que la esclavitud fue un castigo divino: “páreceme que Dios ha castigado sus gravísimos pecados por aquella vía” (*ibid.*: 258).

La idea de que el autor en realidad tiende a justificar la esclavitud de los indígenas se confirma en uno de los pocos capítulos de la *Historia* dedicados a ellos. El capítulo se llama “De la libertad de los indios” y, con aparente sencillez, relata un caso en una de las islas caribeñas en que algunos indígenas atacaron los monasterios de las órdenes de los franciscanos y de los dominicos. Se cita al fraile dominico Tomás Ortiz con una petición al Consejo de Indias en que defiende la “servidumbre” de los nativos. El historiador reproduce el “razonamiento” de Ortiz, el cual se revela como una diatriba contra la libertad indígena y que consiste en una drástica enumeración de los diversos pecados y aberraciones de éstos. Sus defectos aparecen como inmutables y la predicación es considerada inútil con ellos. A título de ejemplo, cito algunos pocos pasajes:

“[...] son como asnos, abobados, alocados, insensatos, no tienen en nada matarse y matar; [...], son inconstantes; no saben qué cosa sea consejo; [...] son bestiales en los vicios, [...] no son capaces de doctrina ni castigos, [...] en fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía, [...] (López de Gómara 1922b: 243)

El escrito es una lista de perversidades. Como parece reunir lugares comunes de la época en la antropología de los habitantes del nuevo continente, vale la pena identificarlos resumidamente: entre sus defectos morales y crímenes contra el ley de la naturaleza, están: la antropofagia, “sodomía”, idolatría, poligamia, falta de justicia, desnudez, falta de amor y de vergüenza, ingratitud, drogadicción (“ca tienen vinos de diversas yerbas, frutas, raíces y grano, emborráchanse también con humo [...]”), falta de obediencia de los jóvenes a los viejos, traición, crueldad, sed de venganza, falta de fe y de orden, adulterio, hechicería, nigromancia, cobardía, suciedad, arraigo en sus costumbres (de las enseñanzas católicas “dicen que son aquellas cosas para Castilla y no para ellos”), impiedad con enfermos, lujuria irrefrenable (*ibid.*: 243).

Como se aclara en seguida, los dominicos más tarde revocaron su posición y pasaron a combatir la esclavitud de los nativos. Efectivamente, la bula papal *Sublimis Deus* (1537) confirma que “los indios eran hombres y no bestias, libres y no esclavos” y, como señala López de Gómara, el fraile Bartolomé de Las Casas insistió mucho en que el emperador prohíba la esclavitud (*ibid.*: 244). López de Gómara se muestra muy conforme ya que hombres libres no deberían estar en servidumbre: “Justo es que los hombres que nacen libres no sean esclavos de otros hombres” (*ibid.*: 244). En seguida, no obstante, el autor expresa la duda, que repetirá al final de la *Historia*, si la esclavitud española no representaba un castigo divino por sus graves pecados. Se concluye el capítulo con una comparación con la maldición de los hijos de Cam por la maldad que éste cometió contra su padre Noé: “y Dios quizá permitió la servidumbre y trabajo de estas gentes de pecados para su castigo, ca menos pecó Cam contra su padre Noé que estos indios contra Dios, y fueron sus hijos descendientes esclavos por maldición” (*ibid.*: 244).

“De la libertad de los indios” no es un capítulo largo, y la reproducción de la diatriba de fray Tomás Ortiz representa cerca de la mitad de sus líneas, lo que confiere a la gravedad de las supuestas perversiones indígenas una posición de relieve. Así, se sugiere que los habitantes de estas tierras no poseen facultades racionales suficientes para entender el evangelio, encontrar la fe y para gobernarse. La consecuencia lógica es la esclavitud por su propio bien. Junto con la noción del castigo divino, el texto parece sugerir que la legislación de la protección de la libertad indígena es un error, el cual, además, aparece como resultado de las intervenciones de la orden dominicana, en especial de Las Casas. Además, resaltar el papel de Ortiz en la legitimación de la esclavitud apunta a incongruencias en la posición dominica acerca de la libertad indígena, lo cual la debilitaría. El hecho de nombrar a personalidades concretas, indica que el capítulo se inscribe en la polémica respecto a la libertad de los habitantes de las “Indias” a mediados del siglo XVI en España. Las Casas, por ejemplo, es uno de los protagonistas en este conflicto.

De hecho, la *Historia* también hace mención a otro importante protagonista. La última frase del libro, al final del “Loor de españoles”, remite al “doctor Sepúlveda” y a su legitimación de la conquista: “Yo escribo sola y brevemente la conquista de Indias. Quien quisiere ver la justificación de ella, lea al doctor Sepúlveda, cronista del emperador, que la escribió en latín doctísimamente; y así quedará satisfecho del todo” (*ibid.*: 259). Juan Ginés de Sepúlveda produjo una vasta obra con traducciones y comentarios de Aristóteles, tratados jurídicos, político-filosóficos, teológicos además de historiografías, un amplio epistolario y textos varios (Verger 1987: 10-12). Como contribución a la así llamada polémica de los naturales sobre la conquista de las Indias, el humanista escribió entre 1544 y 1547 un diálogo que justifica la guerra contra los indios y su esclavización, *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos* (*Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*). El trabajo se basa en la teoría aristotélica de la esclavitud natural y defiende la superioridad civilizacional de los españoles (Hanke 1975: 45-47). Se trata de un diálogo entre un *alter ego* del autor, Demócrates, quien debate con “el alemán Leopoldo, algo contagiado de los errores luteranos, epidemia de su patria” sobre la cuestión de “si es justa o injusta la guerra con que los Reyes de España y nuestros compatriotas han sometido y procuran someter a su dominio” los habitantes del nuevo continente (Sepúlveda 1951: 1-2). Como apunta Lewis Hanke, Sepúlveda ya se había destacado como un tratadista que defiende los intereses del Imperio al redactar el *Democrates Primus*, un diálogo entre Demócrates y otros dos interlocutores (Leopoldo es uno de ellos), en que se defiende la guerra contra el Imperio Otomano. El diálogo fue publicado en Roma en 1535 y como *Diálogo llamado Demócrates*, en versión española, en Sevilla en 1541. En una situación en que otra vez se debate la legitimidad de la guerra, esta vez contra los amerindios, Sepúlveda justifica la conquista en *Demócrates segundo*. A causa de un dictamen negativo de las Universidades de Alcalá y de Salamanca, el Consejo Real de las Indias y el Consejo de Castilla no autorizaron su publicación. Aunque haya circulado en copias manuscritas en la época, la obra quedó inédita hasta que Marcelino Menéndez y Pelayo

la editara por primera vez en 1892 (Hanke 1974: 61-62; García-Pelayo 1996: 4). Pero una versión similar se publicó en 1550 en Roma, con el título *Apologia pro libro de justis belli causis* (*Apología o de las causas justas de la guerra*). Además, en la controversia sobre la conquista en la Junta de Valladolid en 1550-1551, Sepúlveda defendió su posición en público. El otro protagonista del debate fue Las Casas quien, en cambio, defendió la libertad natural de los habitantes de las Indias (Todorov 1982: 193-212).

En su función como capellán, cronista y jurista del emperador, Sepúlveda escribió una crónica de la regencia de Carlos V (*De rebus gestis Caroli V*), entre otras. Uno de sus textos historiográficos cuenta la conquista de México, desde los viajes de Colón hasta la toma de Tenochtitlan: *De rebus Hispanorum gestis ad Novum Orbem Mexicumque*. No se sabe la fecha exacta cuándo fue concluida, pero en 1562, el autor menciona en una carta que está trabajando en ella (Verger 1987: 12). Inédita en la época, esta obra fue publicada por primera vez en 1780, recopilada en el tercer volumen de la edición de las obras completas (*Opera*) del humanista por la Academia de la Historia, que reunió textos ya editados y aún no publicados. En español, el título es *Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo* o, más breve, *Historia del Nuevo Mundo* (Verger 1987: 21-25). Al inicio de la crónica de la conquista, Sepúlveda hace un breve resumen de la argumentación de la *Apologia*. El autor justifica la conquista y la guerra contra los “indios del Nuevo Mundo”, pero no con base en la evangelización. Sepúlveda remite a su argumentación en la disputación en Valladolid en 1551, sobre la legitimidad de la conquista, y escribe que no se les puede obligar a creer en Dios. Pero el uso de la fuerza se justifica y se requiere para hacerlos respetar las “leyes de la naturaleza” ya que las ignoran de forma repugnante. El autor cita la *Apologia pro libro de iustis belli causis*:

El resumen del libro [*Apologia*] es el siguiente: “Es de derecho humano y divino someter a los indios del Nuevo Mundo al poder del Rey de España, no para obligarles a ser cristianos por medio de la fuerza o la intimidación, pues, si así fuera, sería nulo según el derecho natural y las leyes cristianas, sino para llevarles a observar las leyes

de la naturaleza, que obligan a todos los pueblos y que los indios violaban de muchas formas y vergonzosamente, quedando sin embargo a salvo su libertad natural y sus bienes [...]” (Sepúlveda 1987: 60-61)

Las “leyes de la naturaleza”, según el humanista, son universalmente obligatorias. Hasta el decálogo es reflejo de ellos. El autor detalla que según el derecho natural no se debe creer en muchos dioses, no se debe matar, no cometer adulterio, ni robar, entre otros. Obligar a personas a observar estas leyes, no sería un acto de injusticia. Más bien, sería una necesidad, ya que, en la perspectiva de Sepúlveda, violar el derecho natural constituye un crimen en contra del derecho eterno que debe ser sancionado. Según el cronista, por lo tanto, el hecho de desconocer o desacatar el orden moral del mundo ya constituye un motivo de guerra, sin que sea necesario que los infractores de la ley natural hayan agredido a alguien.

Como se ve, la conquista ya no se justifica (directamente) con la evangelización de los pueblos originarios de las nuevas tierras, es decir, con sus resistencias a la propagación de la doctrina cristiana. Sepúlveda es explícito en que la misión evangelista no es motivo de guerra justa, ni título jurídico para el dominio español en el nuevo continente. Si la cristianización sigue siendo el fundamento principal de la posesión de las nuevas tierras, la legitimación inicial fundamentada en la bula *Inter Caetera* de 1493, pasa a ser ahora interpretada como imposición del derecho natural y obediencia a la ley eterna. Según Anthony Pagden, el motivo del cambio argumentativo son las conquistas de los imperios azteca e inca que, al contrario de los pueblos originarios en el Caribe y en la Tierra de la Vera Cruz, sí constituían sociedades con organización política, por lo que no se les podía considerar carentes de toda civilidad. Si los pueblos caribeños, por ejemplo, eran tomados como inciviles, es decir sin gobierno ni legislación, por lo que constituían, en la perspectiva europea, “espacios abiertos” que debían ser regidos por el monarca español, el caso de los aztecas e incas era muy diferente. Aquí, el dominio de la Corona española ya no se podía legitimar con el presunto vacío religioso y civilizacional (Pagden 1990: 14-15).

La conquista de los imperios azteca e inca se legitima con el derecho natural y sus infracciones. Ahora es la forma de ser de los amerindios que justifica la guerra, en la medida en que no corresponde a la racionalidad que el iusnaturalismo considera propia de la naturaleza humana. Visto así, la guerra contra los autóctonos, no solo es justa si ellos se oponen al celo catequético de los cristianos, sino, principalmente, porque son contrarios a su propia naturaleza como seres humanos. Este razonamiento recuerda la posición franciscana que, como se mencionó en el capítulo anterior, aceptaba el uso de la fuerza contra los indígenas, pero de manera moderada para superar las hostilidades de parte de los “naturales” en contra del evangelio.

No obstante, los franciscanos sostenían que era posible enseñar a los indígenas a hacer uso de la razón y que esta instrucción, autoritaria y paternalista, era su misión. Sepúlveda, en cambio, negaba la posibilidad de adecuar los “indios” a la naturaleza humana en cuanto “criaturas racionales”. En primer lugar, esto significa que la única manera de hacer a que los amerindios respetasen la ley natural, era obligarlos por la fuerza. La violencia, en otras palabras, no se limita a la conquista, sino que sigue siendo necesaria como forma de gobernanación. En segundo lugar, queda claro que el cronista imperial ponía en duda que los indígenas sean capaces de hacer uso de la razón.

Aquí, el humanista rompe con la tradición escolástica del *ius naturae* que establecía la racionalidad categórica de los seres humanos en la cual se reflejaba la lumbre divina. Sepúlveda, en cambio, introduce un argumento contrario al debate, que encuentra en Aristóteles. Como escribe el autor, según Aristóteles y otros filósofos antiguos, la ley natural prescribe que los pueblos civilizados deben regir sobre los salvajes. Para este fin, los pueblos cultos pueden recurrir al uso de la fuerza y hacerles guerra a los bárbaros si violan el derecho natural. Es conforme a su propia naturaleza que los salvajes deben obedecer a los civilizados. Sepúlveda sigue citándose a sí mismo:

“[...] Para estos autores, los pueblos bárbaros o salvajes han nacido para obedecer, no mandar, estando sometidos por ley natural a los pueblos más civilizados y cultos. Estos pueblos, si rechazan el poder impuesto, pueden ser obligados, según el mismo derecho natural, con

la guerra si llegara el caso, como enseñan los mismos filósofos (Aristóteles, *Polit.* I, 3 y 5) [...].” (Sepúlveda 1987: 61)

Aristóteles divide la humanidad en grupos binarios, pares en que siempre un elemento depende del otro. Así como lo masculino y lo femenino se necesitan, de la misma manera “el que manda por su naturaleza y el súbdito, para su seguridad” igualmente se necesitan. Porque aquel que sabe tomar precauciones naturalmente, manda, y aquel otro que sabe ejecutarlas con el trabajo de su cuerpo, obedece por naturaleza. En suma, hay señores naturales y hay esclavos naturales: “En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo” (Aristóteles, *Política* I 2). Ahora bien, los bárbaros según el filósofo, son aquellos pueblos que no disponen de capacidad para gobernar y, por este motivo, los bárbaros constituyen el grupo de los esclavos por naturaleza:

Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas:

justo es que los helenos manden sobre los bárbaros,

entiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza. (Aristóteles, *Política* I 2)

Mientras la tradición escolástica del iusnaturalismo defendía la racionalidad como naturaleza constitutiva de la especie humana en su calidad de seres que participan en la luz divina, el filósofo griego niega la unidad de la humanidad y establece como naturaleza humana la relación jerárquica de dos tipos de hombres. “Después hay que examinar [...] si es mejor y justo para alguien ser esclavo o no, o bien si toda esclavitud es contra naturaleza” (Aristóteles, *Política* I 3). Aristóteles muestra que la naturaleza establece una relación permanente entre “dominante” y “dominado”, en todos los ámbitos. El propio ser humano se compone de una parte que domina (el alma) y otra que obedece (el cuerpo):

Es posible entonces, como decimos observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio

señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, [...] (Aristóteles, *Política* I 3)

Manuel García-Pelayo señala que Sepúlveda se refiere a esta parte de la *Política* cuando escribe en el *Democrates alter* que el derecho natural ordena que lo que es superior gobierne a lo que es inferior (García-Pelayo 1996: 21): “y todo esto por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual” (Sepúlveda 1996: 83).

García-Pelayo observa que Sepúlveda se opone a la tradición escolástica de la ley eterna, según la cual esta le está inscrita al hombre por voluntad divina y la cual este reconoce gracias a sus facultades racionales. No solo la orden franciscana, sino también otras órdenes misioneras, como la dominicana, mantienen en gran parte la concepción escolástica del derecho natural, según la cual todos los seres humanos se rigen por la ley natural (García-Pelayo 1996: 7-12). Sepúlveda comparte la noción escolástica que la ley eterna se refleja en el derecho natural. Así, en el ya citado diálogo *Democrates alter* defiende que el derecho natural rige la vida humana con vista a la vida eterna:

Lo cual quiere decir que todas las leyes naturales y divinas se dirigen á [sic] contener a los hombres en el deber y á conservar en esta vida la sociedad humana, que se funda principalmente en mutua caridad y benevolencia, para que esta vida sea como una escala y preparación para la otra vida eterna [...] (Sepúlveda 1996: 63)

Sin embargo, el humanista difiere del entendimiento escolástico del derecho natural en la medida en que niega que todos los hombres puedan reconocer el *ius naturae*. Según , solo los pueblos civilizados lo comprenden, por lo que tienen el deber de conducir a los bárbaros a la virtud, ya que no son capaces de hacerlo por su cuenta. La barbarie, en este sentido, surge como una humanidad que se niega a ella misma –ella es considerada “inhumana”– lo que la civilización necesita corregir, de ser necesario, con el uso de la fuerza. Según el cronista, el propio derecho natural justifica la guerra contra la barbarie:

Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara. (Sepúlveda 1996: 85)

Mientras los franciscanos sostenían que los mexicas estaban sometidos a un régimen perverso y engañoso del diablo, para el humanista se trataba de un desconocimiento natural del orden moral del mundo de parte de los indígenas. Su incapacidad de aprehender el derecho natural era resultado, por lo tanto, no de una razón ofuscada, sino de una racionalidad naturalmente incompleta que los constituye como otro tipo de humanos, como hombres inciviles y salvajes. La barbaridad es su naturaleza, y también la esclavitud. Sepúlveda propone una relación paternalista que solo en apariencia recuerda el tutelaje de los franciscanos, ya que la jerarquía entre el “culto” y el “bárbaro” es natural, así como la corrección del “hijo” por el “padre” es permanente:

Esto dice Aristóteles, y con él conviene San Agustín en su carta a Vincencio: “[...] Por que el padre que corrige á un hijo suyo, aunque lo haga ásperamente, no por eso pierde el amor paternal. Hágase lo que debe hacerse aunque á él le duela, porque este dolor es lo único que puede sanarle.” En suma: es justo, conveniente y conforme á la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades. (Sepúlveda 1996: 87)

De hecho, el humanista defiende un gobierno de los sabios, una “república de los *optimates*”:

—Si buscamos la verdad, oh Leopoldo, y atendemos puramente á lo que piden la razón y el orden natural, habremos de decir que la soberanía debía estar siempre en poder de los más sabios y prudentes, porque sólo es verdadero reino aquel que es gobernado siempre por

hombres prudentísimos y amantes del bien público. Es doctrina de los filósofos; y añaden que cuando este orden se perturba, el reino debe perder el nombre de tal. Por eso la república de los *optimates* es la más justa y natural de todas, porque allí los mejores y los más prudentes tienen el imperio, según lo manifiesta su propio nombre. (Sepúlveda 1996: 87, 89)

Los pueblos “cultos”, por consiguiente, son aquellos en que las leyes y el orden socio-político se inspiran en las lecciones de los más sabios.

El humanista, sin embargo, encontró una fuerte oposición a su interpretación del derecho natural y la legitimación del dominio español de las “Indias” que de ella deriva. En su *Historia del Nuevo Mundo* hace referencia a “ciertos teólogos” (se trata de Bartolomé de Las Casas y otros dominicos) que defienden la “falsa opinión” según la cual el uso de la fuerza contra los habitantes del nuevo continente no sería legítimo, salvo excepciones (Sepúlveda 1987: 60). El autor alude a la disputación de Valladolid en que Las Casas sostuvo que los amerindios, como todos los seres humanos y como se verá más adelante en este estudio, se rigen por la ley natural, lo que garantiza su libertad. Contra la posición de los dominicos, el cronista imperial, no obstante, aboga que solo sometiendo estos pueblos es posible convertirlos a la fe cristiana. Sepúlveda ve su posición respaldada por la Biblia y también remite a la ya citada parábola de la cena en Lucas 14. Así, la conquista se entiende como “un acto de piedad religiosa” y ella cumple, escribe, con el mandato del redentor:

Realizado, pues, esto, según el precepto de Cristo ‘oblígale a entrar’, y según la parábola evangélica del banquete (que así ha interpretado el pasaje la Iglesia en sus decretos y actuaciones), los indios con poco esfuerzo son llevados mediante la doctrina evangélica a aceptar la religión de Cristo, como la experiencia nos ha enseñado y enseña. (Sepúlveda 1987: 59)

La traducción de Antonio Ramírez de Verger usa el término “indios” para denominar a los pueblos a ser sometidos por la Corona española. El original latín, sin embargo, se refiere muy consecuentemente a

“barbari”, y así procede en el caso de la “convivii Evangelica parabola” (Sepúlveda 1780: 12). La insistencia en la barbarie de los habitantes del nuevo continente queda patente en la manera como Sepúlveda describe el segundo viaje de Colón. El cronista relata que, cuando llega la segunda flota de Colón a islas dominadas por “caníbales, llamados caribes en su lengua vernácula”, estos huyeron y dejaron atrás aproximadamente 30 mujeres y niños que ellos habían “cazado en otras islas para comérselos o esclavizarlos”, los cuales se entregaron con alivio a los españoles. En esta breve descripción de los “caribes”, en que se pormenorizan sus prácticas antropófagas (“cebaban a los hijos de las prisioneras como si fueran cabritos o terneros, para banquetes nefandos”), se contraponen autóctonos antropofágicos y no antropofágicos, siendo los últimos víctimas de los primeros (Sepúlveda 1987: 61-62). Al contrario del discurso de los misioneros que defienden la libertad de los indígenas, Sepúlveda no hace una distinción categórica entre ambos grupos. A diferencia de la ya citada traducción al español, que denomina a los no-antropófagos “indios”, la versión original habla de “Barbari”, mientras que a los caníbales se refiere como “Caribes” (Sepúlveda 1780: 15-16). Es decir que, para el autor, la condición fundamental de los autóctonos es la barbarie, y la antropofagia de los “caribes” solo la agrava. La inferiorización de los habitantes de las islas también queda patente en un episodio que el cronista relata. Colón envía una carta a uno de los españoles, Martín Alonso Pinzón, que no estaba de acuerdo con la determinación del comandante de dejar un número de españoles en una de las islas y, consecuentemente, se aleja de la flota. Los indígenas llevaron la carta al destinatario y se maravillaron, cuenta el humanista, de cómo Pinzón, al leer la carta, se enteraba de lo que los ausentes habían dicho y determinado al respecto de lo sucedido. Aquellos no entendían cómo Pinzón podía saber lo que los otros españoles habían debatido. Del desconocimiento de la escrita de parte de los autóctonos, Sepúlveda concluye que “eran personas por completo salvajes y sin ningún tipo de instrucción” (Sepúlveda 1987: 57).

¿Que visión de las nuevas tierras aboga Juan Ginés de Sepúlveda con su crónica de la conquista? Según la traducción española, se trata

de una “Historia del Nuevo Mundo”, como ya se explicitó. El original latino, sin embargo, no habla del “Nuevo Mundo”, sino de “orbis novus”. Para ser exacto, el título es *De las hazañas de los españoles en el nuevo orbe y en México (De rebus Hispanorum gestis ad Novum Orbem Mexicumque* [Sepúlveda 1780: 1]). De hecho, el término parece ser usado como un sinónimo a “mundos novus” en el sentido de otro mundo desconocido: con respecto a la salida de la primera flota de Colón, Sepúlveda escribe que ésta navegó rumbo al “Nuevo Mundo y la Nueva España” (Sepúlveda 1987: 52), es decir, “in Orbem novum novamque Hispaniam” (*ibid.*: 2). En este caso, “orbis novus” aparece como un término análogo a “Nueva España”, haciendo referencia a todo el continente en el hemisferio occidental. Sin embargo, el autor no explicita las razones que permiten hablar de otro “orbe”. Solo parece encontrarse una referencia indirecta: en la introducción se explica el modelo esférico del “orbis terrarum” que se constituye de cinco “zonas” (“zonae”), las cuales no se definen con más detalles en el texto, salvo que ya no se sostiene que el exceso del frío o del calor las haga inhabitables (*ibid.*: 1) (la versión española, en vez de “orbe” usa la expresión “globo terráqueo” [Sepúlveda 1987: 51]). Esta información parece sugerir que el “nuevo orbe” demostró que toda la tierra es habitable y que está, de hecho, habitada, lo que remetería a Vespucci. No obstante, la crónica de Sepúlveda es todo menos un tratado geográfico. El enfoque que claramente predomina en toda la obra, y que ya realza el título, es la actuación heroica de los españoles. De hecho, la introducción enfatiza que los españoles fueron los primeros en explorar todo el orbe, menos las zonas heladas:

Los españoles, por su parte, recorrieron en sus navegaciones casi todo el orbe, excepto las zonas heladas, en busca de reinos desconocidos y de tierras no exploradas, llevando el imperio español y la religión cristiana a lo largo y ancho del mundo. (Sepúlveda 1987: 51-52)

Se entiende que la perspectiva del texto no es cosmográfica, sino más bien imperial: además de explorar las nuevas tierras, los españoles las sometieron al “imperio español” y al cristianismo. Hay un énfasis

claro de que estas tierras alcancen la dimensión de un “orbe”, como si fuera otro globo terráqueo, puesto que se extienden por las cinco zonas climáticas, del polo norte al del sur. La noción del “continente”, por ejemplo, solo se menciona en una muy sucinta descripción del tercer viaje de Colón, cuando este llega a la “tierra firme” (*ibid.*: 67). Si en el resto del texto se usa “orbe” en vez de “continente”, esto permite concluir que no se trata de discutir lo que las nuevas tierras y sus habitantes significan para la visión (teológica) del mundo, sino su importancia para la Corona española. Por este motivo, la crónica parece prescindir de connotaciones apocalípticas para antes poner de relieve la magnitud del imperio de los españoles (“Hispanorum imperium” [Sepúlveda 1780: 1]) el cual se extiende a territorios del tamaño de un orbe. Está claro, en otras palabras, que efectivamente no es otro orbe, ya que solo puede haber uno, de lo que se concluye que el término sirve para indicar la enormidad de la extensión territorial del nuevo dominio español, a tal grado que su grandeza no era siquiera imaginable a los antiguos. Parecería, por lo tanto, que *De rebus Hispanorum gestis* acentúa aún más la visión imperial que la *Historia general de las Indias* de Francisco de Gómara, con la cual tiene mucho en común.

Ciertamente, la historia no tiene como objetivo desarrollar una interpretación escatológica de las nuevas tierras. Más bien, el autor refuta una vez más la defensa de la libertad natural de los habitantes del cuarto continente por parte de “ciertos teólogos” y narra la sumisión legítima de aquellos. Que Sepúlveda no vincula el nuevo continente con ningún significado cosmográfico, se evidencia en el hecho de que no interviene en el debate sobre su denominación e incluso tiende a abstenerse de nombrarlo. En el “Prefacio” al *Democrates secundus*, por ejemplo, el autor simplemente habla de “tierras occidentales y australes”, lo que subraya su extensión geográfica de norte a sur y su magnitud territorial. Sus habitantes son, para el humanista, nada más que “pueblos bárbaros”, que, por lo visto, no parecen diferenciarse fundamentalmente de otras poblaciones bárbaras en el mundo. La única diferencia parece ser que estos “bárbaros” son “co-

múnmente” llamados “Indios”: “aquellos pueblos bárbaros que habitan las tierras occidentales y australes, llamados comúnmente Indios en español” (Sepúlveda 1951: 1).

Como ya se mencionó, los españoles tienen el derecho y, en última instancia, la obligación de someter los pueblos en este “orbe”, ya que éstos son “bárbaros”, violan el derecho natural y no logran vivir como cristianos sin el gobierno de los españoles. Como se ha mencionado más arriba, el dominio español que se erige sobre estos pueblos se transforma en “imperio” por una dimensión que parece extenderse por dos “orbes”. Cuando Sepúlveda escribía la crónica, el rey de España ya no era emperador, pues Carlos abdicó en 1556. Su hijo Felipe II fue regente de España y de otras posesiones pero no del Sacro Imperio Romano Germánico. Curiosamente, solo en el momento en que se consume la separación formal del *imperium* de la *monarchia*, España emerge como imperio universal. El motivo, como escribe Pagden, es que este país, por la hegemonía que ejercía, era considerado por los humanistas en la corte de Carlos V como el único que era capaz de establecer la unidad cristiana en el globo. Tal hegemonía se basaba en las capacidades militares y los abundantes recursos de que disponía, sumados a la extensión de sus dominios en el nuevo continente con las conquistas de México en 1521 y del Perú en 1533, de los que extraía exorbitantes riquezas. Más importante, sin embargo, era que España surgía como la verdadera heredera del imperio romano, porque basaba su dominio en la defensa de la fe cristiana. Si extiende su dominio, en otras palabras, es porque expande el cristianismo, lo que permite aspirar a ser sucesora del imperio cristiano de Roma. España, en esta perspectiva, emergía como verdadera destinataria del *translatio imperii*, anunciada por Daniel en su interpretación del sueño de Nabucodonosor en el Libro de Daniel en el Antiguo Testamento (Pagden 1995: 42-46). Como es bien sabido, la noción de los cuatro imperios formulada en este Libro es apocalíptica, ya que el último de los cuatro precede e introduce el reino de Dios: “Y en los días de estos reyes el Dios del cielo levantará un reino que

no será jamás destruido, ni será el reino dejado a otro pueblo; desmenuzará y consumirá a todos estos reinos, pero él permanecerá para siempre” (Daniel, 2:44).

La visión apocalíptica no se divisa en la crónica de Sepúlveda, como ya se subrayó, pero se aboga por la idea de un imperio español que, en esta tradición, solo puede ser universal. La noción imperial se vincula con la bula *Inter Caetera* de Alejandro VI a la que Sepúlveda dedica un capítulo (y la que Gómara reproduce por completo en el capítulo XIX de la *Historia General de las Indias*). El arriba mencionado patronato prevé que los Reyes Católicos ejercen el poder temporal y espiritual sobre los nuevos territorios. Como destaca Sepúlveda, el rey es el “vicario” de Cristo y de él recibe el “poder y la autoridad” para “someter a los indios para convertirlos más fácilmente a la religión cristiana”. Ya se subrayó anteriormente que esto no significa obligar a los indígenas a tener fe en Cristo —“que no puede ser dada contra su voluntad”— sino a “que obedezcan al poder de los cristianos y dejen de render culto a los ídolos” (Sepúlveda 1987: 59).

No obstante, el tema de *De rebus Hispanorum gestis* es que no es lo mismo someter algunas poblaciones indígenas en el Caribe que conquistar grandes imperios como el de los aztecas de México. Hay otro factor en cuestión en el cual el autor hace un fuerte hincapié: el valor de los españoles y su fe en Cristo en la guerra contra el imperio azteca. Dos episodios sirven para poner la valentía española de relieve: se trata de circunstancias en que los hombres de Hernán Cortés empiezan a dudar si no deben mejor retirarse y renunciar a la guerra contra los mexicas. La primera crisis ocurre después de una batalla contra los tlaxcaltecas en que estos matan a dos caballos y prueban que constituyen un fuerte peligro a los europeos. Cuando Cortés se entera de las críticas de los suyos, convoca una asamblea y les dirige un discurso, el cual Sepúlveda reproduce integralmente. Gómara, en la *Historia de la conquista de México*, la segunda parte de su mencionada publicación, también hace una amplia referencia al episodio e igualmente reproduce el discurso de Cortés. El contenido de las versiones del discurso en las dos crónicas es en gran medida el mismo,

aunque los términos exactos no coincidan. En su segunda carta-relación, del 30 de octubre de 1520, Cortés hace referencia a las críticas de sus soldados (“[...] que si yo era loco y me metía donde nunca podría salir, que no lo fuesen ellos, sino que se volviesen al mar, [...]” [Cortés 1994: 39]). Sin embargo, el capitán solo resume brevemente lo que les dijo. La versión del episodio en la historia de Sepúlveda, en cambio, es más extensa que la del propio Cortés (y de Gómara). Es en esta versión que cautelosamente se justifica la guerra. El hecho de que las versiones en las crónicas de Gómara y Sepúlveda no se contradigan muestra que ellas no son del todo arbitrarias. Al mismo tiempo, está claro que las formulaciones exactas de Cortés son obra de los cronistas, de lo que se concluye que estos aprovechan las palabras que atribuyen al conquistador para acentuar su propia argumentación cronística. En el caso de *De rebus Hispanorum gestis*, se subraya que la principal necesidad es “defender la causa de Cristo” ya que sus enemigos son “adoradores de ídolos” que veneran a “malvados demonios” y no al “Dios bueno y poderoso” y que, por esto, son “enemigos de Cristo”. Por este motivo, hay que hacerles guerra para “castigar a los que se oponen tercamente” y para “llevar a los pueblos conquistados a la fe de Cristo” y para “someterlos a la autoridad de los cristianos y y de nuestro Rey”. Sin embargo, según el discurso de Cortés reproducido por Sepúlveda, el desafío es enorme, ya que no se trata de combatir a una ciudad o derrotar a un ejército, sino a conquistar un “*novus alter terrarum orbis*”, como dice en la versión latina (Sepúlveda 1780: 113). No obstante, a la dimensión del propósito corresponden las expectativas de una recompensa inmensa y de una gloria extraordinaria:

Que no se trata del dominio de una sola ciudad, ni se va en pos de la gloria de que proporciona la destrucción y huida de un solo ejército, sino que es otro Nuevo Mundo lo que se nos pone por delante como recompensa a los esfuerzos, a los peligros y a la victoria; asimismo, la gloria de haber sometido por las armas a muchos y grandes pueblos, y no ya el botín ganado en la destrucción de una sola ciudad

para distribuirlo entre muchos, sino los bienes de muchos reinos extraordinariamente ricos en oro y plata para repartilos entre muy pocos. (Sepúlveda 1987: 133)

En definitiva, a los españoles esperan “enormes riquezas”, pero lo más importante es erigir un imperio cristiano y español en el globo terráqueo: “propagar la religión cristiana y el imperio de los españoles a lo largo y lo ancho del orbe” (*ibid.*: 134).

La segunda crisis ocurre después de la retirada de los españoles de Tenochtitlan al territorio tlaxcalteca, en la así llamada noche triste, por no poder resistir a la supremacía mexicana. Muchos de los europeos están desmoralizados y ya no quieren seguir la guerra. Nuevamente, Cortés, según Sepúlveda, pronuncia un discurso en que reconoce las dificultades en que se encuentran y la necesidad de retirarse ante “una infinita multitud de enemigos, que luchaban en su terreno con entereza y valor”. Pero el capitán insiste en que Dios los envió a esta guerra para combatir al mal y que no se pueden “oponer al deseo manifiesto de Cristo, que quiso que nosotros fuéramos sus ministros para extender su Iglesia a lugares donde se rinde culto a demonios en lugar de a Dios”. Además, no deben abandonar los tlaxcaltecas en esta guerra. Lo más importante es, otra vez, la expectativa de erigir un gran imperio, con recompensas materiales y fama: exhorta a sus soldados a hacer una “guerra justa y saludable que nos abra la puerta a enormes riquezas, grandes imperios y una enorme gloria” (*ibid.*: 178-179). En los referidos discursos de Cortés se plasma la implementación de un imperio cristiano universal de los españoles, que somete a los “Barbari” al uso de la razón y corrige sus inclinaciones de ofender a Dios. Con la dominación española, en otras palabras, se castigan los errores y las ofensas de estos pueblos y se crean las condiciones para que ellos se conviertan en fieles de Dios y súbditos del rey.

7.3. Civilización universal en las Indias

Volviendo a Gómara, su *Historia de la conquista de México* es ampliamente tenida como apología de Cortés. Juan Miralles Ostos opina que hubiera sido más pertinente llamarla *Hechos o vida de Hernán*

Cortés (Ostos 1988: XXVI). La *Historia* está dedicada a Martín Cortés, al “hijo del que lo conquistó”, como si Hernán hubiera conquistado México solo (López de Gómara 1988: 5). Sea como fuere, la conquista de México se presenta en la obra como uno de los grandes acontecimientos de la historia mundial: “La conquista de México y conversión de los de la Nueva España, justamente se puede y debe poner entre las historias del mundo” (López de Gómara 1988: 6). Por el superlativo y muy lejanamente, la idea remite a la *Historia general de las Indias*, del mismo autor, y su visión del descubrimiento del continente como una segunda creación del mundo. Evidentemente, en el caso de la conquista de México y al contrario de la historia de las “Indias”, la semántica cosmográfica no es relevante. No obstante, resulta que la historia de la conquista y de la conversión de multitudes indígenas, parece renunciar también a connotaciones apocalípticas. Se concluye, por lo tanto, que esta historia se opone a las visiones escatológicas de la conquista de México. En cambio, según Gómara, la excelencia de la conquista tiene que ser resaltada “porque fue bien hecha” y “porque fue muy grande”. Como grandeza, el historiador entiende lo mucho que se consiguió, es decir, los provechos que de ella se sacaron. Se conquistó mucho, se destruyó poco y se bautizaron millones de personas: “Fue grande, no en el tiempo, sino en el hecho, ca se conquistaron muchos grandes reinos con poco daño y sangre de los naturales; y se bautizaron muchos millones de personas, las cuales viven, a Dios gracias, cristianamente” (*ibid.*: 6). Lo que sigue es una enumeración de las malas costumbres (las violaciones de las leyes de la naturaleza) que los “naturales” abandonaron a raíz de la conquista. La conquista y la subsecuente cristianización de México no aparecen como anuncio del escatón, sino como una de las grandes gestas de la historia. El mérito, en el caso de Cortés, es heroico (terrenal) y no providencial (celeste). Una vez más, Gómara se posiciona en contra de la apocalíptica teológica.

Con la *Historia de la conquista de México* el autor igualmente justifica la sumisión de los “indios” por medio del uso de la fuerza. En el capítulo “De la conversión” alaba la conquista como un inmenso beneficio – para los conquistados. Los conquistados deberían

agradecer su conquista a Cortés, por haber sido obligados a llevar una vida más conforme con las leyes de la naturaleza. La fe que adquieren también se menciona, pero no se habla de salvación, con lo que queda en suspenso si se redimirán. En cambio, la idea que prevalece es la de la corrección: se corrigieron las malas costumbres y todo se debe a un solo héroe: “¡Oh, cuanto deben a Fernando Cortés que los conquistó!” (*ibid.*: 325). Si la corrección de los errores de los conquistados constituye la primera prioridad discursiva, y no así su salvación, porque lo último hubiera significado dirigir las loas a Dios y a la providencia, ya que solo él salva, entonces se debe concluir que el mérito es del que corrige y que logra quebrar el arraigo en las aberraciones. La gloria en cuestión, por lo tanto, es de los hombres, no de su Creador: “¡Oh, qué gloria de españoles, haber arrancado tamaños males, y plantado la fe de Cristo!” En algún lugar también se alaban a los monarcas, pero aquí no está en juego la visión de las órdenes mendicantes que sugiere que los reyes asumen una calidad mesiánica con el patronato y con el envío de los predicadores, con lo que efectivamente se pone en marcha la consumación del tiempo. En cambio, la gloria suprema es de Cortés: “¡Qué fama, qué loa será de Cortés! Él quitó los ídolos, él predicó, él vedó los sacrificios y tragazón de hombres” (*ibid.*: 325).

Como se ve, y comparado con la primera parte del libro, la *Historia general de las Indias*, la conquista redirecciona el enfoque del reconocimiento cosmográfico-teológico del mundo a la transformación humana de este mundo nuevo. En esta perspectiva, Gómara plantea que la misión es corregir aquel otro mundo salvaje en que la razón ha sucumbido al yugo de las pasiones carnales. Es evidente el afán eurocentrista de reducir la diferencia de un mundo diverso a la mismidad del antiguo mundo (cf. Barreto 1989: 36-39). Empero, lo que se propone en el presente estudio es que la misión civilizadora, en el fondo, va más allá: al erradicar los errores del mundo salvaje se crea un Nuevo Mundo de corrección universal. Reinará una felicidad universal porque siervos y señores finalmente se encuentran: los bárbaros encuentran gobernación y precaución contra la maldad en la

cual se pierden sin el régimen de los señores. En cambio, estos últimos encuentran en los siervos la mano de obra para construir este Nuevo Mundo ordenado en que la maldad ya no encuentra cabida. Civilizar los salvajes en esta perspectiva significa: gobernarlos, educarlos y llevarlos a una vida ordenada y placentera. Según Aristóteles, no será posible que los siervos se emancipen porque la dependencia e inferioridad corresponde a su naturaleza. Es decir, no dejarán su estado de minoridad, pero junto con sus señores crearán la Nueva España con que se establecerá el Nuevo Mundo de la civilización universal. Se trata de un mundo del futuro: en vez de iniciar la consumación escatológica del tiempo, este Mundo desencadena el flujo del tiempo hacia un porvenir que ya no tiene plazo. La civilización universal integrará los salvajes en el proceso temporal de la historia del cual se encontraban excluidos hasta ahora. El Nuevo Mundo civilizado se revela como terrenal y como moral.

Gómara muestra los beneficios de la conquista para los conquistados: la extinción de los errores trae paz y mejora ampliamente las condiciones de vida, sin producir nuevos agravios, ya que los españoles respetan su libertad: “así que nadie piense que les quitan los señoríos, las haciendas y libertad, sino que Dios les hizo merced en ser de españoles, que los cristianizaron, y que los tratan y que los tienen ni mas si menos que digo” (*ibid.*: 329). Lo que sigue es una lista de los dones culturales que los indígenas recibieron y que en la perspectiva del autor valen más que el oro que los españoles se llevaron: animales de carga, ropa, carne para comer, hierro, dinero, latín y ciencias.

Diéronles bestias de carga para que no se carguen, y de lana para que se vistan, no por necesidad sino por honestidad, si quisieren, y de carne para que coman, ca les faltaba. Mostráronles el uso del hierro y del candil, con que mejoran la vida. Hanles dado moneda para que sepan lo que compran y venden, lo que deben y tienen. Hanles enseñado latín y sciencias; que vale más que cuanta plata y oro les tomaron. (López de Gómara 1988: 329)

La concepción de la civilización universal en las “Indias” anticipa la noción de una universalidad que forma la base de la modernidad en cuanto “sistema-mundo”, como lo denomina el pensamiento decolonial en el cambio del siglo XX/XXI. Se desarrolla una “ontología de la totalidad” en cuyo centro está Europa, como argumenta Santiago Castro-Gómez con Enrique Dussel. En la medida en que la civilización es fundamentalmente europea, Europa emerge como centro de la nueva totalidad. Opuesto al centro está una “exterioridad” que engloba todo lo que no pertenece a la civilización europea y que aparece como “barbaridad”, es decir, como “carencia del ser” que necesita ser adaptada a la norma civilizacional. La “lógica totalizadora” que constituye la base de la modernidad como “el ‘telos’ de la historia mundial”, surge, por lo tanto, con la expansión española en las nuevas tierras en el Atlántico.

La modernidad, en otras palabras, no se desarrolló previamente en Europa para ser difundida en el resto del mundo después, como resultado de “fenómenos puramente intraeuropeos”, ni sentó antes las bases para la expansión posterior. En la perspectiva de pensadores como Castro-Gómez, la modernidad más bien resulta de un proceso que se inicia con la conquista y la dominación española del nuevo continente y de sus islas. Esto significa que el “sistema-mundo” emerge de la constitución de Europa como “‘centro’ frente a su periferia colonial”. Modernidad y colonialismo aparecen, por lo tanto, como “fenómenos mutuamente dependientes”. Para ser preciso, el filósofo distingue entre dos modernidades, una que evoluciona en los siglos XVI y XVII y cuyo centro es España, y otra, a partir de finales del siglo XVII, que se constituye como “*única* modernidad” y que tiene su centro en otros países europeos. Con respecto a la primera modernidad, ella se caracteriza, según Castro-Gómez, por una “subjetividad moderno-colonial” que es consecuencia de la visión de un “‘yo conquistador’, guerrero y aristocrático” cuya relación con el ‘otro’ no europeo será una de “dominio” (Castro-Gómez 2005: 44-49).

En otras palabras, lo que está en cuestión con la “‘des-truccion’ del mito de la modernidad” (*ibid.*: 42), es que la modernidad en realidad se anticipa en el Nuevo Mundo que surge con el proceso colonial en el Atlántico occidental, siendo, por las razones ya expuestas, resultado de la interacción europea con el nuevo continente. Desde esta perspectiva, ella aparece como resultado de la *americanidad*.

7.4. Monarquía universal

Las visiones imperiales arriba estudiadas confluyen en un centro gravitacional que es la universalidad. Que reine la civilización y que se respete el derecho natural en todo el mundo, requiere una regencia que someta las diversas partes del mundo y que las una en la obediencia de la ley de la naturaleza. En esta perspectiva, solo puede haber un regente que imponga el orden divino. En las concepciones mencionadas, tal imaginario de un imperio universal, que emerge con el dominio del cuarto continente, está implícito en los textos de Sepúlveda y de Gómara, pero no se desarrolla. Hay un pensador español en la primera mitad del siglo XVI, sin embargo, que articula esta visión. Se trata de Gonzalo Fernández de Oviedo quien, en 1532, fue nombrado cronista de las Indias por Carlos V. Como Oviedo escribe en el Libro I de su *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar Océano*, publicada en 1535 y reeditada en 1547, él viajó en 1513 a la “Tierra-Firme” en la expedición comandada por Pedro de Arias de Ávila (Pedrarias Dávila), como “veedor de las fundiciones del oro”. Arias de Ávila se establece en Santa María la Antigua del Darién como capitán de la provincia de Castilla de Oro, cuyo territorio se extendía desde el istmo de Panamá hasta el norte de América del Sur (Fernández de Oviedo 1851: 4). Como oficial real, Oviedo también se hacía cargo del hierro candente con que se marcaban los esclavos, una actividad no mencionada en su historiografía sobre los nuevos territorios (Hanke 1974: 37). En 1526, encontrándose en España, publica el *Sumario de la natural y general historia de las Indias* con la finalidad de, como escribe a en la “Dedicatoria”

a su “sacra, católica, cesárea, real Majestad”, ofrecer una amplia información sobre “vuestro imperio occidental de las Indias, islas y tierra-firme del mar Océano”. En la misma “Dedicatoria”, avisa que tiene preparado un escrito más extenso sobre “todo lo que he podido comprender y notar de las cosas de las Indias”, y que este compendio se encuentra en la ciudad de Santo Domingo, en la isla de Española, donde tiene residencia (Fernández de Oviedo 1950: 77-78). La *Historia* que publica en 1535 y 1547 tampoco es la versión integral, sino la primera parte con 19 libros. En su totalidad, incluyendo la segunda y tercera parte, con respectivamente 19 y 12 libros, la *Historia* solo se publica en cuatro tomos por la Real Academia de la Historia en Madrid entre 1851 y 1855. Tras ser publicado, el *Sumario* en seguida fue traducido al latín, en 1534 al italiano y el inglés en 1555. Además, fue incluido por Giovanni Battista Ramusio en su antología sobre viajes de descubrimiento *Delle nauigationi et viaggi*, publicada en tres volúmenes entre 1550 y 1556, en Venecia (Miranda 1950: 48-50). Oviedo, en otras palabras, aparece como una autoridad respecto a las “Indias” que cuenta con amplio reconocimiento en la república de las letras. Entre 1525 y 1532, el Consejo de las Indias lo invitó tres veces a dictaminar cuestiones concernientes a la libertad de los habitantes de las “Indias”, en los que reiteradamente defendía la sumisión de los mismos (Hanke 1974: 42-43).

En el *Sumario*, obra que en su edición *princeps* lleva en la portada otro título, a saber, *De la natural hystoria delas Indias*, siendo que el título más conocido (*Sumario de la natural y general historia de las Indias*) aparece en el interior (Férrnandez de Oviedo 1978), el cronista articula una visión claramente imperial. En el capítulo X “De los indios y de sus costumbres”, expresa la expectativa de que con el dominio de estas tierras y de sus habitantes, Dios sea servido, pero también la Corona. El autor no solo propone que “aquella tierra” enriquezca y engrandezca el reino español. Más bien, la idea es que corresponde a la providencia divina que las riquezas de las “Indias” se destinen a erigir el imperio español universal. España estaba predeterminada a someter las “Indias” para gobernar el mundo con los recursos extraídos de estas tierras:

[...] de manera que nuestro Señor sea muy servido, y vuestra majestad por el semejante, y aquestos sus reinos de España muy enriquecidos y aumentados por respecto de aquella tierra, pues tan riquísima la hizo Dios, y os la tuvo guardada desde que la formó, para hacer a vuestra majestad universal y único monarca en el mundo. (Fernández de Oviedo 1950: 126)

La misma visión se encuentra en la primera parte de la *Historia general y natural de las Indias*, en Libro VI, capítulo VIII, pero de una forma más elaborada: en este capítulo Oviedo escribe sobre el oro que se encuentra en la Isla Española, sin dejar de explicar el motivo por el que destaca las minas y las riquezas que se extraen en esta isla. La “leçon” es no dar aliento a la “cobdiçia”, sino entender por qué Dios creó el oro, a saber, para aumentar su gloria. En el caso del oro “destas Indias”, su sentido reside, según el historiador, en dotar al “Emperador” de los recursos para derrotar los enemigos del cristianismo. Es decir que el oro aparece como el verdadero motivo para sojuzgar a los nuevos territorios y a sus habitantes para en seguida defender la cristiandad en el mundo, así como la unidad de la Iglesia. Como en el *Sumario*, el autor plantea que España estaba predestinada a conquistar a “estas Indias” para establecer un imperio católico en el mundo:

Pues por cualquier fin que el letor me quiera escuchar, quiero que oygan y sepan de mi en todo el mundo quán riquíssimo impero es aqueste destas Indias, que tenia Dios guardado á tan bien aventurado Emperador, como tenemos, é á tan largo é liberal destribuidor de las riqueças temporales, é que tan sábia é sanctamente son por su mano despendidas, y empleadas en tan cathólicos y sanctos exerçios y exércitos, para que con mas oportunidad é abundançi de tesoros hayan efeto sus altos penssamientos é armas contra los infieles y heréticos enemigos de la religion chripstiana. (Fernández de Oviedo 1851: 179)

Por este motivo, Dios quiso los españoles guerreros y los proveyó de valentía y destrezas militares sobresalientes:

[...] y comunmente á todos los naturales della [España] los hizo Dios de tanta osadia, é los constituyó de tanta experiencia en la militar disciplina, y con tanta determinacion y esfuerço de virtuosa é natural inclinacion, como todos los auténticos é antiguos é modernos historiales escriben é se vé palpable. (Fernández de Oviedo 1851: 179)

Todo culmina en la regencia de Carlos V que es, al mismo tiempo, rey y emperador, la heroicidad de los españoles y los cimientos del reino asentados por los Reyes Católicos con la reconquista, la expansión en Italia y a la llegada al nuevo continente. Carlos, “Çesárea Megestad del Emperador Rey”, emerge como monarca predestinado a regir el mundo. Su poder es superior a todo lo que se ha visto en la historia cristiana. El “Emperador Rey” anuncia el futuro y “en breve tiempo” instaurará la “monarchia universal”:

[...] y por los tropheos y triumphos de la Çesárea Megestad del Emperador Rey, don Cárlos, nuestro señor: el qual ha seydo digno, mediante la divina clemencia (que le hizo mereçedor de sus buenas venturas y nuetras), de ser señor de tan valerosa nasçion, para que veamos al presente, como se vee, la bandera de España celebrada por la mas victoriosa, acatada or la mas gloriosa, temida por la mas poderosa, y amada por la mas digna de ser querida en el universo. Y assi nos enseña el tiempo é vemos palpable lo que nunca debaxo del çielo se vido hasta hoga en el poderio é alta magestad de algun príncipe chripstiano; y assi se debe esperar que lo que está por adquirir y venir al colmo de la monarchia universal de nuestro Çésar, lo veremos en breve tiempo debaxo de su septro; [...] (Fernández de Oviedo 1851: 180)

“Estas Indias”, en otras palabras, adquieren un sentido providencial ya que forman el factor desencadenante de un imperio cuya universalidad ha de establecerse en el futuro próximo porque Dios prevé que este “Çésar” cristiano someta al mundo en su totalidad, siendo cristiano o no:

[...] y que no faltará reyno, ni secta, ni género de falsa creencia que no sea humillada y puesta debaxo de su yugo y obidiençia. Y no digo solo esto por los infieles; pero ni de los que se llaman chripstianos, si

dexaren de reconocer por superior, como deben y Dios tiene ordenado, á nuestro Çésar; pues le sobran osados mílites y gentes, y no le han de faltar riquezas que les reparta, yssí de sus grandes Estados de Europa y África, como desta otra mitad del mundo que comprehendea sus Indias. (Fernández de Oviedo 1851: 180)

El modelo declarado de Oviedo es la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo, escrita en el año 74 d.C. Los 37 libros de la *Historia* de Plinio se organizan en diez volúmenes y se proponen reunir enciclopédicamente el saber antiguo acerca del mundo natural. Las áreas del conocimiento incluyen la astronomía, geografía, antropología, zoología, botánica, agricultura, mineralogía y diversos otros campos. La *Historia general y natural de las Indias*, igualmente trata de una gran variedad de áreas del saber, como la antropología, la agricultura, la botánica, la zoología, pero también relata las actividades de los españoles. “[...] yo entiendo seguir, ó ymitar al mismo Plinio, no en decir lo que él dixo (puesto que en algunos lugares sean alegadas sus autoridades, como cosa deste jaez universal de historia natural); [...]” (Fernández de Oviedo 1851: 6). Seguir el ejemplo de Plinio revela la concepción renacentista de la obra, al mismo tiempo que el principio de la *imitatio* comprende, no solo seguimiento y aprendizaje, sino también la intención de igualar el modelo de los antiguos o incluso de superarlos (*aemulatio*) (Buck 1972). Aunque Oviedo no lo formule de esta manera, la impresión que se impone es que si Plinio escribió una historia natural del mundo conocido, Oviedo emprende la del mundo hasta entonces desconocido. La monumentalidad de las tres partes y 50 capítulos apuntan hacia esta dirección.

En este sentido resulta interesante que el autor inicie la obra con referencias a las *otras* Indias, las orientales. Al explicitar que la historia no trata de “aquestas Indias”, sino más bien de “las Indias, islas é tierra firme del mar Océano, que agora está actualmente debaxo del imperio de la corona real de Castilla” (Fernández de Oviedo 1851: 6), Oviedo es uno de los pocos en tematizar la duplicidad de sentido inherente al término “Indias”. Indirectamente, confirma que no se usan otras denominaciones para referirse a la nueva “tierra firme” y a sus

islas, mucho menos el término “América”, y se subentiende que “estas Indias” expresa la visión española de aquellas tierras y las múltiples significaciones que engloba en este contexto. De cualquier manera, parece establecerse una cierta simetría entre el mundo conocido y aquel otro mundo hasta entonces desconocido, ya que el autor subraya que la “Tierra-Firme” iguala en tamaño a “todas tres juntas, Asia, Africa, Europa”, ya que la “cosmographia moderna” muestra que aquella masa continental se extiende por todo el orbe, desde el extremo norte hasta el extremo sur “lo que paresçerá al letor cosa impossible, aviendo respecto á lo boja ó tiene de circunferencia todo el orbe” (*ibid.*: 11).

Fernández de Oviedo se propone a reunir el saber sobre las nuevas tierras para dar a conocer los “innumerables é muy grandes reynos é provinçias” ya que el conocimiento es una virtud en que recuerda a su creador. El gran fin es aprehender las “maravillosas é innumerables obras que el mismo Dios y Señor de todos nos enseña (para que más loores le demos)” (*ibid.*: 2). Como otras cosmografías anteriores, se enfatizan la pluralidad y diversidad de todas las especies de vida, empezando con los habitantes e incluyendo los reinos animales y vegetales: “¿Qual ingenio mortal sabrá comprehender tanta diversidad de lenguas, de habito, de costumbres en los hombres destas Indias? Tanta variedad de animales, assi domésticos como salvajes y fieros? Tánta multitud innarrable de árboles, [...]” (*ibid.*). Igualmente, la *Historia general y natural de las Indias* sigue los ejemplos de escritos anteriores que insisten en la equivocación de la cosmografía antigua que presumía la inhabitabilidad de las zonas frías y de la cálida. Se insiste en el completo desconocimiento que se tenía de esta parte del mundo y de sus formas de vida, principalmente, de las formas de vida humana: “[...] sé que hay en este imperio de las Indias, que Vuestra Cesárea Magestad y su corona real de Castilla poseen, tan grandes reynos é provinçias y de tan extrañas gentes é diversidades é costumbres y çerimonias é idoltrías, apartadas de quanto estaba escripto (desde *ab initio* hasta nuestro tiempo)” (*ibid.*).

En cambio, en esta obra, al destacar la multitud y la diversidad de la vida humana (así como la vida animal y vegetal) se pretende

exaltar la grandeza del “nuevo imperio”. Esto también significa dar a conocer al mundo la magnitud y la inmensidad de este “imperio”, lo que resalta su superioridad:

[...] en lo qual Vuestra Magestad, demas de servir á Dios, nuestro señor, en que se publiqueé sepa por el restante del mundo lo que está debaxo de vuestro real ceptro castellano, haçe muy señalada merçed a todos los reynos de chripstianos en darles ocasión con este tractado para que den infinitas graçias á Dios, por el acreçentamiento de su sancta fe cathólica. (Fernández de Oviedo 1851: 180)

Al mismo tiempo, se insiste en la fenomenalidad fáctica del mundo y en la dimensión del desconocimiento que antes existía a su respecto. Sin embargo, como en Gómara, la visión no es escatológica, sino que parece inclinarse a corregir o perfeccionar la concepción del mundo y con ella la intención que su creador presuntamente tiene con su creación. Como se ve, todo gira en torno a la antropología de los hombres desconocidos que habitan estas tierras y a la cuestión de qué pretende el Creador con ellos.

Antes de contestar a la pregunta de cómo se conciben los “indios” en esta *Historia*, se remite brevemente a tres otros aspectos de la obra. En primer lugar, el autor insiste en la veracidad de lo que escribe al afirmar ser “testigo de vista”. El historiador afirma que “la mayor parte de quanto aquí tractaré” se basa en conocimientos de experiencia propia. Plausible o no, dada la monumentalidad de la obra, admite también haber recorrido a “personas fidedignas”, consultando siempre varias fuentes sin depender de solo un testigo (*ibid.*: 10). Este aspecto es significativo puesto que así se opone a “cosas escriptas desde España destas Indias” las cuales Oviedo desacredita por no tener conocimiento propio de la realidad de las nuevas tierras. Más bien, sospecha que la retórica en estos casos sirve a compensar la falta de conocimientos: “me maravillo de lo que osaron los auctores decir dellas [de las “Indias”], arrimados á sus elegantes estilos, seyendo tan desviado de la verdad como el cielo de la tierra; [...]” (*ibid.*). Independientemente de si la *Historia* se desvía o no de la verdad, el autor reclama credibilidad y autoridad, la cual se incrementa con la *imitatio*

de la *Naturalis historia* y con su acumulación y organización del saber.

Claramente, la pretensión de veracidad tiene la finalidad de proveer fuerza argumentativa a la obra en la batalla de discursos acerca de las nuevas tierras y sus habitantes, cuestión que se trata con creciente vehemencia a partir de finales 1511, cuando el dominico Antonio de Montesinos denunció la esclavitud en que los españoles mantenían a los indígenas en la Isla Española. Con esto, Montesinos inició el largo debate jurídico sobre los derechos de la Corona en las nuevas tierras. Como señala Pagden, en el centro estaba la cuestión del dominio, el cual, en la tradición tomista significa, en primer lugar, derechos de propiedad. En la subsecuente Junta de Burgos de 1512, la prioridad no estaba en la soberanía de la Corona –la cual no se ponía en duda– sino más bien en el dominio y la pregunta si la Corona tenía los derechos de disponer del trabajo de los “indios” y de extraer metales preciosos y otros recursos de esas tierras (Pagden 1990: 14-15). La Junta confirmó los derechos de la Corona en las “Indias”, tanto la soberanía como el dominio, pero, entre otras cosas, también determinó que nuevas posesiones solo podrían efectuarse mediante la lectura del “Requerimiento” en que se exigía el sometimiento a la Corona española y la conversión a la fe cristiana. Solo en caso de que los indígenas se negaran, la guerra contra ellos se justificaba. La flota con que Oviedo viajó a la “Tierra-Firme” en 1513 fue el primer contingente de colonizadores que debió hacer uso del Requerimiento. En el año siguiente, el futuro autor del *Sumario* y de la *Historia* acompañó a una expedición que invadió territorio indígena. La lectura de un documento en español a personas que no entendían una palabra fue un sinsentido que provocó muchas risas de parte de Oviedo y de sus compañeros (Hanke 1974: 35-37). El debate sobre el dominio de la Corona española en las “Indias” se intensificó en las décadas subsiguientes, hasta culminar en la ya mencionada disputación en Valladolid en 1550/1551. Evidentemente, Oviedo no solo se posicionó claramente en este debate, sino también representó una referencia imprescindible.

Otro aspecto a considerar, es que el historiador, al mismo tiempo que declara la *imitatio* de Plinio, puntualiza que su obra diverge del modelo en un aspecto: al contrario de la *Historia* romana, el humanista no se limita a la historia natural, sino que incluye la historia humana en la medida en que relata los hechos de la “conquista destas Indias”. Por este motivo, mientras que Plinio dedica el segundo libro a la astronomía, Oviedo relata en su segundo el “descubrimiento” de estas tierras por Colón. El humanista admite que “aunque [estos hechos] sean fuera de la natural historia, serán muy necessarias á ella, para saber el principio é fundamento de todo, [...]” (*ibid.*: 6; 11). Ya se demostró más arriba que entre los propósitos de la *Historia* está la intención de corroborar una visión de imperio universal español al engrandecer la expansión española por la nueva parte del mundo. Si la historia de los hechos españoles en estas tierras aparece como “fundamento de todo”, se confirma la hipótesis de que la obra tiene otras finalidades además de ser una suma de los conocimientos naturales de “estas Indias”. Más bien, se trata del significado que el cuarto continente y sus islas tiene o debe tener para España y el mundo, el cual se refleja en las actuaciones de los españoles en la medida en que se revelan como instrumentos de la providencia divina.

Respecto al Libro II, dedicado la persona de Colón y a sus viajes, Oviedo incluye un capítulo sobre lo que “los antiguos” sabían de “estas Indias”. Esta parte parece curiosa si no se trata de refutar posibles nociones de que existían conocimientos acerca del continente en la antigüedad. De hecho, lejos de rechazar tales suposiciones, el historiador defiende que “estas Indias” son las “Hespérides”, que según la mitología griega son ninfas que cuidaban un jardín paradisíaco al Occidente. En la versión de Oviedo, se trata más bien de tierras que pertenecían a Hespero, un rey visigodo ibérico:

[...] assi las islas que se diçen Hesperides, é que señalan Sebeso é Solino, é Plinio é Isidoro segund está dicho, se deben tener indubítamente por estas Indias, é aver seydo del señoría de España desde el tiempo de Hespero, duodécimo rey della, [...] (Fernández de Oviedo 1851: 17)

Es decir que Oviedo sostiene que de hecho, las islas y la tierra firme en el hemisferio occidental originalmente estaban bajo el señorío visigodo lo que significa que España ya desde siglos tiene el “derecho tan antiquísimo” de ejercer el dominio sobre estas tierras. No solo esto, también quiere decir que por la divina providencia, los viajes de Colón no significaron otra cosa sino restituir señorío español sobre las “Indias” alias “Hespérides”:

[...] ó por la que adelanta se dirá en la prosecucion de los viajes del almirante Chripstóbal Colom, volvió Dios este señorío á España á cabo de tantos siglos. E paresçe que, como cosa que fue suya, quiere la divina justicia que lo haya tornado á ser é lo sea perpétuamente, en ventura de los bienaventurados é Cathólicos Reyes, [...] (Fernández de Oviedo 1851: 17-18)

La llegada de Colón a Guanahani, en otras palabras, no es más que el redescubrimiento de algo que no es nuevo, sino que había sido olvidado durante siglos:

[...] en cuyo tiempo é por cuyo mandado [de los Reyes Católicos] descubrió el almirante, don Chripstóbal Colom este Nuevo Mundo ó parte tran grandíssima dél, olvidada en el universo: la qual despues, en tiempo de la Cesárea Magestad del emperador, nuestro señor, mas largamente se ha sabido é descubierto, para mayor amplitud de su monarchia. (Fernández de Oviedo 1851: 18)

Como opina Hanke, por más insólito que parezca el argumento (el que mereció agudas críticas de diversos autores contemporáneos y posteriores), este obedece a una lógica clara, a saber, la de eludir las Bulas Alexandrinas que otorgan el patronato de las nuevas tierras a la Corona española, para así desvincular el dominio español sobre “estas Indias” de la evangelización (Hanke 1974: 40-41). Es decir que de esta manera se elimina la misión evangelizadora de la legitimación del imperio español. Como ya se vio, la visión imperial aquí en cuestión prescinde de perspectivas escatológicas. Esto significa que los “indios” dejan de ser el motivo de la colonización española, en tanto que esta se justifica con la conversión de éstos a la religión cristiana.

Tal como el imperialismo se articula en la *Historia*, se basa en la extracción de los recursos en estos territorios. No priorizar, o incluso rechazar, la catequesis equivale a negar la aptitud de los “indios” para la fe cristiana lo que, a su vez, implica anular parcialmente su humanidad.

De hecho, Oviedo sostiene que los “indios” ya habían sido instruidos en la religión cristiana pero perdieron la fe y se olvidaron de Dios. El historiador justifica su afirmación con referencias a “Sanct Gregorio”, Papa a finales del siglo VI, según las cuales el evangelio hubiera sido predicado por apóstoles en todas las partes del mundo: “La Sancta Iglesia há ya predicado en todas las partes del mundo el misterio de nuestra Redempçion. Assi que, estos indios ya tuvieron notiça de la verdad evangélica y no pueden pretender ignorancia en este caso [...]” (*ibid.*: 29). Si los habitantes de las “Indias” ya habían sido enseñados en la fe, y ahora son “gentes perdidas é idólatras”, es porque se olvidaron de todo: “Pero quiero deçir, que puesto que de nuestra sancta fé cathólica acá oviessen avido notiça los antecessores destos indios, ya estaba fuera de la memoria destas gentes;” (*ibid.*).

En la realidad, Oviedo no solo sugiere que los indígenas tienen la culpa de haberse olvidado de Dios para entregarse al diablo, sino que encuentra el problema en la naturaleza de estos seres humanos: la verdadera razón es su “incapaçidad” de adoptar la fe, además de que no logren regirse por la razón (“malas inclinaciones”):

Yo en la verdad la prinçipal causa de lo que en este caso puede haber mal subçedido, [...] sino á ellos [los “indios”] mismos, espeçialmente por su incapaçidad y malas inclinaciones; porque es çierto que son muy raros é aun raríssimos aquellos en en tanta multitud dellos perseveran en la fé: antes desliçan della, como el graniço de las puntas de las lanças. Es menester que Dios ponga en esto su mano, para que assi los que enseñan como los enseñados, aprovechan mas que hasta aqui. (Fernández de Oviedo 1851: 30)

Dado lo anterior, no sorprende que el historiador concluya que, salvo pocas excepciones, la evangelización de los habitantes de “estas In-

dias” es un esfuerzo inútil. La idea es que no disponen de las facultades racionales de reconocer al Creador. El humanista no recurre a Aristóteles y a su teoría de la esclavitud natural de los bárbaros, pero infiere que la presunta falta de la razón constituye la naturaleza particular de los indígenas y así los posiciona entre la humanidad y la animalidad. Para explicar el “entendimiento bestial” de estos seres humanos, el autor sugiere que no tienen cerebro (o muy poco), ya que su cráneo es solo hueso insensible:

Pero en fin, estos indios (por la mayor parte de ellos), es nasçion muy desviada de querer entender la fé cathólica; y es machacar hierro frio pensar que han de ser chripstianos, sino con mucho discurso de tiempo, y assi se les ha paresçido en las capas (ó mejor diçiendo) en las cabeças: porque capas no las traian, ni tampoco tienen las cabeças como otras gentes; sino de tan resçios é gruesos cascos, que el prinçipal aviso que los criptstianos tienen, quando con ellos pelean é vienen á las manos, es no darles cuchilladas en la cabeça, porque se rompen las espadas. Y assi como tienen el casco grueso, assi tienen el entendimiento bestial y mal inclinado, como se dirá adelante, espeçificando algunos de sus ritos é çerimonias é idolatrias, é costumbres, é otras particularidades que al mismo propóssito ocurrieren é yo tuviere notiça dellas hasta el tiempo presente. (Fernández de Oviedo 1851: 125)

Los argumentos son lugares comunes en los discursos imperialistas y se refieren a hábitos como la antropofagia, la “idolatría” (veneración del diablo) y los sacrificios humanos para solo nombrar los más drásticos. Aquí no se reproduce esta antropología diferencial, en parte ya referida más arriba, la que enumera ciertas costumbres para comprobar el entre-lugar entre humanidad y animalidad. A modo de ejemplo, y para demostrar la centralidad de esta argumentación en el debate sobre el nuevo continente y sus habitantes, se refiere al *Sumario* en que Oviedo ya explicaba que los “indios” buscan el diablo para saber qué deben hacer y para pedirle que los rija. En consecuencia ejecutan sacrificios humanos y otras atrocidades. Las personas encargadas de

la comunicación con el diablo son llamadas “tequinas”. No es necesario decir que en someterse directamente al príncipe de las tinieblas exceden a los pueblos paganos conocidos:

Tornando al propósito del tequina que los indios tienen, y está para hablar con el diablo, y por cuya mano y consejo se hacen aquellos diabólicos sacrificios y ritos y ceremonias de los indios, digo que los antiguos romanos, ni los griegos, ni los troyanos, ni Alejandro, ni Darío no otros príncipes antiguos, por no católicos estuvieron fuera de estas de estos errores y supersticiones, pues tan gobernados eran de aquellos arúspices o advinos, y tan sujetos y los errores y vanidades y conjeturas de sus locos sacrificios, con los cuales interviniendo el diablo algunas veces, acertaban y decían algo de lo que sucedía después, sin saber de ello ninguna cosa ni certinidad más de lo que aquel común adversario de natura humana les enseñaba, para los traer y allegar a su perdición y muerte; [...] (Fernández de Oviedo 1950: 126-127)

Para finalizar este capítulo, solo falta referir que en la *Historia*, el autor va más allá y anticipa posibles argumentos de los defensores de la evangelización que la enseñanza de la ley divina saca los indígenas de sus “errores”. La incapacidad de reconocer la “verdad” se revela en una pertinaz resistencia y repulsión de aceptar la doctrina cristiana puesto que, como se citó más arriba, ya hace siglos han sido predicados el evangelio y desde hace décadas (la llegada de Colón) se ha renovado el esfuerzo catequético y nunca han podido o querido aceptar la fe cristiana:

Y por tanto estas gentes debrian ya de aver entendido una cosa en que tanto les va (como es salvar sus ánimas), pues no han faltado ni faltan predicadores é religiosos çelosos del servicio de Dios, que se lo acuerden, despues que las banderas de Chripsto y del Rey de Castilla passaron acá, puesto que lo tuviesen olvidado, ó que de de nuevo se les tornase á enseñar. (Fernández de Oviedo 1851: 125)

En definitiva, parecería solo consecuente inferir que la “dureza” de sus cabezas les merece o incluso les exige a los “indios” castigo. El historiador sostiene que los autóctonos no solo se encuentran en un

estado de profunda perdición debido a su incapacidad de reconocer el derecho natural, sino que, además, cargan con la culpa de haberse negado a reconocer a Dios. Este castigo, según el autor, se manifiesta, entre otras cosas en la numerosa muerte de los habitantes originarios en la Isla Española:

En el libro terçero desta *Natural Historia* se expresaron algunas causas por qué se acabaron é murieron los indios de aquesta Isla Española, [...] Y porque mejor se entienda que esta culpa é castigo está prinçipalmente fundado en los delitos é abominables costumbres é ritos desta gente, se dirán alguna parte dellos y de sus culpas en aqueste libro quinto. Por lo qual fácilmente se puede colegir la retitud de Dios, é quán misericordioso ha seydo con esta generaçion, esperando tantos siglos á que se enmendassen. Pues ninguna criatura dexa de conosçer que hay un Dios todopoderoso, [...] (Fernández de Oviedo 1851: 125)

¿En qué consiste la misericordia divina según Fernández de Oviedo? Parecería que consiste en su paciencia, en no destruirlos a todos y darles una oportunidad para “enmendarse”. Como ya se citó, la afronta que representan los habitantes originarios del nuevo continente al derecho natural es tanta que finalmente “es menester que Dios ponga en esto su mano”. Solo es consecuente que aquí la visión imperial se complementa: Dios manda a los españoles a que “enmenden” los “errores” de estos pueblos y la función del imperio es corregirlos e impedir que sigan violando al derecho natural. Según se ha visto, los “indios” carecen de capacidad de “enmendarse” por cuenta propia y ni la predicación del evangelio logra alumbrar su razón. Por este motivo, parece consecuente que los españoles los obliguen a guardar el derecho natural. La esclavitud, en esta perspectiva, emerge como *piedad* –además de constituir la base laboral para generar los recursos que el imperio universal necesita.

En este ultimo sentido, se entiende que la “diversidad”, la cual el autor resalta como fuente de admiración ante la fenomenalidad de un mundo que solo ahora, con el descubrimiento del cuarto continente, se revela plenamente, también concierne a la humanidad en el sentido

de una antropología diferencial que se empeña en demostrar la desigualdad fundamental de los humanos. Lejos de sugerir que se pueda interpretar como un indicio de la imperfectibilidad de la Creación, el discurso imperialista aboga que, por el contrario, se entiende como una prueba más de la perfectibilidad de la misma dado que revela un orden jerárquico del mundo. En este orden, los “indios”, como humanos sin capacidad racional plena, encuentran un lugar específico que les asigna servir a los humanos plenamente racionales. En el caso, la función de los indígenas es generar riquezas para los españoles para así compensar sus esfuerzos destinados a que aquellos se “enmenden” e imponer un gobierno católico en el mundo. En la “Epístola dedicatoria”, Oviedo habla de hombres a los que por *natura* falta la razón, con lo que el humanista bordea la noción de la esclavitud natural sin explicitarla, y concluye que a pesar de esto “totalmente no son inútiles”:

Tambien es de haber consideracion (para mas culpar los hombres) á que aquellos son dotados de la razon é industria, y tienen voluntad é libre arbitrio para inquirir y saber conosçer lo malo y elegir lo bueno, y los otros animales vegetativos ó sensitivos á quien falta essa razon, son mas desculpados, pues natura los hizo tales en mas ó en menos grado unos de otros, segund sus efetos, pero totalmente no son inútiles, pues como diçe Job: *Nihil in terra sine causa fit*. (Fernández de Oviedo 1851: CIX)

8. Misión escatológica: inicio y postergación de la consumación del tiempo

8.1. El imperio disputado

Como escribe Pagden en la introducción a su libro *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, “nunca ha existido, claro está, un ‘Imperio Español’” (“There never was, of course, a ‘Spanish Empire’” [Pagden 1990: 3, traducción del autor]). Observadores contemporáneos frecuentemente describían los territorios sobre que la Corona española gobernaba como un imperio, pero formalmente ellos formaban una confederación de principados reunidos en la persona del rey. El autor explica que Nápoles seguía siendo un reino, gobernado por un vice-rey, Milán era un ducado y las posesiones españolas en las Américas jurídicamente no eran colonias sino reinos. Según el politólogo e historiador, cuando Carlos V disoció la Corona española del Sacro Imperio Romano Germánico en 1555, muchos españoles consideraban al Imperio un asunto secundario para la Corona. Fueron los así llamados humanistas en la corte de Carlos V quienes desarrollaban visiones imperiales. Como se vio más arriba, Juan Ginés de Sepúlveda fue uno de ellos, al igual que Alfonso de Valdés y Pedro de Mexía. Sus planteamientos presentaban cercanía con teorías italianas de un imperio mundial. En el renacimiento italiano, la idea de un gobierno universal que sucede al imperio romano remonta, entre otros, a *De monarchia* de Dante Alighieri en que el poeta florentino, a inicios del siglo XIV, aboga que el emperador debe ejercer el dominio del mundo para establecer el orden divino en la tierra. Según Pagden, la actualidad del pensamiento imperialista en Italia se debe a la continuidad de la fragmentación política en este país, así como a la percepción de los riesgos a la cristiandad que surgen con el protestantismo y el Imperio Otomano. Como ya se mencionó más arriba, en este contexto, España emerge como la única potencia en Europa que tiene la capacidad de erigir un gobierno universal y proteger al cristianismo (*ibid.*: 3-7).

Sin embargo, como subraya el investigador, muchos de los teóricos españoles destacados en los siglos XVI y XVII negaban la idea del ejercicio de un dominio universal. De hecho, desde que los Reyes Católicos procedieron a tomar posesión territorial en las Américas se inició el debate sobre la legitimidad del dominio español y se extendió, *mutatis mutandi*, hasta finales del siglo XVIII. Pagden presume que en ningún otro caso de colonización europea la polémica sobre los títulos de dominación fue tan intensa y tan larga como en España (*ibid.*: 5-6).

Con todo, y como ha quedado manifiesto, el discurso imperialista sí contaba con representantes destacados en España. Estas personalidades tenían cargos oficiales y ejercían funciones importantes —cronista de la corte de Carlos V en el caso de Ginés de Sepúlveda, cronista de las “Indias” en el caso de Fernández de Oviedo— lo que indica que ocupaban posiciones influyentes en la corte y en la república de las letras. No obstante, contaban con fuertes resistencias, principalmente de parte de pensadores y autores que propagaban una visión espiritual del nuevo continente. Ya se mencionó que el *Democrates alter* de Sepúlveda no pudo ser publicado en la época, debido a la oposición que el diálogo provocó en letrados cercanos a la misión evangelizadora de los nuevos territorios. La *Historia general y natural de las Indias* de Oviedo solo llegó a ser publicada en el siglo XIX.

El antagonismo se inició, como también ya se destacó, con la denuncia de la esclavitud pronunciada por Montesinos al inicio de la segunda década del siglo XVI y se enfocó en la cuestión del dominio de la Corona en las nuevas tierras. El análisis de los escritos revela que los discursos imperialistas defendían el *dominio* español de los nuevos territorios, así como su *señorío* sobre los habitantes. El dominio incluye títulos de propiedad de los recursos naturales y eventualmente de los cuerpos de los indígenas (ver Pagden 1990: 15). Es interesante notar a qué tipo de argumentos los autores recurren para fundamentar el proyecto imperial en “estas Indias”. Por un lado, se desarrolla una antropología diferencial que, basada en la teoría de la esclavitud por naturaleza de Aristóteles, divide la especie humana en hombres racionales y hombres corporales. Si bien la *Historia general*

y *natural* sugiere que la insuficiencia racional de los “indios” se debe a su *natura* —lo que la convierte en un hecho irrevocable—, la obra, no obstante, parece evitar las consecuencias de la esclavitud natural. Más bien, como se demostró más arriba, Oviedo recurre a argumentos insólitos, como la construcción de un señorío español antiguo de “estas Indias”, para la cual el autor, primero, identifica el jardín de las Hespérides con las nuevas tierras en el occidente, para, enseguida, derivar el nombre de las tierras legendarias de un rey visigodo llamado Hespero. Todo indica que se trata de establecer el dominio español sobre los nuevos territorios de forma genealógica para despejar la cuestión de la libertad de sus habitantes originarios. Como si el propio autor no estuviera completamente convencido de esta idea, recurre a otra construcción, no menos cuestionable, a saber, la suposición de que los indígenas ya habían recibido el evangelio en los primeros tiempos de la Iglesia. Así se argumenta que los “indios” habían rechazado u olvidado la noticia del Creador, lo que le da al autor la oportunidad de adscribirle una grave culpabilidad que demanda castigo y justifica la guerra para vengar la presunta traición.

Por su parte, Sepúlveda dispensa tales construcciones cuya carencia de fundamento es evidente. En cambio, desarrolla el concepto de la barbarie y transpone la teoría aristotélica de la esclavitud por naturaleza a los habitantes originarios de las nuevas tierras. Su argumentación es más consecuente y coherente, al mismo tiempo que solidifica la división de la humanidad en dos tipos, “cultos” y “bárbaros”. Aunque el argumento sea la *natura* de las respectivas racionalidades —plena e insuficiente, respectivamente— los propios términos, “culto” en oposición a “bárbaro”, indican que tal antropología diferencial ofrece poca consistencia. En gran medida, el discurso se basa en la autoridad de Aristóteles. Cabe señalar aquí que la antropología diferencial forma el punto de partida para el racismo, factor fundamental para la constitución de la “colonialidad del poder” (Quijano 2000), sin embargo, el discurso imperialista en el siglo XVI está aún lejos asentar sus cimientos en la biología que permite hablar de razas y la jerarquía entre ellas.

No obstante, la *Historia general y natural* es la obra de referencia para Sepúlveda, quien remite a Oviedo como autoridad en la materia de “estas Indias” (Hanke 1974: 105). Al contrario del traductor de Aristóteles, el cronista de las “Indias” escribe, como se encarga de subrayar, con base a la experiencia propia. Sepúlveda claramente retoma los argumentos de la “incapacidad” indígena concerniente a la fe cristiana, los cuales encuentra en las obras de Oviedo, y los utiliza para una actualización de la teoría aristotélica de la esclavitud natural. Un ejemplo es el arriba mencionado episodio de la carta que Martín Alonso Pinzón lee en el primer viaje de Colón. Ginés de Sepúlveda describe la perplejidad de los indígenas presentes que no entienden cómo el lector se entera de las conversaciones de los que le mandaron la carta. Fernández de Oviedo ya había descrito —con más detalle— la reacción de los autóctonos ante la lectura y había interpretado su asombro como superstición, pero sin resaltar su condición bárbara:

No fué poca maravilla para los indios ver cómo por las cartas los chripstianos se entendían; y llevábanlas puestas los mensajeros en un palillo, porque con temor é acatamiento las miraban, y creían que cierto tenían algun espíritu é hablaban, como otro hombre por alguna deidad é no arte humana. (Fernández de Oviedo 1851: 27)

La contraparte del discurso imperialista que defiende la esclavitud de los “indios”, es la visión escatológica de la evangelización que aboga la libertad natural de los mismos. Si dicho antagonismo culminó en las disputaciones de Valladolid y Sepúlveda fue el representante de los ‘imperialistas’, el dominico Bartolomé de Las Casas fue el destacado opositor misionero. Como ya se mencionó, Sepúlveda no obtenía autorización para publicar su *Democrates alter* en la segunda mitad de los años 1540, pero logró imprimir la *Apologia pro libro de justis belli causi* en Roma en 1550. Se trata de una versión compacta de sus argumentos, pero su distribución en España fue impedida por la Corona. No obstante, el dominico escribe su propia *Apología* para refutar las ideas de Sepúlveda y para demostrar la importancia de garantizar la libertad natural de los habitantes originarios de aquellas tierras. Además, buscó formas de tomar influencia en la corte para

imponer las Leyes Nuevas de 1542 y para que los “indios” fueran puestos bajo la protección de la Corona, como lo ordenan estas leyes. En 1550, de hecho, Carlos V ordena que todas las conquistas en el las nuevas tierras deben detenerse hasta que un grupo de expertos decida cómo deben ser manejadas. Sepúlveda y Las Casas participan en las disputaciones, que por mando del Rey y del Consejo de las Indias toman lugar el mismo año en Valladolid. Los dos defienden sus puntos de vista sobre la guerra contra los indígenas y sobre la libertad de los mismos ante un consejo de jueces que habrán de tomar decisiones. La primera sesión duró un mes, y hubo una segunda en el año siguiente, que se extendió por el mismo período. Los resultados, sin embargo, no fueron claros y ambas partes afirmaron que la decisión favoreció su posición (Hanke 1974: 63-70, 113-14).

Dado que Sepúlveda se apoya ampliamente en la *Historia general y natural de las Indias* de Oviedo con respecto a las informaciones sobre los habitantes de “estas Indias” y a las evaluaciones de las mismas, Las Casas, consecuentemente, se dirige contra los escritos de este para debilitar la argumentación de Sepúlveda. Además, el dominico y el cronista de las “Indias” eran adversarios desde 1519, cuando se encontraron en Barcelona por ocasión de consultaciones sobre las encomiendas y la libertad de los amerindios ante la Corte del joven Rey Carlos. Desde aquella fecha, los dos eran exponentes de las visiones e intereses conflictivos acerca de las “Indias” y sus escritos fueron de los más influyentes sobre el tema en la época (*ibid.*: 38-39). Ambos escribieron historias monumentales sobre las nuevas tierras. Cada autor formula agudos ataques contra el otro en su respectiva obra. Oviedo, por ejemplo, dedica dos capítulos al dominico en el Libro XIX de su *Historia*. En el Capítulo V de aquel Libro, el cronista relata primero cómo el fraile intentó con “su fantassia” inculpar vanamente a varios miembros de la antigua Corte del Rey Fernando en las consultaciones de 1519. Sin embargo, según el cronista, el propósito principal del dominico en la ocasión era conseguir la autorización del joven rey para realizar un proyecto de colonización en Cumaná, Tierra Firme, en el norte de América del Sur, cuyo fin era salvar las almas de muchos indígenas y dar a conocer el evangelio:

[...] este padre prometia grandes cosas y mucho interese y acresçentamiento en las rentas reales, é sobre todo deçia que por la órden é aviso que él daba, se convertirian á nuestra sancta fé catholica todas aquellas gentes perdidas é indios ydólatras, é paresçia que su fin é intento era sancto [...] (Fernández de Oviedo 1851: 599)

En seguida, sin embargo, el cronista relata con detalle el fracaso del proyecto en Cumaná, dando especial énfasis a las destrucciones causadas por los indígenas y las pérdidas sufridas por los españoles:

[...] y él [Bartolomé de Las Casas] penssó que assi como á él se le fantaseó, que assi pudiera haçer lo que avia inventado é dicho en España. Y en tanto que él fue a entender en el negoçio, los indios se rebelaron y mataron á los frayles Franciscanos é Dominicos y otros chripstianos que he dicho; é ovo todas aquellas revoluciones, de que atrás se ha hecho mençion, [...] (Fernández de Oviedo 1851: 601)

Como relata Oviedo, la agresión de los autóctonos pudo ser controlada por la presencia del Capitán Gonzalo de Ocampo quien se encontraba en el Cumaná y quien subyugó “parte de los malhechores” (Fernández de Oviedo 1851: 601). Pero como Las Casas y Ocampo se desentendieron, los “indios” volvieron a atacar:

Y venido él y dexado por Gonçalo de Ocampo el pueblo é la tierra, los indios, viendo estas discordias entre los chripstianos, é persuadidos de su propia cobdiçia é maliçia, con desseo de robar lo que en aquella casa avia, dieron sobre los chripstianos que alli estaban y mataron á quantos pudieron ellos, puesto que algunos escaparon huyendo, acogiéndose á una caravela que en esta saçon alli estaba. É los indios saquearon y robaron la casa, con quanto en ella avia: lo qual sacado della, pegaron fuego á aquel edificio mal fundado, y quedó por estonçes la costa toda fuera del poder de los chripstianos. (Fernández de Oviedo 1851: 601)

El episodio de Cumuná es un buen ejemplo del conflicto entre Oviedo y Las Casas, cuyas principales armas son los discursos textuales. Aquí, el cronista acusa al clérigo de ser el verdadero responsable por el desastre del intento de colonización española de lo que es hoy la costa de Venezuela. Como motivo se subraya no solo la prepotencia

de Las Casas, sino, principalmente, su ignorancia respecto al modo de ser de los “indios”, quienes en la visión de Oviedo aparecen como salvajes sanguinarios. Del caso se desprende, por lo tanto, la visión imperial de los nuevos territorios que propone el uso de la fuerza por parte de los españoles como única manera de dominar la maldad de los “indios” y de hacerlos vivir conforme a la razón. Defensores de la libertad indígena como Las Casas ponen todo en riesgo por tener “fantassias” acerca de los “indios” y por no reconocer su naturaleza irracional.

Como es de esperar, la versión del dominico es diametralmente opuesta. De hecho, el proyecto de misión pacífica en la costa de Cumuná constituye el tema principal de los últimos quince capítulos de la *Historia de las Indias*, su monumental obra historiográfica la cual se estudiará con detalle más adelante. El proyecto evidentemente asume gran relevancia en la obra del religioso puesto que resume el conflicto acerca del rumbo que las nuevas tierras deben tomar bajo el dominio de los españoles. En cuestión está, en otras palabras, el propio Nuevo Mundo.

En el Capítulo 156 del Libro Tercero, el autor escribe que los frailes dominicos, que ya estaban predicando en Cumuná, fueron muertos por los indios. El ataque a la población cristiana ocurrió antes de la llegada de Las Casas al lugar. También se relata en la *Historia* que la Audiencia Real de Santo Domingo envió una expedición militar cuya guerra contra los responsables del asalto, según el dominico, solo era un pretexto para esclavizar la población indígena:

[...] para ir contra aquellas provincias y hacerles guerra a fuego y a sangre y hacerlos esclavos, en venganza y castigo de muerte de los dichos religiosos, cosa que por toda esta isla y aun por todos los españoles mundanos que en estas Indias viven o vivían, entonces era muy deseada, conviene a saber, que haya causa verdadera o colorada para hacer guerra estas gentes, por hacerlos esclavos. (Las Casas 1986: 578-579)

Como capitán y comandante de la misión se nombró a Gonzalo de Ocampo, quien Oviedo elogia como salvador de aquellas tierras. Las

Casas, sin embargo, intentó convencer a Ocampo de no hacer la guerra a aquellos indios ya que estos en su opinión solo habían respondido a las agresiones que sufrían de los españoles. El capitán le contestó, como informa el autor, que tenía que cumplir las órdenes de la Audiencia “y así se partió el armada para la Tierra Firme a hacer esclavos, que era todo su fin, [...]” (Las Casas 1986: 567). En el Capítulo 158 se cuenta que, cuando Las Casas finalmente llegó con algunos religiosos a la costa de Cumuná, Ocampo había fundado una población, atacaba las aldeas indígenas de la región y cazaba esclavos. En consecuencia, la zona se despoblaba y toda la presencia cristiana estaba en peligro:

Prosiguió [Las Casas se refiere a si mismo como “el clérigo”] de allí su viaje a la Tierra Firme y halló al capitán y gente, buscando qué robar y cautivar, ocupados.

Había comenzado a hacer un pueblo de españoles Gonzalo de Ocampo, media legua del río de Cumaná arriba, que llamó Toledo, y como los indios de toda la tierra andaban huyendo, y sin ellos los españoles por todas las Indias se vieron hartos, éstos andaban hambreado, y por esto vivían muy descontentos y ni quisieron poblar a Toledo, ni aunque lo llamara Sevilla no lo poblaran; [...] (Las Casas 1986: 578-579)

En seguida, el autor detalla que Ocampo se trasladó a una isla cercana para dedicarse a la pesca de perlas. Luego, “el clérigo” inició su obra de evangelización pacífica en la costa de Cumuná:

Lo más presto que pudo, dio [el clérigo] a entender a los indios por los religiosos, y ellos por medio de una señora india llamada doña María, que sabía algo de nuestra lengua, cómo venía enviado por el rey de los cristianos, que entonces de nuevo reinaba en España, que ya no habían de recibir daño alguno dellos, sino buenas obras, y habían de vivir en mucha paz y amistad, como verían adelante; y con esto trabajaba de los halagar y ganarles la voluntad, dándoles de las cosas que traía y siempre recatado de los que con él estaban, no diesen materia u ocasión, por chica que fuese, de escándalo. (Las Casas 1986: 579-580)

No obstante, la “mala vecindad” de los españoles “amadores de las perlas” amenazaba con arruinar todo, pues su violencia causaba en los indígenas “enemistad y aborrecimiento de los cristianos” lo que, a su vez, impedía su conversión al cristianismo, “poniéndolos en más remota distancia o potencia para recibir la fe y convertirse, que nunca tuvieron” (*ibid.*: 580-581). “El clérigo” reprendió a estos españoles y como no le hicieron caso, se convenció de que solo la autoridad del rey o de la Audiencia Real podría frenarlos. Cuando partió a Santo Domingo para conseguir el apoyo regio, dejó como responsable a un español que, sin embargo, aprovechó su ausencia para rescatar oro y perlas, así como cazar esclavos. En el Capítulo 159, el autor cuenta que, como consecuencia, los indígenas decidieron atacar la población en Cumuná y matar a los cristianos. Los religiosos escaparon al ataque con vida, pero aquel que quedó como capitán y algunos otros españoles murieron. La noticia “despertó el clérigo como de un abismo” porque vio el proyecto de la evangelización pacífica fracasar puesto que “las guerras y matanzas y cautiverios de gentes libres y damnación de ánimas e infamia de la fe y aborrecimiento del nombre cristiano” lo hacían simplemente imposible (*ibid.*: 585-586).

Como se ve, también para Las Casas el caso del proyecto fallido de Cumuná ejemplifica el modo en que la presencia española en el nuevo continente se pone en riesgo, toda vez que muestra cómo son los propios españoles quienes destruyen su sentido. En la perspectiva misionera, consecuentemente, el argumento es opuesto al punto de vista imperialista: usar la fuerza contra los “indios” echa todo a perder, aún más si la violencia de los cristianos proviene de motivos viles como la codicia. Según el dominico, los españoles están en los nuevos territorios para convertir a los pueblos originarios a su fe cristiana. No obstante, los amerindios solo aceptarán el evangelio si el buen ejemplo y la amistad de los cristianos los convence. La paz, en otras palabras, emerge como la única opción. Sin embargo, los españoles “mundanos” hacen todo lo contrario: sus guerras injustas y la esclavización destruyen las poblaciones y siembran terror. Su único

propósito es hacerse ricos de forma despiadada a costos de los indígenas. En fin, no es que los indígenas no puedan recibir la fe, por el contrario, son los propios cristianos los que impiden su difusión.

El dominico termina su obra historiográfica con el fracaso del proyecto de evangelización pacífica en la costa de Cumuná. En el último capítulo (165), se pormenoriza la brutalidad de los españoles. El ejemplo es la pesca de perlas, que no parece escandalosa, pero que en realidad es de una atrocidad que el autor revela con detalle al final del libro, afirmando que los cristianos no traen el cielo a los habitantes de los nuevos territorios, sino el infierno:

Y porque se vea si sacar las perlas es menos pernicioso para los indios que sacar el oro, y por consiguiente, los bienes que de las Indias vienen a España vienen por todas partes justificados, y si es posible que con tales bienes se puede esperar que Dios haga merced a España: es, pues, la vida de los indios que se traen para pescar perlas, no vida, sino muerte infernal [...], y es ésta. Llévanlos en las canoas, que son sus barquillos, y van con ellos un verdugo español que los manda; llegados en la mar alta, tres y cuatro estados de hondo, mandan que se echen al agua; zabúllense y van hasta el suelo y allí cogen las ostias que tienen las perlas, e hinchén dellas una redecillas que llevan al pescuezo, o asidas a un cordel que llevan ceñido, y con ellas o sin ellas suben arriba a resollar, porque no siempre donde donde se zabullen las hallan, y si se tardan en mucho resollar, dales prisa el verdugo que se tornen a zabullir, y a las veces les dan de varazos que se zabullan, y siempre todo este tiempo nadando y sosteniéndose sobre sus brazos. Están en esto todo el día, desde que sale hasta que se pone el sol, y así todo el año se llegan allá. [...] Las camas que les dan a la noche son el suelo con unas hojas de árboles o hierba, los pies en el cepo, porque no se vayan. Algunas veces se zabullen y no tornan jamás a salir, o porque se ahogan de cansados y sin fuerzas y por no poder resollar, o porque algunas bestias marinas los matan o tragan.

[...]

De aquí se puede conocer si con esta granjería de pescar o sacar perlas nuestra gente guarda los mandamientos divinos del amor de Dios y del prójimo, poniendo en peligro de muerte corporal y también del

ánima, por morir sin fe y sin sacramentos, y sus prójimos, por anteponer su propia codicia e interés temporal; y esto allende la tiranía con que los oprimen, trayéndolos allí por fuerza y contra su voluntad. Item, allende la infernal vida que les dan hasta que los acaban y consumen por la mayor parte en breves días; porque ¿cómo es posible los hombres vivir, estando la mayor parte de la vida sin resuello debajo del agua? Y allende la frialdad del agua que los corrompe; mueren comúnmente de echar sangre por la boca y de cámaras de sangre por el apretamiento del pecho, por causa de estar casi la mitad de la vida sin resuello. Conviértenseles los cabellos, siendo ellos de su naturaleza negros, quemados como pelos de lobos marinos, y sádeles por las espaldas salitre, que parecen otra especie de hombres o de monstruos. (Las Casas 1986: 609-610)

La larga cita pone de relieve lo que el discurso de la servidumbre por naturaleza significa para los pueblos originarios: la sumisión de los amerindios al tutelaje europeo se convierte en un régimen de explotación deshumanizante. Claramente se denuncia que lo que debería ser “corrección” o instrucción civilizadora resulta ser devastación. Sin embargo, aunque en mucho menor grado, la destrucción también alcanza a los propios colonizadores: la dominación colonial pervierte los fundamentos del cristianismo y de la civilización europea ya que ella revela que estos, en la realidad, niegan contundentemente el derecho natural y que, en el orden moral que este derecho establece, se encuentran en el ámbito del mal. Los europeos pudieron salvarse en los habitantes que encontraron en las nuevas tierras. En cambio, el Nuevo Mundo que vislumbraron, ellos trataron de destruirlo.

Es extraordinaria la perspectiva del dominico porque reconoce y realza la victimización de los indígenas, lo que presupone una visión amplia e inclusiva de la humanidad que no la divide en señores y siervos, sino que, al contrario, contribuye una mismidad e igualdad al Otro amerindio que permite denunciar la violencia colonial como injusticia y crimen, en lugar de justificarla con presuntas deficiencias humanas de las víctimas. Parecería que Las Casas tuviese noticia del concepto de violaciones de derechos humanos. Evidentemente, este no es el caso, pero la cuestión a discutir concierne a la base jurídica

que permite al autor revelar que la señoría española resulta en extrema violencia para los “indios”. La cuestión será retomada en el capítulo que sigue.

8.2. La defensa de un imperio de paz en Valladolid

Antes de profundizar el análisis de la visión de las “Indias” que Bartolomé de Las Casas opone a la de Fernández de Oviedo, conviene recordar la confrontación directa del autor con Ginés de Sepúlveda en Valladolid. Las Casas redactó una defensa de su posición en contra las proposiciones del humanista, titulada *Aquí se contiene una disputa o controversia entre Fray Bartolomé de las Casas [...] y Doctor Ginés de Sepúlveda*, publicada en 1552. En este escrito, el fraile lanza una dura crítica al humanista, como se verá más abajo. La defensa se divide en tres partes: primero se reproduce el resumen que el miembro del consejo Fray Domingo de Soto había redactado de la primera sesión en 1550. La segunda parte contiene las respuestas que Sepúlveda dio las posiciones de Las Casas, mientras que en la tercera se encuentran las “Réplicas” de Las Casas a los puntos de Sepúlveda (Las Casas 1908).

En esta última parte, ataca la “yniquidad y tyranica injustica de las dichas guerras, que por otro nombre llaman conquista.” Su argumento es que la injusticia de las guerras contra los “indios” produce masacres y su justificación es inaceptable y blasfema. De esta manera, resulta imposible legitimar el señorío español sobre estas tierras. En otras palabras, se destruye todo: “Antes se infama y desautoriza la sede apostólica: desonrase el verdadero Dios: aniquilase y perdiese (como cada prudente y christiano facilmente conocera con lo que el doctor Sepulveda inuenta) el verdadero titulo y señorío del Rey”. La única legitimidad del señorío consiste en no usar violencia: “la pacífica, dulce, y amorosa euangelica predicacion, introduccion, fundacion y assiento no fingido de la fee, y del principado de Jesu Christo” (*ibid.*: 82-83).

Las Casas, en suma, centra su argumentación en la negación de la legitimidad de la conquista y refuta que las guerras contra los pueblos originarios sean justas. Con esto, no rechaza por completo el señorío de la Corona española sobre “nuestras Indias del mar oceano” (*ibid.*: 81). Si el fraile niega que la guerra contra los “indios” sea legítima significa que el monarca español no tiene títulos de dominio sobre las “Indias” y sus habitantes. Es decir, solo por ser quienes son (“infieles”, “bárbaros”), los “indios” no pueden ser sometidos al señorío de la Corona española, lo que significa que el rey no está legitimado a hacerles guerra si no aceptan su soberanía. Por tanto, carece de fundamento la idea de que sería legítimo un imperio civilizador, el cual, como ya se demostró más arriba, se encargaría de corregir por la fuerza los “errores” de los autóctonos. Tal imperio contradiría el evangelio que propone propagar, contrariando la voluntad divina. Sería pura violencia e injusticia. Más bien, si la Corona española, en principio, no tiene dominio sobre las nuevas tierras, puede extender su señorío sobre ellas por vía de la paz y con base a los mandamientos del evangelio, es decir a través del convencimiento y del ejemplo.

Ahora bien, el argumento clave de los imperialistas es el de la naturaleza diferencial de los indígenas. En el centro del enfoque está, como se ya se advirtió más arriba, la noción aristotélica de la barbarie y de la esclavitud natural. El fraile la contesta con la idea de que la barbaridad constituye una etapa en la historia de los pueblos, y no una calidad antropológica. La barbaridad, por lo tanto, sería una fase transitoria la cual no legitima la esclavitud. La prueba es que los propios españoles pasaron por esta fase ya que habían sido “pueblo barbaro y fiero” y no se asume que los Romanos deberían haberlos esclavizado para extraer los metales preciosos como se está procediendo con los pueblos en los nuevos territorios:

Y pues la gente Española era pueblo barbaro y fiero: de preguntar es al Reuerendo doctor: si fuera bien y lo aconsejara el: que los Romanos hizieran repartimiento dellos dando a cada Tirano su parte como se ha hecho en las yndias: para que cogiendo el oro y plata que entonces España tenía: perecerian todos nuestros abuelos en las animas

y cuerpos como el doctor con sus ficticias y detestables colores sostentar pretende? (Las Casas 1908: 113)

Más importante, sin embargo, es refutar la idea misma de la barbarie de los “yndios”, los cuales el autor presenta como dotados de facultades racionales plenas. Lo comprueban la vida ordenada que llevan “en la mayor parte”, así como “muchas leyes justissimas” que tienen. En fin: poseen “policia” (civilidad). Por consiguiente, son perfectamente capaces de adoptar la fe cristiana, y según el misionero, si son “doctrinados” de manera convincente y pacífica aprenden rápidamente:

Los yndios son de tan buenos entendimientos y tan agudos de ingenio: de tanta capacidad y tan dociles para qualquiera sciencia moral y especulatiua doctrina: y tan ordenados por la mayor parte proueydos, y razonables en su policia, teniendo muchas leyes justissimas: y tanto han aprouechado en las cosas de la fee y religion christiana y en las buenas costumbres, y correccion de los vicios: donde quiera que han sido doctrinados por los religiosos y personas de buena vida, y aprouechan cada dia: quanto nacion en el mundo se hallo despues de subidos los Apostoles al cielo y yo se hallaria. (Las Casas 1908: 113)

Además, el autor no se olvida de subrayar los avances ya alcanzados en materia de civilidad ya que “ellos” aprendieron oficios y las demás artes liberales sin problemas:

Dexo de decir el admirable aprouechamiento que en ellos ha auido en las artes mechanicas y liberales como leer y escreuir y musica de canto y de todos musicos instrumentos: gramatica y logica y de todo lo demas que se les ha enseñado y ellos han oydo. (Las Casas 1908: 113-114)

¿Cómo explica el dominico la completa equivocación del “doctor Sepulveda”? Sencillamente por no entender de la materia y por haber buscado malas fuentes. En vez de escuchar a los que se dedican a la doctrina de los indígenas –los misioneros, que tienen “noticia ocular”– el letrado confió a “mundanos y tyranos hombres” que tienen

todos los motivos para justificar y encubrir sus crímenes y usurpaciones. Sin embargo, lo peor que podría haber hecho el humanista, según el dominico es dar crédito a la *Historia general y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo. El religioso lo llama rotundamente “de los yndios capital enemigo”. Según Las Casas, la *Historia general y natural* es falsa porque su autor está involucrado personalmente en la esclavización de los indígenas por intereses pecuniarios. Su testimonio acerca de los indígenas se destina a proteger sus intereses y, por lo tanto, no es válido:

Y lo que mas perjudica la persona del reuerendo doctor, entre personas prudentes y temerosas de Dios y que tienen noticia ocular de las Yndias es: allegar y traer por auctor yrrefragable a Ouiedo en su falsissima y nefanda hystoria que llamo general como aya sido uno de los tyrannos robadores y destruydores de los yndios según el mesmo confiessa en el prologo de su primera parte coluna 6, y en el libro 6, cap. 8, y porende de los yndios capital enemigo. Juzguese por los prudentes si para contra los yndios es ydoneo testigo. (Las Casas 1908: 114)

Los argumentos fundamentales para legitimar la guerra contra los “yndios”, que nunca hicieron ninguna injuria contra los españoles, derivan de su estado. Como se vio más arriba, el estado de barbaridad de los amerindios llega a ser interpretado como expresión de su *naturaleza*, la cual, como estado inmutable, justifica, en la acepción de los imperialistas, el uso permanente de la fuerza. Originalmente, el estado de infidelidad y pecado constituyó el primer título de dominio español sobre las “Indias”. Ya se mencionó que la bula *Inter Caetera* confirió a los reyes católicos el patronato regio sobre las tierras recientemente descubiertas en el Atlántico occidental, la cual constituye una de las bases de las visiones del Imperio. El papa Alejandro VI concedió el dominio sobre “las remotas islas e incluso tierras firmes” a los reyes para difundir la fe cristiana (*Inter Caetera* s.f.).

Las Casas refuta el punto de vista de que la carencia de la fe cristiana de parte de los indígenas pueda servir como título legítimo para el dominio del rey español sobre sus territorios y bienes ya que según

esta posición el pecado invalida el dominio de los infieles sobre sí mismos y sobre sus cosas. Para el autor es “gruessa heregia” fundar el señorío temporal en la fe o la gracia divina:

E de lo dicho se sigue ser falso vn supposito que alli adelante toca el doctor (conuiene a saber) que los yndios por sus peccados de ydola-
tría merecen de su libertad y señorío ser priuados. Si suppose que no son señores de sus estados y señoríos y haziendas, o que son priuados *ipso iure*: porque si assi lo entiende: no deuiera de aduertir el reuerendo doctor seguirse de su posicion en razon de buena consecuencia: vna gruessa heregia: condenada de muchos años atras (conuiene a saber) afirmar y defender que el señorío ciuil temporal en la fee, o en la gracia sea fundado. (Las Casas 1908: 155)

Como se nota, la argumentación tiene un fondo jurídico y en esto se percibe una clara cercanía con las posiciones neoescolásticas sobre el problema de la guerra justa y la legitimidad de la conquista desarrolladas por teólogos de la Universidad de Salamanca en los siglos XVI y XVII. La así llamada Escuela de Salamanca fue iniciada en 1526, cuando el fraile dominico Francisco de Vitoria ocupa la Cátedra de Prima de aquella universidad. Vitoria ganó gran prestigio por sus lecciones sobre Tomás de Aquino y su *Suma Teológica* y por sus reelecciones, exposiciones públicas sobre temas actuales y relevantes del momento que se desarrollaron como tratados monográficos. El teólogo dominico pronunció quince reelecciones de las cuales se conservaron trece. Dos reelecciones se dedican a los “indios”, *De Indis prior recenter inventis* (1538-1539) y *De Indis posterior sive de iure belli Hispanorum in barbaros* (1539) (Fray Delgado 2007: XI-XII). En estas reelecciones, el autor desarrolla el concepto del derecho natural de Tomás de Aquino como un derecho que refleja el derecho divino y que rige el mundo. En concreto, Vitoria fundamenta el dominio y el señorío en el derecho natural. De este modo, el autor convierte el derecho natural en la base de la legitimidad de la conquista de las “Indias”. Con esto se elabora una teoría de la guerra justa cuyo fundamento es el derecho de gentes, el cual se deriva del derecho natural y

que, como es sabido, se entiende como el precursor del derecho internacional (ver Kimminich 1985: 84-85).

El concepto del derecho natural de Vitoria se distingue por su carácter jurídico y universal. Para el teólogo, se trata de una ley que Dios dio al mundo, pero que no depende de su gracia. Al mismo tiempo, esta ley divina es reconocida por los hombres –en forma de ley natural– porque el ser humano, como especie, es racional y fue creado a la semejanza de Dios: “Ahora bien, el hombre es imagen de Dios por naturaleza, es decir por las potencias racionales” (Vitoria 2007: 71). Esto significa que, en la perspectiva de Vitoria, el ser humano, como especie y “por naturaleza”, entiende el derecho natural independientemente si reconoce a Dios y si vive de acuerdo a su voluntad o no. El respeto a la ley natural tampoco depende del grado de civilidad del ser humano. Esto resulta fundamental porque el hombre, en la medida que reconoce el derecho natural, se incorpora al orden del mundo, distingue entre justicia e injusticia y, por lo tanto, tiene dominio sobre sí mismo, sobre sus actos y sobre sus cosas. Es decir que el dominio corresponde al derecho natural en la medida en que la ley natural prescribe que el ser humano tenga dominio: El dominio del hombre es “natural” y, al contrario del derecho civil, no se pierde ni por el pecado:

[...] porque también el dominio natural es un don de Dios como el civil, y más aún que el civil porque éste parece que es de derecho humano. Luego si por una ofensa a Dios el hombre perdiera el dominio civil, por la misma razón perdería también el dominio natural. Pero se prueba la falsedad del consecuente porque no pierde el dominio sobre los propios actos y sobre los propios miembros, puesto que el pecador tiene el derecho de defender su propia vida. (Vitoria 2007: 71)

Como puntualiza Pagden, Vitoria convierte el dominio en un derecho inalienable que no se niega ni por posibles pecados del hombre ni por actos o estados de irracionalidad, por graves que fuesen, ya que estos siempre serán remediabiles. Esto significa que el dominio no depende

ni de la proximidad a Dios ni del grado de civilidad del ser humano (Pagden 1990: 18-19).

Con base a su concepto universal del derecho natural como fundamento del dominio, Vitoria llega a la conclusión de “que antes de la llegada de los españoles ellos (los “indios”) eran verdaderos señores, tanto pública como privadamente” (Vitoria 2007: 84). Por pecadores los “bárbaros” no pierden el dominio: “Que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales son obstáculo para que los bárbaros sean verdaderos dueños tanto pública como privadamente.” En consecuencia, infidelidad y pecado mortal no justifican la guerra contra los indios y no constituyen un “título” para el dominio español sobre sus tierras: “y que por este título los cristianos no puedan ocupar sus bienes y sus tierras” (*ibid.*: 78). Vitoria explica que el grado de desarrollo de la racionalidad no decide sobre el dominio así que el uso limitado de la razón no constituye un título para negárselo a los “bárbaros”. El teólogo considera el caso de “dementes” que “no tienen uso de razón ni hay esperanza de que lo tengan” y concluye que “a pesar de todo, pueden ser dueños, puesto que pueden sufrir injurias; luego tienen derechos” (*ibid.*: 82). Luego, el autor concede que los “bárbaros” no son dementes sino que “a su manera tienen uso de razón”. En seguida afirma que “tienen cierto orden en sus cosas” y como prueba refiere que tienen ciudades ordenadas, matrimonios, leyes, jueces, señores, artesanos y mercaderes (*ibid.*).

En la opinión de Vitoria, el motivo de su barbaridad, “por lo cual parezcan tan retrasados y tan romos”, reside en la falta de educación adecuada, porque la que tienen el autor juzga “mala y bárbara” (*ibid.*). Finalmente, el teólogo también discute la teoría aristotélica de la esclavitud natural. Como es de esperar, de plano rechaza la idea de que los “bárbaros” sean siervos naturales y que “por naturaleza” no tengan dominio sobre sí mismos y sobre sus cosas. Más bien, el autor argumenta que Aristóteles no quiso decir esto, sino que los que son “cortos de ingenio” tienen que ser dirigidos y enseñados de manera paternal: “como los hijos, antes de la edad adulta, necesitan ser sometidos a los padres” (*ibid.*: 83).

Se nota claramente, por lo tanto, que las *Relecciones* de Vitoria forman el trasfondo de la argumentación de Las Casas y que estas le permiten desarrollar conceptualmente su visión igualitaria de los amerindios como seres humanos, que por diferentes que sean, compartan algo inalienable con los europeos y con los demás hombres, lo cual aparece como humanidad y se manifiesta como un derecho común a todos los hombres. Tal noción del derecho universal de los seres humanos al dominio sobre su persona y sus posesiones, derivado de la ley natural, anticipa el concepto moderno de los derechos humanos. Se concluye que aquí el Nuevo Mundo no solo presupone la visión de una humanidad unitaria y completa, sino que también produce una noción universal de lo humano. Parece significativo que la idea de la universalidad humana se piense fundamentalmente en términos jurídicos, que se desvincula de la gracia divina, traducéndose en un derecho común a todos los hombres. Este derecho universal del hombre es intocable y no depende ni de su religión ni de su civilidad. Como se verá más adelante, la idea del derecho universal del hombre forma la base de una concepción de la convivencia pacífica entre todos los hombres, el *ius gentium* desarrollado por Vitoria, que delimita rigurosamente los títulos de la guerra justa. En el contexto de la violencia extrema de la conquista y la dominación colonial, por lo tanto, se elaboran conceptos jurídicos para delimitar la guerra entre los diversos grupos humanos del globo terráqueo para que en el Nuevo Mundo predomine la paz y no la guerra.

Volviendo a Bartolomé de Las Casas, también se observan diferencias con Vitoria, las cuales dejan entrever que el misionero va todavía más lejos en su concepción pacífica del Nuevo Mundo. Como se vio arriba, aunque el teólogo de Salamanca insista que por “ineptos y romos” que los “bárbaros” sean, “no se puede negar que tengan verdadero dominio”, tiende a aceptar la sumisión paternalista de los “bárbaros” para que los españoles los eduquen y los dirijan. La posición de Vitoria es ambivalente y el autor la formula deliberadamente en términos tentativos y abiertos sin definirse claramente: “Es verdad que por esta razón y por este título podría generarse algún derecho para someterlos” (Vitoria 2007: 83-84). Aquí el autor se aproxima a

la postura de los franciscanos que, como se demostró más arriba, aluden al *compelle intrare* de Lucas en la parábola de la cena y así defienden la sumisión paternalista para instruir los amerindios, sin excluir el uso de la fuerza. Sin embargo, al debatir este título, Vitoria parece hacer una concesión a la Sepúlveda quien, como también ya se vio, interpreta la servidumbre natural aristotélica como corrección paternalista de los “indios” a la luz de la parábola de la cena, que legitima el uso de la fuerza.

De hecho, al final de la *Relección primera*, el teólogo retoma el tema y refiere un posible título para el dominio español sobre los “bárbaros” y sus cosas, sin, no obstante y al contrario de todos los demás títulos presentados en la obra, decidir de forma definitiva si es justo o no: “Yo no me atrevo a darlo por bueno ni tampoco por a condenarlo en absoluto”. Como escribe Vitoria, el argumento es que aunque no se niegue la racionalidad de los amerindios, esta se considera insuficiente para que “esos bárbaros” se gobiernen ellos mismos. Por diferenciarse “muy poco de los dementes” parece que “no son aptos para constituir y administrar una república legítima”. Por este motivo, el teólogo entiende que “podría decirse que por su bien los reyes de España podrían tomar a su cargo la administración y nombrar prefectos y gobernadores para sus ciudades, incluso darlos nuevos gobernantes, si constatará que esto es conveniente para ellos” (*ibid.*: 148). De hecho, referir la argumentación que aboga el dominio paternal de los amerindios parece contradecir lo que escribió antes cuando constata en la Primera Parte que los “bárbaros” claramente “no son dementes sino que a su manera tienen uso de razón” (*ibid.*: 82). Vitoria no se decide y deja la cuestión abierta: “esto queda propuesto solamente, sin afirmarlo, y además con la salvedad de que se haga por su bien y provecho y no sólo en beneficio de los españoles” (*ibid.*: 149). La indecisión es curiosa: el autor no desarrolla cómo sería el dominio paternalista del rey español, pero se presume que estaría limitado al fin de la “salvación de las almas”, como la propuesta franciscana. Aunque se entiende que, aceptado el título, los “bárbaros” no perderían su dominio, como tampoco los dementes y los niños, pero sería restringido y ejercido vicariamente por los españoles.

Por lo tanto, admitir el debate sobre el título “que podría no ciertamente afirmarse, pero sí ponerse en discusión” porque “podría parecer legítimo a algunos” no deja de presentar una incongruencia del iusnaturalismo desarrollado en las *Relecciones*, pues admite una perspectiva para delimitar el derecho universal al dominio.

Las Casas, sin embargo, no admite dudas con respecto a la plenitud del dominio de los indígenas. Su posición es muy clara: el misionero rechaza cualquier uso de fuerza para la conversión de los “yndios” a la fe cristiana. El motivo es sencillo: el bien no se logra por la violencia. Por consiguiente, Las Casas incluso cuestiona el *compelle intrare* de la parábola de Lucas al afirmar que “nunca la yglesia fuerça, o compelle a hazer bien alguno” (Las Casas 1908: 94). El propósito de los españoles en las “yndias” es propagar el evangelio para salvar las almas de los naturales y este fin solo puede ser logrado evitando toda violencia:

Y los medios para effecto desto: no son robar, escandalizar, captiuar, despadaçar hombres y despoblar reynos, y hazer heder y abominar la fee y religion christiana entre los infieles pacificos: que es propio de crueles tyranos enemigos de Dios y de su fee [...] (Las Casas 1908: 100)

Como ya se vio más arriba, Vitoria muestra en la *Relección primera* que la infidelidad de los indígenas no es un título justo para el dominio español sobre ellos y sus tierras. El teólogo aclara también que no aceptar la fe cristiana cuando ella les es anunciada no es un título de guerra justa: “[...] ‘si se propone la fe a los bárbaros solamente de ese modo y no la aceptan, no por eso pueden los españoles hacerles la guerra ni proceder contra ellos por derecho de guerra’”. El motivo es que la infidelidad no constituye una injusticia y “si con anterioridad no hay una injusticia de los bárbaros, no habrá causa de guerra justa” (Vitoria 2007: 114-115). En cambio, Las Casas, en primer lugar, no combate la guerra en términos jurídicos a la manera de la Escuela de Salamanca, sino porque ella es contraproducente y arruina el objetivo de la expansión de la fe. El disputador muestra que la guerra solo provoca terror y odio lo que tiene como resultado el repudio

de la fe o la aceptación solo fingida. En definitiva, la guerra es el gran impedimento de la evangelización de las “yndias”:

Que mayor escandalo: que antes que oygan la doctrina de la fee: poner los infieles en odio y aborrecimiento y detestación dellas? Que mayor excidio que hacer pedaços infinitas gentes por las guerras? Que mayor impedimiento de saluacion de los infieles que echar inmensas animas a los ynfiernos? Y los que quedan biuos causar que nunca se conuiertan? O si mostraren por miedo convertirse: que nunca perfecta sino fingidamente crean? (Las Casas 1908: 101-102)

El argumento que permea todas las réplicas del misionero en la disputa en Valladolid como también su *Historia de las Indias*, es que la conversión de los “infieles” solo se logra con “la predicación del Euangelio dulce, amorosa y pacífica” (Las Casas 1908: 105). Según el disputador, la propagación pacífica es exitosa: los amerindios adoptan efectivamente la fe y abandonan sus viejas costumbres: “Porque si por la predicacion y doctrina de la fee predicada por la forma que Christo establescio se quitan y destierran la ydolatria y todos estos vicios como experimentamos en los Indios cada dia” (*ibid.*: 111). Es decir que el argumento de los “yndios” sean adversos a la doctrina es falso. Lo que dificulta la conversión no es su barbaridad, sino la violencia de la que son víctimas. Si no son agredidos, no se oponen: “porque ninguna resistencia ponen a oyr la doctrina euangélica: si la predicán sin muertes y robos y tiranias como lo manda Jesu Christo: y lo requiere la purissima, rectissima y mansuetissima christiana religión [...]” (*ibid.*: 126).

Llama la atención, sin embargo, que Las Casas no solo defiende la bondad natural de los indígenas, que los inclina a la fe cristiana si no son atacados, por lo que la guerra resulta un sinsentido perverso. Hacia el final, el autor también retoma el argumento jurídico desarrollado por Vitoria que la infidelidad no legitima la guerra. Las Casas, sin embargo, va más lejos en su discusión de la legitimidad de las religiones que discrepan de la cristiana y plantea que defender la religión corresponde al derecho natural de cada ser humano, independientemente de si reconoce al “verdadero Dios” o no. Defender la

religión, aunque sea falsa desde el punto de vista cristiano, no constituye, por lo tanto, una injusticia. Corresponde al derecho natural creer en un dios o en dioses, por lo que es “justo” que el ser humano, cristiano o no, defienda el ser divino que cree que es verdadero. Es más, como según aquel derecho el ser humano ama a su dios o a sus dioses más que a sí mismo, está obligado a defenderlos:

[...] que supuesto el error, o la erronea consciencia que tienen los ydolatras de que aquellos dioses son verdadero Dios, o al que tienen por Dios verdadero en ellos honran y veneran: no solamente tienen justa, o si es mejor dezir probable causa de defender su religion: pero que de tal manera son a ello obligados de derecho natural: que sino lo hazen hasta si fuere menester perder las vidas por la defensa della y de sus ydolos, o dioses: peccan mortalmentee se yran al infierno. La razon es [...]: porque todos los hombres somos obligados naturalmente, a amar y servir a Dios mas que a nosotros mesmos: y por consiguiente: a defender su honra y culto diuino hasta la muerte inclusive [...] Y no ay alguna diferencia quanto a la obligación de los que conocen el verdadero Dios, como somos los christianos: a los que no lo conocen, con que tengan, o estimen por verdadero, a algun Dios [...] (Las Casas 1908: 135)

Crear en dios(es), aunque sean ídolos, en la perspectiva del misionero, es justo y cumple con el derecho natural. Como se concluye, Las Casas aboga que la religión, cualquiera que sea, es un derecho inalienable del hombre. En estrecha relación con el iusnaturalismo de Vitoria y de la Escuela de Salamanca, una noción universal del ser humano transluce en este debate y ella se concretiza en forma de un derecho universal a que cada ser humano tenga su propia religión. La confrontación con la alteridad “yndia” aquí no produce un universalismo cristiano que se pueda o deba imponer por la fuerza, sino que pasa a entender la *religión* como característica universal del hombre, independientemente de su contenido. Se reconoce la diferencia y la pluralidad de las expresiones religiosas y se acepta su legitimidad. Esto no significa que se aprueben creencias que no sea la cristiana o que no se considere la fe cristiana superior a todas las demás (la única verdadera). Lo que está en cuestión es considerar un derecho *el tener*

creencias, cualesquiera que sean. Es decir que, en el momento de la expansión planetaria del cristianismo, se introducen criterios jurídicos que obligan a la misión cristiana a respetar la otredad religiosa. Este cuidado es sumamente significativo, ya que combatir la infidelidad constituye la primera justificación de la expansión y dominación europea del Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, nace de la propia mundialización una tendencia de establecer límites a la europeización al someterla a una concepción del *ius naturae* que se pretende universal en la medida en que se independiza de contenidos europeos y cristianos.

El respeto de la legitimidad de la religión de los “yndios” no significa, evidentemente, que no se pueda propagar la fe cristiana. Solo no se puede obligar a nadie a aceptarla. Según Las Casas, la violencia no solo resulta injusta e innecesaria, sino también dañina, como se vio arriba. Además, el misionero está convencido que el evangelio, por ser la única verdad, invariablemente se impone de forma pacífica. Vitoria, en cambio, no solo rechaza la guerra contra otras religiones, sino también establece la modalidad legítima y conforme al derecho natural de propagar la fe cristiana. En primer lugar, establece como justa la presencia española en los nuevos territorios – a condición de que sea pacífica. La llegada de los españoles a estas tierras es legítima, como igualmente lo es moverse en ellas, ya que corresponde al derecho natural que los hombres se comuniquen y circulen, desde que no se use violencia: ““Los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y permanecer allí, aunque sin hacer daño alguno a los bárbaros y ellos tampoco pueden prohibírselo”” (Vitoria 2007: 129). Lo que el teólogo introduce aquí es una reformulación del derecho de gentes el cual en su acepción se fundamenta en el derecho natural: “Se prueba, *primero*, por el derecho de gentes, que es derecho natural o se deriva del derecho natural, [...]: ‘Lo que la razón natural ha establecido entre todas las gentes se llama derecho de gentes’” (*ibid.*: 130). Es decir que, según el autor, es aceptado por “todas las naciones” que se traten bien a los viajeros, por lo tanto surge como derecho de gentes que los seres humanos circulen en el mundo:

En efecto, en todas las naciones se tiene por inhumano el tratar mal, sin motivo alguno especial, a los huéspedes y transeúntes y, por el contrario, es de humanidad y cortesía portarse bien con los extranjeros; cosa que no sucedería si obraran mal los transeúntes que viajan a otras naciones. (Vitoria 2007: 130)

Ahora bien, si es legítimo que los españoles se establezcan en los nuevos territorios sin atacar a los habitantes originarios, también está permitido según el mismo derecho de gentes que desarrollan ciertas actividades, desde que sean pacíficas. Entre ellas está el comercio, pero también propagar la fe cristiana:

“Los cristianos tienen el derecho de predicar y anunciar el Evangelio en los territorios de los bárbaros.” [...] En segundo lugar, se deduce de lo dicho anteriormente; porque, si tienen el derecho de viajar por aquellos lugares y de comerciar con ellos, también pueden enseñar la verdad a quienes quieran escucharla, sobre todo tratándose de salvación, y de felicidad, con mucha más razón que se se tratara de cualquier humana disciplina. [...] Luego corresponde a los cristianos instruir en las cosas divinas a los que las ignoran. (Vitoria 2007: 139-140)

Ya se señaló que la concepción del *ius gentium* desarrollada por Vitoria asienta las bases de la teoría moderna del derecho internacional. Su propósito es establecer normas que regulen las relaciones entre grupos humanos en un mundo que se universaliza en la medida en que se convierte en el espacio común de la humanidad. En el Nuevo Mundo, por lo tanto, la tendencia es empezar a relacionarse con *todas* las culturas y pueblos. Es cierto que esto es apenas una teoría ya que solo Europa, o una parte de ella, comienza a relacionarse con el resto del mundo y su modo de relación tiende a ser la conquista. Por esta misma razón, la tarea que el fundador de la Escuela de Salamanca se plantea es elaborar criterios que permitan reducir la expansión europea a formas de interacción pacíficas con otras regiones.

Volviendo al tutelaje español de los “bárbaros” que Vitoria quiso apenas proponer, aunque “sin afirmarlo”, Las Casas no solo refuta

categoricamente que se use la fuerza contra los “yndios”. El misionero también desarrolla un debate acerca de las condiciones del saber y llega a cuestionar la posibilidad de jerarquizar los conocimientos lo que permite no solo considerar un grupo civilizado y otro bárbaro, sino también someter al último al gobierno del primero. Su argumento es que los que son considerados los más sabios y prudentes “entre qualquiera gente” y que gobiernan los demás en función de su sabiduría, no tienen conocimientos verdaderos en el sentido que estos correspondan a la “razón recta”. Más bien, sus saberes son “opinión probable” que es aceptada por los expertos de una comunidad. La prueba es que aún los sabios y expertos erran:

Digo que aquella se dize opinion probable ente qualquiera nacion no pro respecto de las reglas de la razón *simpliciter*: sino porque assi parece y lo vsan y aprueuan los expertos en algun negocio, o arte aunque acaezca errar. Item los tenidos por mas sabios y mas prudentes entere qualquiera gente y de quien los menores y populares son regidos y gouernados: puesto que en la verdad aquellos hierren y no sean sabios ni prudentes por respecto de la recta razón [...] (Las Casas 1908: 137)

Si los conocimientos de los más sabios no son verdaderos sino más bien expresión de la “opinión probable” de un determinado grupo, entonces el disputador plantea que el saber es cultural en la medida en que, en vez de ser absoluto, es expresión de lo que se considera como saber por el grupo. El ejemplo son los romanos, que, aún tenidos como civilizados, cometían grandes errores, según el autor:

Pregunto al reuerendo doctor: si los romanos eran gente politica y humana segun el: y si auia entre ellos prudentes philosophos y sabios? Luego lo que aquellos aprobauan hazian y seguian: probable se podia dezir aunque fuese error y grande. (Las Casas 1908: 138)

Las Casas demuestra que el máximo saber lo es solo de una sociedad en cuanto reflejo de lo que socialmente es tenido como conocimiento. Es consecuente, por lo tanto, que en una sociedad los sabios puedan dirigir e instruir a los demás. Aunque el misionero no lo explicita, se

concluye que el saber solo puede ejercer una función dirigente en la sociedad que lo produce, pero no en otras. Esto significa que el saber o entendimiento de una sociedad no puede constituir un título de señorío sobre otras sociedades. Una vez más, el clérigo introduce criterios para poner límites a la dominación de Europa sobre otras culturas.

En fin, Las Casas concluye que las conquistas son ilegítimas ya que injustamente destituyen los pueblos indígenas de sus derechos:

A lo que dize que si bien se considera todo lo que yo digo y escriuo: va endereçado a prouar que todas las conquistas que hasta agora se han hecho (aun que se ayan guardado todas las instrucciones) han sido injustas y tyranicas: [...] Digo a lo primero que dize su merced gran verdad y assi torno a redezir que todas las conquistas y guerras que desde que se descubrieron las yndias hasta oy inclusiue: se han hecho contra los yndios: fueron siempre y han sido injustissimas, tyranicas, infernales: [...] (Las Casas 1908: 156)

Con esto el fraile no incrimina la Corona ya que muestra que esta nunca asentó su señorío sobre las “Yndias” en una “conquista de *per se*” como lo defienden los imperialistas, sino que permitían la guerra “de *per accidens*” lo que confirma la idea de que no se debe permitir la guerra dependiendo del estado o de la condición de los respectivos hombres, sino que solo casualmente. Esto significa que las conquistas se hicieron sin autorización de la Corona y “antes contra sus muchos expressos prohibitorios mandados” (*ibid.*: 158).

La *monarchia universalis* no se niega, pero se entiende como un imperio de paz en que se respetan los dominios ajenos respecto a señoríos y propiedades. El Imperio, en otras palabras, prescinde del uso de la fuerza y más bien instaura un orden que promueve y protege la vida cristiana. La pertenencia se rige por el beneficio de los miembros:

Mayormente quando fuesse con tan poco perjuyizio y con tan muchas vtilidades para los mismos naturales señores e para todos los pueblos: como es poner sobre todo aquel orbe vn supremo e vniversal Monarcha, o como imperial señor, que los ordene, rija, y gouierne y ponga

christianas y vniversales leyes: con que en el estado temporal se mejoren: y en el espiritual e christiano se conseruen y sustenten. Y en caso que despues de Christianos no quisiessen el tal supremo señor recibir e obedecer (lo qual en los ynidos mayormente los pueblos no hay lugar: porque de su naturaleza son mansissimos, humildes e obedientes) no se sigue por esso que se les puede hazer guerra (como el doctor Sepulueda dize) mientras ellos permaneciessen en la fee y en la obseruacion de la justicia. La razon es: porque siempre se ha de tener respecto al fin e causa final por el qual el tal suppremo e vniversal señor se les pone: que es su bien e vtilidad: y a que no se les conuierta el tal supremo señorío en daño pernicie y destruycion. (Las Casas 1908: 152-153)

El monarca no puede someter los pueblos indígenas por la fuerza y destituir sus regentes. Sin embargo, estos “Reyes e señores” tienen la obligación de reconocer el Imperio español porque de no hacerlo cometerían un grave pecado. Puesto que la soberanía de la Corona española no puede ser impuesta con medios violentos, su reconocimiento solo puede ser voluntario. El Imperio no tiene otros recursos para convencer a los regentes de los pueblos originarios que la “via pacífica”, es decir que el monarca tiene que ganar su reconocimiento por el “amor” y “buenas y officiosas obras”. Las Casas garantiza que así se someterán “aquellas gentes” alegremente y sin falta para servirle. Esta sumisión voluntaria estaría comprobada por la experiencia. En las palabras del fraile:

[...] donde digo que son obligados los Reyes y señores y comunidades de aquel orbe de las Indias: a reconocer por señores soberanos, Monarchas y Emperadores a los Reyes de Castilla. La razon de lo susodicho es: porque dado que por no rescebillos pecassen: pero para euitar el escandalo y daños irreparables que de necesidad de las guerra se seguirian: y por saluar el dicho fin que es el bien de todas aquellas gentes espiritual y temporal, sin peccado grauissimo mortal no pueden ser a ello por guerras constreñidos. Porende la via, o camino christiano y razonable para introducir y assentar y perpetuar el dicho principado y soberano señorío sobre aquellos reynos: que nuestros inclitos Reyes deuen y son obligados a tener e poner por obra: es la

via pacifica, amable, amorosa, y christiana: ganando por amor y buenas y officiosas obras los animos y voluntades de aquellas gentes señores y subditos. Los quales sin tardança ni duda: vendran los braços abiertos con bayles y danças a se sujetar y servirles prompta y liberalmente: como de esto tenemos larga y cierta experiencia y noticia. (Las Casas 1908: 153-154)

En definitiva, Las Casas y Vitoria restringen el poder del Imperio y refutan la guerra de la conquista por injusta. Como se demostró, se elabora no solo el *ius naturae* como un derecho universal del ser humano, sino también un *ius gentium* cuya función es limitar la dominación española en el Nuevo Mundo. La tarea que los dos dominicos se plantean es trabajar para que la expansión de España haga emerger un imperio universal de paz. Solo sin hacer guerra a la los “yndios” se puede promover la conversión de la parte de la humanidad que faltaba para que el proceso escatológico del tiempo mesiánico se inicie. El escatón solo llegará a un Nuevo Mundo en que reina la paz.

Una vez más se comprueba que la americanidad produce la modernidad, como ya se destacó más arriba, en la medida que se desarrollan los primeros conceptos de un derecho universal inalienable los cuales, a su vez, preparan la noción moderna de la invulnerabilidad del individuo. Al mismo tiempo, se desarrolla la concepción de un derecho para las relaciones no entre personas, sino entre “gentes”, Estados y países, que es precursora del derecho internacional moderno. Como se nota, el mismo proceso colonial no solo produce una “primera” modernidad conquistadora e imperialista sino que al contrario ya asienta las bases para contener el dominio europeo y la violencia de la civilización forzada en el Nuevo Mundo. Lo que se podría llamar *modernidad americana*, por lo tanto, se presenta como un proceso ambivalente que incorpora tendencias que se oponen. Por este motivo, la disputación en Valladolid en 1550 tiene una relevancia histórica extraordinaria ya que emblemáticamente pone en escena que las visiones del Nuevo Mundo se oponen con respecto a si el mundo universal futuro será uno en que impere el dominio europeo por la fuerza, o bien uno en que el uso de la violencia se restringe y

la integración europea de la humanidad se regula por principios pacíficos. A la vez que la “primera modernidad”, como subraya Castro-Gómez, produce una noción de la universalidad como dominación europea, ella también elabora una visión del mundo universal que busca contrarrestar el dominio europeo y la violencia que este implica.

8.3. “Estas Indias”: la parusía y el triunfo del tiempo

Para corroborar la defensa de la evangelización con base a la libertad de los “indios”, Las Casas escribió obras extensas sobre pueblos en las nuevas tierras y sobre la expansión española en ellas. En *Aquí se contiene una disputa* de 1552, arriba referida, el autor frecuentemente remite a “mi Apología” para más informaciones. Según Hanke, parece ser una segunda parte de su defensa de Valladolid. Como el estudioso opina, puede ser un “prototipo” de otra obra lascasiana con título semejante, que es la *Apologética historia sumaria*. De cualquier manera, los escritos deben corresponderse en cuanto a su propósito de demostrar y comprobar la racionalidad de los indígenas (Hanke 1974: 74). De cualquier manera, hay disenso sobre el contexto de redacción y la fecha (aproximada) de la *Apologética historia*. Otra hipótesis es que había sido pensada inicialmente como una parte de la *Historia de las Indias* en que se estudian las características culturales de los “indios” pero al ver qué dimensiones adoptaban estos estudios, el autor decidió concebirlas como un libro aparte (Saint-Lu 1986: XXIV).

Sea como fuere, los escritos lascasianos sobre las “Indias” parecen todos convergir en una lógica común, a saber, defender la evangelización con base a la libertad de los “indios”. Obsérvese que el *Apóstol de los indios*, como también es llamado, defendía no solo la libertad de los pueblos de las nuevas tierras, sino también la propia labor de las órdenes misioneras dado que las propuestas de un imperio civilizador dispensarían en gran medida el esfuerzo de la conversión cristiana, pues, como queda arriba demostrado, niega la aptitud de los

indígenas para la fe. Un Imperio que asienta sus cimientos en la guerra “de *per se*” contra pueblos categorizados como bárbaros animalescos, sería muy distinto del reino que la Corona Española gobierna de facto.

Con vista al vehemente y duradero antagonismo con Fernández de Oviedo, no sorprende que Bartolomé de Las Casas también haya redactado una monumental *Historia de las Indias*. El propio autor señala en el “Prólogo” que empezó a escribirla en 1527 (Las Casas 1986 I: 18). “Pudo incitarle” a este proyecto el hecho de que, en el año anterior, Oviedo publicó el *Sumario de la natural y general historia de las Indias* con mucha repercusión (Saint-Lu 1986: XIX). Como ya se ha mencionado, en la “Dedicatoria”, el cronista avisa que el *Sumario* es solo la síntesis de un “tratado” en que diserta con amplio detalle sobre las nuevas tierras (Fernández de Oviedo 1950: 80). De cualquier manera, se puede partir del principio de que el propósito subyacente a la *Historia* es ofrecer una visión del proceso de las interacciones entre los españoles y los habitantes de las nuevas tierras, desde el punto de vista de la evangelización y de la defensa de los derechos de los indígenas. Sobre la evolución de la obra no se sabe mucho, salvo que el “Prólogo de la Historia”, según una referencia que esta parte contiene, fue escrito en 1552. André Saint-Lu opina que las intensas actividades políticas-misioneras y publicitarias entre 1530 y 1550/51 no dejaron mucho tiempo para dar continuidad a la obra historiográfica. Más probable parece que la haya retomado en el año ya señalado de 1552 (Saint-Lu 1986: XX-XXII). En dicho año se publicó la ya citada defensa lascasiana en la controversia de Valladolid, y un año más tarde la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, redactada en 1542 en el contexto de la revisión del régimen de la sujeción de los indígenas y de la encomienda que llevó a la promulgación de las Leyes Nuevas. Hanke sugiere que las disputas en Valladolid con sus resultados ambiguos no concluyeron el debate sobre el señoría de las “Indias”. Por consiguiente, ambos lados siguieron buscando ampliar la influencia de sus posiciones. En este contexto, Las Casas volvió a la *Historia de las Indias* y a la *Apologética historia*, dos de

sus trabajos más importantes que abarcan su entendimiento de la conquista (Hanke 1974: 115-116). En 1559, el autor, de edad ya avanzada, toma la decisión de no proseguir con la redacción de la *Historia de las Indias*, entrega el manuscrito a un colegio en Valladolid y determina que no se debe publicar durante cuarenta años. Parece paradójico que el autor no quiera dar a conocer la obra si su propósito siempre había sido intervenir en el debate sobre las “Indias”. Saint-Lu especula que pueda haber sido expresión de su “desaliento” ante la nueva coyuntura política del reinado de Felipe II (Saint-Lu 1986: XXV-XXVI).

El plan de la *Historia de las Indias* era que relatara las primeras seis décadas de estas tierras, desde la llegada de Colón hasta mediados del siglo XVI y que consecuentemente se extendiera por seis “partes” o “libros” de los que cada tomo trataría de una década. Así concibe el autor la obra en el “Prólogo de la Historia” (Las Casas 1986: 19). Sin embargo, la *Historia* que el clérigo entrega en 1559 contiene apenas tres libros y abarca solamente tres décadas llegando al inicio de los años 1520. Aun así, es una obra monumental, por su mera extensión, no obstante llama la atención que privilegia ciertos aspectos del periodo mencionado, en primer lugar, la figura de Cristóbal Colón, que predomina en el primer libro y en la primera mitad del segundo. La otra figura destacada en la *Historia* es el propio Las Casas y sus diversos “gestiones” en las “Indias” y en España. El Obispo de Chiapas sobresale en la segunda parte del tercer libro cuando en 1514-1514 renuncia a sus encomiendas y pasa a defender a los “indios”. De hecho, los libros también son desiguales ya que el primero y el tercero cuentan con 180 y 167 capítulos, respectivamente, mientras que el segundo solo llega a 68. Reciben un lugar destacado, por ejemplo, juntas y negociaciones acerca del señorío de los indígenas, como las Juntas de Burgos y Valladolid y sus leyes, así como guerras injustas contra los “indios”, como “la destrucción de los indios de Cuba”. Saint-Lu observó que existen “lagunas” notables, como, por ejemplo, la conquista de México, de la que solo se relatan los inicios cuando la expedición comandada por Cortés llega

a la tierra firme. Al mismo tiempo, se destaca una serie de “digresiones”, como cuando el autor resume cartas-relación de misioneros jesuitas que dan cuenta de la evangelización y de los indígenas en Brasil. Principalmente, sin embargo, abundan los comentarios, reflexiones y refutaciones de escritos contrarios (por ejemplo de Oviedo y Gómara) acompañados de citas bíblicas y de otras autoridades que dejan ver la amplia erudición de que el autor dispone (cf. Saint-Lu 1986: XVI-XVII).

Llevando en consideración estos aspectos se divisa una clara intencionalidad en la argumentación, que consiste en dar relieve a la providencial misión de evangelizar las nuevas tierras, contra la cual surgen inmensas fuerzas encarnadas por los españoles, movidos por codicia y crueldad. Al mismo tiempo aparecen figuras que luchan por mantener la expansión del evangelio en la última parte del mundo. Se concluye que, mientras escritos como la defensa relacionada a la controversia en Valladolid y la *Apologética historia* abordan de manera puntual el tema conflictivo de la racionalidad de los autóctonos, y otros, como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* denuncian las atrocidades de los españoles, la *Historia de las Indias* tiene que ver con el mismo tema, pero elaborado desde una otra perspectiva. La *Historia* de Las Casas se propone delinear el proceso histórico que engloba las luchas por la dominación de las nuevas tierras y sus habitantes. Se trata, con esta obra, de interpretar y entender el sentido que este proceso representa para la historia del mundo y de la humanidad.

En este sentido, el “Prólogo de la Historia” reflexiona sobre las funciones de la historia en tanto razonamiento acerca del proceso temporal (las “causas” para “escribir historias”). El primer motivo de “este libro” es, escribe el autor, la “grandísima y última necesidad” de España de tener “verdadera noticia y [...] lumbre de verdad” acerca “deste Indiano Orbe”. La *Historia*, por lo tanto, se propone a contar la “verdad” acerca del nuevo “orbe” y de lo que pasó en él desde que los españoles llegaron. La falta de conocimientos certeros sobre las “Indias” permitió que ocurriera una catástrofe, que despobló

a países enteros y que fue provocada, como se entiende, por españoles, con gran injusticia y pecado. Si el clérigo escribe que esta catástrofe pasó a Castilla y sus reinos, parece con esto decir que ella tendrá que justificarse en el juicio final:

[...] por cuya falta o penuria ¡cuántos daños, cuántas calamidades, cuántas jacturas, cuántas despoblaciones de reinos, cuántos cuentos de ánimas cuanto a esta vida y a la otra hayan perecido y con cuánta injusticia en aquestas Indias cuántos y cuán inexpiables pecados se han cometido, cuánta ceguedad y tupimiento en las conciencias, y cuánto y cuán lamentable perjuicio haya resultado y cada día resulte, de todo lo que ahora he dicho, a los reinos de Castilla! Soy certísimo que nunca se podrán numerar, nunca ponderar ni estimar, nunca lamentar, según debería, hasta en el final y tremebundo día del justísimo y riguroso y divino juicio. (Las Casas 1986: 11)

Es decir, no solo pasó una hecatombe, sino que hay una responsabilidad de la Corona por estos crímenes horripilantes. De hecho, si la causa de que pudiera acontecer esta catástrofe es la ignorancia de España acerca de las “Indias”, es porque ella debería haber sabido lo que está pasando y por esto los crímenes ocurrieron. Como aclara el autor, no es que no haya habido noticias sobre aquellas tierras, pues, de hecho, se ha escrito acerca de ellas. Sin embargo, según el dominico, estas publicaciones no sirven porque sus autores nunca estuvieron en “estas Indias”, escriben de oídas y “con harto prejuicio de la verdad” (*ibid.*). Ya se entiende que Las Casas defiende una vez más la causa de la evangelización pacífica a nivel del proceso histórico y va a atacar a publicaciones que abogan la guerra contra los pueblos originarios en el nuevo continente. Es de esperar, por lo tanto, que el “Procurador o protector universal de todos los indios de las Indias”, título que le fue otorgado al fraile en 1516, reformule sus proposiciones acerca de la racionalidad y libertad de los indígenas. Al mismo tiempo, sin embargo, el clérigo reconstruirá no solo el proceso de la violación de los derechos de los “indios” y su subsecuente “destrucción”, sino también qué significados generales atribuirle.

En primer lugar, las injusticias cometidas se deben al desconocimiento del sentido providencial de la llegada de los españoles en

aquellas tierras. Para el autor, esta fue consecuencia de la voluntad divina y, por consiguiente, tenía una finalidad espiritual que era la salvación de las almas, a la que todos los objetivos temporales deberían haber sido subordinados:

Y aclarado, la causa destos inconvenientes fue: la ignorancia del principal fin que en el descubrimiento destas gentes y tierras pretende la divina Providencia; éste no es otro sino el que vestir le hizo nuestra carne mortal, conviene a saber, la conversión y salud destas ánimas, al cual todo lo temporal necesariamente debe ser pospuesto, ordenado y dirigido; [...] (Las Casas 1986: 11)

Que no se haya reconocido el obrar de la Providencia se vincula con la evaluación errónea de que los habitantes de aquellas regiones serían hombres imperfectos a los que faltaría el entendimiento y que no se podrían regir. Para el clérigo esta antropología diferencial significa no comprender la universalidad de la Creación que no admite una “especie monstruosa”. Finalmente, no se ha entendido que para que este mundo pueda llegar a su fin y que la Nueva Jerusalén pueda tener lugar, es imprescindible que se pueda formar el gran número de los *sellados* que serán salvados cuando el tiempo se extinga. Las Casas sigue la tradición iniciada de Vespucio y cita el Capítulo 7 del Apocalipsis para igualmente interpretar los habitantes del nuevo continente en términos apocalípticos. En esta visión apocalíptica, faltaba convertir a estas poblaciones para que los justos entre ellas puedan completar “la multitud vestida de ropas blancas” (Apo 7) sin la cual el séptimo sello no podrá ser abierto y el reino eterno no se instaurará:

Item, han ignorado otro necesario y católico principio, conviene a saber, que no hay, ni nunca hubo generación ni linaje, ni pueblo, ni lengua en todas las gentes criadas [...] de donde, mayormente después de la Encarnación y Pasión del Redentor, no se haya de coger y componer aquella multitud grande que ninguno puede numerar, que San Juan vio, cap. 7 del *Apocalipsi*, que es el número de los predestinados, que por otro nombre lo llama San Pablo cuerpo místico de Jesucristo e Iglesia o varón perfecto, y por consiguiente, que también a estas gentes había de disponer la divina Providencia en lo natural,

haciéndolas capaces de doctrina y gracia, y en lo gratuito aparejándoles el tiempo de su vocación y conversión, como hizo y creémos que hará a todas las otras que son ajenas a su santa Iglesia, mientras durare el curso de su primero advenimiento. (Las Casas 1986: 12)

Si el apocalipsis no se cumple mientras no se complete el número de los *sellados*, significa que el mundo tal como está sigue, y el advenimiento del Salvador se aplaza de forma indefinida. Se extiende, así, la duración del tiempo, de la muerte y del dolor. Por otro lado, esto significa también que este plazo termina cuando se inicia la conversión de poblaciones que todavía no conocían el evangelio. El descubrimiento del “otro orbe”, habitado por poblaciones que nunca tuvieron contacto con la doctrina cristiana, explica la tardanza de la segunda venida de Cristo a la Tierra y, a la vez, sugiere que la parusía está por realizarse puesto que el reconocimiento cosmográfico del globo terráqueo excluye que existan otras partes del mundo ‘esperando’ su evangelización, de lo que sería posible deducir que los “indios” eran las multitudes que faltaban.

A medio siglo del *Novus Mundus*, sin embargo, el combate a la evangelización de “estas gentes”, al que Bartolomé de las Casas se ve expuesto, así como la negación de capacidades mentales de los indígenas para la fe cristiana, adoptan otra dimensión en la visión apocalíptica de “estas Indias”. Los españoles, en otras palabras, ponen el segundo advenimiento de Cristo en riesgo y lo aplazan indeterminadamente, todo por motivos de vanidad terrenal, como la codicia, la riqueza, el poder y la gloria. En última instancia, temporalizan “estas Indias” y también el mundo como un todo porque no permiten que el apocalipsis se cumpla. En este sentido, obra en ellos la fuerza del mal en contra de la Providencia. La maldad, en esta perspectiva apocalíptica, se refleja directamente en la violencia con que los españoles proceden y en las atrocidades que causan al hacer la guerra contra los indígenas y al esclavizarlos.

Este pasaje del “Prologo” parece fundamental, pues la visión apocalíptica de la proximidad de la parusía constituye el marco transcendental que revela otro sentido en la disputa sobre la libertad de los indígenas y sobre su conversión. La “destrucción de las Indias” es

una violencia repugnante en contra de una gran parte de la humanidad. Al mismo tiempo, estos múltiples crímenes adquieren una dimensión universal que afecta a toda la humanidad (cristiana), ya que acelerar o frenar la parusía significa promover u obstaculizar la redención.

Las Casas escribe la *Historia* porque mantiene que, en última instancia, España es responsable por “estas Indias” y permite que estos crímenes pasen por no entenderlos y por sus desconocimientos acerca de los indígenas. También es responsable por el proceso escatológico en marcha, que tampoco comprende. Más bien, escribe el autor, España no reconoce el “fin espiritual de todo este negocio” y se aferra a objetivos temporales, confundiendo, así, “fin” y “medio”, ya que las riquezas que se generan en “estas Indias” son nada más el medio para que se alcance el fin de la conversión amerindia. No obstante, para los españoles, la riqueza se convirtió en el principal fin, lo que es “error pésimo”:

Por esta falta de noticia, según dicho habemos, de las cosas de suso apuntadas, será manifiesto a quien quisiere mirar en ello, han procedido, los grandes y no a otros comparables (cuanto a ser incomparablemente nocivos) errores que cerca de los naturales habitantes deste orbe, letrados y no letrados, en muchos y diversos artículos han tenido, y entre ellos algunos prepostergando y trastrocando lo que es el fin espiritual de todo este negocio que se tocó arriba, haciéndolo medio, y el medio, que son las cosas temporales y profanas [...] constituyéndolas deste cristiano ejercicio por principal fin, lo cual, el filósofo Aristóteles [...] dice ser error pésimo, como se oponga a lo óptimo y excelente, que en todas las cosas es lo que la naturaleza y la razón por fin les constituye [...] Desta pésima trastrocacion o prepostergación, luego y necesariamente se ha seguido haber menospreciándose todas estas naciones, teniéndolas por bestias incapaces de doctrina y virtud, [...] (Las Casas 1986: 15)

En el Capítulo I del Libro Primero el “Protector de todos los indios” refuerza el marco apocalíptico de su historia al demostrar el perfecto ordenamiento de la “máquina mundial” por parte del Creador. Todo lo gobierna y dispone “para la utilidad y salud del fin por quien todas

las cosas hizo, que es el hombre.” Particular importancia tiene la multiplicación posdiluviana del “linaje humano” (*ibid.*: 23). Según la divina Providencia esta tiene la función generar el número de los *sellados* en que debe estar representada toda la diversidad humana. Para este fin, que es el fin de la humanidad y del mundo, cuya más alta expresión son los hombres, y en el momento que el Creador dispone, se han de conocer todas las poblaciones que viven en el orbe y de las cuales antes no existía noticia:

[...] y porque los hombres, como no sean la más vil parte del Universo, antes nobilísimas criaturas y para quien toda (como se ha tocado) la otra máquina mundial ordenó, por una especial y más excelente manera de la divinal Providencia, y, si se puede sufrir decirse, de principal intento sean dirigidos a su fin, y para henchimiento y perfecta medida del número de los escogidos, población copiosa de aquella santa ciudad y moradas eternas, reino con firmeza seguro de todas las gentes y de todas las lenguas y de todos los lugares, los ciudadanos della se hayan de coger, ni antes mucho tiempo, ni después muchos años, sino el día y la hora que desde antes que algo criase [...] lo tiene dispuesto; [...] (Las Casas 1986: 23)

Es decir, cuando se descubren “las ocultas naciones” se reconoce que se acerca el momento de “su llamamento” y “llega el tiempo de las misericordias divinas” (*ibid.*). Ciertamente, este *tiempo mesiánico*, en que se inicia el último plazo del tiempo antes de su suspensión escatológica, ha llegado en el presente con el descubrimiento de un orbe desconocido y densamente poblado:

[...] entonces se saben y entonces parecen y entonces las ocultas naciones son descubiertas y son sabidas, cuando ya es llegado, cuando es ya cumplido y cuando a su ser perfecto [...] llega el punto, llega el tiempo de las misericordias divinas, porque a cada partida y a cada generación, según que al sapientísimo distribuidor de los verdaderos bienes [...] ordenarlo ha placido, el día y la hora de su llamamiento está dispuesto, en el cual oigan y también reciban la gracia cristiana que aún no recibieron, cuya noticia, con inescrutable secreto y eterno misterio su divina bondad y recta justicia, no en los siglos pasados

así como en los que estaban por venir, quiso se difundiese. (Las Casas 1986: 23)

El capítulo explica el marco apocalíptico de la *Historia de las Indias* que el “Prólogo” señala con pocas palabras. El descubrimiento del nuevo orbe marca una ruptura en la historia de la humanidad y del mundo, ya que inicia la era mesiánica en que se prepara la parusía. Según la interpretación escatológica, fue por motivos inescrutables que la Providencia mantuvo esta parte de la Tierra y de la humanidad aparte. Igualmente incomprensible es porqué ésta decidió que ahora llegó la época del “llamamiento” en que se revela la existencia de esta otra parte de la humanidad. Lo importante, no obstante, es entender que el descubrimiento de “estas Indias” significa que se debe iniciar la consumación del tiempo y que se debe acercar el fin.

Ya se mencionó que Cristóbal Colón sobresale en la *Historia de las Indias*. En el contexto de la escatología del descubrimiento del “orbe indiano”, se aclara que Las Casas lo interpreta como una figura providencial. Él es el seleccionado para dar a conocer a “las naciones ocultas” para que el “llamamiento” alcance a ellas y toda la humanidad. Con Colón se inicia “el tiempo de las misericordias divinas” y se comienza a formar el contingente de los *sellados* de esta parte de la Tierra:

Llegado, pues, ya el tiempo de las maravillas misericordiosas de Dios, cuando por estas partes de la tierra (sembrada la simiente de la palabra de la vida) se había de coger el ubérrimo fruto que a este orbe cabía de los predestinados, y las grandezas de las divinas riquezas y bondad infinita más copiosamente, después de más conocidas, más debían ser magnificadas, escogió el divino y sumo Maestro entre los hijos de Adán que en estos tiempos nuestros había en la tierra, aquel ilustre y grande Colón, [...] (Las Casas 1986: 25)

Colón “abrió las puertas deste mar Océano” por las cuales el evangelio llegó “a estas tierras tan remotas y reinos hasta entonces tan incógnitos” (*ibid.*: 26). Como escribe el dominico, Colón estaba inspirado por el deseo de llevar a Jesucristo a las tierras antes desconoci-

das, era “de mucha devoción” católica y “devotísimo de Nuestra Señora y del seráfico padre San Francisco” (*ibid.*: 27). Ampliamente se comenta la carta del tercer viaje y sus construcciones para sostener que haber llegado en las cercanías del paraíso. Las Casas lee la carta con alguna distancia, no la critica, pero claramente identifica sus nobles inconsistencias. Más bien, toma la construcción epistolar de la región paradisíaca como expresión de su fe y devoción.

Por este motivo, el autor defiende al Almirante y a su título de descubridor contra Vespucio, “o a los que imprimieron sus *Cuatro Navegaciones*”, a quienes acusa de estar usurpando a Colón “la honra y honor y privilegios” de haber descubierto tierra firme. Ciertamente, su motivo es vincular la propagación de la fe al origen de “estas Indias” y mantener o reforzar el carácter providencial del “descubrimiento.” Vespucio, como descubridor, pondría esto en duda. Por ignorancia, como da a entender el fraile, cartógrafos y estudiosos “extranjeros” atribuyen su nombre al nuevo continente, lo que explicita que entre autores españoles se rechaza la denominación “América” ya que la consideran incorrecta e injusta (*ibid.*: 557). Parecería que el nombre “América”, que (solo) letrados extranjeros usan, es un caso paradigmático de las pocas y malas informaciones que existen sobre las “Indias” que hace que se desconozcan.

En la parte final de la obra, antes de relatar el fracaso del proyecto de evangelización en la Costa de Cumuná, se critican los usos fatales de los requerimientos en el caso de la Costa de las Perlas, también en la Tierra Firme. A causa de estas prácticas, la costa se encuentra despoblada: se cazan esclavos y estos son deportados a las islas para trabajar en las minas. Relata el autor que reprehendió a los gobernantes y juristas involucrados en los asaltos y solo recibió escarnio. El caso de los requerimientos parece sintomático ya que es una práctica que viola el derecho y constituye una injusticia. También comenta la absurdidad de leer un documento en español que los oyentes no pueden jamás entender por no hablar el idioma. El episodio queda como ejemplo de la “ignorancia y ceguera” de las autoridades locales que

somete a los “indios” en la desgracia y que es responsable por el exterminio de aquellos entre los cuales Dios esperaba encontrar los últimos predestinados para completar las multitudes de los justos.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Traducción: Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2000
- Agamben, Giorgio. “Die Struktur der messianischen Zeit“, in: Nikolaus Müller-Scholl; Saskia Reither (Hgg.): *Aisthesis. Zur Erfahrung von Zeit, Raum, Text und Kunst*. Schliengen: Argus, 2005, 172-182
- Aimi, Antonio. *La “verdadera” visión de los vencidos: la conquista de México en las fuentes aztecas*. Traducción del italiano de Celia Caballero Díaz. San Vicente del Raspeig: Univ. de Alicante, 2009
- Albuquerque, Luís de. *Introdução à história dos descobrimentos portugueses*. Lisboa: Europa-América, 1989
- Albuquerque, Luís de. *Dúvidas e certezas na história dos descobrimentos portugueses*. Lisboa: Vega, 1990
- Alden, John; Landis Dennis eds. *European Americana: a Chronological Guide to Works Printed in Europe Relating to the Americas, 1493 – 1776*. Vol. 1: 1493-1600. New York: Readex Books, 1980
- Aquino, Santo Tomás de (1993): *Suma de teología*. II. Parte I-II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- Aristóteles: *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988
- Barreto, Luis Felipe. *Os descobrimentos e a ordem do saber. Uma análise sociocultural*. Lisboa: Gradiva, 1989 [1987]
- Barreto, Luis Felipe; Garcia, José Manuel 1991. *Portugal na abertura do mundo*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1989 [1987]
- Baudot, Georges. *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520 - 1569)*. Toulouse: Privat, 1976
- Bergreen; Laurence. *Columbus: The Four Voyages, 1492-1504*. New York: Viking, 2012

- Buck, August. "Dichtungslehren der Renaissance und des Barock" in: Klaus von Sue (Hg.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Band 9. Frankfurt/M.: Athenaion, 28-60, 1972
- Calvino, Italo. "El libro de la naturaleza en Galileo", in: *Revista Ciencias*, 95 (julio-septiembre 2009), 2009, 50-53
- Caminha, Pêro Vaz de. "Carta a El-Rei Dom Manuel", in: Maria Aparecida Ribeiro (ed.) (2003): *A Carta de Caminha e seus ecos. Estudo e Antologia*. Coimbra: Angelus Novus, 2003, 211-233
- Collins, John J. „Introduction: Towards the Morphology of a Genre“, in: *idem* (Hg.): *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Missoula: Society of Biblical Literature, 1979, 1-19
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. México, D.F.: Porrúa, 1994
- Colón, Cristóbal. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*. Madrid: Librería de la Viuda de Hernando, 1892
- Colón, Cristóbal. „Carta a Luis de Santangel“, in: *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Edición, prólogo y notas de Consuelo Varela. Madrid: Alianza, 1982, 139-146
- Colón, Cristóbal. *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*. Edición y prólogo de Ignacio B. Anzoátegui. Madrid: Espasa-Calpe, 1991
- Colón, Cristóbal. *Los cuatro viajes del almirante. Testamento*. Edición de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Ed., 2000 [1986]
- Crane, Nicholas. *Mercator: The Man who Mapped the Planet*. London: Phoenix (Orion Books Ltd.), 2003
- Derrida, Jacques. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983
- Estarellas, Juan. "The College of Tlatelolco and the Problem of Higher Education for Indians in the 16th Century Mexico", in: *History of Education Quarterly*, Vol. 2, Num. 4 (Dec., 1962), pp. 234-243
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano. Primera Parte*. Tomo I. Cotejada con el código original, enriquecida con las enmiendas y adiciones del autor é ilustrada con la vida y el juicio de las obras del mismo por D. José

- Amador de los Ríos. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851 [1547]
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias*. Edición, introducción y notas de José Miranda. México, D.F.; Buenos Aires: FCE, 1950 [1526]
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la natural y general historia de las Indias*. Edición en facsímil. Madrid: Espasa Calpe, 1978 [1526]
- Fernández-Armesto, Felipe. *Amerigo: the man who gave his name to America*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2006
- Fernández-Largo, Antonio Osuna. “Tratado de la ley en general. Introducción a las cuestiones 90 a 97”, in: Tomás de Aquino: *Suma de teología*. II. Parte I-II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, 693-702
- Finsterwalder, Rüdiger. “Die Erdkugel in ebenen Bildern: Projektionen von Weltkarten vor 1550”, in: Hans Wolff; Susi Collin (Hgg.): *America. Das frühe Bild der Neuen Welt*. Ausstellung der Bayerischen Staatsbibliothek München. 10.04-27.06.1992. München: Prestel, 1992, 161-174
- Fischer, Joseph; Wieser, Franz von. “Introduction“, in: Martin Waldseemüller: *Cosmographiae introductio*. In Facsimile. Followed by the Four Voyages of Amerigo Vespucci, with their translation into English, to which are added Waldseemüller’s Two World Maps of 1507 With an Introduction by Joseph Fischer, S.J., and Franz von Wieser. Edited by Charles George Hebermann. New York: The United States Catholic Historical Society, 1907, 1-30
- Formisano, Luciano. “Introducción”, in: Amerigo Vespucci: *Cartas de viaje*. Introducción y notas de Luciano Formisano. Madrid: Alianza, 1986, 9-45
- García-Pelayo, Manuel. „Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América“, in: Juan Ginés de Sepúlveda : *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez Pelayo y un estudio de Manuel García-Pelayo. México, D.F. : FCE, 1996 [1941], 1-42

- Garibay, Ángel María. “Introducción al Libro Doce”, in: Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, D.F.: Porrúa, 1975a, 711-716
- Garibay, Ángel María. “Proemico general”, in: Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, D.F.: Porrúa, 1975b, 1-14
- Gewecke, Frauke. *Wie die neue Welt in die alte kam*. München: Klett-Cotta im Dt. Taschenbuch-Verl., 1992 [1986]
- González, Ana Marta. „Claves filosóficas de la ley natural“, in: *Scripta Theologica*. Vol. 42, 2010, 387-407
- Hassinger, Erich. *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300-1600*. Braunschweig: Westermann, 1976 [1954]
- Hanke, Lewis. *All Mankind is One. A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois Univ. Pr., 1974
- Hanke, Lewis. *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*. London: Bloomington, ³1975
- Hirsch, Rudolf. „Printed Reports on the Early Discoveries and Their Reception“, in: Fredi Chiapelli (ed.): *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*. 2. Bd. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Pr., 1976, 537-560
- Inter Caetera. Papal Encyclicals Online*, s.f. [1493] Documento online (<https://www.papalencyclicals.net/alex06/alex06inter.htm>, 22/04/2021)
- Johnson, Christine R. “Renaissance German Cosmographers and the Naming of America.” In: *Past & Present*, no. 191, 2006, 2006, 3–43
- Kaltmeier, Olaf. “General Introduction to the Routledge Handbook to the history and society of the Americas”, in: Olaf Kaltmeier, Josef Raab, Michael Stewart Foley, Alice Nash, Stefan Rinke and Mario Rufer ; Cornelia Giebeler (eds.): *The Routledge Handbook to the History and Society of the Americas*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019, 1-12

- Köhler, Ulrich. „Kosmologie und Religion“, in: *idem* (ed.): *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Berlin: Dietrich Reimer, 1990, 221-240
- Kolumbus. *Der erste Brief aus der Neuen Welt. Lateinisch/Deutsch*. Mit dem spanischen Text des Erstdrucks im Anhang. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Robert Wallisch. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2000
- Konetzke, Richard. *Fischer Weltgeschichte*. Vol. 22: *Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft*. Frankfurt/M.: Fischer, 1992 [1956]
- Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984 [1979]
- Koselleck, Reinhart. *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003 [2000]
- Laubenberger, Franz; Rowan, Steven. “The Naming of America.” In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 13, no. 4, 1982, 91–113
- Levillier, Roberto. *La fama de Américo Vespucio en su V centenario. 1454 - 1954, sus cartas y viajes, según Magnaghi*. Madrid ; Aguirre, 1954
- Levillier, Roberto. *Mundus Novus*. Santiago: Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1957
- Lindgren, Uta. “Wege und Irrwege der Darstellung Amerikas in der frühen Neuzeit”, in: Hans Wolff; Susi Collin (eds.): *America. Das frühe Bild der Neuen Welt*. Ausstellung der Bayerischen Staatsbibliothek München. 10.04-27.06.1992. München: Prestel, 1992, 145-160
- Las Casas, Bartolomé de las. *Aquí hay una disputa o controversia entre Fray Bartolomé de las Casas [...] y Doctor Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Revista de Derecho Internacional y Política Exterior, 1908
- Las Casas, Bartolomé de las. *Historia de las Indias*. 3 Tomos. Edición, prólogo, notas y cronología André Saint Lu. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986
- León-Portilla, Miguel, ed. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México, D.F.: UNAM, 1989a

- León-Portilla, Miguel. „Referencias bibliográficas“, in: *idem* (ed.): *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México, D.F.: UNAM, 1989b, 207-219
- León-Portilla, Miguel. “Introducción general”, in: *idem* (ed.): *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México, D.F.: UNAM, VII-XXXI, 1989c
- León-Portilla, Miguel. “Estudio introductorio”, in: Martin Waldseemüller: ***Introducción a la cosmografía y las cuatro navegaciones de Américo Vespucio: Obra completa con facsimilar en rústica***. Vol. 2: *Introducción a la cosmografía y las cuatro navegaciones de Américo Vespucio. Traducción del latín, estudio introductorio y notas de Miguel León-Portilla*. México, D.F.: Univ. Nacional Autónoma de México, 2007, 9-43
- Levi, Primo. *Die Untergegangen und die Geretteten*. München: dtv, 1995 [1986]
- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*. Tomo I. Madrid: Calpe, 1922a
- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*. Tomo II. Madrid: Calpe, 1922b
- López de Gómara, Francisco. *Historia de la conquista de México*. Estudio preliminar de Juan Miralles Ostos. México: Porrúa, 1988
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI*. 1. ed. con la reprod. de los dibujos orig. del código Gerónimo de Mendieta. México, D.F.: Porrúa, 1971
- Mercator, Gerardus. *Atlas Sive Cosmographicae Meditationes De Fabrica Mvndi Et Fabricati Figura*. Duisburg (Octavo The Lessing J. Rosenwald Collection, Library of Congress), 1595
- Milanesi, Marica. “Intentio totius cosmographiae”, in: Petra Svatek; Petra Zotti; Georg Holzer, Valerie Newby (eds.): *A World of Innovation : Cartography in the Time of Gerhard Mercator*. Newcastle upon Tyne, England: Cambridge Scholars Publishing, 2005, 131-145

- Miranda, José. „Introducción. Gonzalo Fernández de Oviedo alias Valdés“, in: Gonzalo Fernández de Oviedo: *Sumario de la natural historia de las Indias*. México, D.F. ; Buenos Aires: FCE, 1950, 7-74
- Motolinia, Fray Toribio. „Carta de Fr. Toribio de Motolinia al Emperador Carlos V. Enero 2 de 1555“, in: *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva Españ, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. México, D.F.: Porrúa, 2007, 293-316
- Münster, Sebastian. *Cosmographia: Beschreibung aller Lender / durch Sebastianum Munsterum, in wölcher begriffen aller Völcker Herrschafften, Stetten ... Härkommen, Sitten, Gebreüch ..., fürnemlich teütscher Nation; alles mit Figuren und schönen Landttafeln erklärt ... durch gemelten Sebast. Munst. allenthalben fast seer gemeret und gebessert...* Basel: Petri., 1545 [1544]. Edición digital de Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf (<http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn/urn:nbn:de:hbz:061:1-4685>, 14.04.2020)
- O' Gorman, Edmundo. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, ⁴1995 [1958]
- O'Sullivan, John L. “The Great Nation of Futurity”, in: *The United States Democratic Review*. Volume 0006 Issue 23 (Nov 1839), 426-430. Documento online Wikisource (https://en.wikisource.org/wiki/The_Great_Nation_of_Futurity?oldid=4367180, 03.02.2021)
- Ostos, Juan Miralles. „Estudio preliminar“, in: Franciso López de Gómara: *Historia de la conquista de México*. Estudio preliminar de Juan Miralles Ostos. México: Porrúa, 1988, IX-LX
- Pagden, Anthony. *Spanish imperialism and the political imagination: studies in European and Spanish-American social and political theory 1513 – 1830*. New Haven [u.a.]: Yale Univ. Pr., 1990
- Pagden, Anthony. *Lords of all the world: ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500 - c.1800*. New Haven [u.a.]: Yale Univ. Press, 1995

- Palencia-Roth, Michael. "Quarta Orbis Pars: Monologizing the New World", in: *Comparative Civilizations Review*, Vol. 26, No. 26 (Spring 1992), 4-42. Documento online (<https://scholarsarchive.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1247&context=ccr>, 01.04.2020)
- Phelan, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley: University of California Press, 1956
- Prosperi, Adriano. „América y Apocalipsis“, in: *Teología y vida*. Vol. XLIV, 2003, 196-208
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", in: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000, 122-151
- Quijano, Aníbal; Wallerstein, Immanuel. "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System", in: *International Social Science Journal*, 29, 1992, 549-557
- Raab, Josef; Rinke, Stefan. "Introduction: history and society of the Americas from the 16th to the 19th century. The bigger picture", in: Olaf Kaltmeier, Josef Raab, Michael Stewart Foley, Alice Nash, Stefan Rinke and Mario Rufer ; Cornelia Giebeler (eds.): *The Routledge Handbook to the History and Society of the Americas*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019, 15-33
- Reinhard, Wolfgang. *Geschichte der europäischen Expansion*. Bd. 2: *Die Neue Welt*. Stuttgart; Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1985
- Rentsch, Thomas. „Welt“, in: Joachim Ritter; Karlfried Gründer; Gottfried Gabriel (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12. Bd. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 407-412
- Ricard, Robert. *La conquête spirituelle du Mexique: essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*. Paris: Inst. D'Ethnologie, 1933
- Rinke, Stefan. "America", in: Olaf Kaltmeier, Josef Raab, Michael Stewart Foley, Alice Nash, Stefan Rinke and Mario Rufer (eds.): *The Routledge Handbook to the History and Society of the Americas*.

- London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019, 34-39
- Rohland, Eleonora. *Historia entrelazada y medio ambiente. Transformaciones socioambientales en el Caribe, 1492-1800*. Ensayos InterAmericanos 9. Bielefeld: Kipu, 2020
- Ronsin, Albert. "Présentation générale", in: *idem* (org.): *La fortune d'un nom: America. Le baptême du Nouveau Monde à Saint-Dié-des-Vosges*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991, 5-100
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, D.F.: Porrúa, 1975
- Saint-Lu, André. „Prólogo“, in: Bartolomé de las Casas: *Historia de las Indias*. Tomo I. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986, IX-XLIX
- Santarém, Manuel Francisco de Barros e Sousa visconde de. *Recherches historiques, critiques et bibliographiques sur Améric Vespuce et ses voyages*. Paris: Arthus-Bertrand, 1842
- Segler-Meißner, Silke. *Archive der Erinnerung: literarische Zeugnisse des Überlebens nach der Shoah in Frankreich*. Köln [u.a.]: Böhlau, 2005
- Segler-Meißner, Silke. „Une connaissance inutile: zum Paradox literarischer Zeugenschaft“, in: *idem* (ed.): *Vom Zeugnis zur Fiktion: Repräsentation von Lagerwirklichkeit und Shoah in der französischen Literatur nach 1945*. Frankfurt/M. [u.a.]: Lang, 2006, 21-36
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *De rebus Hispanorum gestis ad Novum Orbem Mexicumque*, in: *Opera, cum edita tum inedita, accurante Regia Historiae Academia*. Volumen Tertium. Madrid: Typographia Regia de la Gazeta, 1780, 1-244
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*. Edición crítica bilingüe, traducción y comentarios de Ángel Losada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1951
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Historia del Nuevo Mundo*. Introd., trad. y notas de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Alianza Ed., 1987

- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García-Pelayo. México, D.F.: FCE, 1996 [1941]
- Taubes, Jacob. *Abendländische Eschatologie: mit einem Anhang*. München: Matthes & Seitz, 1991 [1947]
- Tessicini, Dario. "Definitions of Cosmography and Geography the Wake of Ptolemy's Geography", in: Shalev, Zur; Burnett, Charles S. F. (eds.): *Ptolemy's geography in the Renaissance*. London: Warburg Institute, 2011, 51-69
- Verger, Antonio Ramírez de. "Introducción", in: Juan Ginés de Sepúlveda: *Historia del Nuevo Mundo*. Introd., trad. y notas de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Alianza Ed., 1987, 9-25
- Vespucci, Amerigo. *De ora antarctica per regem Portugallie pridem inuenta*. Estrasburgo, 1505
- Vespucci, Amerigo. "Première lettre. Imprimé la premier fois par Bandini en 1745", in: Francisco Adolfo de Varnhagen (ed.): *Amerigo Vespucci. Son caractère, ses écrits (même les moins authentiques), sa vie et ses navigations. Avec une carte indiquant les routes*. Lima: Imprimerie du "Mercurio", 1865a, 69-77
- Vespucci, Amerigo. "Troisième lettre. Imprimé la premier fois par Bartolozzi en 1789", in: Francisco Adolfo de Varnhagen (ed.): *Amerigo Vespucci. Son caractère, ses écrits (même les moins authentiques), sa vie et ses navigations. Avec une carte indiquant les routes*. Lima: Imprimerie du "Mercurio", 1865b, 83-86
- Vespucci, Amerigo. *Cartas de viaje*. Introducción y notas de Luciano Formisano. Madrid: Alianza, 1986
- Vespucci, Amerigo. „Mundus Novus / Eine Neue Welt“, in: Robert Wallich (ed.): *Der Mundus Novus des Amerigo Vespucci*. Text, Übersetzung und Kommentar. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss., 2002, 11-31
- Varnhagen, Francisco Adolfo de, ed. *Amerigo Vespucci. Son caractère, ses écrits (même les moins authentiques), sa vie et ses navigations*.

Avec une carte indiquant les routes. Lima: Imprimerie du “Mercurio”, 1865

Vignaud, Henry. *Americ Vespuce, 1451-1512; sa biographie, sa vie, ses voyages, ses découvertes, l'attribution de son nom à l'Amérique, ses relations authentiques et contestées.* Paris: E. Leroux, 1917

Vignerass, Louis-André. *The discovery of South America and the Andalusian voyages.* Chicago: Published for the Newberry Library by the University of Chicago Press, 1976

Vignolo, Paolo. “Nuevo Mundo: ¿un mundo al revés? Las antípodas en el imaginario del Renacimiento”, in: D. Bonnett; F. Castañeda (eds.): *El Nuevo Mundo. Problemas y debates.* Bogotá: Uniandes, 2003, 23-60

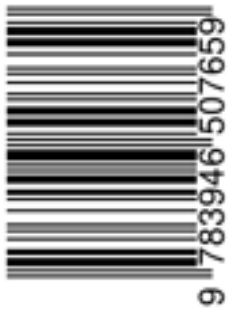
Vogel, Klaus Anselm. *Sphaera Terrae – das mittelalterliche Bild der Erde und die kosmographische Revolution.* Göttingen: Univ., Diss., 1995. Online-Dokument (<http://hdl.handle.net/11858/00-1735-0000-0022-5D5F-5>, 29.03.2020)

Waldseemüller, Martin. ***Introducción a la cosmografía y las cuatro navegaciones de Américo Vespucio:*** Obra completa con facsimilar en rústica. Vol. 1: *Cosmografía universal según la tradición de Ptolomeo y los descubrimientos des Américo Vespucio y de otros* (CD-Rom). México, D.F.: Univ. Nacional Autónoma de México, 2007a

Waldseemüller, Martin. ***Introducción a la cosmografía y las cuatro navegaciones de Américo Vespucio:*** Obra completa con facsimilar en rústica. Vol. 2: *Introducción a la cosmografía y las cuatro navegaciones de Américo Vespucio. Traducción del latín, estudio introductorio y notas de Miguel León-Portilla.* México, D.F.: Univ. Nacional Autónoma de México, 2007b

Waldseemüller, Martin. ***Introducción a la cosmografía y las cuatro navegaciones de Américo Vespucio:*** Obra completa con facsimilar en rústica. Vol. 3 : *Cosmographiae introductio: cum quibusdam geometriae ac astronomiae principiis ad eam rem necessariis insupor quatuor Americi Vespucij nauigationes ...* Facsímil de la edición de 1507. México, D.F.: Univ. Nacional Autónoma de México, 2007c

- Werner, Michael; Zimmermann, Bénédicte. "Beyond Comparison. Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity". In: *History and Theory*. Band 45, 2006, 30-50
- Wikipedia contributors. "Mercator 1569 world map." In: *Wikipedia, The Free Encyclopedia* (22 Feb. 2020). Documento online (https://en.wikipedia.org/wiki/Mercator_1569_world_map#cite_note-ihb-20), 15/04/2020.
- Wolff, Hans. „America – Das frühe Bild der Neuen Welt“, in: Hans Wolff; Susi Collin (Hgg.): *America. Das frühe Bild der Neuen Welt*. Ausstellung der Bayerischen Staatsbibliothek München. 10.04-27.06.1992. München: Prestel, 1992, 10-102



978-3-946507-66-6 Ebook

La noción del Nuevo Mundo que se vincula con el cuarto continente América no es espacial sino temporal. Esto significa que el Nuevo Mundo, sin designar determinada parte del mundo, remite a un mundo por venir y, consecuentemente, a un proceso de transformación fundamental que afecta y reconfigura todas las partes del mundo. Lo que se plantea es que el mundo como universalidad, es decir, como concepto de unidad y totalidad vivencial en la Tierra, solo emerge con América. Lo que plantea esta perspectiva es que la idea universal del mundo es el resultado de América. Sin embargo, el Nuevo Mundo en cuestión no es, aún, el mundo uno en que vive solo una única humanidad – es decir, aquel que emerge con América. Más bien, el Nuevo Mundo será el que surge de este mundo pleno.

