

Guido Barona Becerra

El otro en las hermenéuticas del nuevo mundo**

Abstract

This article deals with the hermeneutics by which human beings, nature, the deeds and objects of the New World are interpreted. The article proposes the unveiling of the contents of a religious and cultural meta-narrative to decipher the keys through which men and women of colonial Hispanic America were designated as sinners and delinquents.

Resumen

Este artículo trata sobre las hermenéuticas con las cuales se interpretaron los seres humanos, la naturaleza, los hechos y cosas del Nuevo Mundo. Propone el desvelamiento de los contenidos de un meta-relato religioso y cultural para descifrar las claves a través de las cuales fueron señalados los hombres y mujeres de Hispanoamérica en el período colonial, como pecadores y delincuentes. Con su reflexión sobre el mal radical este artículo pone de presente los desplazamientos simbólicos y semióticos, que comprometieron las interpretaciones sobre la naturaleza de las Indias. Pero el mal radical también hizo parte de una concepción de la historia de carácter medioeval: Aquella que hablaba de la historia como plan divino de la Creación. Este plan en las interpretaciones del siglo XVI y siguientes, se concretó en la historia del Nuevo Mundo y con él su orden hegemónico. Todo desplazamiento en este plan, por leve que fuera, comprometía el mal radical y con él al pecado y al delito. Este fue el drama y también la historia cuyas claves hermenéuticas aquí se quieren dar.

Key Words

Hermeneutics, Colonial Latin America, symbolism, historiography—16th century, sinners and delinquents.

Palabras Claves

Hermenéutica, América Latina colonial, simbolismo, historiografía siglo XVI, pecadores y delincuentes.

INTRODUCCIÓN:

El delito ha sido entendido por las sociedades contemporáneas en la llamada Cultura Occidental, como una especie de positividad: Como un algo muy propio de la malignidad de los seres humanos, de ciertas relaciones humanas, de cierta “naturaleza humana”, de la “condición humana”, para otros, prohibido por los poderes legislativo y judicial. Esta forma de entender el delito mantiene el encubrimiento que caracteriza la “naturaleza y condición humana” en un meta-relato multiseccular: Que desde el mito de origen contenido en el Génesis los hombres y mujeres, representados por las figuras paradigmáticas de Adán y Eva, nacieron

con una mácula, con una mancha de pecado original a partir de la transgresión original al mandato de la divinidad.

El relato del Génesis creó con la desobediencia de las dos figuras paradigmáticas, una contradicción y con ella la emergencia del mal radical: La deidad judeocristiana había creado, había ordenado el cosmos y al final de este acto de creación había engendrado del barro a Adán y de una de sus costillas a Eva. No satisfecho con esta invención

* Profesor Titular de la Universidad del Cauca. Departamento de Historia

** Este artículo fue escrito en el marco del proyecto de investigación. “Historia del Delito en Colombia, 1530 - 1886”, en convenio con Colciencias, la Universidad del Valle y la Universidad del Cauca.

de las cosas, de los seres vivos, de la naturaleza y de los seres humanos en un orden predeterminado, dio libertad de actuar, de hablar y de pensar a *Adán* y *Eva*, los dos únicos entes hechos a su imagen y semejanza, diferenciándolos así de todos los creados en el cosmos judeocristiano.

Este acto de generosidad divina muy pronto fue regulado por Dios. Podían hacer todo lo que quisieran menos comer los frutos del árbol de la ciencia, del conocimiento del bien y del mal. Con esta prohibición Dios negó la libertad moral de *Adán* y *Eva*, de todos los seres humanos en la transformación, en el habla, en el pensamiento, en los reordenamientos de las cosas del Mundo. Reordenar el Mundo por parte de los seres humanos en la tradición judeocristiana, fue entendido como desplazamiento del orden divino, por leve que fuere. *Adán* y *Eva*, y con ellos todos los seres humanos, a pesar de su libertad, debían seguir el plan divino de la creación en su deambular por el Mundo. Al no hacerlo, con su desobediencia, sin saberlo, habían roto con este plan, con este orden y habían dado lugar a la historia humana.

Con el Nuevo Testamento se cerró el círculo de hierro y fuego del mal radical al que los seres humanos habían sido condenados por su transgresión. Dios, con infinito amor y generosidad, lanzaba una tabla de salvación con el sacrificio de su hijo Jesús en la cruz. El plan divino y la historia humana construyeron un diálogo: Los seres humanos podían salvarse si humildemente aceptaban de nuevo el mandato, el orden de la divinidad, del Mesías, en sus vidas. Se construyó una ruptura: Ya no había pueblo elegido por Dios sino una relación individual con la divinidad, con el plan divino de la deidad. Jesús creó con su sacrificio esta nueva realidad. Con la aceptación de su mortalidad en la Última Cena a través de los símbolos del pan, que era su carne, y de la sangre, que era su sangre, con el consumo ritual de su Ser -canibalismo simbólico-, los discípulos y con ellos todos los *nacidos de hombre* como Jesús aceptaban su falta original y a través de una transgresión - el consumo ritual y caníbal del cuerpo de Jesús, simbólicamente expresado - la posibilidad de su salvación. El *hosakis ean, hosakis ean* - "cada vez que hagáis esto, cada vez que hagáis esto" - pronunciado por Jesús, anunciaba la muerte del Señor hasta que Él viniera. Con este anuncio, con estas palabras, con esta profecía Jesús confesaba que era menos que Dios en tanto que hijo de *Adán*, en tanto que *hijo de hombre*, por lo cual debía morir en la cruz. Al mismo tiempo decía simbólicamente que la nueva

profecía proveniente del plan divino del Señor y no de la historia humana, a diferencia de otras profecías, en particular de los profetas judíos, que se realizaban en el tiempo fenomenológico de las vidas humanas, debía cumplirse en el tiempo cósmico del orden de la Creación¹. Empero esto no fue todo lo que confesó y dijo. Afirmó, no obstante la duda que manifestó cuando dijo en la cruz *Padre, por qué me habéis abandonado*, que su vida, que la vida de todos los seres humanos como *hijos de hombre*, iba más allá de la muerte en el tiempo cósmico del orden de la Creación. Su *Dunamis* configuró las *dunamis* humanas. Con Él y a través de Él, todos los nacidos de hombre, a través de la aceptación de su credo, de su verdad y de la muerte, podían salvarse. Con este acto y ritual dramáticos se consolidaron tres universales en la tradición judeocristiana: El segundo *Adán* que fue Jesucristo -Jesús el Profeta- aceptó para Él y para todos los seres humanos, que eran *hijos de hombre* y como tales, libres. También aceptó que todos los seres humanos nacían con mancha de pecado original y que su sacrificio, por aceptar la muerte a pesar de carecer de mácula alguna no obstante ser *hijo de hombre*, confirmaba que como Él todos los seres humanos eran mortales y que sus muertes reafirmaban en el tiempo del orden de la creación, a pesar de su libertad, el plan divino del Creador, de la historia divina. Finalmente aceptó como un universal, que al no haber ya pueblo elegido por Dios las relación de los seres humanos sólo se realizaba en su más radical individualidad porque cada *hijo de hombre*, a través del ejercicio de su libertad, podía salvarse o condenarse.

Esta hermenéutica del Mundo, de la vida y de los seres humanos a través de sus acciones, no obstante las transformaciones producto de las disputas teológicas medioevales mantuvo incólume sus sentidos y significados: Que el uno y el otro ante la mirada de la divinidad, por ser *hijos de hombre* y además mortales, nacían con mácula pero podían salvarse: Que el otro ya estaba contemplado en la mirada de Dios, antes de ser encontrado. Por esta razón no debía asombrar que mil cuatrocientos noventa y dos años después del nacimiento de Jesús, Cristóbal Colón y sus compañeros de viaje, de expedición y aventuras, supieran del otro, de los seres encontrados en una tierras desconocidas para la mirada europea occidental en gran parte mediterránea. Tampoco debía asombrar el señalamiento del mal radical en los seres encontrados llamados *indígenas*, puesto que también ellos nacieron con mácula, con mancha de pecado original y estaban expuestos a las tentaciones del Maligno a través de la comisión de pecados y delitos los cuales únicamente podían

juzgar los conquistadores, una vez bautizados. A estos saberes de vigilia me referiré en las páginas que siguen a continuación, tratando de penetrar los órdenes simbólicos interpretativos de que se sirvieron y encubrieron quienes dijeron haber descubierto un Mundo que para ellos era Nuevo, para señalar desde él las comisiones del mal radical y del delito entre sus nativos y descendientes, al igual que para todos los seres humanos que los conquistaron.

HERMENÉUTICA E INVENCION DEL NUEVO MUNDO:

El descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo trajo consigo aparejado, un primer límite insoslayable para los seres humanos que se aventuraron en él: Éste fue de orden lingüístico e interpretativo. Para los europeos la naturaleza y los seres humanos encontrados eran un claroscuro derivado de la realidad del que desde este momento fue considerado el cuarto continente, así como de aquello que sus ambiciones deseaban. Los primeros intérpretes de las cosas del Nuevo Mundo, conquistadores y cronistas en sus lecturas de los fragmentos de aquello que con sus pasos hollaban, dieron lugar al nacimiento de una tensión dramática entre ellos ante todas las verdades que se pronunciaron.

Para el Almirante de la Mar Océano la primera tarea a realizar una vez encontrados los primeros testimonios de su papel de descubridor, fue la de nominar. Fue así como se inauguró y constató la existencia y originalidad del Nuevo Mundo. De acuerdo con el ejemplar de la carta de Colón en la que anunciaba al Rey su hazaña náutica, escrita entre el 15 de febrero y el 14 de marzo de 1493, y publicada en Barcelona por Pedro Posa en 1499, el navegante sólo tuvo tiempo de nombrar todo aquello que su mirada sorprendida recorría sin cesar².

«Señor, porque sé que habréis placer de la grand victoria que Nuestro Señor me ha dado en mi viaje, vos escribo esta, por la cual sabréis como en 33 días pasé a las Indias, con la armada que los Ilustrísimos Rey é Reina nuestros señores me dieron donde yo fallé muy muchas Islas pobladas con gente sin número, y dellas todas he tomado posesión por sus altezas con pregón y bandera real extendida, y no me fue contradicho. A la primera que yo fallé puse nombre San Salvador, a conmemoración de Su

Alta Majestad, el cual maravillosamente todo esto ha dado: los Indios la llaman Guanahaní. A la segunda puse nombre la isla de Santa María de Concepción; a la tercera, Fernandina; a la cuarta, la Isabela; a la quinta, la isla Juana é así a cada una un nombre nuevo»³.

El marino genovés informó al Rey que las Indias existían. También le dijo que sus naturales no habían rechazado el *dominium* del Monarca español sobre las islas y tierras que acababa de descubrir. Contó además de cómo había obrado para nominar las islas encontradas a su paso. Lo que al Almirante se le escapó por evidente fue precisamente lo que con su acto lingüístico había dado a lugar: había creado un Mundo Nuevo dentro de tres órdenes mentales políticos yuxtapuestos. Colón reconoció que su victoria, ante el azar de las circunstancias que la empresa náutica le deparó, había sido concedida por Dios nuestro Señor. También registró que la gran victoria que Dios le concedió, era debida al orden monárquico de Felipe de Aragón y a su empeño por descubrir las tierras situadas más allá de las columnas de Hércules. Finalmente, las islas nuevas que en su afán nombró quedaron sujetas al orden medieval de lo femenino, que desde la patrística y los Padres de la Iglesia⁴ se le reconoció a la mujer. La única excluida de esta determinación fue la isla *Guanahaní*, bautizada como San Salvador en honor de la Suprema Majestad.

¿Qué fue lo que produjo en la carta de Colón la emergencia del orden de lo femenino en el acto de nominar una realidad? La respuesta fue inmensa. Estuvo condicionada por un doble descubrimiento: De la certeza de haber hallado al *otro* - desconocidos extranjeros cuyas lenguas y costumbres no entendía- y por haber tropezado en las islas que encontró a su paso con la naturaleza revelada del *Paraíso Terrenal*⁵.

En la carta dirigida a Don Fernando el Católico e Isabel de Castilla, el Almirante hizo gala de todo su saber y de todas sus creencias medievales. La certeza de la existencia del *otro*, constatada a través de sus sentidos de realidad con todo aquello que encontró, dio lugar a una puesta en escena hermenéutica: El *otro* fue interpretado como aquello que estaba anunciado en las Escrituras con un sentido tropológico o moral. La carta puso en evidencia el ejercicio de la moral cristiana y colombina en sus intentos de modificación de lo real, de las costumbres de aquellos que lo acompañaron en la gesta náutica y de aquellos seres que encontraron.

Frente a los naturales de las islas descubiertas dijo: «...les he dado de todo lo que tenía...sin recibir por ello cosa alguna...». Sentimiento de generosidad cristiana, de amor al prójimo, que se esfuerza por salvar al otro sin recibir nada a cambio. Pero esta generosidad dio un paso más allá: «Yo defendí que no se les diesen cosas tan viles como pedazos de escudillas rotas y pedazos de vidrio roto y cabos de agujetas; aunque cuando ellos esto podían llevar los parecía haber la mejor joya del mundo... Fasta los pedazos de los arcos rotos de las pipas tomaban, y daban lo que tenían como bestias; así que me pareció mal, e yo lo defendí»⁶.

El universo axiológico de Colón por el hecho de provenir del mundo del Mediterráneo, era compartido. Para esta tradición la riqueza personal comprometía una tensión moral que se remontaba a la época de los sofistas quienes, desde el siglo V antes de Cristo, exaltaron los beneficios del enriquecimiento del individuo frente a otras posturas contrarias como las de Platón y Aristóteles⁷, y aun frente a aquellas esgrimidas por los Padres de la Iglesia y Santo Tomás, que la pusieron en cuestión. Desde la perspectiva del Almirante y también de los marinos, aunque con motivaciones opuestas, el intercambio de fruslerías por productos de los nativos de las islas descubiertas comprometía una acción injusta para el primero, y una oportunidad de enriquecerse para los segundos. Sin embargo, en la mente y en el pensamiento de Colón otra tensión se suscitó con este hecho aparentemente tan trivial: La definición y caracterización de los seres nuevos que se le presentaron ante sus ojos.

¿Estos *indios* eran seres humanos, eran personas, máscaras que actuaban en la escena del descubrimiento? ¿Hacían parte del bestiario latino medieval? Colón no dudó: Su conflicto valorativo expresado en la contradicción presentada ante la nimiedad de los objetos dados por los españoles a los *indios* a cambio de las riquezas que éstos les entregaban, le sirvió de argumento para no sólo repudiar la actitud moral de sus compañeros en estos intercambios sino para caracterizar como *bestias* a los nativos. Sus ataduras religiosas y sus conocimientos cosmonáuticos hicieron de él un ser bifronte. Es decir, un hombre que se desenvolvía entre el fideísmo y la racionalidad medievales y el incipiente racionalismo de una ciencia situada en los albores de una nueva época: La modernidad.

Para Colón los habitantes de las islas descubiertas eran seres carenciales, débiles y cobardes. Su

hypóstasis, su concreción natural, su substancia, su substrato de las cualidades y accidentes, su ontogénesis, hacían de ellos seres pasivos ante la ambición de los peninsulares. Dotado con la definición de Boethius, clásica en la Edad Media, (*Persona proprie dicitur naturæ rationalis individua substantia*⁸), el Almirante interpretó el carácter de los naturales: Eran personas pero se comportaban como bestias. Por su naturaleza de personas podían ser cristianizados pero también esclavizados. Para Colón existía una relación indisoluble entre el carácter, la índole de los habitantes encontrados en las islas y la naturaleza de estas tierras que eran su habitáculo. Este carácter no provenía de la diégesis de los naturales encontrados en las islas recién descubiertas: Sus lenguas eran incomprensibles al entendimiento de los españoles⁹. La índole de los habitantes de las islas bautizadas como las *Antillas* surgió de la interpretación de los peninsulares de las cosas de Dios, del mundo y de los seres humanos. Claro está que para los isleños y luego para la totalidad de los pobladores del Continente la interpretación colombina, y por supuesto las interpretaciones de todos aquellos seres extraños llegados en las embarcaciones, hicieron parte de una “prevaricación hermenéutica”¹⁰. Del marco de esta prevaricación dependió una anticipación.

Las hermenéuticas propuestas a raíz del descubrimiento de un mundo nuevo y desconocido por parte de los europeos mediterráneos se fundaron en el caso de Cristóbal Colón, en la negación del vacío de una oportunidad. Las vivencias de los marinos con sus datos originarios e irreductibles nutrieron los proyectos de los conquistadores. Fueron una adherencia a lo real, a su aceptación, aunque esta condición tuviera que ser traspasada. La carta de Colón no buscó la conclusión de su proyecto y de la empresa náutica que condujo. En su texto se encuentra la modalidad del encuentro capaz de mantener el estatuto dialogante con el interlocutor, en este caso con el Monarca.

Al hablar de lo descubierto se configuró la totalidad de un mundo carente de un todo. Dio lugar en América a las culturas del choque en cuyos espacios y territorios los seres humanos se hicieron fuertes, transgrediendo los límites a través de un mestizaje renovador¹¹. Fue así como el antiguo *symbolon*¹² adquirió su concreción. Esta concepción se había mantenido prácticamente incólume en la cultura cristiana occidental en virtud de la exegética interpretativa a que fue sometido el pensamiento de Aristóteles, Platón, Cicerón, Plotino, Porfirio y Mario Victorino, junto

con los demás neoplatónicos medievales¹³.

Los sermones, la retórica, el *sermo*, con los cuales en las iglesias, cofradías y universidades se enseñaban no sólo las grandes verdades de la obra de Dios sino su interpretación exegética, mantuvieron por siglos, por más de un milenio, las tradiciones y valores del mundo Mediterráneo europeo occidental. El *sermo*, la charla familiar, las conversaciones, en un mundo carente de totalidad hicieron parte de una cadena de transmisión de estos valores. Colón no estuvo situado por fuera de estas influencias y tradición. Se sabe que el Navegante de la Mar Océano estaba imbuido de la religiosidad popular franciscana y que era un buen lector de la Biblia orientado por los monjes franciscanos de La Rábida, quienes le facilitaron el viaje. El marino genovés también había leído *Il Milione*, el libro de Marco Polo escrito a raíz de su viaje a China¹⁴. Fue por todo esto, entre otras cosas, como se mantuvo esa cadena de transmisión de saberes y hermenéuticas, características de la Patrística, de la obra de los Padres de la Iglesia y de los escritos de San Agustín.

Si el Nuevo Mundo descubierto fue interpretado a la manera del *symbolon* el carácter *problético* de la odisea de Colón lo condujo, junto con los navegantes que como Amerigo Vespucci y Ulrico Schmidel lo siguieron años después, a encontrar los signos que constataban la verdad emblemática de la anticipación y la alusión¹⁵. Las islas encontradas aunque inicialmente fueron signos -*seméion*- anunciando de la proximidad de tierras nuevas pronto se transformaron junto con sus pobladores y la naturaleza conquistada, en símbolos -*symbolon*- anticipantes de la grandeza y gloria de España en el porvenir y de sus marinos, soldados, hortelanos y curas, transformados en intrépidos guerreros, en osados conquistadores y "pacíficos colonizadores", anunciando todos la gloria de Dios, de su Iglesia y de sus representantes en el trono español.

La tarea interpretativa impuesta por parte de quienes provenían de la Península y de los territorios sobre los cuales Fernando de Aragón e Isabel de Castilla ejercían su *dominium*, fue gigantesca y en cierto sentido asombrosa. Derivaba entre los saberes de la vigilia de las horas diurnas, y por supuesto de algunas horas nocturnas, y de las ensoñaciones y reconcomios propios de las almas que sueñan sobre lo ignoto¹⁶. Todos ellos en el Nuevo Mundo fueron hombres y mujeres de confín: Tuvieron siempre la tarea de prestar continua atención a la vastedad de lo inexplorado. Se

trató de una *hybris*, es decir de la arrogancia de ponerse en el lugar del todo haciendo de la parte reconocida e interpretada el punto de difusión hacia otros infinitos, hacia otros significados e interpretaciones posibles del mundo.

Empero estas hermenéuticas participaron todas de un mismo "horizonte de fusión"¹⁷ en una "situación" de conquista y colonización, que se comenzó a configurar. Un fragmento del texto de la carta de Colón, así lo confirma:

«...monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana. Estos tienen muchas canoas, con las cuales corren todas las islas de India y roban y toman cuanto pueden. Ellos no son mas deformes que los otros: salvo que tienen en costumbre de traer los cabellos largos como mujeres... Son feroces entre estos otros pueblos que son en demasiado grado cobardes; mas yo no los tengo en nada más que a los otros. Estos son aquellos que tratan con las mujeres de Matinino, que es la primera isla, partiendo de España para las Indias, que se falla, en la cual non hay hombre ninguno. Ellas no usan ejercicio femeníl, salvo arcos y flechas, como los sobredichos de cañas, y se arman y cobijan con planchas de cobre de que tienen mucho».

Con este escrito emergió la presencia de un tríptico interpretativo: De un pliegue de la imaginación compuesto de tres situaciones en el horizonte de fusión: Colón y a través de él toda la cristiandad hispánica era un demiurgo que inventaba, falsificaba e imaginaba el Nuevo Mundo. En esa invención las dos tablillas extremas del tríptico se comunicaban entre sí -*indígenas*, españoles, otros europeos y africanos- por un fenómeno de transitividad a través del verbo, de la palabra escrita, del discurso, del texto.

La caracterización que hizo de los monstruos de los cuales tuvo noticia fue resultado de las convenciones retóricas e interpretativas de la época. Con ella relacionó la naturaleza de lo monstruoso con una doble transgresión: Al mandato de la divinidad, con el canibalismo, y a lo prohibido por el decálogo católico y las Siete Partidas de Alfonso X El Sabio, con su denuncia del robo de todo cuanto pueden. Pero su *hybris* interpretativa no se detuvo en la enunciación de esta doble transgresión. Fundado en lo que ya era relativamente aceptado por los filósofos, por los

teólogos y en general por las creencias y los saberes médicos de los peninsulares, así como por la mayoría de los hombres y mujeres del medioevo, configuró una realidad introduciendo un principio de inversión semiósica sobre la naturaleza del cuerpo y del espíritu de los pobladores de las islas descubiertas: A estos seres monstruosos los describió con el pelo largo como mujeres y con la cobardía que la condición de lo femenino imponía en el conjunto de las representaciones medioevales. También ellas fueron interpretadas moralmente e invertidas en su sexualidad. El comercio le sirvió al navegante hermeneuta para indicar que no estaban sujetas al *dominium* de un hombre y a la vez para negar su condición de mujeres.

¿De qué hermenéuticas surgió esta posibilidad interpretativa? A lo largo de la Edad Media se fue configurando una interpretación profundamente ambigua de las características sexuales del cuerpo de Cristo. Se puede afirmar que el Dios hecho hombre, a través de la representación icónica de su rostro fue vaciado de su divinidad y de su carne¹⁸. Esta configuración de la divinidad no fue nueva en los siglos XV y XVI y mucho menos fue producto de la inventiva de Colón. A lo largo de la baja Edad Media la imaginación onírica de las gentes dedicadas al culto, a la palabra, al sermo de lo sagrado en el cristianismo prefiguró en sus sueños nocturnos la imagen de Cristo bajo un múltiple de formas: «Una noche, a finales del siglo XV, la franciscana reformada Colette de Corbie recibió una visión de Cristo mientras rezaba a la Virgen maría. Cristo se apareció a Colette, bajo la apariencia de un plato completamente lleno de «carne trinchada de niño»¹⁹. En Renania, cien años antes, un cura dominico amigo de Lukardis de Oberweimar, soñó con la Crucifixión de Cristo. Los cuerpos que vio no eran del Dios hecho hombre y de los ladrones ejecutados. Los cuerpos eran de su amiga Lukardis y de otras dos personas clavadas en unas cruces. En el sueño este dominico escuchó la voz de Dios que decía: «...que era Lukardis quien debía ser identificada con Cristo por ser la que más sufría»²⁰. El sufrimiento hizo parte de la substancia del Cristo crucificado. Estos controles en la representación del cuerpo del Dios crucificado fueron una homeostasis catártica en virtud de la configuración sinicética²¹ operada sobre el cuerpo de Cristo como negación del sexo o de la mujer para luego pasar en virtud de su posibilidad metapoyética como utopía, en este caso mesiánica, en la proyección de un acto fundacional.

La figura paradigmática de Colón así lo confirma. La carta que escribió anunciando el descubrimiento de las tierras nuevas, tuvo la finalidad comunicativa de un mensaje cuya significación era preciso sus interlocutores comprendieran. Fue un *verba volant*: Un sistema de signos constituido por el lenguaje. El cosmonauta actuó con base en el principio que afirmaba la imposibilidad de percibir como verdadera toda representación que estuviera por fuera del alma, puesto que ésta no estaría inscrita en un objeto real²². Tal cual según San Agustín en su explicación del *signum*, «...lo verdadero puede ser reconocido por signos que no pueden tener lo falso»²³, Colón, y con él todos los demás, interpretaron signos naturales los cuales en las tradiciones de pensamiento de la época carecían de la intención y del deseo de significar, de hacer conocer, por sí mismos algo diferente de ellos mismos²⁴. El acto de significar hablaba del rostro convertido en instrumento para manifestar un sentimiento de aprobación, y de las palabras escogidas como signos capaces de mostrar sus pensamientos y opiniones a los más despiertos y ocultarlas a los más tardíos²⁵. Todo esto hizo parte de un querer decir, que también era *significare*. Los signos con los cuales el hermeneuta paradigmático escribió y anunció las tierras nuevas, fueron *una cosa que permitió el conocimiento de otra*²⁶. Al fin y al cabo él era el circunnavegante: La concreción del tercer nivel clasificatorio de los navegantes según San Agustín.

La ambigüedad de las imágenes medievales, de las palabras que se emplearon para interpretar a los pobladores del Mundo que comenzaba a ser Nuevo para los europeos mediterráneos, tuvo que ver con el control y la disciplina y luego con la fertilidad y la descomposición. Por ello en la interpretación de los naturales, efectuada desde el primer momento del descubrimiento, se estableció simbólicamente sobre ellos el ejercicio del *dominium* de la Corona española. En este momento, a los marinos llegados de la Europa Mediterránea, no inquietaron las objeciones de los teólogos y moralistas, que un tiempo después esgrimirían en la disputa sobre la legitimidad del gobierno de un príncipe cristiano en tierras que nunca habían pertenecido al Imperio romano, ni tampoco habían sido pobladas por los seguidores de la fe de Cristo.

En las tradiciones teológicas e intelectuales provenientes de la Edad Media el cuerpo no sólo fue asociado con la mujer por su expresividad, sino también como polvo y podredumbre: Como un vestido que encubría el alimento de los gusanos²⁷. El alma fue descrita como una criatura ennegrecida por la carne, que debía ser vencida mediante el

hambre, la sed y los azotes²⁸. La asociación del cuerpo humano con el orden de lo femenino y la evidencia de ser éste una materia encubridora del alimento de los gusanos condujo a interpretar la divinidad de Cristo, la ascensión de la Virgen María a los cielos y la santidad de algunos hombres y mujeres, como expresión del signo que era su incorruptibilidad por parte de todos aquellos consagrados a la vida religiosa y por la mayoría de las personas pertenecientes a la fe de Cristo.

En las tradiciones teológicas y populares las características de los órdenes de lo femenino y de lo masculino estuvieron signadas las primeras con el cuerpo, la lujuria, la flaqueza y con la irracionalidad, mientras que los varones fueron identificados con el espíritu, la razón y la fuerza²⁹. La mujer estaba marcada por el deseo, los hombres por el intelecto y el espíritu. Unas y otros se diferenciaron por el origen de las transgresiones que cometían. Mientras los pecados de las mujeres provenían de su propia naturaleza corporal o sexual, nacían en el interior de sus cuerpos, los pecados de los hombres eran cometidos por tentaciones exteriores, por todo aquello que la corporeidad de la mujer ofrecía³⁰. Claramente estas características en la definición sexual de los seres humanos, no eran fijas. Fluctuaban en relación con la historia de cada sujeto por razón de la legitimidad de su origen y filiación.

De cada orden de división de la sexualidad humana provino el fundamento ideológico de la legitimidad de las simientes y de una sociedad erigida en torno del honor y de la sangre. El origen del *genus*, de la familia, del linaje, de la estirpe, de pronto con el Nuevo Mundo se volvió crucial. Trazó un límite nuevo ante la evidencia y certeza de haber encontrado seres humanos provenientes de otros nacimientos desconocidos. Fue una paradoja: ¿Eran racionales o irracionales los pobladores del Nuevo Mundo? Su *hybris*, ¿estaba más próxima a la naturaleza, al orden de lo femenino, que al orden de lo masculino? Con estos interrogantes implícitos en unos casos y en otros explícitamente planteados, se situaron entonces ante un problema de causa eficiente.

En el orden del mundo medieval se entendió que al ser la materia y la forma causas de lo material y de lo formal de los individuos, los progenitores de los seres vivientes eran a su vez causas eficientes de éstos. Pero este mundo natural y humano fue pensado en relación con lo sobrenatural en virtud de una tríada de relaciones que condujeron a una idea de totalidad cosmogónica compuesta por un parentesco genético, por una concernencia

histórica y por una correspondencia teleológica y escatológica con Dios. Como afirmó José Gaos: «*la idea medieval del mundo es una idea fortísimamente unificada, como idea esencial y fundamentalmente religiosa, por la idea de Dios con el que está el mundo entero en la relación expuesta; es una idea teocéntrica y teocrática, por muy cristocéntrica y cristológica que también sea, dada la relación, a su vez entre Cristo y Dios*»³¹.

Todo lo que desde Colón se dijo sobre los nativos y la naturaleza del Nuevo Mundo estuvo impregnado del orden medieval interpretado desde concepciones de la sociedad, cristocéntricas y cristológicas. El *genus*, su forma de entenderlo y comprenderlo, también tuvo este compromiso.

El Nuevo Mundo comprometió una constatación crucial: La humanidad de los nuevos seres descubiertos. Las descripciones hechas de la naturaleza de los pobladores de las islas y luego del Continente, estuvieron fundadas sobre el establecimiento del principio de su racionalidad.

Fuera del Almirante otros le siguieron en esta actividad. El Doctor Álvarez Chanca, que acompañó a Colón en la segunda expedición, después de maravillarse con la flora de las nuevas tierras sintió curiosidad por aquellos que ya eran denominados genéricamente como *indígenas*. Al referirse a la forma como habitaban sus cabañas manifestó su horror y espanto al descubrir que estaban «*...bestialmente edificadas y tan cubiertas de yerba o humedad, que estoy espantado cómo viven*»³². No contento este personaje con la calificación de *bestias* que hizo de los nativos a través de sus viviendas, se desplazó a la índole de los habitantes diciendo: «*...esta gente nos pareció más pulítica, imberbe y capaz de arder en celos*»³³. El tatuaje de los cuerpos y la dieta del *indígena* también le sirvieron para extraer conclusiones de su *bestialidad*: «*...venían tiznados los ojos e las cejas, lo cual me parecen que hacen por gala, e con aquellos parecían más espantables...; sus gallas dellos e dellas es pintarse, unos de negro, otros de blanco e colorado, de tantos visajes, que en verlos es bien cosa de reír; las cabezas rapadas en logares, e en logares con vedijas, de tantas maneras que no se podría escribir; ..., que todo lo que allá en nuestra España quieren hacer en la cabeza de un loco, acá el mejor dellos vos lo terná en mucha merced*»³⁴.

El despliegue de los eslabonamientos propuestos por la episteme de la semejanza hizo su efecto en la descripción del Doctor Álvarez Chanca. El enunciado de la locura resultado de la comparación

de las cabezas de los naturales, de sus formas de tatuarse el cuerpo y rapar sus testas, puso en juego y tensión el efecto catóptrico de una re-flexión deformante de la naturaleza del nativo. Los ejemplos de esta forma de interpretar a los seres y cosas del Nuevo Mundo fueron innumerables no obstante la diferencia que se dio entre los primeros cronistas, y aquellos que llegaron en los sucesivos viajes posteriores.

Las relaciones de los primeros cronistas de Indias contuvieron las marcas semiósicas constituyentes de la posibilidad de circulación discursiva entre el mundo del Mediterráneo y las proyecciones que éstos hicieron, de aquel que fue descubierto. El texto de Fray Ramón Pané, lego jerónimo que acompañó a Colón en su segundo viaje iniciado en Cádiz el 25 de septiembre de 1493, a pesar de su escasa instrucción de *hombre simple*, deja entrever el carácter de la circularidad simbólica³⁵ que lo acompañó.

«La isla Española tiene una provincia llamada caonao, en la que hay una montaña de nombre Canta, y en ella dos grutas denominadas Cacibayagua y Amayauba. De Cacibayagua salió la mayor parte de la gente que pobló la isla. Cuando vivían en aquella gruta, ponían guardia de noche, y se encomendaba este cuidado a uno que se llamaba Marocael, el cual, porque un día tardó en ir a la puerta, dicen que lo arrebató el sol. Viendo, pues, que el sol se había llevado a éste por su mala guardia, le cerraron la puerta, y fue transformado en piedra, cerca de la entrada. Dicen también que otros, habiendo ido a pescar, fueron cogidos por el sol y se convirtieron en árboles llamados jobos, y de otro modo mirobalanos....»

Sucedió que uno que se llamaba Guaguyona, dijo a otro, de nombre Yadrubava, que fuese a coger una hierba llamada digo, con la que se limpian el cuerpo cuando van a bañarse; éste fue delante de ellos, mas lo arrebató el sol en el camino y se convirtió en pájaro que canta por la mañana..., y se llama Yahuva Bayael. Guaguyona, viendo que éste no volvía cuando lo envió a coger el digo, resolvió salir de la gruta Cacibayagua.

Entonces, Guaguyona, indignado, resolvió marcharse viendo que no volvían aquellos que había enviado a coger el digo para bañarse, y dijo a las mujeres: dejad a vuestros maridos, vámonos a otras tierras y llevemos mucho digo. Dejad a vuestros hijos, y llevemos solamente

dicha hierba con nosotros, que después volveremos.

Guaguyona salió con todas las mujeres, anduvo buscando otros países y llegó a Matinino, donde muy luego dejó las mujeres y se fue a otra región llamada Guanín; habían dejado los hijos pequeños junto a un arroyo. Después, cuando el hambre empezó a molestarles, dicese que lloraban y llamaban a sus madres que se habían ido. Los padres no podían dar consuelo a los hijos, que llamaban con hambre a sus madres, diciendo mamá, indudablemente para demandar la teta. Llorando así al pedir la teta y diciendo too, too, como quien demanda una cosa con gran deseo y mucho ahinco, fueron transformados en animalillos a modo de ranas, que se llaman tona, por la petición que hacían de la teta, y de esta manera quedaron todos los hombres sin mujeres.

Digo que un día fueron a bañarse los hombres; estando en el agua llovía recio, y sentían mucho deseo de tener mujeres; muchas veces cuando llovía habían ido a buscar las huellas de sus mujeres, pero no podían encontrar alguna noticia de éstas; mas aquel día, bañándose, dicen que vieron echarse de encima de algunos árboles, por medio de las ramas, cierta forma de personas que no eran ni hombres, ni mujeres, pues no tenían sexo de varón, ni de hembra; procuraron cogerlas, pero ellas se escurrían como si fuesen anguilas; por esto llamaron a dos o tres hombres, por mandato de su cacique, para que, pues ellos no podían cogerlas, esperasen cuantas fuesen, y buscasen para cada uno un hombre que fuese caracaracol, esto es, que tuviera las manos ásperas, y así las sujetarían fuertemente. Dijeron al cacique que había cuatro, y llevaron estos cuatro hombres que eran caracaracoles; caracaracol es una enfermedad como roña, que hace el cuerpo muy áspero. Después que las hubieron cogido, deliberaron cómo podían convertirlas en mujeres, pues no tenían sexo de varón, ni de hembra.

Buscaron un pájaro que se llama inriri, y antiguamente inrire cahuvayal, que vive en los árboles, y en nuestro idioma se llama pico. Juntamente tomaron aquellas personas sin sexo de varón, ni de hembra, les ataron los pies y las manos, cogieron el ave mencionada y se la ataron al cuerpo; el pico, creyendo que aquellas eran maderos, comenzó la obra que acostumbra, picando y agujereando, en el lugar donde ordinariamente suele estar la naturaleza

de las mujeres. De este modo dicen los indios que tuvieron mujeres, según contaban los muy viejos»³⁶.

El texto de Pané contuvo los símbolos conducentes a la emergencia de una hermenéutica fundada en los escritos de las Sagradas Escrituras y por supuesto en el conjunto de las tradiciones indoeuropeas relacionadas con la esclavitud. Para este lego Jerónimo las narraciones sobre el origen de los nativos de alguna manera tenían su correlato en el mito cristiano del Génesis. La clave interpretativa nuevamente estuvo dada por la labilidad de las diferenciaciones sexuales en los seres con forma de personas, que se lanzaron de los árboles. La superioridad del varón sobre la mujer, impuesta por el cristianismo, creó un canal de comunicación entre Adán y los *caracaracoles* a través del pájaro *inriri*. Así como Eva había sido creada por Dios de una costilla de Adán, así las mujeres con las que *Guaguayona* pobló la región de *Guanín* fueron creadas por el pico del pájaro *inrire cahuvayal*, que cinceló los cuerpos de sexualidad evanescente de las personas que descendieron de los árboles. El texto de Pané constituyó una síntesis simblemática de orden circular en el plano narrativo entre el converger de unas tradiciones y su divergir. El nacimiento de la mujer entre los nativos de Haití no podía ser el mismo entre los cristianos pero conservó, por efecto de las emanaciones de la divinidad, el gran orden creador y la subordinación debida al varón.

Lo mismo sucedió con la representación de la divinidad y la descendencia: Al igual que el *Tetrágramaton* en el Antiguo Testamento la deidad solar entre los haitianos asumió un papel castigador de las faltas que los seres humanos cometían, y lo mismo que en el Paraíso al respecto del saber y de la descendencia, la metáfora del árbol fue paradigmática. La moral católica se había fundado en relación con esta imagen sintetizadora del bien y del mal. El árbol al hundir sus raíces en la tierra -cuerpo de mujer- y al sostener sus ramas, su arborescencia y frutos sobre un tronco, comprometió el origen, la precedencia y la sucesión, de las simientes por nacer: También la pertenencia a un tronco étnico común. Fray Ramón Pané con esta narración fundó para los europeos la unidad de la simiente, de la cepa de *Guaguayona* en el territorio de *Guanín*. Con esta fundación se dio inicio a la dimensión problémica de la conquista en la colonización.

La interpretación del mundo a partir de Europa como eje de la humanidad, o como el único lugar posible de realización de la humanidad de los seres

humanos, progresivamente condenó a los demás pueblos a la condición de bárbaros. A través del movimiento de expansión del sí mismo el Occidente cristiano, de los siglos XV y XVI, ya no se encontró al bárbaro a la manera de la *Oikumènè* griega. Allí donde fue hallado el bárbaro con su condición de no griego, se inauguró el ciclo de una desbarbarización del bárbaro en su definición de vacío, de desierto, de laguna, por el hecho mismo de su condición de no europeo, católico y cristiano³⁷. Fue un ser, un algo tangible a ser llenado.

El imperativo del lenguaje cobra así en los textos de los cronistas de América fuerza protagónica. Los discursos sobre los nativos y la naturaleza de las tierras descubiertas comprendieron un matiz y un deslizamiento que a pesar de sus aparentes levedades, constituyeron no sólo la marcas de su barbarie sino los dispositivos que por sí mismos anunciaban la urgencia y necesidad de transformación ontológica de los otros encontrados. A través del lenguaje de los europeos se constituyeron las realidades antitéticas que caracterizaron al Mundo considerado como Nuevo.

Frente a la ingenuidad de algunos, la picardía y la ingeniosidad de otros; frente a la inocencia, la simpleza y el candor de algunos de los nativos, la perversión y la malicia de los otros; frente a la armonía, la limpieza y la buena disposición de los cuerpos de algunos de los *indígenas* encontrados, la monstruosidad y la suciedad de los *caribes* y de todos aquellos que no aceptaron el *dominium* del Monarca español en las tierras descubiertas; frente a las delicias de algunos frutos de la tierra que servían de alimento a los *indígenas* dóciles y de buena contextura, el canibalismo, la ferocidad de animales salvajes y el carácter espurio del *genus* de los indóciles. Este *Theatrum catoptricum* no se limitó a todos aquellos seres reconocidos como personas.

La naturaleza de las Indias Nuevas también sufrió este tratamiento. Los valles y montañas amenas, la benignidad de los climas, la serenidad del tiempo, la luminosidad de los rayos solares, el dulce sabor de algunos frutos, las delicias de otros, la pureza, la cristalinidad y transparencia del agua, la riqueza de metales preciosos, de la pedrería, la grandiosidad de las alturas, la vastedad del espacio, etcétera, fueron reconocidas pero también negadas en virtud de una moral maniquea trazada no sólo sobre las características del ser, del objeto, de la cosa, sino también en relación con su fin de utilidad. Sus negaciones fueron múltiples. Su humedad y putrefacción, el calor sofocante, los

climas malsanos, la carencia de animales grandes, la impenetrabilidad de la espesura, en fin todo aquello que presentó obstáculo para las ambiciones de los europeos fue calificado como negación.

Pero, ¿qué era lo que estaba sedimentado en el lenguaje, que se manifestaba idéntico así mismo, y que jamás fue turbado por el *otro encontrado*? Como es obvio y evidente las respuestas a este interrogante son incontables. Sin embargo, entre el infinito de sus posibles, deseo sugerir una respuesta que por su importancia considero no puede pasar desapercibida: Ésta compromete a Dios y al mal, y a todo lo que se ha dicho de estas concepciones entre los cristianos.

Desde el cristianismo primitivo se empleó la especulación filosófica en torno a la religión cristiana. El fundamento de esta actitud tenía como punto de partida una revelación divina contenida en el libro sagrado de la Biblia. Dentro de estos supuestos se consideraba la imposibilidad de un orden eterno del universo al que los *humanes* debían someterse, puesto que el objeto principal de la interpretación de la *gnosis* era liberarse del mal lo cual sólo podría hacerse por medio de la destrucción del orden reinante y la restitución de todas las cosas al lugar asignado por la naturaleza. Los *gnósticos* obsesionados por el problema del mal, de su origen, de su relación con Dios fueron dualistas. Frente a Dios colocaron la Materia, principio y asiento de todo mal y entre ambos, para explicar la producción de esta mezcla del mundo, situaron toda una procesión de intermediarios: Los Eones, las Ideas, las Potencias, los Espíritus o Ángeles, realidades eternas surgidas de Dios por parejas. Con Tertuliano el mal y las herejías no fueron tan sólo condenadas. Tuvieron un papel que cumplir: Probar la fe tentándola; hacer progresar la dogmática porque sin el error la verdad no se manifestaría en toda su complejidad, su riqueza y su profundidad. La fe supuso la razón. Esta verdad axiomática en el cristianismo de los primeros tiempos posibilitó la audacia de elaborar una definición de la espiritualidad de Dios: el Ser Simple, incorporeal, independiente del tiempo y del espacio, fuente perfectamente una del espíritu, que sobrepasa en excelencia nuestro propio ser espiritual hasta el punto de no poder aprehenderlo los seres humanos por medio de una intuición exacta. En suma la Personalidad suprema, creadora y conservadora de todo lo que es.

Con San Agustín se refinó aún más en el cristianismo las interpretaciones sobre Dios y el Mal radical en las Sagradas Escrituras. Después

de practicar el maniqueísmo, con todo lo que esta corriente de pensamiento cristiano comprometió, con el principio que oponía al Dios poderoso y bueno el nacimiento del mal divinizado, haciendo de la vida humana el teatro de lucha incesante, de combate entre estas dos fuerzas contrarias, fue construyendo la idea del mal discerniéndolo como privación del bien. Pero en concepto de este pensador esta privación no era resultado de un acto de la mera voluntad. Surgía de la flaqueza humana puesto que Dios era más interior que lo más íntimo de nosotros y más elevado que lo más alto de nosotros mismos.

Con la lectura de Plotino y de Porfirio comprendió San Agustín que el mal carecía de realidad substancial, que los males aparentes se coordinaban con la armonía del todo, que las criaturas a la vez eran y no eran. Supo que ese ser y no ser, que esas dos voluntades, una la de ser y la otra su negación, no eran la manifestación de dos naturalezas sino por el contrario que una misma alma es la que se agita por voluntades diferentes. Desde este momento en adelante la opinión que el mal no era un principio independiente sino una ausencia del Sumo Bien, que carecía de fundamentación ontológica, fue el eje del pensamiento cristiano. Con Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* se amplió la tesis agustiniana.

El peso del lenguaje de los europeos mediterráneos de los siglos XV y XVI en el Nuevo Mundo, contuvo las sedimentaciones de tradiciones de pensamiento que comprometieron por lo menos un milenio. El *otro encontrado*, con su advenimiento, no pudo turbar la identidad del lenguaje de los europeos consigo mismo. La razón fue muy simple: Antes de ser descubierto ya había sido interpretado en una doble dirección: Tan pronto un exceso de poder, la *hybris* propia de los bárbaros, tan pronto la incapacidad de gobernar y gobernarse.

Las antinomias contenidas en la sedimentación del lenguaje, por extraño que pueda parecer, no surgieron de la evidencia empírica proveniente de la realidad no interpretada por los europeos del Nuevo Mundo. Como lo afirma Montserrat Ordóñez: «...los discursos sobre el mundo americano no [fueron] una descripción "objetiva" o "científica". [Fueron], más bien, el resultado de un profundo conflicto de culturas, el producto de discursos previos, transformados por las nuevas experiencias, pero nunca independientes de una tradición»³⁸. Estos discursos previos estuvieron alimentados por figuraciones de plantas, de

animales y piedras, que sirvieron de ejemplos en la enseñanza moral medieval a quienes profesaban teorías que consideraban el sentimiento amoroso como una materia posible de ser fijada en normas³⁹.

El dispositivo fue el alegorismo. Éste fue entendido por los exegetas como una técnica teológica orientada a establecer verdades de orden superior, bajo el sentido inmediato de la escritura. Fue así como se desarrolló la doctrina de los múltiples sentidos. Las alegorías introdujeron el bestiario medieval, el *Physiologus*, en el Nuevo Mundo. Con éste también incorporaron lo imaginario de la barbarie, que no fue más que una retroflexión catóptrica. Los diferentes textos de los viajeros y los cronistas, tanto de los primeros viajes como de los que llegaron posteriormente a estas tierras, fueron elaborados con el conjunto de las figuras alegóricas del *Physiologus* que junto con la Biblia fueron las obras más difundidas en la Edad Media.

¿A qué aludía lo imaginario de la barbarie expresado a través del lenguaje y de representaciones iconográficas por medio de alegorías? La estética alegórica tuvo como su centro de atención el mundo invisible. Con esta pretensión, de aproximarse a las grandes verdades eternas situadas por fuera de los sentidos, los europeos privilegiaron la razón. Esta última requirió el apoyo de imágenes corpóreas⁴⁰ para hacer posible el conocimiento de las realidades espirituales.

La realidad pensada, es decir interpretada, dio lugar a la emergencia de una iconografía fantástica que por supuesto también condensaba en una representación pictórica las sedimentaciones culturales propias del lenguaje. El imaginario de la barbarie aludió a los dispositivos mentales e intelectuales propios de la construcción cultural del miedo y del terror, fundados en esa época en un credo religioso centrado en el sentido de la culpa. La concepción de ser los seres humanos creados a imagen y semejanza de Dios, con una mancha de pecado original, introdujo desde el principio de los tiempos en que se situó el cristianismo las nociones de castigo y de perdón. El temor a Dios, a los príncipes designados por la divinidad como sus representantes aquí en la tierra, a las jerarquías religiosas, a las autoridades que el Monarca nombraba para que ejercieran control y justicia sobre sus súbditos, a la Inquisición, a Satanás, a sus pompas y a sus obras, al infierno, a los oficiantes de cultos satánicos, a las brujas, a los hechiceros, a los adivinos, por su proximidad espuria con la divinidad, a los endriagos, fueron

los argumentos de construcción cultural del temor, del miedo y del terror, para ejercer control sobre los creyentes y sobre los súbditos aquí en la tierra como en el cielo. La imaginación medieval era fertilísima en la construcción de representaciones icónicas y teratológicas del pensamiento.

Si esto era lo que sucedía no sólo en el medioevo sino en la Europa renacentista cristiana y católica, es decir en la de la Reforma y en el universo de la Contrarreforma del Concilio de Trento en el siglo XVI, cabe preguntarse por lo sucedido en las tierras nuevas descubiertas en este período de la historia del Occidente

El latín medieval, con su expresión *alter*, brindó las claves interpretativas a los marinos, conquistadores y hombres de Iglesia, para re-conocer la novedad de un Mundo. *Alter* fue uno de los dos, el otro de dos, el opuesto, el contrario que se opone al Mundo del uno, a la mismidad, imponiendo a su vez, despóticamente, la exclusión de un tercero, que nunca fue considerado. El señalamiento de la novedad del Mundo descubierto fue resultado de un diálogo de autistas. La circularidad simblemática contenida en las metáforas y metonimias lingüísticas, en las representaciones icónicas unas y figurativas las otras provocó ese diálogo.

El Bestiario de Indias contuvo los símbolos con los cuales el *alter* adquirió concreción. Gonzalo Fernández de Oviedo escribió respecto de los hombres marinos que hay en la mar:

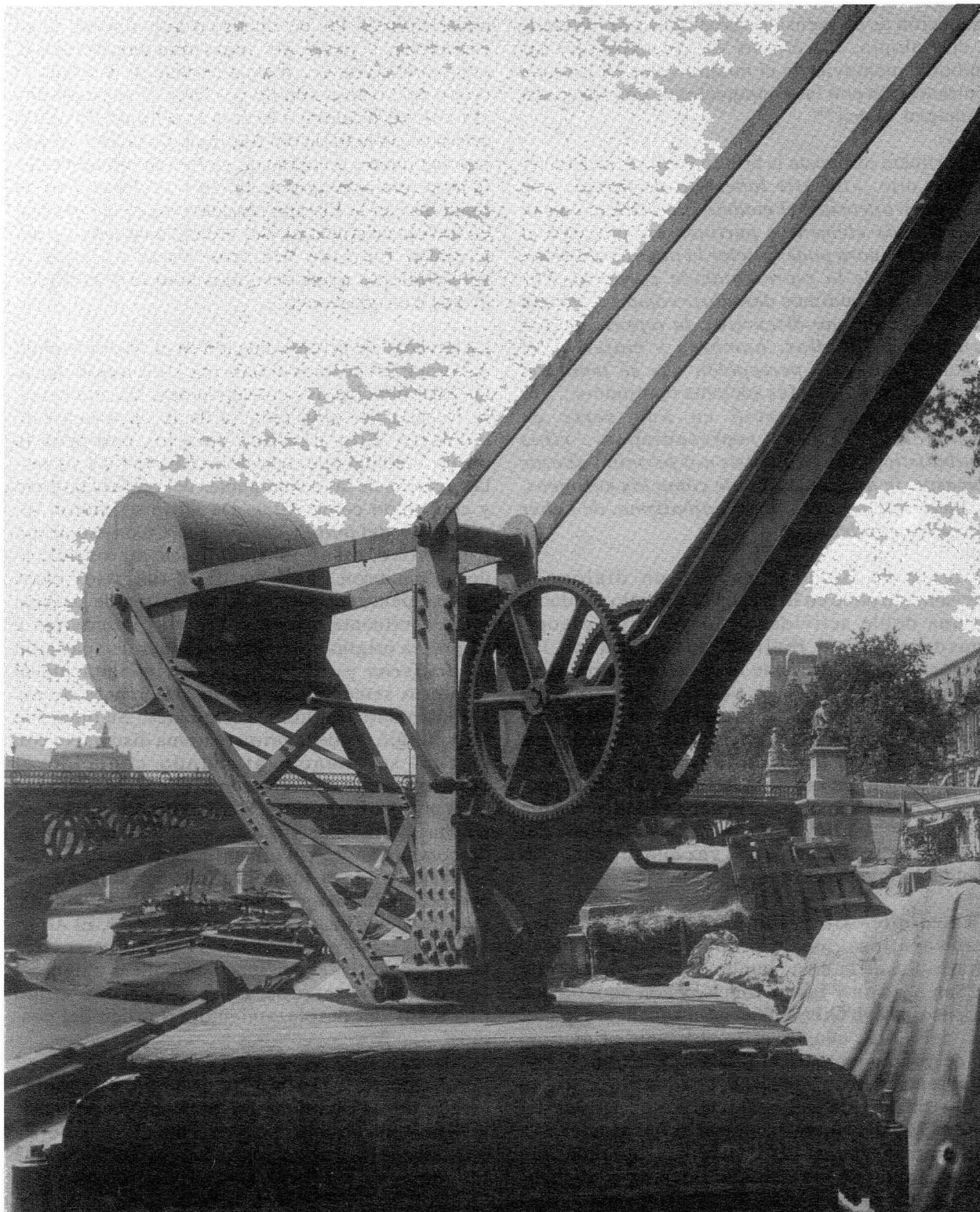
«Tengo memoria que he oído decir a algunos hombres de nuestros marinos, ..., que han visto algunos de estos hombres, o pescados que parecen hombres, y en especial he visto dos hombres de crédito, uno llamado el piloto Diego Martín, ..., y otro llamado Juan Farfan de Gaona... El uno me lo contó en Panamá, y otro en Nicaragua, y ambos decían que en la isla de Cubagua salió uno de estos hombres marinos a dormir fuera del agua en la playa, y que viniendo ciertos españoles por la costa traían dos o tres perros que iban delante, y como el hombre marino los sintió, se levantó y se fue corriendo en dos pies al agua y se lanzó al mar y se escondió... Al mismo Juan Farfan de Gaona y a un tal Juan Gallego oí afirmar, ..., que en la punta de Tierra-Firme, que está en el ancón que entra a Cumaná, de donde se lleva el agua a la isla de las Perlas, dicha Cubagua, acaeció que un hombre de estos marinos estaba en el arenal de la costa durmiendo en tierra, y ciertos españoles e indios mansos subían la

costa arriba, siguiendo una barca, y dieron sobre él, y con los remos a palos lo mataron. Era del tamaño de un hombre de mediana estatura de la cintura abajo, de forma que era de la mitad del altor de un hombre poco más o menos, decíanme estos que lo vieron y que su color era como entre pardo y bermejo, la tez no escamosa ni de carne, sino lisa y con un vello de pelos largos y ralos, y en la cabeza poco pelo y negro; las narices remachadas y anchas, como hombre guineo o negro, la boca algo grande y las orejas pequeñas y todo cuando en él había, miembro por miembro considerado, era ni más ni menos que un hombre humano, excepto que los dedos de los pies y de las manos estaban juntos, pero distintos, de manera que, aunque estaban pegados, se determinaban, muy bien sus coyunturas y las uñas muy reconocibles...»⁴¹

Lo mismo que Gonzalo Fernández de Oviedo hicieron los otros cronistas y marineros en las tierras recién descubiertas. Pedro Mártir de Anglería dijo que en Yuciguanim arribaron por mar: «...una gente con cola, larga de un palmo y recia como el brazo, que no era movible como la de los cuadrúpedos, sino tiesa en redondo, como la vemos en los peces y en los cocodrilos, y que se extiende en duros huesos; por el cual, cuando querían sentarse, empleaban asientos con agujeros, o a falta de ellos, excavando el suelo hasta hacer un hoyo de un palmo o poco más, tenían que meter allí la cola para descansar; charlan que la gente aquella tenía los dedos tan anchos como largos, y el pellejo áspero casi como escamas...»⁴². Contó también que en Maya, una región vecina de Chiribichí, recorrían sus costas los españoles mirando el mar y: «...echaron de ver algo desconocido que nadaba en la superficie: fijando la vista y pensando qué sería, declararon haber visto una cabeza humana con pelo, barba poblada y brazos... ..., al oír las voces el monstruo, se espantó y se zambulló. Dejó ver que la parte del cuerpo cubierta bajo el agua terminaba en pez, habiéndosele visto la cola... Nos parece que serán los Tritones que la antigua fábula llama los hijos (¿rubicines?) De Neptuno»⁴³. Todavía en 1585, Fernão Cardim, contaba que los hombres marinos encontrados en las tierras nuevas tenían por nombre, en su idioma, *Igpupiára*. También refería que los naturales tenían un miedo tan grande que solamente de pensar en ellos morían muchos: «Parecen propiamente hombres de buena estatura, pero tienen los ojos muy hundidos. Las hembras parecen mujeres, tienen los cabellos largos y son hermosas... En Jagoarigpe, ..., se han hallado muchos. ... El modo que tienen para matar es el

*siguiente: se abrazan a las personas, bajándolas y apretándolas consigo hasta quebrarlas, y quedando entera. Y cuando la sienten muerta dan algunos gemidos como de sentimiento y soltándola huyen. Y cuando se llevan algunos les comen solamente los ojos, las narices, las puntas de los dedos, de los pies y de las manos y las partes genitales -un retorno mítico a la labilidad sexual de los humanos- y así los echan de ordinario por las playas, con esas cosas menos»⁴⁴. Sir Walter Raleigh no escapó de la fiebre que producía el Bestiario. Estando en las orillas del río *Caroní* encontró la nación de los *Iwarawaqueri*, enemigos de los *Epumerei*, y en la cabecera, junto al lago *Cassipa*, también encontró estaban situadas las otras naciones hostiles al *Inga* y a los *Epumerei*, llamados *Cassepagotos*, *Eparegotos* y *Arrawotos*. Cerca de otro gran río, llamado *Arrui*, halló otros dos grandes afluentes de agua: el *Atoica* y el *Caora*. En este último vivía una nación de gentes cuyas cabezas no asomaban por encima de sus hombros. El mismo Raleigh puso en duda la información recibida diciendo: «...se puede pensar que esto sea una mera fábula». Pero el argumento de la verdad de lo dicho se manifestó con mucha fuerza cuando se dio cuenta que hasta los niños de las provincias de *Arromaia* y *Canuri* así lo afirmaban. Estos seres de apariencia tan extraña fueron llamados *Ewaipanoma*, y tenían los ojos en los hombros y la boca en medio del pecho. También tenían un gran mechón de pelo que crecía hacia atrás entre los hombros. Según las versiones recogidas en la época, y en especial la que dio el hijo de *Topiawari*, estos hombres eran los más fuertes de toda la tierra. Una nación parecida fue descrita por *Maundevile*. Pero sólo fue con el descubrimiento de las Indias Orientales que según Sir Walter Raleigh, se confirmaron y vieron la verdad de muchas de las leyendas y narraciones que hasta esa época se habían tenido por increíbles⁴⁵.*

¿Ficción o realidad? Este interrogante contiene en su interior otras preguntas que por sus características sitúan en el límite la comprensión de los procesos históricos con los que se dio inicio y realidad al Nuevo Mundo. ¿Por qué los europeos, de lenguas y tradiciones locales diferentes, tuvieron semejante acuerdo para describir hombres y seres fabulosos y fantásticos en sus recorridos por las tierras de las islas y del continente descubierto? ¿Por qué emergieron como lugar común narraciones y representaciones iconográficas de la naturaleza, de los nativos, de seres fabulosos y fantásticos, dotadas todas del poder de enturbiar la razón a través del despliegue de las pasiones? ¿Por qué, si las imágenes icónicas



Lemagny, Jean-Claude. *Atget the pioneer*. Munich, New York, Prestel, 2000.

transmitieron significados diferentes a los de las palabras, aun cuando pretendieran ser la mera traducción de un mensaje verbal, una vez olvidada la etimología, los étimos de las palabras, los símbolos mantuvieron el mismo valor en rotunda contradicción con las connotaciones que suscitaba la imagen verbal?⁴⁶.

Una primera respuesta la brindó Bernadette Bucher cuando dijo: «*En este laberinto de formas que parecen arbitrarias, el modelo lingüístico, con su concepto de elementos pertinentes, proveyó el instrumento para poder iniciar la investigación del simbolismo de la representación corporal. Por medio de éste pudimos descubrir cómo, ..., de una manera tácita y no-discursiva, la representación física de los indios, hombres y mujeres, se relacionaba con la percepción que se tenía del Nuevo Mundo...*»⁴⁷. Más adelante continuó: «*..., la mujer salvaje apareció en una serie de ilustraciones que representaban ritos canibalísticos. ...; el análisis nos permite esbozar una especie de proyección de cómo los europeos, ..., hubieran organizado el canibalismo, de haber sido ellos caníbales*»⁴⁸.

El texto de Bucher propone un diálogo y nuevamente pone en la escena al símbolo producto de una doble actividad: com-positiva y com-ponedora. Como realidad viva produce las tensiones unificantes que la consciencia requiere en el curso de su proceder, ya sea en la historia del individuo como en la historia del colectivo humano. Su carácter de realidad viva obliga a remontarse a la actividad que lo produjo y al mismo tiempo descender a la actividad que él produce. De hecho la operación hermenéutica resulta ilimitada. De allí proviene la circularidad del símbolo: Es productor a la vez que producto: es simblemapoyético.

Esta doble situación presentada en las hermenéuticas que se propusieron del Nuevo Mundo fue de la mano con la concepción del mal en San Agustín y Santo Tomás, y con aquella que propuso Joseph Gikatilla, el gran cabalista español del siglo XIII, cuando afirmaban que el mal era un desplazamiento en el orden del cosmos⁴⁹. Las representaciones propuestas por los europeos de la naturaleza y de la humanidad de los nativos del Nuevo Mundo, fueran icónicas o no, aludieron a ese desplazamiento. El Mundo inaugurado que para algunos de los descubridores, conquistadores y colonizadores era el Paraíso Terrenal, era en sí mismo bueno: Estaba sujeto al orden del cosmos prefigurado por los cristianos. En su interior la naturaleza y los seres encontrados, semejantes

a los humanos, debían replicar los ordenamientos de la obra de Dios. La novedad de este Mundo consistió para los europeos en que a pesar de su extrañeza, a pesar del hiato que representaba, confirmaba una vez más la certeza, la verdad del orden del cosmos creado por Dios. Y si este orden era universal también lo eran la religión, la moral cristiana, la justicia del Supremo Creador y de sus representantes en la tierra, ya fueran miembros de la jerarquía eclesiástica, laicos o seglares. Pero al igual que en la Europa Mediterránea y en general en toda la cristiandad, del orden cosmogónico del Creador también hicieron parte no sólo el sometimiento a sus designios sino la posibilidad de sus transgresiones.

La novedad de la reproducción en el Nuevo Mundo del orden del cosmos creado por Dios introdujeron las experiencias, las concepciones, las creencias, la fe religiosa y la ciencia de la época en este territorio. Ello significó para los europeos la posibilidad del ejercicio de su libertad y a su vez, la negación de las cosmogonías del otro encontrado y concebido como *Alter*. De allí provinieron las metáforas del *indio* y del *indígena*. Con este tropo lingüístico y sus realizaciones metonímicas desaparecieron de la faz de la tierra los otros agrupamientos culturales de la historia, de las islas y del continente que ya nunca más retornarían a su propia originalidad. Pero el lugar de aparición del *indígena* y del *indio* no fue inicialmente el territorio semantizado por los miembros de los agrupamientos culturales originales. Su lugar fue otro: Surgió desde la primera trama discursiva con la cual se anunció al mundo conocido el descubrimiento de un Nuevo Mundo. Su lugar fue el papel, ya fuera que éste contuviera los trazos muchas veces indescifrables de plumas de marinos, de conquistadores, de mandones y escribanos, o representaciones iconográficas no sólo de los cuerpos de la categoría humana recién inventada, sino de su civilización y de su barbarie⁵⁰. El *Alter*, fueron el *indio* y el *indígena*: Nunca los seres que en el juego de las oposiciones simbólicas y sígnicas fueron interpretados y representados como productos del desplazamiento del orden del cosmos.

Pero también la posibilidad de ruptura del orden creado por la divinidad cristiana al comprometer la libertad, entendida ésta con el sentido de oponerse a toda coacción o forzosidad, hizo que los nativos de las islas y del continente descubiertos al ser reconocidos como personas, transfigurados en *indígenas*, también gozaran de la eventualidad de transformar el orden natural y si era del caso de alterar los designios de la

divinidad. Por ello también estuvieron al alcance del brazo de la Inquisición⁵¹.

La dimensión política del descubrimiento, de la conquista y colonización de las nuevas tierras, requirió de una transformación ontológica de los nativos: De ser hijos de la naturaleza, hombres naturales, pasaron a ser algunos de ellos, por obra de su sometimiento a los españoles, hijos de Dios. Ello significó la emergencia de los órdenes clasificatorios de los europeos mediterráneos en el Nuevo Mundo.

El argumento místico de ser primero creada la materia y después la espiritualidad alimentó la creencia de ser el Nuevo Mundo el Paraíso Terrenal. Antes de su descubrimiento éste ya estaba prefigurado y con él los seres humanos que encontraron, cuyos linajes estaban corrompidos. De estas interpretaciones se desprende el hecho histórico de ser reconocidos los *indígenas* dentro del género humano por parte de la autoridad papal y también por parte de las formas y representaciones lingüísticas e icónicas que se emplearon.

Las relaciones entre las metáforas lingüísticas, los signos icónicos y los significados políticos, «...entre el "pensamiento místico" y los sucesos históricos», dejan entrever en virtud de una sintaxis multidimensional, la emergencia de tres códigos en el interior de estas prefiguraciones: «Un código de anatomía y adorno; un código alimentario mediante el cual se ofrecieron, se rechazaron o arrojaron hacia alguien frutas, carne o pescado, o desperdicios de alimentos como los jugos de la carne y las cenizas; un código socio-político que definió las relaciones entre tres categorías de gentes: indios y españoles, indios y protestantes, e indios entre ellos mismos. Estas estructuras formaron conjuntos finitos donde cualquier permutación de elementos en uno de los códigos produjo una permutación concomitante en el código de alimentos y en el socio-político»⁵². Las secuencias de las permutaciones entre los elementos de los tres códigos sugirieron significados políticos más completos. Antes de la Caída, época caracterizada por una dieta de frutas en el Edén, se prohibió el incesto y se permitió la exogamia entre extranjeros, es decir entre *indios* y españoles. Esta etapa se correspondió en lo icónico con las representaciones de los senos flácidos, ya fueran éstos del demonio o de la *india*, tanto híbrido como andrógino. Después de la Caída, época marcada por las transformaciones cualitativas de una dieta vegetariana a otra animal, se propuso la prescripción inversa de la

endogamia y del tabú en lo que respectaba al matrimonio entre los *indios* y los europeos protestantes. En esta secuencia temporal se correspondieron las *indias* de senos colgantes, las cuales perdieron su hibridez pero retuvieron su ambigüedad sexual. También después de la Caída, tanto de Adán y Eva como de los *indígenas*, se marcó el Nuevo Mundo por un cambio cuantitativo y metonímico en la dieta entre los alimentos y residuos de alimentos, todo lo cual proyectó un futuro apocalíptico de cenizas y sangre, de mutua destrucción mediante el canibalismo y la guerra. En esta secuencia los personajes femeninos aparecieron como brujas, sin ornamentos ni signos de hibridez o ambigüedad sexual⁵³.

Como efectos de lo simbleomopoyético surgieron los tabúes, los miedos a la contaminación y a la corrupción, el miedo a lo desconocido, el miedo al caos y a la ambigüedad. Las monstruosidades surgieron de esos miedos pero con una característica singular: No hubo monstruo, monstruosidad, que no estuviera siempre relacionada con las normas en los intersticios del orden. El canibalismo caótico -es decir, aquel que se diferenciaba del canibalismo simbólico y sagrado puesto en práctica en el sacrificio de la misa-, la antropofagia apocalíptica, fue representada hasta el más pequeño detalle como negación sistemática del orden cósmico creado por Dios⁵⁴. Estas negaciones tuvieron su matiz: No se llegó a representar el canibalismo únicamente como ruptura del orden cósmico. También se propusieron representaciones de un canibalismo menor matizadas como actos de morder y chupar partes de un cuerpo humano que patéticamente estuvieron relacionadas con una política de la sexualidad⁵⁵. Las mujeres del Nuevo Mundo estuvieron en una posición de contenido a continente, como las vísceras al torso, como la sangre y los residuos a la carne, en una relación metonímica de la parte al todo. El canibalismo supuso la ruptura con el mundo armonioso, la no pertinencia del microcosmos con el macrocosmos, la inversión del orden cósmico creado por Dios y la licuefacción general de la materia⁵⁶. Al comprometer los cuerpos el canibalismo también supuso un conflicto con la sexualidad. Por ello se dieron constantes acusaciones de sodomía y lubricidad de los *indígenas*. Desde esta perspectiva carecieron de toda posibilidad y autonomía para el refreno de sus pasiones desde el punto de vista de los moralistas, de los teólogos y juristas, de los filósofos, de los gobernantes y de todo europeo centrado en una supuesta superioridad moral frente al otro encontrado⁵⁷.

Los discursos, las narraciones que se produjeron sobre las cosas y hechos del Nuevo Mundo, siguieron fielmente el trazado de la episteme medieval y se plegaron a la jerarquía del oído sobre la vista, fundada ésta en la autoridad de la Iglesia basada en la palabra⁵⁸. En el fondo de lo que se trataba era proponer y erigir una forma de memoria que conjugaba la palabra oral o escrita con imágenes que permitieran construir una escritura interior: «...*los lugares se le representaban como papiros o tablas de cera, las imágenes como letras, y la disposición de las mismas como una suerte de escritura cuya lectura resultaba en el discurso pronunciado*»⁵⁹: Eran manuscritos iluminados que identificaban personajes, que explicaban escenas y que proveían diálogos morales para enseñar a las mujeres, a los niños, y en América a los *indígenas* y esclavos, las verdades eternas sobre las cuales se fundamentaba la cristiandad y la vida en policía. Tal y como lo demostraron los hechos de México y la isla de Cozumel en un principio, los españoles reconocieron en los *zemíes* los elementos básicos de la cognición, del apetito y del deseo.

Por un juego de catacrexis los espectros de Pedro Mártir, los *zemíes* de Colón y de Pané, los fetiches de los portugueses, fueron concreciones de cosas sin nombre conocido por los ibéricos en virtud de translaciones de sentidos fantasmáticos puestos en la escena del Nuevo Mundo. Se trató de provocar la muerte, el olvido de las cosas, de los seres de un mundo que en su génesis había sido radicalmente diferente. Para que el *Paraíso Terrenal* volviera a nacer fue necesario invocar la muerte de los *zemíes*, de las improntas de marcas, de imágenes, de máscaras, en la escena catóptrica anunciada y provocar el nacimiento de las sombras en las nuevas tierras.

Los *zemíes* fueron interpretados a través de canales de espejos en los cuales, frente a éstos últimos, los europeos no centraron atención alguna porque sencillamente ignoraron su presencia o simplemente porque no sabían que existían. Estas ilusiones perceptivas, junto con los *humanes* fabulosos que en la retórica colonial se dice encontraron, se basaron en una puesta en escena semiósica en la cual las imágenes especulares que se emplearon, fueron en sí verídicas para los descubridores y conquistadores. Se produjo un efecto de realidad en el territorio de la verosimilitud, de la opinión que era capaz de aceptar su opuesto en tanto no se constituyó como un universal.

Esa negación a lo universal no fue explícita sino

implícita. Respondió a las exigencias de un verosímil estético que fue claramente discursivo. De allí la enorme cantidad de crónicas que se hicieron aun por aquellos que como Pedro Mártir de Anglería y Francisco de Vitoria, nunca hollaron con sus plantas las tierras nuevas descubiertas. Sus textos estuvieron llenos de anotaciones insignificantes, de detalles, muchos de ellos aparentemente superfluos que en lo fundamental remitieron a sus interlocutores, cualquiera que ellos fuesen, a puras analogías. Las “leyes del discurso” contuvieron las “leyes de la semejanza” y también las dimensiones intersubjetivas de los sentidos del Nuevo Mundo que se produjeron: Éstas no tuvieron nada de referencial; tuvieron que ver con lo discursivo construyendo un verosímil estético que en su interior contuvo las improntas de metáforas, de marcas, de huellas, del excipiente neutro e inerte que encubría la substancia, el *genus* de los seres, de las cosas, de los objetos del mundo recién descubierto. Pero estas descripciones, que no tenían nada de realistas y que antes por el contrario se correspondían con una actitud platónica o neoplatónica en tanto simulaban una esencia, dependieron de las reglas culturales de la representación que condujeron a una actividad fantasmática -los espectros de Pedro Mártir entre otros- por medio de descripciones muy vivas de los seres y de las cosas. De allí surgieron las historias de los casos, cosas y seres del Nuevo Mundo. Fray Bernardino de Sahagún contó que:

“Hay una culebra en esta tierra que se llama acóatl, o tlilcóatl, que anda en el agua y en el cieno; es tan gruesa cuanto un hombre puede abrazar, y muy larga; tiene grande cabeza, tiene barbas tras la cabeza...; es muy negra, reluce de negra, tiene los ojos como brazas... Para cazar personas tiene esta culebra una astucia notable, hace un hoyo cerca del agua, de tamaño de un lebrillo grande, y toma peces grandes de las cuevas, ..., y tráelos en la boca y échalos en el hoyo que tiene hecho, y antes que los eche levanta el cuello en alto y mira a todas partes, y luego echa los peces en la lagunilla...; y algunos indios atrevidos, entretanto que sale otra vez, tómanle los peces de la lagunilla y echan a huir con ellos. De que sale otra vez la culebra luego ve que le han tomado los peces, y luego se levanta el alto sobre la cola, y mira a todas partes, y aunque vaya lejos el que lleva los peces, vele, y si no le ve por el olor le va rastreando, y echa tras él y tan recio como una saeta, que parece que vuela por encima de los zacates y de las matas, y como llega al que le lleva los peces, enróscasele al cuello y apriétale reciamente, y la cola, como

la tiene hendida, métesela por las narices cada punta por cada ventana, o se las mete por el sieso; hecho esto apriétase reciamente al cuerpo de aquel que le hurtó los peces, y mátales. Mas si aquel es avisado, antes que acometa a tomar los peces hace una concavidad en algún árbol, a la concavidad que hizo, y la culebra enróscase al árbol, y apriétase con él reciamente pensando que está enróscada con el hombre, y tan reciamente se aprieta que allí muere enróscada al árbol, y el que lleva los peces escápase. De otra manera mata esta culebra a los que pasan por donde ella mora; sale a la orilla del agua y arroja como escupiendo la ponzoña a aquel que pasa, y luego cae tendido como borracho, y luego le atrae a sí con el anhélito por fuerza, y va perneando al que así es llevado y méteselo en la boca y ahócale en el agua, y allí le come»⁶⁰.

Lo mismo hicieron y narraron otros. José de Acosta refiriéndose a los monos o micos de Indias, estando en Cartagena, contó que:

«...las habilidades que alcanzan cuando los imponen, no parecen de animales brutos, sino de entendimiento humano. Uno vi en Cartagena, en casa del Gobernador, que las cosas que de él me refería apenas parecían creíbles, como en enviarle a la taberna por vino, y poniéndole en la una mano el dinero y en la otra el pichel, no haber orden de sacarle el dinero hasta que le daban el pichel con vino...»⁶¹.

De igual manera José Gumilla describiendo los caimanes que infestaban las tierras del Orinoco, dijo:

«Aquella trompa feroz y berrugosa, toda negra y de duro hueso, con quijadas, que les he medido, de cuatro palmos, y algunas algo más; aquel laberinto de muelas, duplicadas las filas arriba y abajo, y tantas, no sé si diga navajas aceradas, dientes o colmillos; aquellos ojos, resaltados del casco, perspicaces y maliciosos, con tal maña, que sumida toda la corpulenta bestia bajo el agua, saca únicamente la superficie de ellos pare registrarlo todo sin ser visto; aquel dragón de cuatro pies horribles, espantoso en tierra y formidable en el agua, cuyas duras conchas rechazan a las balas, frustrándoles el ímpetu, y cuyo cerro de broncas y desiguales puntas, que le afea el lomo y la cola de alto abajo, publica que todo él es ferocidad, saña y furor; por lo cual no hallo términos que expliquen la realidad de las

especies que de este infernal monstruo retengo concebidas»⁶².

Pero estas descripciones no sólo se refirieron a la fauna del Nuevo Mundo: También comprometieron a la flora y a los seres que pertenecían al género humano.

Desde Colón, pasando por todos los cronistas y viajeros de América, surgió el *Alter*, la alteridad, como expresión del *ídem*. El *otro* y los *otros* fueron el resultado de una dialéctica de la *ipseidad* frente a aquellos encontrados. Era inevitable. Para la constitución del Nuevo Mundo, éste tenía que ser narrado y descrito por los descubridores. Parte de la novedad del Nuevo Mundo consistió en que por primera vez en toda la duración de la cultura occidental mediterránea latina los seres, los animales y cosas de un mundo fabuloso, pudieron ser narrados, descritos, desde una identidad-*ídem*, desde una alteridad constituida, desde un pasar al otro planteado desde el yo-límite del mundo de la *ipseidad*. Cada cronista, cada descubridor que narró los casos, cosas y seres del Nuevo Mundo, lo hizo desde la sui-referencia: Remitió factualmente cada acontecimiento espacio-temporal como un hecho del mundo perdurable sólo en la narración⁶³.

Cada cronista fue un opuesto a todos los demás y a su vez a todos los miembros particulares de los grupos étnicos originales, como pertenecientes a una clase de personas. El criterio clasificatorio no surgió con el propósito de constatar su pertinencia y eficacia. Por el contrario las narraciones que se hicieron progresivamente fueron pasando de la agrupación característica del *indígena* a la individuación propia del sujeto por medio del empleo de una etiqueta -el nombre- capaz de adherirse a una cosa reconocida ya como persona y configurándola como real. Con este dispositivo retórico surgió la identidad del *otro*. Se había dado el paso, a través de la sui-referencia, a la designación como un singular permanente señalado en vacío. Desde este momento en adelante los constitutivos de la identidad de la persona marcada como *indígena*, designada con el nombre, fueron propuestos e impuestos desde una *ipseidad* configurante de la mismidad-*ídem* de la alteridad. Con cada nombre propio, designante de un *indígena*, de un particular, se pudo decir algo de un algo-persona. Se pudo predicar como una segunda incorporación de la alteridad en la designación. El nombre designó permanentemente a un sólo individuo opuesto a todos los demás de su misma clase o condición y a su vez a su *hybris* sui-referenciada. Sólo así a través de la identidad

constituida en el nombre pudieron predicar, salvar, juzgar y condenar.

La conquista y colonización de América fue un acto de nominar. La realidad maravillosa del Nuevo Mundo fue contenida en sus nominaciones y en sus respectivas predicaciones. En estos actos de discurso el carácter simbólico de algunos símbolos no sólo condensó en sus anclajes respectivos, en las sui-referencias comprometidas, la *imago-mundi* medieval sino todo el conjunto de las proyecciones infinitas de la identidad, de la alteridad constituida, en las narraciones que sobre él y ellos se hicieron. La imaginación se situaba exactamente entre la imagen y la visión lo mismo que en el pensamiento y la fantasía.

Este paso requirió la asunción de una narración, de un meta-relato, por parte de todos aquellos previamente agrupados en la categoría ontológica de *indígenas*, así como en la categoría subordinante de esclavos, o incorporados ideológicamente a la clase de los carecientes -las mujeres, los niños y los menores de edad- para después, desde la realidad constituida en la narración, llegar al acto fundacional de la identidad del individuo por medio del rito de pasaje del agua bautismal. El dispositivo retórico empleado constituyó las no personas.

El peso de la mentalidad medieval había hecho su aparición en el mundo que ya era América, con su reafirmación de la servidumbre de todos los *humanes* para con el Dios de los cristianos. Pero también se reforzó y se impuso una triple situación de dependencia a unos seres humanos específicos llamados *indios* y *negros*: La servidumbre respecto a Dios, respecto al Rey y respecto a otros. Estos últimos recibieron esa gratificación y fueron todos aquellos que, «con su limpieza de sangre por los cuatro costados», pudieron demostrar sus jerarquías políticas y sociales frente a los representantes de la Iglesia y de la administración colonial y frente a los disminuidos morales, que eran los *indígenas* y *negros*. A través de este artilugio retórico de transformación de las personas en no personas, los *indígenas* y *negros*, quedaron al lado de las cosas de que se hablaba más que del lado de un locutor capaz de participar, autónomamente, en un acto de interlocución.

La nominación sacramental de una persona no sólo fue referencia identificante de su mismidad sino el dispositivo ritual constituyente de una autodesignación; fue un dispositivo de pasaje: Con la aspersión del agua bautismal ingresaba al reino del Dios; con la imposición de la referencia

identificante entraba en la sui-referencia propia del orden mundano, canónico y político de España en América y a su vez, ingresaba al orden configurante de las transgresiones y de su juzgamiento: Del pecado y del delito: De la Justicia de Dios, de la justicia natural y de la Justicia del Rey. Por eso para los misioneros en el Nuevo Reino de Granada lo mismo que para Juan de Zumárraga en Nueva España, los seres personas del Nuevo Mundo antes de recibir en la pila bautismal su nombre no podían pecar, delinquir ni ser juzgados por ningún poder y autoridad divina ni humana a pesar de ser todos hijos del Creador. Toribio de Motolinía, hacia mediados de la década de 1530, escribió: «Creo que después que se conquistó la tierra, lo que sucedió en 1521, hasta el momento en que escribo esto, que es en el año de 1536, se han bautizado más de cuatro millones de almas»⁶⁴. Lo mismo hizo Alonso de Sandoval casi cien años después.

El orden de la infamia imponía una mácula a los *humanes* comprendidos en él, que era como la parte oscura que podían observar los marinos, los astrónomos, los astrólogos, los alquimistas, los teólogos en el disco del sol o de la luna. Estos eran seres humanos considerados indignos, inicuos, degradados con el estigma, con el oprobio de su origen. Hacían parte del *genus* caído y de su vileza: Carecían de decencia.

Alonso de Sandoval junto con los otros jesuitas, misioneros, conquistadores y colonizadores, arrastraban consigo sus hábitos mentales e intelectuales. El principio de plenitud, que simultáneamente fue aceptado y negado por los teólogos a lo largo de toda la Edad Media, adquirió concreción al tratar de explicar el surgimiento de los monstruos y entre ellos de los negros etíopes. Según este jesuita la principal razón de los extraordinarios monstruos en todos los Reinos de negros salió de las entrañas de la misma cosa: El color de los etíopes le sirvió para hacer tal afirmación. Empero no contento con esto a continuación agregó:

«Para entender la mayor dificultad que tratamos en este capítulo, de la diversidad de formas, que se halla en la especie humana entre los Etíopes, y demás reinos de negros, es necesario saber la causa de la generación de los monstruos y su principio... Para lo cual digo, ..., en no alcanzar la naturaleza su perfeto fin, que es engendrar cada uno su semejante, porque no alcanzándoles es monstruo lo que se engendra, según aquella parte en que se diferencia de su principio. ..., monstruo no es otra cosa sino un pecado de

naturaleza, conque por defeto o sobra, no adquire la perfección que el viviente avía de tener. Sucede este pecado muchas veces por defeto de materia... También sucede por sobra de la misma materia...»⁶⁵.

Era claro que el *ens perfectissimum* era el Sumo Bien. Siguiendo a Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica se afirmó que la existencia de cualquier cosa en la medida de los posibles de la época constituía intrínsecamente un bien; que la divinidad siempre elegía el bien y que, sin embargo, su perfección permitía o exigía desear la no-existencia de algunas cosas posibles y por tanto buenas. De estas interpretaciones hizo parte la idea o la concepción del pecado de naturaleza. Por esto se afirmó que la monstruosidad nacía de las entrañas de la misma cosa; de la plenitud de lo incompleto, que se causaba cuando la naturaleza no alcanzaba su perfecto fin en el engendramiento de cada uno, su semejante, diferenciándose de su principio. El bien era la resultante de una especie de equilibrio de la materia que se hacía inmóvil: Ni por defecto de materia ni por su exceso. Pero este principio de plenitud, cuya realidad máxima era el *ens perfectissimum*, fue complementado con los principios de continuidad y gradación al afirmarse que: «*Son también monstruos, los que engendrados por ayuntamiento de dos animales diferentes en especie, no son de una ni de otra, sino de cierta especie tercera, que participa de entre ambas*».

Los principios de continuidad y gradación entre las clases de cosas que hacían del mundo y el cosmos un algo diverso creado por el *ens perfectissimum* hicieron del lenguaje, de los actos de discurso, de las formas como eran narradas la diversidad de las cosas en el mundo, el *topos* de los predicados que caracterizaban el tipo de particulares de la máscara. Las personas quedaron al lado de la cosa de que se hablaba y no tanto de quienes las designaban al hablar⁶⁶. En cualquier lugar del mundo conocido de ese entonces, así fuera Nuevo, los cuerpos de las personas, de los seres reconocidos como mujeres y hombres, fueron los primeros particulares de base en tanto localizados espacial y temporalmente. Cuerpo y persona fueron un mismo referente, con predicados diferentes, en tanto que eran a su vez materia determinada y psiquis. Pero esta psiquis en los siglos XVI y siguientes, primero en el Viejo Mundo y luego en Hispanoamérica, fue entendida como alma. La disputa en que se afirmaba que los *indios* tenían alma, no así los negros de África, se enmarcó en la polémica instaurada por los escolásticos medioevales entre la inestabilidad del

equilibrio de los aspectos del alma, tratados por Santo Tomás, y los modos de San Agustín que entre otras cosas afirmaban la “dualidad” de materia y forma en el alma y la *forma -corporeitas-* en cuanto radicalmente distinta de la forma propia de lo anímico. Todo esto coadyuvó a la “decadencia de la escolástica”, situada como tal frente al “idealismo moderno”.

Los cronistas de América en sus narraciones y disquisiciones no se refirieron a la alteridad-*ídem* concreta, a la identidad del sujeto al cual supuestamente representaban; no dijeron de *quién* hablaban. Por el contrario sus descripciones se refirieron al *qué* de los particulares del cual se decía algo en el plano público -escrito- de la señalización respecto del esquema espacial y temporal de que hacían parte culturalmente. Cada descripción y narración fue un acto de reidentificación; es decir, asegurar que de lo *qué* se narraba fuera el mismo particular de base identificado en la multiplicidad de sus circunstancias. De allí la continua iteración de las dos referencias culturales cardinales, que les permitían orientarse en el Nuevo Mundo: La concepción del espacio de la naturaleza y del territorio humanizado y a su vez la concepción del tiempo de los seres humanos⁶⁷. De lo que se trataba era que el ser referenciado, más no identificado en su propia *ipseidad* en las narraciones que sobre él se hicieron, continuara siendo el mismo en cualquier lugar y circunstancia dada, en lugares y tiempos diferentes.

De hecho tanto con los cronistas de América como con los conquistadores, curas y misioneros, las mismidades que hablaban y narraban constituyeron una doble mismidad fundamental: por el fenómeno de auto-reflexividad sobre el sí mismo-*ipse*, en virtud de la sui-referencia, com-puso su mismidad espacio/temporal como un hecho de realidad político, económico, cultural, social, jurídico y religioso; esa mismidad fue única y a la vez recurrente: La república de españoles que se fue fundando acudió a esa recurrencia una y otra vez, cada que por un nuevo impulso conquistador y colonizador quería expandir el límite de su mundo; pero la otra mismidad fundamental sin la cual no podía haber Nuevo Mundo, también por un fenómeno de reflexividad, configuró un tiempo/espacio-*ídem*, un acto de discurso, un hecho de realidad igualmente político, económico, cultural, social, jurídico y religioso, dotado de la misma unicidad y recurrencia: La república de *indios*. Ésta, al igual que la república de españoles, también se expandía pero como expresión subordinada, por virtud de los principios de

plenitud, sucesión y gradación, de la mismidad cultural-*ipse* que la había creado. Las hermenéuticas del Nuevo Mundo con-figuraron así su realidad histórica y cultural.

Las hermenéuticas del Nuevo Mundo incorporaron así todas las tradiciones judeocristianas y medioevales en la concepción del otro, del mal radical y de la superación de este mal por vía de la salvación. Los nativos del cuarto continente, sus descendientes, los hombres y mujeres africanos llegados a través del mayor tráfico de carne humana de la historia, los europeos y los descendientes en estos territorios de todas las mezclas de sangre imaginables, aunque libres por su “naturaleza humana” creada, quedaron supeditados y obligados al cumplimiento del plan divino de la historia que hacía parte de la Creación. En esta supeditación y obligación también quedaron comprometidas las tres formas de justicia imperantes en la época: La justicia de Dios, la justicia del Rey y la justicia propia del derecho natural y de gentes. Los seres humanos en el Nuevo Mundo, sin excepción alguna, fueron el lugar de realización del tríptico de las justicias. Sus acciones, sus pensamientos, sus tribulaciones, no importando las diferencias culturales en que sus vidas se concretaban como realizaciones humanas, fueron juzgadas, o por lo menos así lo quisieron, por quienes tenían a su haber todas las formas de ejercicio del poder y por lo tanto de una de las tres justicias.

Las Siete partidas de Alfonso X El Sabio, las leyes de Burgos, el Derecho Canónico, las Leyes Nuevas, el Derecho Indiano, las pragmáticas reales y las bulas pontificias así como las pragmáticas provenientes de las sínodos regionales, fueron todos estos dispositivos jurídicos y de poder que intervinieron en el combate de las morales, que también fue la conquista y sujeción del Nuevo Mundo. Empero... había algo nuevo. A diferencia de todo lo que estos cuerpos de leyes y pragmáticas señalaban, es decir, a diferencia del reconocimiento de sus procedencias -los *ius naturalismos* medioevales-, en Hispanoamérica nunca se reconocieron, desde el siglo XVI hasta bien entrado el siglo XX, la existencia de formas jurídicas y morales propias de los pueblos sojuzgados. Fue una condena al silencio. Al amparo de esta condena se juzgaron a los hombres y mujeres designados como rústicos y miserables, como *hombres de todos los colores*, como *indígenas* y negros, como forasteros en sus propias

Epílogo

tierras, como mestizos y *hombres de la montaña*, a quienes con sus actuaciones violaban los contenidos morales de cuerpos de leyes y doctrina extraños a sus costumbres, cotidianidades y formas de vida en sociedad.

Por primera vez en toda la historia del mundo occidental, el derecho, los tres derechos y formas de justicia, quisieron modelar las vidas de seres humanos sin atender sus procedencias sociales, políticas y culturales, y los regímenes de sus precedencias, que no eran más que los mitos de origen de los pueblos nativos conquistados y sojuzgados. El *locus* nutricio de estos modelamientos culturales, sociales y jurídicos, comprometió las hermenéuticas desde las cuales fueron interpretados los seres, casos, cosas y la naturaleza, del Nuevo Mundo. Fue así como emergieron como positividad atrapadas en los cuerpos y en las almas de los seres subordinados, los pecados y los delitos. Fue así como se instauró la máxima de segregación de la justicia: Aquella que hablaba que en la separación de los pueblos se ejercía la justicia con todo su rigor, mientras que el ejercicio de la justicia en el *locus* del que provenía era más benévolo. Esta discriminación tuvo su refrán: *La ley es para los de ruana*. Con ello se dijo que de la ley podían escapar quienes por sus procedencias y preeminencias podían hacer uso de los dispositivos jurídicos y de la justicia, situándose fuera de sus ámbitos de acción y encubriendo de esta manera, sus acciones señaladas como condenables y punibles. Por todas estas razones y hermenéuticas el pecado y el delito no fueron positividad cuyas concreciones comprometían a hombres y mujeres específicos y a una supuesta “naturaleza humana”. Fueron señalamientos morales propios de un sociedad fundada en el sojuzgamiento de unos muchos a favor de los privilegios de unos pocos.

1. John Bowker, **Los significados de la muerte**, Gran Bretaña, 1996, pp. 112 a 150

2. Eduardo Acevedo Latorre, director, **Atlas de mapas antiguos de Colombia, Siglos XVI a XIX**, 2a, Colombia, 1969, p. 15.

3. Idem, p. 17

4. Joyce S. Salisbury, **Padres de la iglesia, vírgenes independientes**, Colombia, 1994, pp. 43 a 65.

5. Georges Duby, "El Mediterráneo en la historia de la cultura europea", en: **Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea**, Barcelona, 1997, p. 25.

6. Eduardo Acevedo, op., cit., pp. 17 a 21

7. Gonzalo Anes, "Propiedad: los móviles del enriquecimiento individual", en: **Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea**, Barcelona, 1997, p. 189.

8. Jesús Mosterín, "Persona: una familia de nociones interrelacionadas", en: **Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea**, Barcelona, 1997, p. 236.

9. Guido Barona Becerra, "Memoria y olvido: pasión, muerte y renovación de la colonización del imaginario", en: **Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia**, Bogotá, 2000, pp. 121 a 149.

10. «Ya que lo inabordable de que se está hablando (considerado como deseo o como estructura imaginal) pertenece al orden natural, se deduce que pueda hacer el psicólogo [y en este caso los peninsulares], por muy sutil y dialéctico que se nos muestre; en última instancia se reducirá a un intento de hacer comparecer el tejido compacto de la naturaleza por debajo del discontinuo y lagunoso tejido de la cultura. Ahí está el sentido de la arbitrariedad y de la prevaricación». Mario Trevi, **Metáforas del símbolo**, Barcelona, 1996, p. 28.

11. Baltasar Porcel, "Raíces y choque de civilizaciones", en: **Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea**, Barcelona, 1997, p. 53.

12. Mario Trevi, op., cit., p. 40: «El *symbolon* era originariamente una de las dos o más partes de aquel trozo de cerámica o de concha que, una vez rota la unidad, el huésped entregaba al hospedado, o que un grupo de amigos, vinculados por el mismo destino, se dividían cual signo de un futuro y segurísimo reconocimiento, ya que las irregularidades de la fractura de un fragmento tenían una sola correspondencia, en el entero universo, precisamente en las irregularidades de la fractura de otro y otros fragmentos»

13. Alfonso Rincón González, **Signo y lenguaje en san Agustín. Introducción a la lectura del diálogo De Magistro**, Santafé de Bogotá, 1992, p. 39.

14. Baltasar Porcel, op., cit., pág. 66.

15. Desde la perspectiva de Paul Ricœur el orden ético del símbolo freudiano pertenece a la sospecha en tanto que el orden ético del símbolo junguiano, es el de la alusión. Es decir, la necesidad natural que tiene la parte de establecer relaciones múltiples con el todo a fin de contribuir a su progresiva e —inextinguible— constitución. Mario Trevi, op., cit., p. 43.

16. Idem, pp. 60 a 63. En los siglos XV y XVI el pensamiento auroral y simbólico todavía no había sido sepultado por Occidente: de allí el carácter místico de muchas de las interpretaciones que se hicieron sobre el Nuevo Mundo: siempre se inventaron, con base en un principio de no referencialidad técnica y científica. Fue de hecho un pensamiento mediador entre la consciencia de lo descubierto y las imágenes, las emociones y los sentimientos que el descubrimiento produjo. El pensamiento simbólico, por su característica étima de reunir la claridad y distinción requeridas para operar un acto fundacional, con la riqueza de imaginaciones febriles, se instauró en el tránsito del orden de

que provenía al desorden cultural para la mismidad ibérica y cristiana de lo encontrado. Fue un puente entre caos y cosmos: fue un recorrido entre el caos de lo nuevo y la *hybris* imperialista expresada por Colón y sus compañeros en el aparente y simple acto de nominar una realidad.

17. Idem, pp. 33 a 34. Si se acepta que la naturaleza y los *humanes* del Nuevo Mundo fueron un «texto» (según Droysen, expresión de vida fijada establemente), que estaba en estrecha determinación histórica, el horizonte al que aludimos representó el más amplio espacio de referencias hacia las cuales se movía la situación como su horizonte legítimo. No hay situación que no "sobresalga" más allá de sí misma. Entonces, el horizonte es la posibilidad de sobresalir más allá de la determinación histórica. La interpretación puede configurarse como la fusión del horizonte del texto con el del intérprete. La fusión de horizontes en el acto de interpretar no anula la unicidad e irrepetibilidad del acto mismo. En la contemporaneidad de la situación éste es enviado a un posible horizonte único, inalcanzable, mas siempre presente y en el que cada texto y cada interpretación irían a situarse. Tal horizonte único es la esencial y constitutiva historicidad del ser humano, sea como continuidad, sea como diferenciación. En este horizonte no se encuentra la situación del texto y del intérprete: simplemente es el espacio al que desde aquella situación se asoma. Posiblemente como Jaspers, es un «*horizonte circunscriptor*». Es decir, un horizonte que coloca la relación de la situación con su trascender hacia algo diferente entre la situación y el horizonte. De hecho, la «fusión de situaciones» es diferente a la «fusión de horizontes» aunque sólo sea como meta tendencial o como punto límite que orienta la interpretación. Esto significaría, que no puedo fundir mi situación (o condicionamiento histórico) de intérprete con la del texto (la naturaleza y los seres humanos del Nuevo Mundo), pero los horizontes que determinan y hacia los que se asoman tanto una situación como la otra u otras situaciones y horizontes tienen algo en común. Sobre la posibilidad de ese parentesco se funda la fusión y sobre la posibilidad de ésta se funda la interpretación.

18. El rostro de Cristo, su forma de representación icónica, produjo una división en el cristianismo en dos bandos: para unos, en Constantinopla, este rostro y el culto que originó fueron prohibidos por blasfematorios. Para otros en cambio, ese rostro debía pintarse y adorarse. En los textos que defendieron los iconos se capta la adquisición de una exclusividad que trataron de apropiarse la Iglesia tradicional y los emperadores, respectivamente. Nunca se plantearon la cuestión de abandonar cualquier imagen para gobernar sin ella. Desterraron el rostro de Cristo y el de la Virgen para sustituirlos por el propio. Rostro de Cristo, rostro de su Madre, todo es uno. La iconodulia en el debate suscitado con aquellos que no aceptaban los iconos, diferenció inscribir de circunscribir. La inscripción pictórica del rostro no era una circunscripción capaz de aprisionar y limitar ese rostro. El rostro de Cristo, al que se le llama *morphé, eidós, schema*, se le asemeja según una mimesis que hay que distinguir por todos los medios de la *périgraphè* que fue su destino durante su vida terrestre. Grabar (*graphein*) no es cercar (*perigraphéin*), la imagen no es un ser sino un relativo. *La carne de la imagen, encarnación de la ausencia, es tan sobrenatural como lo fue la carne de Cristo después de su resurrección.* La mimesis icónica instauró un parecido, no una identidad esencial. No fue *homoïoma* (réplica de tipo realista); fue una *homoïosis*, un parecido formal que indicaba una dirección de mirada y no un lugar de reconocimiento. Desde este punto de vista la imagen de Cristo fue vaciada de su presencia, pero llenada de su ausencia. Encarnarse es vaciarse (*kénóse*). Según esta interpretación, cuando el Verbo se hizo carne, la divinidad no se llenó de materia, ni la materia de divinidad. El icono fue una memoria del vaciamiento. Consultar: Marie-José Baudines, "Rostro de Cristo, forma de la Iglesia", en: **Fragmentos para una historia del cuerpo humano**, primera parte, España, 1990, pp. 151 a 153.

19. Caroline Walker Bynum, "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", **Fragmentos para una historia del cuerpo humano, primera parte, España, 1990, p. 163.**

20. Ibidem

21. El símbolo sinicético (de *synizánein*, volver al estado precedente) o catárquico, compromete una antropología de la

pulsión reprimida. Este símbolo revela y oculta. La ocultación ejercida por el símbolo sinicético es una concesión al presente, a cada presente histórico en que se inscribe la acción simbólica debido a que es incapaz de contener plenamente el pasado. Sin embargo, Cristo no fue sólo símbolo sinicético. También fue metapoyético (de *metapoiēin*, transformar). Hizo parte de un proyecto anticipante. En este orden de ideas, la ocultación, que también ejerce el símbolo metapoyético, hace parte de concesiones al presente de la acción simbólica por el hecho de ser incapaz de sostener el impacto con el futuro. En su función de símbolo metapoyético configura una antropología de la esperanza de trascendencia immanente. Al anticipar el futuro rompe las estructuras del presente histórico a través del choque con la esperanza profética y la utopía. Hace parte de una concepción de los seres humanos como todavía-no y como inagotable proyectualidad. Mario Trevi, op., cit., pp. 8 a 11.

22. Alfonso Rincón González, op., cit., p. 82.
23. Ibidem.
24. Idem, p. 83.
25. Ibidem
26. Ibidem.
27. Caroline Walker Bynum, op., cit., p. 178.
28. Ibidem.
29. Idem, p. 178.
30. Ibidem.
31. José Gaos, **Historia de nuestra idea del mundo**, 3ª reimpresión, México, 1992, p. 72.
32. Antonello Gerbi, **La Naturaleza de las Indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo**, 1ª reimpresión, México, 1992, p. 39.
33. Ibidem.
34. Idem, pp. 39 y 40.
35. El simblema (*symblema*) puede poseer un valor semántico distinto del *symbolon*: «soldadura», «conjunción» y similares. «El preponderante significado de soldadura a que se remite el simblema se prestaría... a indicar sea la operación sintética que el simblema presupone en el orden... del pensamiento y de la imaginación, sea... la función de... soldadura (o conexión) que el simblema desarrolla entre la actividad sintetizadora que lo produce y la actividad sintetizadora que él produce...» De hecho el simblema es a la vez, productor y producto. «Podría compararse el simblema con un punto situado entre el converger y el divergir. De tal modo, la hermenéutica del simblema se caracteriza por seguir una doble dirección: por una parte, ... hacia la reconstrucción de la actividad sintetizadora que ha producido al simblema; por otra, aquella dirigida hacia la actividad sintetizadora que éste produce. En ninguno de los dos casos, la comprensión podrá ser exacta ni definitiva»: El simblema no tiene en cuenta para nada al otro culturalmente diferente. Consultar: Mario Trevi, op., cit., pp. 67 a 82.
36. Luís Nicolau d' Olwer, **Cronistas de las culturas precolombinas**, México, 1981, pp. 50 y 51.
37. Laënc Hurbon, **El bárbaro imaginario**, México, 1993, p. 13.
38. Texto introductorio de Montserrat Ordóñez, en: Hernando Cabarcas Antequera, **Bestiario del Nuevo Reino de Granada. La imaginación animalística medieval y la descripción literaria de la naturaleza americana**, Santafé de Bogotá, 1994, p. 5.
39. Hernando Cabarcas Antequera, **Bestiario del Nuevo Reino de Granada. La imaginación animalística medieval y la descripción literaria de la naturaleza americana**, Santafé de Bogotá, 1994, p. 11
40. David Freedberg, **El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta**, España, 1992, pp. 24 a 59.
41. Horacio Jorge Becco, (Compilador), **Historia real y fantástica del Nuevo Mundo**, Caracas, 1992, pp. 200 y 201.

42. Idem, p. 202.
43. Ibidem.
44. Idem, p. 222.
45. Idem, pp. 248 a 250
46. Bernadette Bucher, "Al oeste del Edén: la semiótica de la conquista, reconstrucción del icono y política estructural", en: **La iconografía política del Nuevo Mundo**, Puerto Rico, 1990, p. 4.
47. Idem, p. 11.
48. Idem, p. 12.
49. Mario Trevi, op., cit., p. 71.
50. Para comprender los efectos de la dominación hispánica en el sistema social colonial, consultar: Marta Zambrano, "La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial", en: **Memorias hegemónicas, memorias disidentes: El pasado como política de la historia**, Santafé de Bogotá. 2000, pp. 151 a 170.
51. Jaime Humberto Borja Gómez, **Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás**, Santafé de Bogotá, 1998, p. 45 passim.
52. Bernadette Bucher, op., cit., pp. 19 y 20.
53. Idem, pp. 20 a 22.
54. Idem, p. 23.
55. Idem, p. 15.
56. Idem, p. 16
57. Emilio Temprano, **El árbol de las pasiones. Deseo, pecado y vidas repetidas**, Barcelona, 1994, pp. 11 y 559 a 582.
58. Mercedes López-Baralt, "La iconografía política del nuevo mundo: el mito fundacional en las imágenes católica, protestante y nativa", en: **La iconografía política del Nuevo Mundo**, Puerto Rico, 1990, p. 56.
59. Idem, p. 55. Así mismo, Marta Zambrano, op., cit., pp. 155 a 158.
60. Jorge Horacio Becco, (Compilador), op., cit., pp. 209 y 210.
61. Idem, p. 214.
62. Idem, p. 233.
63. Paul Ricœur, **Sí mismo como otro**, México 1996, pp. XI a XV y 23 a 32
64. Citado por Richard E. Greenleaf, **Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536 - 1543**, la reimpresión, México, 1992, p. 61.
65. Alonso de Sandoval, **Un tratado sobre la esclavitud**, España, 1987, pp. 76 a 82
66. P. Ricœur, op., cit., p. 7.
67. Paul Ricœur, **Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico**, 2a edición en español, tomo I, México, 1998, p. 39. «Ya se trate de afirmar la identidad estructural entre historiografía y relato de ficción, ..., ya de afirmar el parentesco profundo entre la exigencia de verdad de uno u otro modo narrativo, ..., un presupuesto domina sobre todos los demás: lo que está últimamente en juego, ..., es el carácter temporal de la experiencia humana. El mundo desplegado por toda obra narrativa es siempre un mundo temporal. O, ..., el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida que describe los rasgos de la experiencia temporal».

Bibliografía

- ACEVEDO, Latorre, Eduardo, director, **Atlas de mapas antiguos de Colombia, Siglos XVI a XIX**, 2ª, Colombia, 1969
- ANES, Gonzalo, "Propiedad: los móviles del enriquecimiento individual", en: **Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea**, Barcelona, 1997
- BARONA, Becerra, Guido, "Memoria y olvido: pasión, muerte y renovación de la colonización del imaginario", en: **Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia**, Bogotá, 2000
- BAUDINES, Marie-José, "Rostro de Cristo, forma de la Iglesia", en: **Fragmentos para una historia del cuerpo humano**, primera parte, España, 1990
- BECCO, Horacio Jorge, (Compilador), **Historia real y fantástica del Nuevo Mundo**, Caracas, 1992
- BORJA, Gómez, Jaime Humberto, **Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás**, Santafé de Bogotá, 1998
- BOWKER, John, **Los significados de la muerte**, Gran Bretaña, 1996
- BUCHER, Bernadette, "Al oeste del Edén: la semiótica de la conquista, reconstrucción del icono y política estructural", en: **La iconografía política del Nuevo Mundo**, Puerto Rico, 1990
- CABARCAS, Antequera, Hernando, **Bestiario del Nuevo Reino de Granada. La imaginación animalística medieval y la descripción literaria de la naturaleza americana**, Santafé de Bogotá, 1994
- D' OLWER, Luís Nicolau, **Cronistas de las culturas precolombinas**, México, 1981
- DUBY, Georges, "El Mediterráneo en la historia de la cultura europea", en: **Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea**, Barcelona, 1997
- FREEDBERG, David, **El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta**, España, 1992
- GAOS, José, **Historia de nuestra idea del mundo**, 3ª reimpresión, México, 1992
- GERBI, Antonello, **La Naturaleza de las Indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo**, 1ª reimpresión, México, 1992
- HURBON, Laënc, **El bárbaro imaginario**, México, 1993
- LÓPEZ-Baralt, Mercedes, "La iconografía política del nuevo mundo: el mito fundacional en las imágenes católica, protestante y nativa", en: **La iconografía política del Nuevo Mundo**, Puerto Rico, 1990
- MOSTERÍN, Jesús, "Persona: una familia de nociones inter-relacionadas", en: **Los ideales del Mediterráneo: Historia, filosofía y literatura en la cultura europea**, Barcelona, 1997
- ORDÓÑEZ, Montserrat, en: Hernando Cabarcas Antequera, **Bestiario del Nuevo Reino de Granada. La imaginación animalística medieval y la descripción literaria de la naturaleza americana**, Santafé de Bogotá, 1994
- PORCEL, Baltasar, "Raíces y choque de civilizaciones", en: **Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea**, Barcelona, 1997
- RICŒUR, Paul, **Sí mismo como otro**, México 1996
- RICŒUR, Paul, **Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico**, 2ª edición en español, tomo I, México, 1998
- RINCÓN, González, Alfonso, **Signo y lenguaje en san Agustín. Introducción a la lectura del diálogo De Magistro**, Santafé de Bogotá, 1992
- SALISBURY, Joyce S., **Padres de la iglesia, vírgenes independientes**, Colombia, 1994
- SANDOVAL, Alonso de, **Un tratado sobre la esclavitud**, España, 1987
- TEMPRANO, Emilio, **El árbol de las pasiones. Deseo, pecado y vidas repetidas**, Barcelona, 1994
- TREVI, Mario, **Metáforas del símbolo**, Barcelona, 1996
- WALKER, Bynum, Caroline, "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", **Fragmentos para una historia del cuerpo humano**, primera parte, España, 1990
- ZAMBRANO, Marta, "La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial", en: **Memorias hegemónicas, memorias disidentes: El pasado como política de la historia**, Santafé de Bogotá, 2000

Fecha de recepción: 6 de febrero de 2003

Fecha de aprobación: 29 de abril de 2003