



Estudios/
Investigaciones



Prácticas, discursos y representaciones

Aportes para una historia de la temprana modernidad
entre Europa y América (siglos XVI-XIX)

Gastón García
Facundo Roca
Javier Chimondeguy
Nahuel Vassallo
(coordinadores)



EDICIONES
DE LA FAHCE

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

IdIHCS
CONICET

Instituto de
Investigaciones en
Humanidades y
Ciencias Sociales



Prácticas, discursos y representaciones

Aportes para una historia de la temprana modernidad entre Europa y América (siglos XVI-XIX)

Gastón García
Facundo Roca
Javier Chimondeguy
Nahuel Vassallo
(Coordinadores)



2025

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Diseño: Federico Banzato

Tapa: Sara Guitelman

Editora por Ediciones de la FaHCE: María Paula Salerno

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

©2025 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-2484-1

Colección Estudios/Investigaciones, 91

Cita sugerida: García, G., Roca, F., Chimondeguy, J. y Vassallo, N. (Coords.). (2025). *Prácticas, discursos y representaciones: Aportes para una historia de la temprana modernidad entre Europa y América (siglos XVI-XIX)*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación ; IdIHCS. (Estudios/Investigaciones ; 91). <https://doi.org/10.24215/978-950-34-2484-1>

Disponible en <https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/253>



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decana

Ana Julia Ramírez

Vicedecano

Martín Legarralde

Secretario de Asuntos Académicos

Hernán Sorgentini

Secretario de Posgrado

Fabio Espósito

Secretario de Investigación

Marcelo Starcenbaum

Secretario de Extensión Universitaria

Jerónimo Pinedo

Prosecretaria de Publicaciones y Gestión Editorial

Verónica Delgado

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
(IdIHCS-UNLP/CONICET)

Director

Juan Antonio Ennis

Índice

Introducción

Gastón García, Facundo Roca, Javier Chimondeguy y

Nahuel Vassallo..... 7

PARTE I. SABERES Y DISCURSOS

Los demonios, el transporte de cuerpos materiales y el vuelo
de las brujas en la demonología de Johann Wier (siglo XVI)

Gastón García..... 19

El *ethos* del sabio en las reelecciones teológicas de Francisco
de Vitoria

Javier Chimondeguy..... 67

PARTE II. PRÁCTICAS Y AGENTES

Economía divina e intereses profanos: capellanías y obras pías
en el Buenos Aires tardocolonial

Facundo Roca..... 95

Conocer el territorio para defender la monarquía:
Buenos Aires y la tierra magallánica en la primera mitad
del siglo XVIII

Nahuel Vassallo..... 123

PARTE III. DISCURSOS, IMÁGENES Y REPRESENTACIONES

<u>El discurso colonial sobre las mujeres en las crónicas de la conquista de Canarias: el ejemplo de <i>Le Canarien</i> y la <i>Lacunense</i></u>	
<u><i>Laura Sabina González Carracedo</i>.....</u>	<u>167</u>
<u>Mirar al Bosco en la corte de Felipe II. El humanismo cristiano de Erasmo de Rotterdam en <i>Las tentaciones de san Antonio Abad</i></u>	
<u><i>Ricardo Alberto Araya Reinoso</i>.....</u>	<u>199</u>
<u>La venganza de Medea en dos grabados italianos del siglo XVI</u>	
<u><i>Melina Zeiter</i>.....</u>	<u>235</u>
<u>Quienes escriben</u>	<u>259</u>

Introducción

Gastón García
Facundo Roca
Javier Chimondeguy
Nahuel Vassallo

Desde hace más de dos décadas, la historiografía sobre la temprana modernidad ha dado lugar a una serie de debates teóricos y metodológicos que parten de una discusión fundamental sobre la construcción problemática de la especialidad. Uno de los ejes cardinales de la renovación del campo disciplinario apunta a una progresiva —aunque compleja y no siempre armónica— convergencia entre los estudios sobre lo que tradicionalmente se consideró la Edad Moderna en Europa y la época colonial en América. Es decir, se promueve el análisis dialógico y comparado de los procesos políticos, económicos, culturales y religiosos que atravesaron las sociedades europeas y americanas en el marco de la temprana globalización, entre los siglos XV y XVIII.¹

Esta renovación y revitalización del campo ha contribuido a superar las limitaciones propias de una mirada excesivamente fragmen-

¹ Existe una amplísima y variada bibliografía sobre estos temas, que omitimos consignar en esta introducción por razones de claridad y economía expositiva, pero que el lector podrá encontrar de forma detallada en cada uno de los capítulos. Por otra parte, se aclara que el uso del género gramatical masculino a lo largo del libro no supone una postura sexista por parte de los autores.

taria e inconexa de los procesos históricos, recuperando las interacciones entre diferentes escalas y niveles de análisis. En efecto, por largo tiempo la producción académica continuó replicando los sesgos nacionales o particularistas derivados de la tradicional perspectiva decimonónica (fundada en estrecha vinculación con la construcción de los Estados-nación, y, a la vez, marcada por el proceso de desarrollo y consolidación de la disciplina). La dinámica que adoptó la constitución del campo historiográfico a lo largo del siglo XX, con sus múltiples *desmigajamientos* —en virtud de las diferentes metodologías, perspectivas y escalas de análisis—, también gestó las condiciones para la diferenciación temporal y espacial. Esto es, una profundización de las diferencias en las tendencias analíticas que abordaron los territorios que —huelga decir— otrora constituyeron parte del amplio espectro territorial de las monarquías europeas. En particular, de las Coronas ibéricas.

La renovación de los estudios sobre el período temprano moderno a la que nos referimos está caracterizada, en buena medida, por la búsqueda de evidenciar los vínculos y conexiones entre diferentes regiones y contextos y el interés por fomentar comparaciones que permitan complejizar el análisis histórico. Además de significar una transformación de las agendas e intereses académicos, esta perspectiva crítica confluyente supone un cambio en la definición de problemas, enfoques, metodologías e incluso del corpus de documentos utilizados. De esta manera, se ha podido avanzar en la caracterización de sociedades plurales y heterogéneas, como lo son las sociedades europeas y americanas que, si bien se ven distanciadas por el Atlántico y por sus particularidades culturales, se encuentran atravesadas por una complejidad de procesos históricos análogos.

A partir de un abanico temporal, temático y metodológico amplio, este libro busca contribuir al campo de los estudios históricos sobre la temprana modernidad desde una perspectiva confluyente. Para ello,

se funda en la construcción de un espacio de discusión común y diverso sobre un variado arco de problemáticas históricas que conectan los procesos atravesados por las sociedades de Occidente de los siglos XVI al XIX.

Las discusiones e intercambios que están en el origen de los capítulos de este volumen se iniciaron en el II *Workshop* Internacional “Saberes, discursos y prácticas en la temprana modernidad”, realizado en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) en diciembre de 2021. El encuentro fue el producto de un trabajo conjunto de distintas instituciones que apoyaron su organización: el Centro de Estudios Sociales de América Latina, de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; el Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas y el Centro de Historia Argentina y Americana, del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP/CONICET), y el Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Esta reunión académica permitió compartir avances y resultados de investigaciones, que se han visto enriquecidas gracias a los debates, diálogos, críticas y sugerencias suscitados en ese ambiente propicio para una construcción colectiva del conocimiento.

Cada una de las tres partes en las que se organiza el presente volumen se ha construido sobre la base de un eje temático que constituyó un hilo conductor de los intercambios y debates. Con todo, el esfuerzo colectivo y la confluencia de análisis no disuelve las heterogeneidades de los enfoques de los distintos capítulos.

La primera parte, “Saberes y discursos”, aborda textos del saber teológico y demonológico en la temprana modernidad. Los dos capítulos de esta sección nos introducen brevemente en las biografías de eruditos tales como Johann Wier (1515-1588) y Francisco de Vitoria (1483-1546) y exploran el contexto de producción de sus discursos. Se estudia en ellos el modo en que los entramados textuales se encuen-

tran signados por los conflictos confesionales que se abrieron paso luego de los procesos de reformas religiosas y transformaron el espacio europeo —afectando también, sin duda, las dinámicas de dominio en los espacios coloniales—. El examen de estos problemas implica un aporte a la comprensión de las complejas relaciones y tensiones entre religión y poder producidas en ese marco histórico y cultural en la Europa temprano moderna. Los discursos de Johann Wier y Francisco de Vitoria son abordados desde la perspectiva de la historia de las ideas y de los conceptos que han contribuido a renovar los estudios históricos en las últimas décadas. Gastón García y Javier Chimondeguy se ocupan de los entramados discursivos, las ideas y los conceptos en su contexto, considerando las estrategias retóricas, los soportes que vehiculizaron esas producciones textuales e incluso su circulación.

El capítulo de García, “Los demonios, el transporte de cuerpos materiales y el vuelo de las brujas en la demonología de Johann Wier (siglo XVI)”, aborda las ideas de este polímata del Renacimiento tardío en torno al traslado aéreo de cuerpos (animados e inanimados) llevado a cabo por los ángeles caídos. Estas ideas se desarrollaron en el marco de un debate que se produjo en el seno de la elite intelectual alrededor de la “emergencia” y propagación de la secta demonólatra y brujo, como también su persecución en la temprana modernidad. La fuente principal de las indagaciones la constituye el célebre tratado *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis* (1583) de Wier, pero también se introducen referencias a otros tratados demonológicos coetáneos —especialmente de los siglos XVI y XVII— que permiten ampliar, y a la vez complejizar, la interpretación y el alcance del texto de Wier. El capítulo busca reconstruir los principales argumentos utilizados por este médico brabantino por medio del análisis de los entramados textuales con los que se construyen y fundamentan ideas relacionadas con saberes tales como la teología, la filosofía natural o el derecho. Al mismo tiempo, García identifica los diversos matices

que exhibió el pensamiento de Wier y las formas retóricas a través de las cuales lo expresó.

En el capítulo siguiente, “El *ethos* del sabio en las reelecciones teológicas de Francisco de Vitoria”, Chimondeguy aborda el universo intelectual del teólogo dominico Francisco de Vitoria, figura destacada de la escolástica tardía en la monarquía hispánica en tiempos de Carlos V. El autor analiza las reelecciones que el maestro de teología dictó durante su magisterio en la Universidad de Salamanca (1526-1546), con especial atención en las *Relectio de Potestate Civili*, *Relectio de Indis*, *Relectio de Iure Belli*. Se detiene principalmente sobre las estrategias discursivas a partir de las cuales el fraile legitimó su discurso y construyó un *ethos* de sabio teólogo. Al investirse como el hombre docto por excelencia, no solo valida su posición, sino que invita a su auditorio —mayormente compuesto por teólogos, confesores y predicadores en su etapa formativa— a guiar al resto del colectivo cristiano.

En la segunda parte del libro, “Prácticas y agentes”, se examina la inextricable relación de la dinámica religiosa, el conocimiento, los comportamientos económicos y la práctica política. Los capítulos aquí reunidos se centran en particular en el espacio del Río de la Plata colonial durante el último siglo del dominio monárquico español. En esta línea, se evidencian distintas aristas del proceso de reforma de la monarquía desarrollado por los reyes de la casa de Borbón y sus ministros, en su dinámica multiescalar durante un “largo” siglo XVIII. Allí confluyeron decisiones de la Corona, contextos internacionales, dinámicas locales y actores corporativos que incidieron en los cambios y continuidades que tuvieron lugar a lo largo de la centuria, observables al variar las escalas de análisis.

El capítulo de Facundo Roca, “Economía divina e intereses profanos: capellanías y obras pías en el Buenos Aires tardocolonial”, explora la interacción entre las prácticas religiosas y los comportamientos económicos en la sociedad porteña virreinal a partir del análisis de

los mecanismos de espiritualización empleados por los fieles rioplatenses en el contexto de las reformas y transformaciones de fines del período colonial. Por medio de la indagación en los legados y mandas piadosas instituidas por los testadores porteños, el autor identifica los diferentes procedimientos a través de los cuales los bienes materiales o profanos eran transmutados en gracias y bienes celestiales. Al respecto, sostiene que estas mandas o legados piadosos formaban parte de una serie de estrategias mnemónicas o de “presentificación”, destinadas a conjurar el temor al olvido y estrechar los lazos de correspondencia, obligación y gratitud que mantenían unidos a vivos y muertos en el marco de la religiosidad barroca dominante. Por último, se examina la desestructuración de este sistema económico-espiritual hacia fines del período colonial, en el contexto del reformismo borbónico, la aplicación de políticas desamortizadoras y la creciente influencia de la religiosidad ilustrada a ambos lados del Atlántico.

En “Conocer el territorio para defender la monarquía: Buenos Aires y la tierra magallánica en la primera mitad del siglo XVIII”, Nahuel Vassallo aborda el problema de la defensa de los territorios coloniales de la monarquía española en un período poco estudiado por la historiografía. A partir de la reconstrucción de un contexto de conflictos internacionales e interétnicos en las múltiples fronteras del Río de la Plata (la frontera sur de Buenos Aires y el frente atlántico donde avanzaba la Corona británica), el autor se propone indagar en la política defensiva desarrollada por los agentes de la Corona en estos territorios, particularmente frente a la amenaza de una invasión inglesa en las costas patagónicas. Para ello, analiza los resultados de la exploración de las costas de la denominada “tierra magallánica” desde el diario de uno de sus principales hacedores: el jesuita José Quiroga. Vassallo interroga la documentación en una clave que ayuda a comprender los aportes de este diario al conocimiento del territorio y, fundamentalmente, a su defensa con vistas a posibles ataques de una monarquía rival.

Los capítulos de la tercera parte del libro, “Discursos, imágenes y representaciones” estudian la temprana modernidad desde problemas que, en un mismo marco cronológico (siglos XV-XVI), plantean complejidades metodológicas y documentales, al tiempo que profundizan en nuevos aspectos de las ideas y representaciones del período. De esta manera, se realiza un aporte desde una renovada historia cultural que, asimismo, se entrelaza con la dinámica política y la construcción discursiva sobre la dominación, el poder, el género y sus representaciones.

En “El discurso colonial sobre las mujeres en las crónicas de la conquista de Canarias: el ejemplo de *Le Canarien* y la *Lacunense*”, Laura Sabina González Carracedo introduce una perspectiva renovada a partir del abordaje de dos conceptos y problemas en el proceso de conquista de Canarias a comienzos del siglo XV: la colonialidad del poder y la colonialidad de género. Así, parte del análisis de las fuentes escritas narradas por los agentes colonizadores con el objetivo de identificar, por una parte, los tópicos relativos al ámbito femenino, y, por la otra, las acciones de las mujeres en contextos de contacto, negociación y lucha violenta contra los colonizadores. La cosmovisión de estos últimos es objeto de indagación, se vuelve la vía de acceso a una interpretación sobre la sociedad colonizada y, en este marco, al papel que les atribuyeron a las mujeres, para trascenderlo y analizar su rol activo allende el discurso colonial.

Una lectura entre líneas de las crónicas *Le Canarien* y *Lacunense* permite a la autora analizar aspectos de la vida social y cultural de las poblaciones conquistadas a través de las narraciones explícitas, como también, de las ausencias. Para ello, indaga en las bases de este discurso colonial y las principales adjetivaciones y nominaciones coloniales sobre las mujeres presentes en estas crónicas.

Por su parte, en “Mirar al Bosco en la corte de Felipe II. El humanismo cristiano de Erasmo de Rotterdam en *Las tentaciones de San*

Antonio Abad”, Ricardo Alberto Araya Reinoso analiza la complejidad del uso político de las imágenes y su función discursiva. Pone el foco en la función de una obra específica del pintor brabantón Hieronymus Bosch (c. 1450-1516), conocido como El Bosco, en el entramado filosófico humanista y el proyecto visual de la corte escorialense de finales del siglo XVI, en busca de aquellos indicadores que permiten comprender los esquemas de percepción y apreciación no solo del autor de la obra, sino también de sus espectadores. Entendiendo la obra como un artefacto que posibilita analizar una visión y una representación del mundo, el autor se acerca a *Las tentaciones de san Antonio Abad* —un tríptico representativo del arte bosquiano ubicado en el Monasterio de San Lorenzo del Escorial, que a su vez es una copia de una obra cuyo original se encuentra en Lisboa— a partir de los fundamentos del nuevo caballero cristiano planteados en el *Enchiridion Militis Christiani* de Erasmo de Rotterdam, cuya influencia exhuma en la obra del fraile jerónimo José de Sigüenza.

Por último, en “La venganza de Medea en dos grabados italianos del siglo XVI”, Melina Zeiter indaga en la recepción de las obras y de la figura de Medea en el Renacimiento desde perspectivas metodológicas actuales. De esta manera, avanza en la tarea de comprender la recuperación de la Antigüedad como un proceso de reapropiación desarrollado como una creación activa, una selección que dio lugar a una nueva cultura y a un nuevo arte. La autora se propone acceder, en los términos de Aby Warburg, a la “estructura psicológica dominante”, por medio del uso de las imágenes como documentos históricos que permiten indagar en patrones de representación visual y analizar actitudes, sentimientos y emociones características del período abordado. En este marco, el tratamiento de elementos como la carga dionisiaca en la figura de Medea, el *pathos* del sufrimiento en Creúsa, la huida de Medea y el infanticidio posibilitan profundizar en los elementos constitutivos de las representaciones y, fundamentalmente,

problematizarlas en la búsqueda de caracterizar sus significados y sus matices.

En síntesis, el recorrido propuesto por este libro comprende un amplio abanico de perspectivas y problemáticas específicas de la temprana modernidad, estudiadas desde diferentes contextos y escenarios geográficos. Los distintos capítulos incluyen el análisis de saberes y discursos, de prácticas y agentes, así como de imágenes y representaciones mediadas por lo discursivo. En las páginas que siguen, el lector encontrará diversos abordajes para repensar temáticas como el control, la disciplina, la resistencia y el poder.

PARTE I
SABERES Y DISCURSOS

Los demonios, el transporte de cuerpos materiales y el vuelo de las brujas en la demonología de Johann Wier (siglo XVI)

Gastón García

Entre las décadas de 1560 y 1580 se produce en Europa un aumento de la persecución de la secta demonólatra, cuyos miembros —se afirmaba por entonces— se consagran a Satanás, lo adoran y practican una miríada de maleficios por designio suyo y en función de un pacto contraído con él. La cristiandad, atravesada ya por los conflictos confesionales, se veía asediada por el más astuto engañador. El discurso demonológico, que se había articulado hacia la primera mitad del siglo XV, comienza entonces paulatinamente a profundizarse y agudizarse, sin por ello llegar nunca a reducir sus múltiples expresiones a cierta univocidad monocorde (Behringer, 2007).

Esas fueron también las décadas en que Johann Wier (1515-1588) gestó su *De praestigiis daemonum, et incantationibus ac veneficiis*, uno de los tratados demonológicos más célebres de este período, y cuya publicación inicia, en cierto modo, una de las etapas en el desarrollo de las reflexiones en torno a la ciencia que da cuenta de las múltiples formas que adquieren las relaciones entre los humanos y los demonios, así como entre estos y la divinidad (Clark, 1999; Behringer,

2007). Wier había nacido en 1515, en Grave, un centro urbano emplazado en la región septentrional de Brabante, en el seno de una familia cuya situación económica era ciertamente acomodada. Esa región, colindante con el Gelre, estaba influenciada tanto por las culturas y las lenguas neerlandesas como germanas. Su posición social le permitió educarse, en primer término, bajo la guía del maestro Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) —un reconocido filósofo-mago del Renacimiento— y, en segundo término, completar sus estudios de medicina en la Universidad de París, entre 1533 y 1537. Posteriormente, Johann Wier se desempeñó como médico en ciudades como Ravenstein y Arnhem, hasta que en 1550 fue designado médico de la corte del duque Wilhelm V de Jülich, Kleve y Berg, en la región noroccidental del Sacro Imperio Romano Germánico. Durante esos años signados por la violencia política y religiosa, escribió varias obras, entre las que se destaca el mencionado *De praestigiis daemonum*. Este tratado conoció seis ediciones en latín entre 1563 y 1583, salidas todas ellas del taller de impresión de Johannes Oporinus, en Basilea. Constituye, en efecto, una obra viva, que durante dos décadas estuvo envuelta en un constante devenir, fruto tanto de las lecturas laudatorias y reprobatorias que se hicieron de ella, como de las intervenciones y *addenda* que su autor operaba sobre su entramado textual y que, finalmente, transformaron incluso su estructura misma.¹

En este capítulo me propongo analizar las reflexiones de Wier en torno al problema del transporte aéreo de cuerpos materiales (animados e inanimados) por parte de los demonios. El objetivo es, pues,

¹ Sobre la vida y obra de Johann Wier (o Weyer) existen varios trabajos, entre los que destaco especialmente el de la profesora Michaela Valente (2003), quien no solo aborda el *De praestigiis daemonum* en su lengua original, el latín, sino que muestra desde la historia intelectual el influjo del pensamiento erasmista sobre Wier. Asimismo, se ocupa de las recepciones de esta obra demonológica tanto en su tiempo como en los siglos posteriores. Su trabajo ha sido recientemente actualizado y traducido al inglés (cf. Valente, 2022).

comprender más cabalmente esta cuestión a partir del análisis de las fuentes del pensamiento de este galeno brabantón, las ideas de las que parte y en las que se apoya en su ejercicio reflexivo, y aquellas a las que arriba, así como las estrategias discursivas que adopta en ese trayecto retórico. En ese sentido, se atenderá especialmente a los vínculos argumentales que Wier va tramando entre las distintas disciplinas del saber tales como la teología, el derecho y la filosofía natural (en particular, la filosofía segunda de la tradición peripatética). Eso permitirá evaluar el lugar que concede Wier en su discurso a la posibilidad de que los demonios operen, merced a sus facultades naturales angélicas, ciertos desplazamientos de los cuerpos humanos a través del movimiento local.

El discurso demonológico radical se interesó por afirmar la posibilidad, e incluso la factualidad —ya sea bajo una modalidad física o imaginaria— del transporte aéreo del cuerpo de las brujas operado por los demonios hacia el conciliábulo nocturno. Sin embargo, en el pensamiento de Wier esta cuestión específica en relación con el *sabbat* es abordada de una manera sinuosa —y hasta podríamos decir de modo esquivo—. En cierta forma, se trata de un razonamiento complejo por el cual se busca poner de manifiesto que la actualización de esa potencia demoníaca se encuentra sujeta a una serie de condicionantes, entre los que se cuentan sus propias facultades o potencias naturales, las leyes de la naturaleza, la divina permisión, e incluso el comportamiento de los individuos en relación con las pautas éticas establecidas por la moral cristiana. Es por ello que Wier insiste en el hecho de que existen aquellos humanos que resultan más propicios a los fines del demonio, quien busca utilizarlos a modo de instrumentos de sus artificios, humanos con cuyas “almas míseras” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 274) Satanás y su legión juegan para operar en sus facultades imaginativas meras ilusiones, engaños o burlas que los aparten del camino hacia la salvación.

El vuelo de las brujas: el intercambio epistolar y ¿un debate clausurado?

En el poblado de Oostbrouck, en las cercanías de Utrecht, vivía una mujer viuda, junto a un sirviente suyo que se ocupaba de las labores domésticas.² Cada día, durante las horas en que reinaba la lúgubre nocturnidad, la mujer se dirigía al establo y, una vez allí, extendía sus brazos y abrazaba el henal. El sirviente (que solía espiar los procedimientos de su señora) se vio invadido por la *curiositas*, razón por la cual se dispuso a imitarla secretamente, a modo de *experimentum*. Así fue, pues, que cierto día, cuando la viuda hubo finalizado su ritual y, en consecuencia, pareció haberse apartado, el sirviente repitió el procedimiento. De inmediato, este curioso joven fue arrebatado en el aire (*in aëra raptus*) y transportado a la ciudad de Wyck. Allí se encontró en una cueva subterránea y oculta (*abditus et subterraneus specus*), donde se reunía una asamblea de maléficas (*coetus maleficarum*) para consagrarse a las hechicerías.

Atónitas, tanto la viuda como las otras maléficas interrogaron al sirviente y, conforme este exponía los hechos que lo habían llevado allí, crecía el enojo de su señora. En verdad, la viuda temía que el episodio no hiciese sino marcar el aciago fin de esas asambleas nocturnas y clandestinas (*nocturnus atque clandestinus conventus*). No obstante, habiendo debatido con sus *consortes*, resolvieron que, bajo juramento de guardar silencio sobre todo lo que presenciase, el sirviente podría permanecer allí. Él evitó formalizar la promesa y, adulándolas, intentó persuadirlas de su profundo deseo de integrar el *sortilegarum collegium*. Las deliberaciones sobre el asunto consumieron el tiempo disponible, y habiendo llegado ya la hora de partir, resurgió la vacilación: ¿debía liberarse al sirviente, a sabiendas del peligro que ello

² La historia de la bruja viuda de Oostbrouck que aquí se narra, tanto como las expresiones citadas en latín, provienen originalmente de Ronsseus (1590, Ep. L, pp. 176-182). También se encuentra registrada en del Río (1612, Lib. II, q. 16, p. 84). Menos fielmente y sin referir a Ronsseus, fue reproducida por Francesco Maria Guazzo (1626, Lib. I, cap. XIII, pp. 89-91).

implicaba para la maléfica asamblea, o se debía acabar con su vida de una vez por todas? Nuevamente, aquel fisgón obtuvo bajo juramento el beneplácito de las sortilegas.

Cuando el cónclave maléfico se dio por clausurado, la viuda cargó al joven sirviente sobre su espalda y volaron por el aire más rápido que el viento. Mas la sola idea de que aquel quebrara el juramento que había contraído en aquellas lunáticas celebraciones (*furiales feriae*) aún turbaba a la vieja bruja (*anus malefica*), su señora. Por lo que esta, durante el viaje, entrevió la oportunidad para deshacerse de él: al divisar un lago con un cañaveral, arrojó a su sirviente con la pérfida esperanza de que él pereciese del golpe y el lago lo engullera. Sin embargo, la misericordia de Dios no consintió los planes de esa mente enferma (*vesana mens*) y preservó al joven de una muerte segura, quien al final cayó sobre unas cañas que amortiguaron el golpe.

Ya al amanecer, el joven, lacerado a causa del impacto, logró hacerse oír por unos caminantes, que lo acarrearón a Utrecht. Allí, el *praetor urbis*, Johannes Culemborg, oyó la historia del sirviente fisgón y comandó una investigación exhaustiva, cuyo fruto resultó en el prendimiento de la bruja (*fascinatrix hera*), quien confesó todo detalladamente sin negar nada (*nihil negare, singula fateri*).

Esta historia le habría sido relatada a Balduinus Ronsseus (c. 1525-1597) por un concejero del ayuntamiento de Gouda. Este médico gantés la utilizó en una de las misivas publicadas en su *Miscellanea seu Epistolae medicinales* (1590), dirigida a Johann Wier y en la que se omite la datación. Ronsseus, quien se educó en Leuven y, aunque por un breve tiempo, en París, ejerció la medicina a intervalos al servicio de la ciudad de Gouda y como galeno personal del duque Erich II von Braunschweig-Lüneburg —una trayectoria parangonable, en cierto modo, a la de su colega brabantón—. ³

³ Para un breve comentario sobre el autor y esta obra suya en particular, cf. Siraisi (2016). El historiador y folklorista Willem de Blécourt (2016, pp. 91-92) señaló que el

Ya en 1563 Balduinus Ronsseus dirigió una epístola en tono laudatorio a Wier, a quien evoca como *vir doctissimus*, en la cual manifestó haber accedido a ciertos fragmentos de la primera edición del *De praestigiis daemonum* (1563), una copia manuscrita o quizás una suerte de prueba de galera que le fuera facilitada por su editor basiliense, Johannes Oporinus (Ronsseus, 1590, Ep. XLIX, pp. 173-176).⁴ De hecho, en la segunda edición de 1564, Wier recoge un fragmento bastante acotado de esa primera misiva y la incluye a modo de apéndice junto a otras, que luego devendrán parte constitutiva de su *Liber*

relato de la bruja viuda de Oostbrouck también circuló en el área germánica con algunas variantes y cree posible que ambas versiones (tanto la de Ronsseus como la de Wolfgang Büttner, en su *Epitome Historiarum* de 1576) podrían haber derivado de un *exemplum* de similar tenor, que narra Bartolomeo Spina en su *Quaestiones de strigibus* (1523, cap. XVIII). Los dos *exempla* de este dominico, sin embargo, difieren del relato citado (cf. Spina, 1576, cap. XVIII, pp. 50-52). Ya hacia la segunda mitad del siglo XVII, el relato se encuentra inserto en un contexto cuyo tono satírico se diferencia de los anteriores. Tal es el caso de Johann Praetorius, quien lo incluye en su *Blockesberges Verrichtung* (1668) (Roper, 2006, pp. 135-136). Se encuentra asimismo una versión similar de este motivo narrativo en el tratado sobre la licantropía de Jean de Nynauld, publicado en 1615. Allí, Nynauld narra que un joven cirujano de Anaut le relató, en 1603, que a causa de su “damnable curiosité” terminó en una reunión *sabbática*. En efecto, habiendo espiado y luego imitado los procedimientos de su tía, sospechada de bruja en Frankfurt, fue transportado por el aire, en cuerpo y alma, hasta la “synagogue” que se celebraba los jueves por la noche y a la que asistían brujas y el diablo. Al finalizar la asamblea, aquellas regresaban a sus hogares por el aire montadas en un becerro. El joven regresó con su tía, lo cual le dio ocasión al becerro-demonio para arrojarlo al Rin, burlarse y castigarlo —con el permiso de Dios— por haber incurrido en una “detestable curiosité”. El joven se salvó, pero a pesar de haberla desenmascarado, su tía no fue condenada, pues en Frankfurt creían que aquello no eran más que “fables et resveries” (cf. Nynauld, 1990, cap. IV, pp. 90-92). W. de Blécourt (2013, pp. 88, 95-96) incluye estas historias dentro de un *topos* que los estudiosos denominan “tras la bruja”, y que, según su criterio, forman parte de un complejo más extenso: las “intruder stories”.

⁴ Sobre esta posibilidad de una primera circulación manuscrita del *De praestigiis daemonum* de Wier, cf. Valente (2003, p. 77 y ss.). Acerca del intercambio de libros en su dimensión simbólica y como una práctica no mediada por el mercado, cf. Zemon Davis (1983).

apologeticus (Wier, 1564, pp. 558-559; cf. Wier, 1583, col. 904-905). En el marco de la *respublica litteraria*, el intercambio epistolar entre estos médicos parece haber sido ciertamente fluido por esos años.⁵ Tanto es así que Ronsseus publica, en 1564, su *De scorbuto*, en el que anexa no solo un epítome homónimo de Wier, sino también una carta suya que devela esa asiduidad y en la que lo impulsa a avanzar en su labor en provecho de la *Respublica Christiana* (Ronsseus, 1564, Ep., f. 5r-6v y “Ioannis Wieri De scorbuto, sive scorbutica passione, epitome”, ff. 26r-32v).⁶

A pesar de este flujo epistolar, resulta llamativo que Wier no haya incluido en su *Liber apologeticus* la segunda carta que Ronsseus hace pública en sus *Epistolae medicinales*, donde el médico gantés intenta provocarlo para tensionar su posición respecto a las brujas. Y es que,

⁵ Sobre la importancia del intercambio epistolar, especialmente entre los médicos, cf. Steinke y Stuber (2004) y Maclean (2008). Acerca de la *respublica litteraria* en la temprana modernidad europea, cf. Fumaroli (2013, pp. 7-43) y Waquet (1989).

⁶ Si bien la epístola, que data del 6 de noviembre de 1563, parece poner de manifiesto el proyecto editorial que estaba en edición, presenta ciertos aspectos oscuros. Y aunque sabemos que Ronsseus ya había recibido una copia del *De praestigiis daemonum*, aquí Wier parecería dar cuenta (aunque no de modo explícito y claro) del proceso avanzado en el que se encontraba la segunda edición de aquella obra, que se publicaría en 1564. Así por caso: “Exemplaria etenim distracta esse scripsit Oporinus noster, et plura a multis disiderari: quapropter oravit ille et hortatus est, ut ante Martini ferias recognitum et locupletatum exemplar transmitterem Basileam, se illud emendatius, elegantius, auctiusque impressurum pollicitus est, addito copioso indice, et caesareo privilegio” (Ronsseus, 1564, Ep., f. 6r-6v). Sin embargo, no se dispone del intercambio epistolar completo. Y a pesar de que me inclino por interpretar ese pasaje en esta clave, es difícil establecer con seguridad si se trata de una referencia a la obra demonológica, o bien, sobre un posible proyecto editorial de su obra médica. En efecto, años más tarde, Wier publica su *Medicarum observationum rararum liber I* en la que vuelve sobre el problema del escorbuto (cf. Wier, 1567, pp. 7-36). Según sugiere Cobben (1976, p. 143), la recepción de esta obra por parte de Ronsseus habría sido ciertamente activa. Sobre la importancia del intercambio de material bibliográfico, cf. Mauelshagen (2003, pp. 18-24). Acerca de la *Respublica litteraria* como *Respublica christiana*, cf. Fumaroli (2013, p. 22 y ss.).

en ella, Ronsseus declina en parte el tono laudatorio y promueve una distinción entre los engaños de los demonios, que —a su juicio— Wier habría refutado de un modo verdaderamente ingenioso, de aquellos daños “ciertos y reconocidos por la memoria reciente de los humanos hasta entonces” (Ronsseus, 1590, Ep. L, p. 176) llevados a cabo por las *sagae* y *lamiae*.⁷ Precisamente, el objetivo de esa segunda epístola de Ronsseus era plantearle un *gryphus* o enigma a Wier, a quien consideraba (quizá con cierta sorna) “el más versado en esta controversia” demonológica (Ronsseus, 1590, Ep. L, p. 182). Al margen de las aduaciones hacia su destinatario, Ronsseus no deja de espolpearlo afirmando en reiteradas ocasiones y de múltiples formas su convicción respecto a la facticidad del poder (*potestas*) de las *lamiae* sobre los cuerpos humanos. Incluso, en una misiva de la que no se expresa destinatario ni fue datada, pero en la que continúa abordando la misma problemática, el médico gantés reitera esa idea (Ronsseus, 1590, Ep. L, pp. 176 y 182). Es, en verdad, esa misma idea la que motiva y dinamiza la misiva, y en función de la cual el médico de Gouda la estructura y expone las dos historias (la primera de las cuales es aquella con la que he dado inicio a este apartado) que le fueran reveladas en su tiempo por concejeros del ayuntamiento de aquella urbe —detalle no menor, puesto que el *dictum* de esos varones de la política concejil les proporcionaría cierto viso de verosimilitud y autenticidad—.

Estas historias constituyen un material narrativo de primer orden en el proceso de construcción de enunciados con pretensión de verdad

⁷ *Nota bene*: Las traducciones de fuentes latinas me pertenecen. Se consignan las referencias completas de la edición y la ubicación específica de las citas, con el objetivo de mejorar su identificación. En algunos casos, se han consultado ediciones y traducciones modernas que contribuyeron en esa labor y, por tanto, han sido debidamente referidas en la bibliografía. Distinto es el caso de los pasajes citados de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, cuyas traducciones al español son citadas en la bibliografía. En ocasiones, cuando se trata de conceptos o sintagmas latinos con una carga simbólica y semiótica fuerte, se interpola en las citas la versión latina entre corchetes.

en el discurso demonológico. En efecto, esos *exempla* forman parte del conjunto de recursos retóricos que se emplean en el marco de los regímenes de veridicción y que alimentan la creencia en el contenido de las historias. Como señaló Houdard (1992), estos relatos narran “hechos” que, aún por fuera de los marcos epistémicos “rationales”, develan la realidad de la brujería, su naturaleza “verdadera” (p. 52).⁸ Así pues, esa inserción de los relatos ficticios en la trama narrativa demonológica dialoga y establece lazos con todo el archivo de saberes legitimados que es puesto en juego para sustentar sus premisas y, por tanto, adquieren una función y un valor argumentativo como prueba —para afirmar y corroborar, pero también, a veces, para contradecir—. En ocasiones, siguiendo a Maus de Rolley (2011), la intrusión del demonio en esas fábulas de vuelos abre las puertas al campo de lo posible. De modo que “[e]n redéfinissant les notions de vrai et du faux, de possible et d’impossible, le débat démonologique brouille la frontière entre fable mensongère et fiction crédible, voire entre fiction et non fiction” (cf. pp. 475-477 y pp. 502-507). La gradación que se establece entre estos términos —ficción y no-ficción— se correspondería, asimismo, con la concepción de naturaleza, de su funcionamiento y sus leyes, que elabora cada autor (Aït-Touati y Blanckaert, 2007, p. 99), como se verá al analizar los argumentos de Wier.

En este sentido, Ronsseus utiliza esos recursos retóricos y coloca las historias en un plano de veracidad, procedimiento por el que se erigen en contrapruebas de la interpretación wieriana respecto a la responsabilidad de las supuestas brujas en los crímenes que se les imputaban. En efecto, el *topos* de los ungüentos de las brujas estaba vinculado (aunque no exclusivamente) a la cuestión de la *transvectio*, esto es, al transporte aéreo de las brujas, especialmente hacia el *sabbat*, una forma específica de la traslación de cuerpos terrenos. Pues bien, Ronsseus no es ajeno a ello, y la historia de la bruja viu-

⁸ Para un análisis filológico de estos relatos, cf. Zamora Calvo (2005).

da de Oostbrouck que intenta asesinar a su curioso siervo arrojándolo durante un vuelo nocturno, le brinda ocasión de pronunciarse al respecto —incluso, asombrosamente, cuando en su relato no se hace mención de unguento alguno—. Así pues, respecto de las historias, el médico de Gouda afirma que: “si ... son verdaderas, como sin duda lo son, será necesario que concedamos que cierta fuerza [*energia*] reside en aquellas unciones mágicas [*inunctiones veneficae*]” (Ronsseus, 1590, Ep. L, pp. 176-177). Y esto lo sitúa, tal como lo explicita, frente a quienes, como el polímata napolitano Giovan Battista Della Porta, conjeturan (*suspitari*) que el vuelo nocturno no es sino el efecto del poder narcótico (*narcotica facultas*) de aquellas unciones que inducen a las acusadas de brujería a sueños profundos en los que se reproducen diversas imágenes oníricas. Por tal motivo, “algunos se persuaden de haber recorrido grandes regiones íntegras en un instante o más aún, en ocasiones, Europa o Asia mismas” (Ronsseus, 1590, Ep. L, pp. 176-177).

Balduinus Ronsseus se posicionó frente a quienes afirmaban que la potencia natural del unguento no provocaría más que meras ilusiones de vuelos y prácticas sacrílegas en el marco de la asamblea nocturna. Es por ello que la propia experiencia visiva tanto como el rumor, que contribuía en cierto modo a moldear la *fama* de los reos, constituyeron los pilares sobre los que asentó Ronsseus su juicio respecto a las brujas y sus poderes. Así lo expresaba el médico de Gouda:

En verdad, cada vez que examino atentamente en parte lo que he visto por mí mismo, y en parte, lo que recuerdo haber oído de parte de los hombres del concejo, me llevan en cierto modo a creer que las *maleficae*, con el permiso de Dios ... pueden actuar sobre nuestros cuerpos (Ronsseus, 1590, Ep. L, pp. 176).

A diferencia del ejercicio retórico de Wier, cuya operación ejecutada a través de la escritura —al decir de Michel de Certeau (2010)— se empeña en demostrar que son los demonios la causa de los males

atribuidos a las brujas, Ronsseus parece concederles cierta autonomía de acción, cierta porción de potencia operativa sobre los humanos. Ahora bien, lo que no queda del todo claro (al menos a partir de estas epístolas del galeno de Gouda) es cuál sería, entonces, la fuente misma del poder de las brujas. La utilización que ha hecho Ronsseus del sintagma *veneficae inunctiones* —que podría traducirse también por “unciones venenosas”— podría estar sugiriendo que esos bálsamos gozarían de cierta propiedad natural (aunque esta no necesariamente fuera dañina). Por tanto, podríamos pensar que su elección de ese adjetivo no sería fortuita, sino que insinuaría una concepción particular acerca de tales linimentos. Una concepción que parece estar signada por una tensión irresoluta entre, por un lado, una *visión naturalista*— que pone el énfasis en las propiedades naturales de las unturas — y una *visión metafísica*, que no niega necesariamente el accionar de los demonios, como se deriva de su apelación al *exemplum* de la bruja de Oostbrouck. Empero, Ronsseus no es claro aquí sobre este asunto central que refiere a la causalidad de las prácticas mágicas de las brujas. Deja abiertas algunas incertidumbres respecto de la causa eficiente tanto del poder de las brujas como de la *transvectio* misma, reproduciendo así en su propia narrativa el *gryphus* o enigma que buscaba formular a Wier.

No obstante, ese poder que Ronsseus concede a las *maleficae* lejos está de ser antojadizo y sometido a la desmedida perfidia que se les atribuye, sino que —como se ve obligado a señalar el médico gantés—, se halla sometido a la divina permisión. En efecto, insiste, “la práctica y la experiencia enseñan que las brujas tienen sobre nuestros cuerpos cierto poder limitado [*limitata potestas*]” (Ronsseus, 1590, Ep. L, p. 182). No es este el lugar para profundizar sobre la motivación que habría podido suscitar esa variación en su horizonte intelectual. Empero, vale destacar que las diferencias confesionales no parecen haber constituido un escollo para que Ronsseus se desplazara con

cierta comodidad de la Gouda reformada al catolicismo del duque de Braunschweig-Lüneburg y viceversa. Asimismo, como ha señalado Siraisi (2016), sería conveniente poner sus ideas en el contexto de las hogueras promovidas, especialmente en Neustadt am Rübenberge, por el duque católico que lo acogía en su corte, y las acusaciones — aunque habrían de resultar truncas— de ese mismo tenor que lanzó contra su propia esposa, Sidonie von Sachsen, tras haberse obstinado la duquesa en permanecer fiel a la confesión luterana y pese a las admoniciones de su esposo converso (Siraisi, 2016, pp. 130 y 133-134; Blécourt, 2016, pp. 90-91).

No es fortuito que Ronsseus haya escogido el problema de la *transvectio* para señalar aspectos que consideró críticos de la interpretación de su colega en el arte de la *medicina corporum*. En efecto, como señala Levack (2006), el vuelo nocturno fue “the corollary of the belief in the sabbath, in that it provided an explanation for the ability of witches to attend secret nocturnal gatherings in remote areas without their absence from home being detected” (pp. 45-46). Las brujas surcando el aire montadas en escobas, horquetas o animales (especialmente, el macho cabrío), proporcionaban una de las representaciones más extendidas del complejo mítico del *sabbat*. Pero también fue una de sus piezas más controvertidas, a tal punto que se exponía como el principal blanco de ataque por parte de los más escépticos, más allá incluso de las diferencias confesionales (Roper, 2004, pp. 104-108).

Al margen de los matices, no hay duda, entonces, de la centralidad del transporte aéreo para la construcción del discurso demonológico en torno a las brujas y sus pérfidos conciliábulos y en la reelaboración de las representaciones cosmográficas renacentistas (Stephens, 2002, pp. 125-144; Tuczay, 2006).⁹ No obstante, como trataré de analizar,

⁹ El *topos* de la *transvectio*, del diablo errante y trotamundos, se observa también en los relatos de viaje, como residente de tierras inexploradas por los europeos, quienes se lanzan en una multiplicidad de empresas de conquista y colonización, favoreciendo

esa noción aunque central en el proceso de *deconstrucción* del arquetipo del *sabbat* como proyecto intelectual en el que se embarca Wier,¹⁰ será desplazada a un lugar periférico —por momentos, meramente imaginario y absolutamente sometido al *ethos* providencialista— en el entramado discursivo demonológico que construye en su *De praestigis daemoum*. A la vez, se podrá observar a partir de este problema, la complejidad del pensamiento de Wier en torno a la ciencia de los demonios, y, en consecuencia, lo reduccionista que resultaría colocar su obra bajo la órbita de lo *escéptico* en un esquema estrictamente bipolar, puesto que en ese gesto se pierde precisamente la riqueza de los matices que intentaremos poner de relieve aquí. Y para ello, la cuestión del traslado de cuerpos materiales efectuado por los demonios resulta de una importancia cardinal, pues, como ha señalado Bailey (2007) con relación al canon *Episcopi*¹¹, y que podríamos hacer extensivo en cierto modo al análisis de Wier —pues establece un diá-

el reordenamiento conceptual y las representaciones de la cosmografía y configurando una suerte de *geodemonology* (cf. Certeau, 2010, p. 229; Holtz y Maus de Rolley, 2008, pp. 13-23; Maus de Rolley, 2016 y 2011, pp. 475-539; Scholz Williams, 2016).

¹⁰ Retomo en mi tesis doctoral esta idea acerca de la presencia de cierta “percepción deconstructiva” en la obra de Wier, que había sido expresada por Clark (1999, pp. 146-147), y expando esa concepción estableciendo, a la vez, ciertos matices.

¹¹ Las discusiones historiográficas en torno al canon *Episcopi* son demasiado extensas para reponer aquí. No obstante, es preciso señalar que existe cierto consenso en negar la emanación de este documento del Concilio de Ancira (314) y, en consecuencia, posponer su datación en torno a principios del siglo X, ligándolo especialmente a la producción intelectual de Regino (c. 840-915) para servir a la labor episcopal como mitrado de Prüm. En el canon *Episcopi* se afirmaba el carácter ilusorio, fantasmático, tanto de la cabalgata nocturna que ciertas mujeres confesaban realizar junto a Diana, así como de las metamorfosis. Ciertamente, estos no eran sino el producto de un artificio demoníaco. En él se anatemizaba asimismo la creencia en la realidad material, en la factualidad, de esas operaciones. La fuerza y autoridad doctrinaria en materia de derecho canónico hizo de este documento una pieza especialmente controversial en el discurso demonológico del tardío medioevo y la temprana modernidad (Abbiati et al., 1991, pp. 21-26; Peters, 2006; Tuczay, 2006).

logo con sus doctrinas y recupera en reiteradas ocasiones sus argumentos—, “if the flight to the sabbath was only an illusion, then the horrific activities that supposedly transpired there, and much of the image of diabolical witchcraft, must be illusory as well” (p. 135).

La *translatio corporum*, una potencia de los demonios

Si dejamos de lado, al menos por un momento, el silencio de Wier respecto a los cuestionamientos que le habría formulado Ronsseus en sus intercambios epistolares, y en cambio nos concentramos en su obra, lo cierto es que la posición de nuestro galeno en relación con la *translatio corporum* (es decir, la traslación de los cuerpos en un sentido amplio) discurre por senderos francamente sinuosos. Para emprender una reconstrucción de las principales ideas que se articulan en su intrincado abordaje, una reconstrucción que permitirá comprender —tal vez— con menor dificultad la complejidad de sus vaivenes argumentales, propongo una lectura que capte en su despliegue narrativo un modelo de discernimiento del desplazamiento local de cuerpos materiales efectuado por los demonios que se estructura en torno a dos registros focales: por un lado, el problema analizado *lato sensu* (la *translatio corporum*, el movimiento local de cuerpos terrenos) y, por el otro, *stricto sensu* (la *transvectio*, o bien, dicho de otro modo, el vuelo nocturno de las brujas en su especificidad). La argumentación se torna difusa allí donde se intersectan, en primer término, el enfoque específico que se adopta en el análisis (*lato* o *stricto sensu*) y, en segundo término, el carácter potencial o factual de la acción —este último, elemento que se imbrica de forma directa con uno de los nudos del problema: la permisión y la providencia divinas—. ¹²

¹² Es preciso notar aquí que la distinción que realizo entre *translatio corporum* y *transvectio* es meramente operativa y con fines estrictamente analíticos. En efecto, no he encontrado hasta el momento ninguna distinción pronunciada en esos términos en la literatura demonológica ni en la bibliografía específica. Por tanto, realizo ese desdoblamiento conceptual entendiendo que una noción comprendería a la otra, y

En cuanto a la *translatio corporum*, entendida en un sentido amplio como el traslado de cuerpos materiales de un lugar a otro, despojada de adjetivaciones y de contexto, en su carácter potencial, así como actual, Wier sostiene con contundencia que:

Tanto la facultad natural [*naturales facultas*] y la potencia [δύναμις] del demonio y de los ángeles, así como la práctica y la experiencia, demuestran que, en verdad, el demonio no sólo hace estas cosas imaginariamente [*phantastice*] en las mentes de los humanos ... sino que, además, toma los cuerpos y los transporta por el aire verdaderamente [*vere*]” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 275).¹³

Así pues, el demonio dispone de la capacidad para transportar cuerpos bajo ambas modalidades, corpórea e imaginariamente. Entonces, queda claro que, en cuanto al punto de llegada del argumento, en nada difiere el pensamiento de nuestro galeno respecto de la demonología positiva, que se manifiesta, *verbi gratia*, en tratados ortodoxos como los de Heinrich Krämer (c. 1430-1505), aquel inquisidor de la orden de los predicadores que compuso el célebre *Malleus maleficarum* hacia finales del siglo XV, y que, en ocasiones, tanto parece despreciar Wier; o bien en el *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* (1589) del doctor en teología y obispo sufragáneo de Trier, Peter Binsfeld (1546-1598).¹⁴ Aunque, vale la pena destacar aquí, tam-

que, mediante ese procedimiento, se podría captar mejor la argumentación de Wier. En cualquier caso, el lector juzgará su pertinencia.

¹³ En todas las citas subsiguientes, para traducir a Wier he consultado y tenido en cuenta la versión al inglés de J. Shea, en Mora y Kohl (1991).

¹⁴ Sobre Krämer y su obra, cf. Houdard, 1992, pp. 27-56; Stephens, 2002; Broedel, 2003; Pigné, 2006. Citamos, a modo de ejemplo, el siguiente pasaje: “Las brujas efectivamente son transportadas a la vez corporal y fantásticamente, como aparece claro a partir de sus propias confesiones: no tanto de aquellas que han sido quemadas como las de aquellas que han vuelto a la fe y a la penitencia” (Krämer, 2004, P. II, q. I, cap. 3, p. 238). Por otra parte, para una introducción a la biografía y la obra de Peter Binsfeld, cf. Dillinger, 2006. Traemos otro ejemplo: “Magi et malefici saepe transferuntur corpori-

poco faltó entre ellos quien, como el teólogo e inquisidor dominico Bartolomeo Spina (c. 1474/9-1546), intentara clausurar toda posibilidad de pensar el complejo *sabbático* como un artificio ilusorio del demonio y, en consecuencia, ponderara su carácter real, corpóreo. Por ello, negando la tradición del canon *Episcopi*, insistió en señalar en su *Quaestio de strigibus* (1523) que “tanto los ángeles buenos como los malos pueden transportar corporalmente a los humanos de un lugar a otro sin ninguna dificultad” (Spina, 1576, cap. V, p. 17).¹⁵

Wier coincide en lo formal, incluso, con su detractor, Jean Bodin (c. 1529/30-1596), quien en su *De la démonomanie des sorciers* (1580) también admite ambas modalidades. No obstante, el polímata angevino transgrede en esto el canon demonológico al admitir la metempsicosis o transmigración del alma, pero efectuada por un lapso de tiempo acotado, mientras el cuerpo humano permanecía vivo. Así lo manifestaba:

Si doncques il est ainsi que les demons par une iuste permission de Dieu ont la puissance de separer l'ame du corps, comment n'auroient ils puissance de les transporter en corps, car il est sans comparaison plus admirable de deslier, et separer l'ame du corps et la remettre, que d'emporter le corps et l'ame tout ensemble (Bodin, 1580, “Refutation des opinions de Jean Wier”, f. 233v-234r).

De este modo, la bruja podía asistir a los maléficos conciliábulos tanto en cuerpo y alma, como únicamente en espíritu, merced a una facultad extraordinaria concedida a Satán por la gracia de Dios.¹⁶

Wier entiende que la habilidad de los demonios para transportar cuerpos a través del aire se debe, en principio, a las facultades que

bus vere et realiter de loco ad locum, et ad conventus suos” y “Non semper corporaliter feruntur ad conventus, sed quandoque fiunt illusiones in imaginatione et phantasia” (Binsfeld, 1591, Lib. I, conclusio 12 y 13, pp. 221-237).

¹⁵ Sobre este dominico, cf. Duni, 2010.

¹⁶ Sobre esta lectura del tratado de Bodin, cf. Campagne, 2020 y 2018 (pp. 361-363).

emanan de su naturaleza ontológica espiritual. En esto el galeno no es original, sino que se ciñe a las tradiciones doctrinal y teológica cristianas ortodoxas. Ciertamente, esta facultad está fundada, en esencia, en las Sagradas Escrituras. Desde un punto de vista filológico, Wier sostiene incluso que las denominaciones bíblicas que refieren a los demonios “revelan convenientemente su interés y su arte”, sus miles de nombres reflejan tanto sus vicios como las mil formas en que son capaces de causar daño (Wier, 1583, Lib. I, cap. XXI, col. 103). En lo que aquí nos ocupa, es de vital importancia el hecho de que Wier (1583, Lib. I, cap. XXI, col. 105) retome en su listado la denominación que atribuye Pablo de Tarso a los demonios en su *Epístola a los efesios* (2:2): “*princeps cui potestas est aeris*”. En efecto, esa denominación emerge nuevamente en otros pasajes de su obra (Wier, Lib. III, cap. XI, col. 272; cf. Ef. 6:12). El demonio es, entonces, en palabras del apóstol, “el príncipe, cuyo poder se extiende sobre el aire”. Esta *potestas* de los ángeles caídos se articulará de un modo ciertamente armónico con las concepciones de la cosmología ptolemaica y aristotélica, en tanto nos encontramos frente a seres que habitan y tienen cierto poder sobre el aire en la región sublunar. Esto a su vez se vincula con uno de los elementos principales de su composición y lo que, en sintonía, podríamos denominar el “lugar natural” de los demonios. Todas estas consideraciones son recuperadas y expandidas por el neoplatonismo (en especial, aquel denominado renacentista, como el de Marsilio Ficino, muy propenso a retomar la clasificación de los demonios que realiza el bizantino Psellus), del que la obra de Wier exhibe una clara recepción creativa.

Sin embargo, no es esta la única referencia bíblica. Así pues, en el Antiguo Testamento se afirma que el profeta Habacuc había sido trasladado por un ángel de Dios que lo tomó por los cabellos, desde Judea hacia Babilonia, con la rapidez de su espíritu, para que allí asistiera con alimentos a Daniel, y luego fue regresado a su sitio. Del

mismo modo, en el *Evangelio de Mateo* (4:5) —aunque también en el de Lucas (4:9)— se relata que el demonio colocó a Jesús en el pináculo del templo en Jerusalén. Al margen de las disputas filológicas por el sentido del verbo que utiliza el evangelista para dar cuenta de esa operación del demonio, el galeno se pliega al juicio predominante entre los teólogos: Satanás trasladó a Cristo corporalmente (*corpore*) (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 275; Lib. IV, cap. XVII, col. 452-453. Cf. Dn. 14:32-39; Mt. 4:1-11; Lc. 4:9; Mc. 1:12-13). Estos testimonios bíblicos son ineluctables para Wier y, en cierto modo, imponen una suerte de frontera doctrinal que delimita el alcance de sus interpretaciones acerca de estos fenómenos que navegan en las turbulentas aguas donde se abre una zona de contactos y fricciones entre la teología y la filosofía natural.

Asimismo, en su concepción de la *translatio corporum* coexisten dos dimensiones: la volición y la potencia de los espíritus impostores. Por un lado, se halla la voluntad de los demonios de imitar y emular ciertas obras de Dios ejecutadas por los ángeles buenos. El clásico *topos* del demonio como *simia Dei*, parece haber sido reformulado aquí por Wier para expresar la perfidia de aquel príncipe del aire como *simia angelorum*. Pues, a diferencia de los ministros angélicos buenos, los demonios buscan con sus emulaciones burlarse, ridiculizar y atormentar a las almas míseras (*miseræ animæ*) (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 274-275).¹⁷ En definitiva, en esa inversión de su rol, el fin que persiguen los nuncios de Satanás es la perturbación de los humanos, su tentación, para que, ofendiendo a Dios, por su caída, se descarríen de la senda hacia la salvación.

Por otro lado, se encuentra el problema de la potencia, de sus facultades de intervención sobre el orbe y, especialmente, sobre los humanos. Y en este aspecto, Wier sigue, en principio, el razonamiento

¹⁷ Sobre el *topos* del demonio como *simia Dei*, cf. Clark, 1999, pp. 81-93 y Rudwin, 1929, p. 606.

del Aquinate: “En cuanto a Tomás, con justa razón argumenta que habiendo sido concedida la posibilidad en un caso, consecuentemente se da en todos los demás que son del mismo peso y magnitud” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 275). De modo que, si en su tiempo Satanás pudo trasladar a Cristo hacia el pináculo del templo, ¿por qué no habría de poder hacerlo con los humanos que se asemejan a él en todo, excepto en lo que concierne al pecado? (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 275). Desplazándonos a otro registro discursivo, podríamos decir que ese argumento se corresponde con el aforismo jurídico que reza: “quien puede lo más, puede lo menos” (*qui potest plus, potest minus*).

No obstante, cabe advertir que no todos acordaron en los alcances de esa suerte de silogismo. Por caso, en su *De lamiis* (1511), el jurisconsulto de Piacenza, Giovanfranceso Ponzinibio —cuya obra el galeno brabanzón conoció y citó en varias ocasiones— había propuesto una interpretación divergente. Aunque de un modo más radical que Wier, Ponzinibio también defendió la tesis del canon *Episcopi* que señalaba la naturaleza ilusoria de las cabalgatas nocturnas con Diana, especialmente en personas ilusas y rústicas, presas fáciles de caer en el engaño demoníaco y de replicar el error en sus confesiones. Pero, en su abordaje del pasaje evangélico sobre el transporte de Cristo al pináculo del templo por parte del Diablo, a diferencia de Wier, el jurista se apoyó en una lectura que enfatiza el carácter excepcional, realizado únicamente con el permiso de Dios, y que, por tanto, de acuerdo con los principios del derecho, no puede convertirse en una norma generalizable. Así pues, el argumento que se desprende del análisis de Ponzinibio (1587, pp. 144-146) es que la *tranvectio* consiste, con mayor frecuencia, en una ilusión, un artificio del “tentator universalis mundi”, pero que, en casos excepcionales, se efectúa de manera real con el permiso de Dios —condición que no se habilitaría, evidentemente, para el transporte hacia el *ludus (sabbat)*—. ¹⁸

¹⁸ Sobre estos aspectos, cf. Duni (2011, pp. 18-22).

Aunque difieran ligeramente en el derrotero argumental tomado, el punto de llegada en ambos pensadores resulta coincidente. Es por ello que las ideas de Ponzinibio parecen resonar, en cierto modo, en el *De praestigiis daemonum*. Pues, para Wier, los demonios, que pese a su caída han preservado las facultades naturales acordes a su esencia espiritual (*spiritualis essentia*), ven constreñido su accionar no solo por el alcance de sus *artes naturales*, sino por la voluntad y la permisión divinas. En consecuencia, del impedimento para ejecutar un acto no se colige inmediatamente su incapacidad para ello. Es antes bien la divina permisión la que los limita en última instancia en el despliegue de sus artes —o, más precisamente, de sus artificios—. Por ello, afirma nuestro galeno, los demonios suelen tener un poder aún mayor del que habitualmente podemos percibir (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 275-276).

Wier reconoce incluso la dificultad humana para inteligir con precisión el modo en que los espíritus incorpóreos (*sine corporibus spiritus*) son capaces de transportar cuerpos materiales por el aire. Pero aun a sabiendas de esa dificultad, advierte a sus lectores que, como humanos, no nos asombra del mismo modo cuando consideramos que el alma es capaz de mover su prisión (*carcer*): el cuerpo humano (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 279).

Es a la escolástica tomista, como a un acervo de autoridad, a la que Wier acudirá en busca de un soporte filosófico y teológico para tratar la cuestión de la traslación de los cuerpos. En efecto, en su *De malo*, el fraile dominico Tomás de Aquino (c. 1225-1274) defendió la capacidad de los demonios para mover cuerpos materiales localmente mediante dos consideraciones. La primera, según la naturaleza misma de los movimientos. A diferencia de otros cambios, el movimiento local no afecta intrínsecamente a la cosa, sino solo de manera extrínseca, pues por él se produce únicamente una mudanza de emplazamiento. En este sentido, es lícito que las *substantiae spirituales* desplacen cuerpos por medio del movimiento local. La segunda, según el orden de las cosas móviles. Así

pues, del mismo modo que las sustancias espirituales superiores pueden mover a los cuerpos celestes superiores, sus pares inferiores, tales como los demonios, pueden hacer lo propio con los cuerpos inferiores (Aquino, *De malo*, q. 16, a. 10; cf. Hopkin, 1940, pp. 32-3; Bonino, 2007, p. 80).¹⁹

Asimismo, el Aquinate se refirió a este problema en la *Summa theologiae* donde aseguró sin vacilaciones: “es naturalmente conforme a la naturaleza corporal ser movida directamente por la naturaleza espiritual con movimiento local” (Aquino, *S. Th.*, Ia., q. 110, a. 3).

Estas nociones tomistas ancladas en lo esencial en los principios de la física aristotélica son recuperadas y reelaboradas en un contexto discursivo diverso en el *Malleus maleficarum* (Krämer, 2004, P. II, q. I, cap. 3, pp. 234-236; cf. Pigné, 2006, pp. 203-205). Por caso, al analizar el trasvasamiento seminal llevado a cabo por íncubos y súcubos en el marco de las relaciones sexuales que practicaban con humanos, se reafirma allí la capacidad de los demonios para mover cuerpos localmente. Para que ello ocurriese, era preciso, no obstante, que existiera cierta proporcionalidad entre el motor y el móvil. Y, además, a causa de la disímil naturaleza entre ambos, espiritual y material, el contacto que se establecía entre uno y otro no era corporal, sino virtual (Krämer, 2004, P. I, q. III, pp. 70-71).

Sin embargo, la recepción del *Doctor angelicus* en el *De praestigiis daemonum* es selectiva y tendenciosa. En su comentario, Wier afirma que “Tomás piensa, ciertamente, que los demonios asumen cuerpos, de tal suerte que transportan al humano de un modo natural y verdadero como si lo hiciera alguno de nosotros. Y se esfuerza por poner en evidencia esto a través de la doble razón del movimiento” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 276).²⁰

¹⁹ Sobre el rol de los ángeles-motores en el orden cosmológico tomista y su influjo sobre las realidades inferiores, cf. Suarez-Nani (2002, pp. 137-142).

²⁰ La cita marginal a ese pasaje referido de la obra de Wier remite al *De malo* (q. 16, a. 10) del Aquinate. Por doble razón del movimiento entiende, como se ha explicado, la

Nos encontramos aquí con una aseveración un poco oscura en cuanto a la idea que busca transmitir, y cuya intención resulta difícil de dilucidar con certeza, pues su exégesis parece reflejar una interpretación errónea o quizá forzada de la tesis del Aquinate respecto a las sustancias espirituales y el movimiento local de los cuerpos materiales. Mientras que, como se ha comentado antes, el dominico solo menciona los cuerpos aéreos asumidos por los demonios para referirse al trasvasamiento de materia seminal en sus *affaires* carnales con humanos, Wier expande esa consideración a la tesis respecto al transporte de cuerpos materiales en general por parte de las sustancias inmateriales de Tomás de Aquino. Así, nuestro galeno parece operar un desplazamiento radical en el argumento del *Doctor angelicus* al transformar una condición específica en una condición general y necesaria, imprescindible.

Esa lectura tendenciosa por parte de Wier lo conduce, en cierto modo, a plantear una controversia con el maestro escolástico sobre la tesis atribuida —como ya se ha dicho, errónea o forzosamente— respecto a una cuestión sensible como lo es aquella del *corpus assumptum* en relación con el movimiento local llevado a cabo por las sustancias inmateriales. Esa es la razón por la cual el galeno brabantón reafirma su posición *a contrario sensu* esgrimiendo tres argumentos. En primer lugar, invocando la autoridad del hiponense, sostiene que, en verdad, los demonios efectúan la *translatio corporum* de la misma manera en que, por el modo oculto de la operación de Dios, los ángeles desplazan cualquier cuerpo terreno independientemente de su peso natural (*naturale pondus*) (Agustín, *De civ. Dei*, Lib. XIII, cap. 18).

En segundo lugar, formula una pregunta retórica: “¿Cómo este cuerpo asumido que lleva sobre sí y transporta al humano, es trans-

naturaleza propia de los movimientos y el orden de los objetos móviles. Sin embargo, allí no hace referencia alguna al *topos* del *corpus assumptum* (Aquino, *In II Sent.*, Dist. VIII, q. única, a. 2 y 3; *S. Th.*, Ia., q. 51, a. 2).

portado a su vez por el aire sin otro cuerpo?” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 276). Detrás de ese planteo aporético se encuentra un principio central de la kinética aristotélica que reza: “Todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo” (Aristóteles, *Ph.* VII, 1, 241b24). Wier entiende que ese desplazamiento debería ser natural: “naturale enim sit oportet” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 276). Tal caracterización de la *kínesis* parece responder a los principios de la filosofía segunda esbozada por el Estagirita. No obstante, los alcances de la adjetivación por parte de Wier del movimiento local operado en estas traslaciones demoníacas resultan poco claros. Que ese cambio local en el espacio fuese natural implicaría que en lo movido actúe un principio intrínseco a su naturaleza, o bien, que la *translatio* o *phorá* se actualice conforme a la esencia, a la *phýsis* del cuerpo sensible en cuestión, que se adecue a su composición. A diferencia del fuego y del aire que tienden a desplazarse hacia arriba, la tierra y el agua lo hacen, inversamente, hacia abajo, y del mismo modo ocurre con los cuerpos compuestos.²¹ Ahora bien, a partir de estos principios resulta difícil pensar que la traslación de los cuerpos materiales —en especial, de los humanos— efectuada por los demonios, por lo general a través del aire y en la elevación, sea natural. Antes bien, parece tratarse en esos casos de un movimiento local forzado, y cuya causa eficiente provendría de un agente externo a su *phýsis* y contrario a su esencia (Aristóteles, *Ph.* IV, 8, 215a1-6; *Cael.* I, 8, 276a23-26). Y, de hecho, el mismo Tomás de Aquino admitía que “los cuerpos que son movidos por los demonios, son movidos violentamente” (Aquino, *De malo*, q. 16, a. 10, respuesta 7). Se observa, pues, la complejidad del problema planteado, así como también la ambigüedad de esa caracterización realizada por Wier y la opacidad de su alcance conceptual. No obstan-

²¹ Sobre los principios de la física aristotélica sigo aquí a Lloyd, 2008, pp. 107-136; Vigo, 2006, pp. 65-91; Bassu, 2016, pp. 82-90; Pellegrin, 2007, pp. 48-52 y 144-148; Reale, 2007, pp. 69-81 y Calvo Martínez, 2008, pp. 21-24 y 28.

te, su cuestionamiento pone de relieve que esa idea de “un cuerpo que transporta a otro” corre el riesgo de llevar a una regresión *ad infinitum* hasta dar con el principio motor.

En tercer lugar, Wier apela a la experiencia cotidiana (*quotidiana experientia*), cuya relevancia argumental no debiera soslayarse. El galeno evoca su propia vivencia y su praxis médica como sustento de su demostración en favor de la idea de que los demonios no se sirven de un cuerpo asumido e instrumentalizado para efectuar la *translatio*. Wier afirma haber visto con sus propios ojos a Henriette, atormentada con violencia por un espíritu inmundo que la poseía. El cuerpo de la joven energúmena estaba siendo asediado por el poder del demonio y sometido a él, hasta tal punto que era capaz de sacudirlo de arriba abajo. Incluso Wier confiesa que, en cierta oportunidad, él mismo, con la ayuda de Dios, había logrado impedir la elevación y el transporte (*sublatio, subvectio*) de la joven por el demonio, en la fortaleza de Calenbroch, en Gelre (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 277).²²

En otro de sus relatos, Wier comenta la historia reciente de un soldado timado por una pareja de posaderos que le habían brindado alojamiento a su paso por el condado de Mark. Tras un violento altercado por dinero, el soldado había sido apresado, y allí, en la cárcel, se le presentó un demonio ofreciendo su auxilio como letrado. Este *doctor iuris versutissimus* —el más astuto doctor en leyes—, que portaba como signo un sombrero azul con plumas, llevó a cabo una defensa tan exitosa que salvó a su protegido de la decapitación. Sin embargo, el posadero negaba rotundamente los cargos que entonces pesaban sobre él y su esposa, jurando en vano al demonio letrado que se lo llevara si tuviera el dinero. El juicio se interrumpió y “habiendo arrastrado al posadero a través del foro, lo transportó por el aire” y, en adelante, ya

²² Sobre el relato de la posesión de Henriette, cf. Wier (1583, Lib. I, cap. XII, col. 59-60).

nadie más supo de él (Wier, 1583, Lib. IV, cap. XIX, col. 456).²³

La inveterada costumbre humana de maldecir o prestar un juramento falso o imprudente movilizaba una punición divina, cuyos ministros ejecutores no eran otros que los ángeles apóstatas. Eso le había ocurrido al posadero, y la misma suerte corrió, en 1551, una mujer de Mecklenburg que a menudo inmiscuía al Diablo en sus juramentos. Allí, durante la fiesta de Pentecostés y frente al gentío congregado en torno a las copas de cerveza, fue raptada por el maligno:

Éste, ante la vista de todos, a través de la puerta, la transportó por los aires en lo alto. Los testigos aterrorizados siguieron con la mirada hacia dónde sería transportada la mujer y la divisaron suspendida en el aire durante un largo tiempo en las afueras de la villa. Luego, una vez devuelta y precipitada en el campo, la hallaron muerta (Wier, 1583, Lib. IV, cap. XIX, col. 457).

Parece que los demonios no solo transportan humanos, sino también otros cuerpos inanimados, como lo son las campanas. En efecto, al expedirse sobre la creencia supersticiosa en la necesidad de bautizarlas, Wier relata que, en muchos lugares del Sacro Imperio, se mantenía firme la idea de que los demonios transportan las campanas no consagradas ni bautizadas desde las torres de las iglesias hacia pozos y zanjas, que luego, en ciertos momentos del ciclo litúrgico, hacían repicar, y cuyo sonido hacía perecer a quienes lo oían. Si bien Wier cuestiona esta práctica que atribuye a la impiedad (*ob impietatem*) de quienes caen en estos engaños de la religión (*nostrae religionis praestigiae*), en ningún momento cuestiona la capacidad de los ángeles caídos para transportar las campanas. Incluso, él mismo se coloca como testigo, al haber visto por sí mismo (*vidi, si dignus sum*) aquellos pozos y zanjas —aunque esta vez no la *translatio* misma —, o bien oído estas

²³ Este relato parece coincidir con la historia que ya había anticipado Wier (cf. 1583, Lib. III, cap. XII, col. 279).

historias, por caso, en la abadía de Knechtstein (Wier, 1583, Lib. I, cap. IX, col. 43-44).

El argumento fundado en la autoridad teológica, el que dialoga activamente con la kinética aristotélica (permeada por las reelaboraciones de la escolástica tomista) y el que emerge de la experiencia —una experiencia próxima en el tiempo, datable, ubicable en el espacio, y, en ocasiones, la suya misma como galeno—: esa es la tríada que constituye, para Wier, el sostén de la factibilidad de la *translatio corporum* por parte de los demonios, ejecutada con absoluta prescindencia de un *corpus assumptum*. Nada mejor que concluir este acápite con sus propias palabras: “no hay motivo para que se diga que los ángeles o demonios deben asumir cuerpos para transportar algo delimitado” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 276-277).

Las limitaciones de los demonios y la especificidad de la *transvectio*

Las leyes naturales. Espacios adecuados y penetración de los cuerpos materiales

Aun cuando la narrativa de Wier parece concederles una presencia constante en los asuntos terrenales y un poder sin medida, los demonios no están librados a su arbitrio en lo que respecta a la operación de la *translatio corporum* y menos aún obtienen la permisión divina para transgredir las leyes de la naturaleza, a las que se encuentran sometidos. Así pues, el galeno brabantón sostiene que “existen muchas otras historias por las cuales se muestra que los humanos son transportados por los demonios de un lugar a otro y también a través de espacios adecuados, y esto sin tener que asumir cierta forma humana” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 277). Allí, precisamente, se manifiesta una cláusula notable: *per iusta spacia* es la expresión que utiliza nuestro galeno para marcar una de esas limitaciones y que atañe directamente a las *lamiae*. Wier afirma que no es posible para los demonios hacer que un cuerpo mayor atravesase por un espacio

desproporcionado (*per spatium improportionatum*); no más, por caso, que si un camello pudiera pasar a través del ojo de una aguja. Con esta retórica del ἀδύνατον, Wier readapta un recurso poético evangélico que, en este caso, hiperboliza las limitaciones de las artes naturales del demonio para hacer transitar algunos de sus efectos por la senda de lo irreal, oscilando entre lo imposible y lo absurdo (Wier, 1583, Lib. III, cap. XIII, col. 281)²⁴. Y esto impone una consideración física por parte del galeno, puesto que, en sus palabras: “el cuerpo y todo lo que está delimitado a un lugar, esto es, por así decir, todo lo que está situado, debe ser proporcionado a su lugar” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XIII, col. 281).

Se trata, entonces, de un obstáculo físico que remite directamente a uno de los tópicos más recurrentes en los comentarios respecto a las acciones de las brujas. Pues, como en el caso de las *bonae res* o *felices dominae*, pero con un fin disímil, se dice que ellas erran por la noche, ingresan en las casas por diminutas y estrechas aberturas para, por caso, succionar la sangre de los infantes o sustraer vino, cereales o lácteos de las despensas (Wier, 1583, Lib. III, cap. XIII, col. 281).²⁵ En efecto, este impedimento físico se desprende de la inhabilidad de los demonios para alterar la esencia de las creaturas, pues estas, en tanto poseen cuerpos materiales, están sujetas a las leyes naturales establecidas por Dios. De igual forma, no es posible para los demonios hacer que un cuerpo material pase a través de otro sin causarse daño a sí

²⁴ La metáfora es relatada en los evangelios sinópticos (cf. Mateo 19:24; Marcos 10:25 y Lucas 18:25). Sobre esta figura retórica, s.v. “imposible” (Beristain, 1995, p. 257). Acerca de los sentidos de lo imposible en la literatura antisupersticiosa temprano moderna, cf. Campagne 2003.

²⁵ Acerca de estas entidades, cf. Lecouteux (2013, pp. 17-20), Roper (2004, pp. 117-119) y Broedel (2003, pp. 101-115). Se ha señalado que las representaciones en torno a estas “buenas mujeres” habrían sido incorporadas por aquellas surgidas en torno a las brujas, cf. Blécourt (2013, pp. 90-93). Sobre este aspecto en el área ibérica, cf. Campagne (2009, pp. 151-223) y Henningsen (2009, pp. 57-74).

mismo, al otro o a ambos: “De lo contrario, la penetración de los cuerpos [*penetratio corporum*] debería ser admitida, lo cual —afirma Wier, evocando la *Physica* del Estagirita— es *contra naturam* y contraría a todo principio físico” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XIII, col. 281).²⁶

Este obstáculo también había encendido los ánimos de ciertos teólogos que lo antecedieron, como Giordano da Bergamo. En su breve opúsculo *Questio de strigis* (c. 1470), el fraile de la orden de los predicadores argumenta que una de las modalidades de la ilusión del demonio es operada a través del movimiento local para transportar verdaderamente el cuerpo de las *stregas* o *strigones* por el aire. Por ello, considera la unción de las brujas con linimentos una superstición, pues en verdad es la virtud demoníaca la que opera su traslación aérea. Incluso, los demonios las hacen entrar por puertas y ventanas abiertas por ellos a tal velocidad —explica el dominico— que las *stregas* se creen haber ingresado mientras aquellas permanecían cerradas, lo cual —afirma— es falso (Bergamo, 1901, p. 199).²⁷

Empero, frente a esta objeción de orden físico que supone la *penetratio corporum*, nuestro galeno se encuentra una vez más frente a un hecho bíblico que podría poner en tensión su postura: Cristo se presenta ante sus discípulos luego de que las puertas del sepulcro fueran cerradas. Pero este contraejemplo es afrontado por Wier aplican-

²⁶ Un argumento similar, en términos “físicos”, se encuentra ya en el opúsculo del obispo Lope de Barrientos (1382-1469), escrito hacia la década de 1440. Así, por caso, se lee en su tratado que “... ca todo cuerpo naturalmente fablando tiene tres dimensiones que son luengo e ancho e fondo, las quales tan grandes commo ellas son, tan grande espaçio e lugar han neçessario para entrar e passar, segunt lo qual imposible es que puedan entrar por los resquiçios o agujeros de las casas, e decir que se tornan ansares e entran a chupar los niños, esta es mayor vanidat, dezir e afirmar que onbre e muger pueda dexar la forma de su espeçie e tomar forma de otras espeçies quales quisiere” (Barrientos, 1992, Respuesta a la q. XIX, pp. 272). Sobre esta *quaestio*, cf. Campagne (1999) y Cavallero (2011).

²⁷ Un comentario sobre este documento y su traducción al italiano pueden encontrarse en Abbiati et al, 1991, pp. 79-85.

do sus conocimientos teológicos. En primer lugar, funda su postura mediante la evocación de la exégesis de los antiguos (*veteres*). Esto es, las puertas habrían sido abiertas por el poder de Cristo. En segundo lugar, ofrece una explicación alternativa de mayor sofisticación: “la realidad del cuerpo de Cristo permanece en la Resurrección, pero es ornado milagrosamente con propiedades de espíritu” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XIII, col. 281-282). Merced a estas *proprietates spiritus* con las que el cuerpo de Cristo es dotado, no solo adquiere la capacidad de tornarse invisible y moverse de un lugar a otro de un modo terrenal, sino también de pasar a través de cuerpos sólidos sin ningún impedimento ni lesión, entre otras. En consecuencia, luego de la resurrección, el cuerpo de Cristo se torna espiritual, razón por la que no tiene necesidad alguna de abrir las puertas del sepulcro. Valiéndose de las enseñanzas que Agustín de Hipona manifiesta en varias de sus epístolas, Wier reafirma la idea de que el cuerpo de Cristo está en los cielos bajo la misma forma y sustancia de la carne, la carne que le otorgó mortalidad sin por ello arrebatarle su naturaleza divina. Dicho de otro modo, pero con palabras del hiponense, es preciso no exaltar la divinidad del hombre hasta tal punto que la verdad del cuerpo sea suprimida (Wier, 1583, Lib. III, cap. XIII, col. 282-3; Agustín, Ep., CCV, 1.2; CLXXXVII, 3.10 y CLXVI, 2.4).

La negación de la ubicuitas y la especificidad de la transvectio

Existe asimismo una tercera restricción a los poderes de los demonios en lo que respecta al movimiento local y su contraparte, el estado de reposo. Ciertamente, estos espíritus impostores se ven impedidos de hacer que un cuerpo esté en diversos lugares al mismo tiempo (cf. Suarez-Nani, 2020). Para desplegar su posición, Wier recupera el ordenamiento triádico del mundo de las creaturas planeado por Dios, como lo concibe Agustín. Según el pensamiento del mitrado de Hipona, Dios dispuso no solo el mundo de lo creado en su conjun-

to, sino también a cada cosa individual, según un *ordo* o disposición adecuada. Recuperando la palabra del libro veterotestamentario *Sabiduría* (11:20), este orden es comprendido por Agustín en términos metafísicos, a la manera de un vestigio del Dios uno y trino, en el que se distinguen tres nociones ontológicas: la *mensura* (medida), el *pondus* (peso) y el *numerus* (número) (Magnavacca, 2005, pp. 436, 479-481, 494-496 y 532-533). De acuerdo con ese ordenamiento divino, afirma Wier, “lo que es ἄτοπον [sin lugar], ἄμετρον [sin proporción] y ἀσχημάτιστον [sin forma], lo que se mueve sin tiempo y sin lugar, es infinito” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XIII, col. 282). Y solamente Dios se corresponde con esa caracterización. Por ello, nuestro galeno explica que “el resto de las cosas, como el espíritu y el cuerpo, se mueven en el tiempo y en el espacio” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XIII, col. 282).

Según los principios ontológicos de la demonología wieriana, los *spiritus* son sustancias finitas y circumsriptas en el espacio, caracteres que comparten con el alma humana. Por el contrario, Dios es *infinatum* y, además, posee un atributo exclusivo: la *ubicuitas*, un atributo que hace a su modalidad de presencia, a su estar por doquier a un mismo tiempo (cf. “infinatum” y “ubicuitas” en Magnavacca, 2005, pp. 367-369 y 706). De modo que, concluye Wier, si el alma está delimitada en el espacio y es finita, cuánto más estarán circumsriptos localmente los cuerpos terrenales (*terrena corpora*) (Wier, 1583, Lib. III, cap. XIII, col. 282). En esta concepción del *locus* (lugar) se observa una vez más la recuperación por parte del galeno de los principios de la kinética aristotélica, esencialmente de la noción τόπος, que capta al lugar como el límite del cuerpo continente, pero distinto del cuerpo contenido en él (Aristóteles, *Ph.* IV, 4, 212a5 y ss.). El lugar es una suerte de límite espacial, el espacio en el que un cuerpo se emplaza.²⁸

²⁸ Para esta noción de *locus* en Aristóteles, cf. Vigo, 2006, p. 88; Bassu, 2016, pp. 95-97; Reale, 2007, pp. 73-75; Pellegrin, 2007, pp. 130-134 y la voz “locus” en Magnavacca, 2005, pp. 406-408.

Este argumento, contrario a la afirmación de la *ubiquitas* de los demonios y los humanos —en especial, quienes se revelaban como los instrumentos más propicios sobre los cuales poder efectuar sus artificios—, le permite a Wier echar por tierra la imputación que hacían pensar los cultores de la demonología radical sobre las presuntas *lamiae* y según la cual sus cuerpos podían permanecer en el lecho junto a sus esposos, mientras a la vez participaban físicamente en los ritos *sabbáticos* durante ciertas noches. Ese impedimento habría constituido un escollo no solo para quienes, como Wier, son refractarios a aceptar en su completitud las premisas y los complejos míticos de la demonología positiva, sino también para aquellos que consagraron su labor intelectual a fortalecerla. Por ello mismo, quizás, el dominico Heinrich Krämer o el jesuita Martín del Río (1551-1608) se empeñaron en sostener que, en verdad, quienes yacían en el lecho marital, mientras las brujas estaban en el *sabbat*, eran ni más ni menos que los mismos demonios (Krämer, 2004, P. II, q. I, cap. 3, p. 239; Del Río, 1612, Lib. II, q. 16, p. 78). Sin duda, la transmigración del alma hacia el conciliábulo no para incorporarse allí, sino para permanecer en espíritu, como había propuesto Jean Bodin, era una transgresión.

Paradójicamente, para ilustrar su juicio, Wier comenta un episodio de la hagiografía de Germain. En su tiempo, el obispo de Auxerre se había hospedado en una casa en la que observó que se preparaba otra comida luego de la cena. Intrigado por el hecho, preguntó a sus anfitriones la causa de aquello, y estos le indicaron que esos platos estaban destinados a “esos buenos hombres y mujeres que erran por la noche” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XIII, col. 283). Germain d’Auxerre había decidido permanecer en vigilia y al ver la multitud de hombres y mujeres que se acercaba a la mesa, despertó a los miembros de la familia, quienes le informaron que se trataba de algunos vecinos. Sin más demoras, el prelado se dirigió a sus casas, donde corroboró que los vecinos señalados reposaban en sus camas. De regreso a la mora-

da que lo acogía, Germain conjuró (*adiurare*) a todos los asistentes, quienes confesaron su calidad de demonios (Wier, 1583, Lib. III, cap. XIII, col. 283).²⁹

Es paradójico, precisamente, porque este relato hagiográfico, en lugar de nutrir las tesis de Wier, desliza el problema hacia los márgenes, pues allí no habría estrictamente desplazamientos de cuerpos materiales, sino meras recreaciones fantasmáticas de figuras humanas operadas por los espíritus impostores que se apersonan al convite nocturno; un banquete que, más aún, no se corresponde plenamente con el modelo del *sabbat*.

Algo similar ocurre con otros *exempla* que interpone Wier en su explicación. Así, *verbi gratia*, refiere una historia de Giovanni Boccaccio acerca de un noble toscano que, tras haberse enlistado como cruzado, cayó prisionero del sultán, pero habiendo sabido ganarse su favor, devino lugarteniente en su esquema de poder. Sin embargo, para cumplir una promesa con quien fuera su esposa, el sultán convocó a un mago que trasladó al noble toscano desde Egipto hacia la catedral de Pavía. O bien, por caso, la leyenda de San Nicolas de Varanguelle, quien ante las plegarias de un lotaringio apresado por los turcos en los calabozos de Constantinopla, lo transportó hacia su santuario en la Lorena (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 277-279). Nuevamente, hay que notar que en estas dos últimas historias no se menciona a los adláteres del príncipe del aire trasladando cuerpos materiales, ni tan siquiera existe en ellas indicio alguno del mito *sabbático*, sino las intervenciones de un mago y de un santo.

Como un artefacto cultural construido esencialmente a través de múltiples intervenciones discursivas que sintetizan complejos míticos

²⁹ Esta historia es recuperada de la *Legenda aurea* (cf. Voragine, 1850, p. 449; 2012, p. 414). En cambio, no se comenta en otra hagiografía del obispo (cf. De Lyon, 1965). Sobre este relato, Willem de Blécourt (2013, p. 91) señala que, en la versión en dialecto alsaciano de 1418-1419, estas “buenas mujeres” pasaron de ser espíritus a demonios.

cos (reelaborados por la alta cultura, a través de la recuperación de nociones de las tradiciones teológicas y filosóficas, así como de elementos folklóricos), el arquetipo *sabbático* no parece haberse expandido y aceptado íntegramente y por igual en todos los espacios culturales europeos (Blécourt, 2013).

Por caso, en la región sueca, y muy especialmente en la segunda mitad del siglo XVII, la recepción de las ideas propias del estereotipo *sabbático* —como el vuelo nocturno de las brujas o su congregación en sacrílegas asambleas— no parecen haber enfrentado demasiados impedimentos producto de su interacción con ciertas creencias nativas precedentes, tal como la mítica *Blåkulla* (Mitchell, 1997 y Sörlin, 2006). No obstante, es preciso advertir que se trata de un caso muy singular, circunscrito espacial y temporalmente, y que no se corresponde por completo con lo que ocurría en otras regiones escandinavas.³⁰

La recepción del debate sobre el transporte aéreo de las brujas también tuvo lugar entre los demonólogos ingleses y franceses (Méndez, 2020, pp. 363-70). En su narrativa, en cambio, Wier parece reflejar en cierto modo la escasa integración o, más aún, la llamativa ausencia del tópico de la *transvectio* propiamente dicha en los discursos que circulan y se producen en el área neerlandesa y sobre la que ha advertido Willem de Blécourt (2016) partiendo de una concatenación de indicios presentes —o mejor aún, ausentes— en los procesos judiciales y los discursos demonológicos.³¹

La divina permisión, la providencia y la conducta humana

En una suerte de giro en su argumentación, Wier señala que “estas y otras historias similares son inventadas, y de ningún modo debe ser temido que esto suceda” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 279). His-

³⁰ Acerca de los matices y los puntos en común en esta región, cf. Sörlin, 2020 y Hagen, 2013.

³¹ El historiador neerlandés afirma, incluso, que en esa región no hay registro del vuelo de las brujas anterior a mediados de 1560 (Blécourt, 2016, p. 81).

torias tan artificiosas como la de Johannes Pater, un pastor nacido en una villa próxima a Weimar, quien había fingido estar poseído por un espíritu mendaz. Según su relato, el asedio demoníaco se había desatado por efecto de un *incantamentum*, consistente en la ingesta de un pan azul elaborado a partir del fluido vital de seis creaturas (*ex sextuplici sanguine*, de infantes asesinados sin bautizar y bestias asociadas simbólicamente a lo demoníaco —serpientes, sapos, erizos, zorros y lobos—). Entre los múltiples tormentos que este falso energúmeno decía padecer a manos del demonio, se cuentan los desplazamientos aéreos desde Mansfeld hasta Halle, o incluso aquel episodio en el que fue extraído de una torre en Borna, a través de un angosto agujero de la bóveda, y trasladado a un lugar aislado e ignoto —artificio este que Wier no estaría dispuesto a tolerar, puesto que suponía el quebranto de las leyes de la *phýsis*—. Sin embargo, Pater fue descubierto y, tras develar que su relato no era más que una ficción (*figmentum*), fue condenado por las autoridades de Nüremberg, en 1562, a la exposición en una estaca pública y su posterior destierro de la urbe (Wier, 1583, Lib. IV, cap. XXVI, col. 479-481).

Pero tales asedios demoníacos no deberían temerse porque, para Wier, con independencia de las facultades que detentan los espíritus inmundos, es Dios quien gobierna sus actos otorgándoles o denegándoles su permiso. Ningún buen cristiano debiera atemorizarse por estos artificios demoníacos,

pues el Dios más justo y excelso no le permite a Satanás todo cuanto este desearía o todo aquello de lo que es capaz a causa de la *subtilitas* de su naturaleza, sino sólo aquello que Él mismo ha resuelto, no para consolidar la superstición, sino, pues, al menos, cuando quiere recordarnos el camino de la virtud y castigar a los impíos (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 279).

Una vez más, Wier aplaca el proteico poder que confiere a través de sus ideas y pensamientos a Satanás y su hueste de ángeles caídos,

sometiéndolos al yugo que les imponían el permiso de Dios y su providencia. Ese *ethos* permea en gran medida la retórica de nuestro galeno y da cuenta de la gran influencia que ejercen sobre sus reflexiones la teología —y en particular la demonología— de los Padres de la Iglesia.

En cierto modo, esta advertencia con tono tranquilizador recuerda la tesis tempranamente esbozada por el franciscano Samuele Cassini (c. 1450-post 1510) en su *Quaestio lamiarum* (1505). Allí sostiene que

es imposible que los humanos sean transportados al *ludus* [es decir, al *sabbat*] por el Diablo, puesto que no están de modo natural ni supernatural dispuestos para ello. En verdad, naturalmente no, porque nada existe en la pasión del humano, para que sea transportado de un lugar a otro por tal movimiento, si no es por medio del cuerpo, como parece claro y manifiestan adecuadamente los filósofos. Tampoco de modo supernatural, porque tales humanos, como suponen los inquisidores, niegan a Dios en principio y pisotean la cruz, y son a menudo ciertas viejas plebeyas, o bien, personas profanas y groseramente ingenuas y rústicas, y éstas se fían en demasía de estos engaños. Y, además, si estuviesen dispuestas de modo supernatural, y concediendo que sean personas notables, esto sería producido por Dios para perseguir algún fin bueno ya sea mediato o inmediato. ... Evidentemente se observa que es imposible que Dios predisponga de manera sobrenatural ingenuamente al pecado (Cassini, 1901, p. 270).³²

Lo que Cassini señala aquí es la imposibilidad de pensar siquiera la intervención de Dios para producir un milagro cuyo fin esté orientado hacia la promoción del pecado, como sería la participación de los humanos en el *ludus* o *sabbat*, y menos aún para hacerlo contra quienes se considera *virii boni* (Cassini, 1901, p. 270). Para el franciscano, el transporte aéreo al *ludus* atribuido al demonio no es posible, porque únicamente la potencia divina es capaz de producir un acto

³² Sobre este fraile y su obra, cf. Valente (2006).

milagroso como ese. Y, asimismo, Dios, que es la fuente de toda bondad, protegería a los justos y buenos de ser víctimas de ello —aunque el franciscano parece dejar espacio para que esto ocurra solo de manera ilusoria en las mentes de los humanos más crédulos— (Cassini, 1901, p. 271).

Llegados a este punto, podemos retomar los argumentos de Johann Wier. En efecto, en el caso de las acusadas, presuntas brujas, el galeno mantiene una mirada tan condescendiente como desdeñosa que se manifiesta cuando asegura que “Dios no permite que los demonios atormenten con estos violentos engaños a nuestras *lamiae*, quienes son suficientemente castigadas por su decrepita edad, su *phantasia* corrompida y su mente dañada. En verdad, Dios no está en connivencia con el demonio” (Wier, 1583, Lib. III, cap. XII, col. 279). Vale decir, Dios no consiente todo deseo de los espíritus inmundos, sino que son ellos, en cuanto ministros de Dios, quienes se someten a su regencia, actúan bajo sus leyes y responden a sus órdenes. Al margen de las operaciones que se encuentran dentro del espectro de sus facultades y que les están garantizadas por la *subtilitas* de su composición y en virtud de su naturaleza ontológica, son sometidos al yugo del inescrutable designio divino. Especialmente, como se ha señalado, cuando estos actúan —aun contra su voluntad— como ministros de la justicia divina, de su providencia, castigando a los impíos y pecadores (entre quienes se cuentan los perjuros), actuando en el gobierno divino sobre el orbe, interviniendo sobre el mundo físico.

La narrativa del médico demonólogo rezuma ambigüedades, se desliza por senderos sinuosos y, por momentos farragosos. Reconstruir sus ideas demanda un esfuerzo de lectura y análisis integral del *De praestigiis daemonum*. Y, aun emprendiendo esa labor, no resulta del todo claro si Wier minusvalora ambas modalidades —corpórea e imaginaria— de la *transvectio* (esto es, *stricto sensu*, el desplazamiento aéreo de las *lamiae* hacia los lugares en los que —según el complejo

mítico— se celebraban los aquelarres con la participación de agentes humanos y demoníacos que se inclinaban ante el poder de Satanás), o si desestima tan solo aquella que se produce de manera física o corpórea. Eso se deduce, pues, de analizar otros pasajes del *De praestigiis daemonum* en el que se admite su carácter estrictamente ilusorio — tal y como lo había hecho antes y sin demasiados circunloquios, por ejemplo, Ulrich Molitor (1442-1508) (cf. Molitor, 2016, p. 212), a quien Wier había leído y con quien estableció ciertos diálogos en su obra)— como parte de las burlas que los espíritus malignos se empeñan obstinadamente en hacer con el fin de atormentar a las almas míseras y hacerlas errar.³³ Incluso, en el *De Lamiis* (1582), donde trata de manera conjunta la potencia de los ungüentos y el vuelo de las brujas, limita la comprensión de los desplazamientos aéreos a meras experiencias oníricas inducidas por el espíritu impostor, por la virtud natural de los linimentos o por la humedad natural del cerebro (Wier, 1582, col. 49).

Aun así, la gracia divina podría proteger a las posibles víctimas de los influjos de los demonios, a quienes por sus inclinaciones se presentan como firmes candidatos a convertirse en los instrumentos de sus artificios. Con todo, Wier parece estar lejos de la negación categórica del vuelo de las brujas operado en términos físicos por parte de Reginald Scot, un *gentleman* de Kent cuyo *Discoverie of Witchcraft* (1584) expresa una concepción escéptica radical y que ha recuperado múltiples elementos de la obra de nuestro galeno (Méndez, 2020, p. 363).

Fruto de esa multiplicidad de matices y senderos sinuosos que toma su narrativa en torno a la *transvectio*, la recepción es, quizá, en ocasiones, antípoda de sus juicios sobre este asunto tan crucial para el

³³ Por ejemplo, al referirse a la facultad de los demonios para imprimir imágenes en el alma sensible (Wier, 1583, Lib. III, cap. VIII, col. 264); al hablar de las cosas imposibles que confiesan las lamiae voluntariamente en los interrogatorios, incluye el “volar por el aire” (Wier, 1583, Lib. VI, cap. XXIV, col. 750); e incluso cuando relatan a otros las ilusiones provocadas por el demonio como si fuesen verdaderas, cuando en verdad son hechos imaginarios o falsos (Wier, 1583, Lib. VI, cap. XXIV, col. 760).

entramado del discurso demonológico. Así, por caso, el jesuita Martín del Río, quien no ahorró adjetivos despectivos para referirse a Wier, lo ha incluido entre aquellos muchos protestantes y algunos católicos, cuya “*impudens os*” habría osado proferir que el vuelo nocturno no es más que una mera ilusión diabólica (Del Río, 1612, Lib. II, q. 16, pp. 77 y 84). Mientras que, en sentido contrario, un acérrimo enemigo suyo, como lo fue Jean Bodin, ha reconocido incluso que Wier, “*protecteur et defenseur des Sorciers*”, había argumentado “*par une certitude de science*” que la traslación de cuerpos por parte de los espíritus angélicos era posible (Bodin, 1580, prefacio s.n.; Lib. II, cap. 4, f. 89v.).

A modo de síntesis

Como ocurre con otros cultores de la ciencia del demonio, Johann Wier entiende que la *translatio corporum* constituye una operación posible para los demonios, que gozan de cierto poder sobre el aire. Su capacidad de poner en acto el movimiento local de un cuerpo material —aunque limitada por las leyes de la naturaleza y la permisión divina— se cuenta dentro del espectro de las potencias de las que goza por su naturaleza angélica, y esto, pues, bajo dos modalidades: *phantastice et vere*, vale decir, de manera imaginaria y verdadera o corporalmente. No obstante, el galeno brabantón parece evadir una consideración específica —clara y distinta— de la *transvectio*, pieza esencial en el entramado simbólico del arquetipo *sabbático*. De modo que, por derivación, su discurso carece de una consideración específica respecto al *quomodo* de la *transvectio*. El ungüento de las brujas es prescindible para el galeno, puesto que, a su criterio, sus propiedades naturales no explicarían el transporte al *sabbat*, sino solo las imágenes oníricas que se agitaban en sus imaginaciones. Es por ello que Wier no hace mención alguna a escobas, bastones o demonios que toman la forma de animales, tales como los machos cabríos, y de los cuales las *lamiae* podrían servirse como medio de transporte a fin de surcar los aires montadas en ellos y

atravesar grandes distancias en tiempos acotados. ¿Podemos pensar acaso que estamos frente a una característica regional que desplaza la *transvectio* del centro mismo del dispositivo mítico-discursivo en torno al *sabbat* hacia sus márgenes? ¿Es por eso, entonces, que Wier anula —o ignora— la objeción que le fuera formulada tempranamente por Ronsseus, su colega gantés en las artes de la medicina de los cuerpos? Estas son tan solo algunas de las muchas preguntas que la narrativa del médico brabantón deja abiertas en la construcción de su entramado textual demonológico.

Aun cuando en su tratamiento *lato sensu* del desplazamiento aéreo de los cuerpos materiales por parte de los espíritus apóstatas se admita esa potencialidad, Wier parece asumir que Dios extendería una suerte de manto protector sobre los buenos cristianos y que alcanzaría a cubrir también a aquellas *mulierculae* y *vetulae* acusadas de brujería ante la maquinaria judicial en manos de los poderes laicos y confesionales —supuesto que, evidentemente, afecta su consideración *stricto sensu* sobre el vuelo nocturno hacia el sacrílego conciliábulo—. En efecto, de acuerdo con las aseveraciones de nuestro galeno, la misericordia divina evitaría a esas mujerzuelas y pobres viejas ser presa no solo de un desplazamiento local forzado, efectuado bajo una modalidad corpórea, sino que, asimismo, las protegería de esas burlas violentas (*violenta ludibria*) que Satanás y su legión operan sobre las facultades imaginativas de los humanos, y que hacen del vuelo nocturno una mera ilusión, una imagen vana.

Sin embargo, los espíritus mendaces, con el permiso de Dios, son capaces de intervenir sobre la *imaginatio* de los humanos —el territorio predilecto en su contienda por el alma— ya sea durante el sueño o en vigilia, imprimiendo imágenes vanas que los engañan, haciendo que tomen por verdaderas ciertas cosas y actos que únicamente existen en sus mentes. Y esa parecería ser, pues, la única forma admitida para explicar el supuesto traslado aéreo de los sectarios demonólatras

que aseguraban participar en el *sabbat* luego de un sometimiento a interrogatorio por parte de los inquisidores en las cámaras de tortura, con la asistencia de los verdugos. En ello, entonces, Wier parece seguir muy de cerca la doctrina del canon *Episcopi*, que reduce la traslación aérea a mera ilusión y fantasmagoría provocada por los demonios. No obstante, aquella protección divina dejaría por fuera a los infieles y pecadores que resultan expuestos en su inermidad a los poderes de los espíritus malignos que actúan como agentes ministeriales de la justicia de Dios sobre el mundo físico. En verdad, para nuestro galeno, es la permisión divina el elemento que posee un valor determinante en la actualización de la *potestas* de los demonios para desplazar cuerpos materiales localmente, ya sea bajo una modalidad física o bien corpórea, pero también para introducir esas imágenes vanas o espectros en la facultad imaginativa de los humanos. Todo accionar de los demonios se ve sujeto, en última instancia, al permiso de Dios y a los designios incognoscibles de su providencia.

Referencias bibliográficas

- Aït-Touati, F. y Blanckaert, A. (2007). Le démon de la littérature ou la construction de la preuve dans des textes démonologiques des XVI^e et XVII^e siècles. En F. Lavocat, P. Kapitaniak y M. Closson (Dirs.), *Fictions du Diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil* (pp. 85-107). Droz.
- Bailey, M. (2007). *Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Antiquity to the Present*. Rowman and Littlefield Publishers.
- Bassu, S. (2016). *Aristote*. Ellipses.
- Behringer, W. (2007). Demonology, 1500-1660. En R. Po-chia Hsia (Ed.), *The Cambridge History of Christianity. Vol. 6 Reform and Expansion, 1500-1600* (pp. 406-424). Cambridge University Press.
- Beristain, H. (1995). *Diccionario de retórica y poética*. (7^a ed.). Porrúa.
- Blécourt, W. de (2013). Sabbath stories: towards a new history of witches' assemblies. En B. Levack (Ed.), *The Oxford Handbook of*

- Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (pp. 84-100). Oxford University Press.
- Blécourt, W. de (2016). The Flying Witch. Its Resonance in the Sixteenth-century Netherlands. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 11(1), 73-93.
- Bonino, S.-T. (2007). *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie catholique*. Éditions Parole et Silence.
- Broedel, H. P. (2003). *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft*. Manchester University Press.
- Calvo Martínez, T. (2008). *Aristóteles y el aristotelismo*. Akal.
- Campagne, F. A. (1999). El *Tractado de la divinança* de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval. *Mora*, 5, 53-74.
- Campagne, F. A. (2003). Witchcraft and the Sense of the Impossible in the Early Modern Spain. Some Reflections based on the Literature of Superstition (c. 1500-1800). *Harvard Theological Review*, 96(1), 25-62.
- Campagne, F. A. (2009). *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Prometeo.
- Campagne, F. A. (2018). *Bodin y Maldonado. La demonología como fenómeno de masas en la Francia de las guerras de religión*. Biblos.
- Campagne, F. A. (2020). Notas para una lectura alternativa de la *Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin. En S. Peña, C. Cavallero, I. del Olmo y C. Losada (Eds.), *La Reforma Protestante desde el margen. A 500 años del evento banal que revolucionó la cultura de Occidente* (pp. 93-108). Sb editorial.
- Cavallero, C. (2011). *Los demonios interiores de España. El obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna: Castilla, Siglo XV*. Prometeo.
- Certeau, M. de (2010). Etnografía. La oralidad o el espacio del otro: Léry. En *La escritura de la historia* (pp. 203-233). Universidad Iberoamericana.

- Clark, S. (1999). *Thinking with demons. The idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford University Press.
- Cobben, J. J. (1976). *Jan Wier, Devils, Witches and Magic*. Dorance & Co.
- Dillinger, J. (2006). Peter Binsfeld (1546-1598). En R. M. Golden (Ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition* (pp. 122-125). ABC-CLIO.
- Duni, M. (2010). Spina, Bartolomeo. En A. Prosperi (Dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione* (Vol. 3, pp. 1471-1472). Edizioni della Scuola Normale Superiore di Pisa.
- Duni, M. (2011). La caccia alle streghe e i dubbi di un giurista: il *De lamiis et excellentia utriusque iuris* di Giovanfrancesco Ponzinibio (1511). En C. Hermanin y L. Simonutti (Eds.), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò* (Vol. 1, pp. 3-26). Olschki.
- Fumaroli, M. (2013). *La República de las Letras*. Acantilado.
- Hagen, R. B. (2013). Witchcraft Criminality and Witchcraft Research in the Nordic Countries. En B. Levack (Ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (pp. 375-392). Oxford University Press.
- Henningsen, G. (2009). The Witches' Flying and the Spanish Inquisitors, or How to explain (away) the impossible. *Folklore*, 120, 57-74.
- Holtz, G. y Maus de Rolley, T. (Dirs.) (2008). *Voyager avec le Diable. Voyage réels, voyages imaginaires et discours démonologique (XV^e-XVII^e siècles)*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Hopkin, Ch. E. (1940). *The share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*. University of Pennsylvania.
- Houdard, S. (1992). *Les Sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*. Cerf.
- Lecouteux, C. (2013). *Chasses infernales et Cohortes de la nuit au Moyen Âge*. Imago.
- Levack, B. (2006). *The Witchcraft in Early Modern Europe*. (3^a ed.). Pearson.

- Lloyd, G. (2008). *Aristóteles*. Prometeo.
- Maclean, I. (2008). The Medical Republic of Letters before the Thirty Years War. *Intellectual History Review*, 18(1), 15-30.
- Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Miño y Dávila.
- Mauelshagen, F. (2003). Networks of Trust: Scholarly Correspondence and Scientific Exchange in Early Modern Europe. *The Medieval History Journal*, 6(1), 1-32.
- Maus de Rolley, T. (2011). Élévations. L'écriture du voyage aérien à la Renaissance (pp. 475-539). Droz.
- Maus de Rolley, T. (2016). Putting the Devil on the Map: Demonology and Cosmography in the Renaissance. En K. Vermeir y J. Regier (Eds.), *Boundaries, Extents and Circulations. Space and Spatiality in Early Modern Natural Philosophy* (pp. 179-207). Springer.
- Méndez, A. (2020). *El Infierno está vacío. Demonología, caza de brujas y reforma en la Inglaterra temprano-moderna (siglos XVI y XVII)*. Publicacions de la Universitat de València.
- Mitchell, S. (1997). Blåkulla and Its Antecedents: Transvection and Conventicles in Nordic Tradition. *Alvíssmál*, 7, 81-100.
- Pellegrin, P. (2007). *Dictionnaire Aristote*. Ellipses Édition.
- Peters, E. (2006). *Canon episcopi*. En R. M. Golden (Ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition* (pp. 164-165). ABC-CLIO.
- Pigné, Ch. (2006). Du *De malo* au *Malleus maleficarum*. Les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière. *Cahiers de recherches médiévales*, 13, 195-220.
- Reale, G. (2007). *Introducción a Aristóteles*. Herder.
- Roper, L. (2004). *Witch craze. Terror and Fantasy in Baroque Germany*. Yale University Press.
- Roper, L. (2006). Witchcraft and the Western Imagination. *Transactions of the Royal Historical Society*, 16, 117-141.
- Rudwin, M. (1929). Diabolus simia Dei. *The Open Court (Southern Illinois University)*, 10(3), 602-611.

- Scholz Williams, G. (2016). Making time go away. Magical manipulations of Time and Space. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 11(1), 94-108.
- Siraisi, N. (2016). Baudouin Ronsse as Writer of Medical Letters. En A. Blair y A.-S. Goeing (Eds.), *For the sake of learning. Essays in Honor of Anthony Grafton* (Vol. 1, pp.123-139). Brill.
- Sörlin, P. (2006). Blåkulla. En R. M. Golden (Ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition* (pp. 126-127). ABC-CLIO.
- Sörlin, P. (2020). Witchcraft in Scandinavia. En J. Dillinger (Ed.), *The Routledge History of Witchcraft* (pp. 160-170). Routledge.
- Steinke, H. y Stuber, M. (2004). Medical Correspondence in Early Modern Europe. An introduction. *Gesnerus*, 61, 139-160.
- Stephens, W. (2002). *Demon lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. The University of Chicago Press.
- Suarez-Nani, T. (2002). *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*. Vrin.
- Suarez-Nani, T. (2020) Una sfida alla fisica aristotelica: Francesco di Appignano e la multi-localizzazione dei corpi. *Picenum Seraphicum. Rivista di Studi Storici e Francescani*, XXXIV, pp. 89-104.
- Tuczay, Ch. (2006). Flight of Witches. En R. M. Golden (Ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition* (pp. 379-382). ABC-CLIO.
- Valente, M. (2003). *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*. Leo S. Olschki.
- Valente, M. (2006). Cassini, Samuele. En R. M. Golden (Ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition* (pp. 172-173). ABC-CLIO.
- Valente, M. (2022). *Johann Wier. Debating the Devil and Witches in Early Modern Europe*. Amsterdam University Press.

- Vigo, A. (2006). *Aristóteles. Una introducción*. IES.
- Waquet, F. (1989). Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique. *Bibliothèque de l'École de Chartes*, 147, 473-502.
- Zamora Calvo, M. J. (2005). *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*. Iberoamericana-Vervuert.
- Zemon Davis, N. (1983). Beyond the Market: Books as Gifts in Sixteenth-Century France. *Transactions of the Royal Historical Society*, 33, 69-88.

Fuentes primarias

- Binsfeld, P. (1591). *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum*. Excudebat Henricus Bock.
- Bodin, J. (1580). *De la Démonomanie des sorciers*. Jacques du Puys librairie juré.
- Del Rio, M. (1612). *Disquisitionum magicarum libri sex*. Apud Ioannem Phillehotte.
- Guazzo, F. M. (1626). *Compendium maleficarum*. Ex Collegii Ambrosiani Typographia.
- Ponzinibio, G. (1587). Tractatus subtilis, et elegans, de lamiis et excellentia utriusque iuris. En F. M. Brugensi, *Rerum criminalium. Tomus posterior* (pp. 134-152). Apud Ioan. Wechelum, impens. Sigif. Feyrab.
- Ronsseus, B. (1564). *De magnis Hippocratis lienibus, Pliniique stomachace, ac sceletyrbe, seu vulgo dicto Scorbuto, Libellus*. Apud Viduam Martini Nutiis.
- Ronsseus, B. (1590). *Miscellanea seu Epistolae medicinales*. Ex officina Plantiniana, apud Franciscum Raphelenguin.
- Spina, B. (1576). Quaestio de strigibus. En *Quaestio de strigibus una cum tractatu de praeminentia Sacrae Theologiae, et quadruplici Apologia de Lamiis contra Ponzinibium*. In Aedibus Populi Romani.

- Wier, J. (1564). *De praestigiis daemonum, et incantationibus ac veneficiis, Libri V.* Per Ioannem Oporinum.
- Wier, J. (1567). *Medicarum observationum rararum Liber I.* Per Ioannem Oporinum.
- Wier, J. (1582). *De lamiis liber. De commentitiis ieiuniis.* Ex officina Oporiniana.
- Wier, J. (1583). *De praestigiis daemonum, et incantationibus ac veneficiis Libri sex, postrema editione sexta aucti et recogniti. Accessit Liber Apologeticus, et Pseudomoarchia daemonum.* Ex officina Oporiniana.

Ediciones modernas y traducciones de fuentes primarias

- Abbiati, S., Agnoletto, A. y Lazzati, M. R. (1991). *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori del Trecento al Settecento.* Mondadori.
- Aquino, T. (2015a). *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo. Vol. II/1.* (Trad. J. Cruz Cruz). Eunsa.
- Aquino, T. (2015b). *Cuestiones disputadas sobre el mal.* (Trad. y Ed. E. Téllez). Eunsa.
- Aquino, T. (2001). *Suma teológica. Parte. I.* (Trad. J. Martorell Capó). BAC.
- Aristóteles (2008). *Acerca del cielo. Meteorológicos.* (Trad. y Ed. M. Candel). Gredos.
- Aristóteles (2002). *Física.* (Trad. y Ed. G. de Echandía). Gredos.
- Cassini, S. (1901). *Quaestio lamiarum.* En J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter* (pp. 263-273). Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei und Verlag.
- De Lyon, C. (1965). *Vie de Saint Germain d'Auxerre.* (Trad. y Ed. R. Borius). Éditions du Cerf.
- Del Rio, M. (1991). *La magia demoníaca (Libro II de las Disquisiciones mágicas).* (Trad. y Ed. J. Moya y preámbulo J. Caro Baroja). Hiperión.

- Bergamo, G. da (1901). *Questio de strigis*. En J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter* (pp. 195-200). Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei und Verlag.
- Guaccio, F. M. (prólogo de C. Carena). (1992). *Compendium maleficarum*. (Trad. L. Tamburini). Einaudi.
- Hipona, A. de. (1953). *Obras completas de San Agustín. T. X. Cartas (2º) (Complemento del tomo VIII) (Bilingüe)*. (Trad. y Ed. L. Cilleruelo). BAC.
- Hipona, A. de. (1958). *Obras completas de San Agustín. T. XVI-XVII. La ciudad de Dios (Bilingüe)*. (Trad. y Ed. J. Morán). BAC.
- Voragine, J. della (1850). *Legenda aurea, vulgo Historia Lombardica dicta*. (Ed. T. Graesse). Libreriae Arnoldianae.
- Voragine, J. della (Introducción de. E. Duffy). (2012). *The Golden Legend. Readings on the Saints*. (Trad. W. Granger Ryan). Princeton University Press.
- Krämer, H. (2004). *Malleus maleficarum. El martillo de las brujas*. (Trad. M. Jiménez Monteserín). Maxtor.
- Barrientos, L. de (1992). Tractado de la divinança. En P. Cuenca Muñoz, *Lope de Barrientos. Tractado de la divinança. Edición crítica y estudio* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Molitor, U. (2016). De lamiis et pithonicis mulieribus. En M. S. Ahn Ríos, *La transformación de la lamia Antigua en bruja moderna. Edición crítica y traducción del De lamiis et pithonicis mulieribus de Ulrich Molitor (1489)* [Tesis doctoral]. Universitat de Barcelona.
- Mora, G. (Gen. Ed.) y Kohl, B. (Assoc. Ed.). (1991). *Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance. Johann Weyer's De praestigiis daemonum*. (Trad. J. Shea). Medieval and Renaissance Texts and Studies.
- Nynauld, J. de (1990). *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers. (1615)*. (Eds. N. Jacques-Chaquin y M. Préaud). Frénésie.

Abreviaturas empleadas

Cael. Acerca del Cielo

cap. capítulo

col. columna

dist. distinción

De Civ. Dei. La Ciudad de Dios

De Malo. Cuestiones disputadas sobre el Mal

ep. epístola

In II Sent. Comentario a la Sentencia de Pedro Lombardo

lib. libro

p. parte

Ph. Física

q. *quaestio*

S. Th. Suma Teológica

s.v. *sub voce*

El *ethos* del sabio en las elecciones teológicas de Francisco de Vitoria

Javier Chimondeguy

En las primeras décadas del siglo XVI, el encuentro del Viejo y el Nuevo Mundo, junto con la incipiente fragmentación confesional, embarcaban al conjunto de la cristiandad en rutas de incertidumbre. En este contexto, los intelectuales de la segunda escolástica, con eje en las universidades parisina y salmantina, llevaron adelante una renovación teológica de la mano del tomismo.

En la aplicación de su método, la figura del sabio teólogo se volvió central. Por un lado, para llevar la enseñanza de la teología moral a los confesores y predicadores. Por otro, en la tarea de establecer los comportamientos que debían hacer cumplir los agentes del orden. Entre las figuras más destacadas de la época, se encuentra la de Francisco de Vitoria, gran maestro dominico de teología en Salamanca, quien construyó la figura de sabio-teólogo en su lenguaje teológico-moral y legitimó su discurso construyéndose a sí mismo e invistiéndose como el sabio teólogo por antonomasia.

Francisco de Vitoria, maestro de teología en Salamanca

Francisco de Vitoria fue un fraile dominico nacido probablemente en Burgos hacia el año 1480. En 1506 ingresó a la orden de los predicadores y profesó como novicio en el convento de Valladolid. El Capítulo

Provincial de 1507 lo envió a estudiar a París, para formarse primero como bachiller en artes y más adelante como doctor en teología. En la ciudad francesa vivió en el convento de San Jacobo. Se formó en la universidad parisina con el teólogo dominico Pedro Crockaert, quien a pesar de haber tomado en su juventud la vía *nominal*, experimentó —de acuerdo con sus memorias— una gran conversión al tomismo, que lo llevó a tomar el hábito de los frailes predicadores y dedicarse al estudio de Tomás de Aquino. Cuando De Vitoria regresó de París, la congregación dominica se encontraba en un contexto de profunda reforma, los conventos castellanos se sumaban a la observancia, política impulsada por el cardenal Cisneros en las órdenes religiosas de la Península.

En 1523 obtuvo la cátedra de teología de Valladolid y tres años más tarde ganó la oposición para la cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca. Desde su llegada a Salamanca hasta su muerte, veinte años más tarde, dictó teología y vivió en el convento de San Esteban.

A partir del magisterio de Francisco de Vitoria, se estableció en la ciudad del Tormes un método específico de enseñar y estudiar teología. Melchor Cano, su discípulo, sistematizó el método teológico de su maestro en el tratado *De locis theologis*, aunque, según algunos autores, a partir de las constituciones de 1411 y a lo largo de todo el siglo XV, la Universidad de Salamanca se convirtió en un faro para diferentes asuntos políticos y morales (Fuertes Herreros, 2015).

De Vitoria fue, ante todo, un teólogo que se dedicó a la enseñanza en la universidad a través de la oralidad. No publicó grandes obras, aunque sí lo hicieron sus discípulos, especialmente Domingo de Soto (Jiménez Castaño, 2016) y Melchor Cano (Martínez Martínez, 2010), quienes publicaron extensos tratados en los que sistematizaron, en parte, el pensamiento de su maestro y de la Escuela de Salamanca. Más allá de algunos prólogos a obras de sus maestros en su época de

estudiante, cartas y pareceres, su producción fueron las lecciones y elecciones teológicas dictadas en la Universidad de Salamanca y que serían publicadas después de su muerte (Coujou y Zorroza, 2014).

Una elección teológica era una lectura que los profesores dictaban en público una sola vez durante el año académico. Al evento, altamente ritualizado, asistía toda la comunidad universitaria, es decir, una audiencia académica pero heterogénea, entre la que se encontraban los alumnos más jóvenes, los más experimentados y los maestros de las distintas disciplinas (Pena González, 2020).

El catedrático de Teología era el encargado de dictarlas, y para ello elegía un tema polémico, de discusión, o alguna cuestión que hubiera quedado irresuelta durante las lecciones ordinarias del año académico. Estas se volvieron más notorias y renombradas a partir del magisterio de Francisco de Vitoria en la Universidad. Pasaron a formar una parte relevante de la vida social en Salamanca. Este éxito del burgalés se debió a su fama como teólogo y a su efectiva capacidad de comunicación. La transmisión oral fue su principal medio de difusión.

La fama no solo de los teólogos de Salamanca, sino también de sus abordajes y propuestas, se debía no tanto a la publicación de sus textos sino a la enseñanza que impartían de forma oral en las aulas universitarias (Pena González, 2020).

El discurso teológico de los escolásticos ibéricos

Quentin Skinner (1990), en su obra *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, llamó la atención sobre el resurgir del tomismo entre fines del siglo XV y principios del siglo XVI en Europa, con figuras como Pedro Crockaert y Tomás de Vio Cayetano. Sin embargo, este momento tomista tuvo mayor relevancia en la península ibérica entre los siglos XVI y XVII.

De Vitoria y sus discípulos, junto con los discípulos de estos últimos, integraron la llamada Escuela de Salamanca. Si bien sus límites temporales y geográficos no están claros, podemos afirmar que la fi-

gura de Francisco de Vitoria fue relevante para ella; en efecto, muchos autores lo consideran su *fundador*.¹

Como ha señalado Anthony Pagden (2011), los salmantinos como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Melchor Cano eran teólogos morales y no teólogos y juristas, como han sostenido otros autores (Anghie, 2005). En cuanto teólogos morales, se ocupaban de reflexionar sobre distintos interrogantes a la luz de la verdad revelada. Además, compartían el lenguaje teológico y el método con el que trabajaban. Eran tomistas, la gran mayoría de ellos pertenecía a la orden de los predicadores y a partir de la segunda mitad del siglo XVI, a la Compañía de Jesús.

Pedro Martínez de Osma, quizás uno de los primeros teólogos en dictar sus clases de teología en Salamanca con los textos de Tomás, criticaba duramente a aquellos para quienes hacer teología era aplicar la lógica. Los llamaba *ineptiarum verbosi doctores*, ya que convertían la lógica en la fuente misma de la teología, transformada en conceptos artificiosos, alejados de la revelación cristiana (Langella, 2018).

Desde la perspectiva de los salmantinos, tanto los luteranos como los humanistas y los nominalistas se habían alejado del método escolástico. Los primeros, por privilegiar la superioridad de la fe sobre la razón, afirmaron el valor de la sola Sagrada Escritura y de la sola gracia; los humanistas, a través de su concepción de la verdad histórica a la que se llegaba ante todo por el conocimiento de las lenguas, también criticaron a los escolásticos. Los nominalistas, como había señalado Osma (Fuertes Herreros y Panchón Cabañeros, 2004) y más adelante lo haría De Vitoria (1917), tenían la pretensión de hacer ciencia de Dios con la ayuda exclusiva de las categorías lógico-rationales.

¹ Para las discusiones todavía vigentes sobre la Escuela de Salamanca, algunas de las obras más recientes son: Langella y Ramis Barceló (2021), Beneyto Pérez y Corti Varela (2017); Poncela González (2015); Azevedo Alves y Moreira (2009).

Si bien De Vitoria planteó estas cuestiones en sus lecciones y estableció los lugares teológicos en sus comentarios a la *Summa Theologica* (Beltrán de Heredia, 1932-1935), su discípulo Melchor Cano fue el primero en darle una forma concreta con la publicación del *De Logis Theologicis*, una verdadera codificación del método teológico salmantino y católico en general. Aceptó los aportes de los humanistas, erasmistas, e incluso de los luteranos, ya que, como señala Simona Langella (2018), la crítica protestante obligó a los teólogos del siglo XVI a un conocimiento más profundo y consciente de las fuentes de la revelación. Además, gracias a las críticas humanistas, los escolásticos prestaron una mayor atención a las lenguas y a la cultura clásica (Langella, 2018).

El método escolástico era usado en la enseñanza y en la generación de conocimiento. La teología, desde esta perspectiva, era una ciencia inductiva, a partir de la fragmentación de problemas generales en cuestiones y dudas específicas a las que se respondía mediante citas de autoridades, demostraciones lógicas y argumentos históricos (Quijano Velasco, 2017). Como ha señalado Antonio Manuel Hespanha (2002), la dialéctica escolástica consistía en encontrar diferentes puntos de vista para abordar una cuestión, y a partir de allí establecer conclusiones. En el lenguaje tomista esto se conocía como el *ars inveniendi*.

Además de la Biblia y de los Padres de la Iglesia, fuentes que compartían casi todas las escuelas teológicas, Aristóteles y Tomás de Aquino fueron las principales referencias de los salmantinos, aunque en la Universidad, al menos en el siglo XV y parte del XVI, era posible estudiar otras vías (Quijano Velasco, 2017).

Para la escolástica, los saberes estaban agrupados en cuatro facultades: teología, artes, derecho y medicina. La primera, que aquí nos ocupa, trataba las cuestiones morales y asuntos relacionados con el poder. Los tratados de teología durante la primera modernidad recorrían temas desde la ley, el derecho, la justicia, las formas de gobierno,

los precios, hasta la gracia y los sacramentos, entre tantos otros. Los doctores de Salamanca, en especial, sostuvieron que ningún tema, por banal que fuera, escapaba al ámbito de la teología.

Los teólogos morales, de los que De Vitoria es uno de los más grandes referentes en el siglo XVI, tenían como función responder y solucionar problemas morales acerca de cuestiones prácticas (Schwartz, 2019).

De acuerdo con Miguel-Anxo Pena (2020), los teólogos salmantinos se guiaban por lecturas escolásticas, que podían leer e interpretar libremente. Por ello, su éxito se debió a su fidelidad a la tradición y a las Escrituras, por un lado, y a su enfoque original de estos textos, por el otro.

Los maestros empleaban una retórica y una pedagogía elaboradas para lograr persuadir y cautivar a sus audiencias, pero también porque tenían la necesidad de dar respuesta a problemas prácticos, que consideraban dentro del alcance de la teología. Si bien los teólogos morales examinaban la justificación y el funcionamiento de instituciones políticas y sociales, su objetivo central estaba focalizado en la moralidad de la conducta individual de los sujetos en un orden institucional y político específico (Schwarz, 2019).

Un agente, ya fuera individual o colectivo, siempre era el objeto de sus discursos. Se preguntaban si este podía o no realizar cierta acción que entraba en conflicto con determinada norma moral. Las controversias que los teólogos debatían giraban en torno a si una acción en particular violaba una prohibición moral. Como señala Daniel Schwartz (2019), el objetivo de la teología moral era, básicamente, educar a los confesores para poder aconsejar a los agentes morales que se encontraban ante situaciones dudosas en cuanto a la moralidad.

Además de lo que planteaban en sus cátedras, muchos de ellos guiaban a los fieles en sus problemas de conciencia, como confesores, consejeros de príncipes o poderosos. Además, escribían manuales para predicadores y para confesores; en muchos casos, ellos mismos eran predicadores. En varias ocasiones, los tratados que escribían res-

pondían al pedido de algún particular o colectivo, que los consultaba sobre un tema concreto como las deudas, el crédito, el matrimonio o la licitud de algún conflicto.

A partir de la producción de los teólogos morales, los párrocos y predicadores podían responder y ayudar a su comunidad más cercana en problemas de conciencia, ya fueran soldados, artistas, artesanos, campesinos del mundo rural o urbano, mendigos o poderosos señores. Esta formación les permitía saber cuál era la opción más justa en cuanto a temas tan diversos como la guerra, el matrimonio, el homicidio o la justicia (Schwartz, 2019).

Los teólogos de Salamanca eran profesores universitarios y miembros de órdenes religiosas. Además de sus tareas pastorales, participaban como diplomáticos, consejeros formales o informales de miembros del Consejo de Castilla hasta de gremios de mercaderes (Pagden, 2011).

Según Servais Pinckaers (1995), a diferencia de los humanistas, los escolásticos se preocuparon tanto por la moralidad y la casuística que dejaron de lado la búsqueda de la perfección, las virtudes y la gracia. Es decir, se enfocaron en exceso en la obligatoriedad de la ley y las obligaciones morales que ella conlleva. En ese sentido, Seth Kimmel (2015) ha sugerido que De Vitoria se centró en las formas de la ortodoxia, en las acciones visibles que nos permiten dar cuenta de que el agente moral está actuando de acuerdo con la ley divina y humana. La teología moral y el derecho canónico indicaban a los cristianos en qué debían creer y cómo era esperado que se comporten en los ámbitos más variados de la vida social (Herzog, 2020).

Los teólogos buscaban en muchas oportunidades destacar por su planteo de un punto de vista novedoso sobre un tema particular, algún enfoque que nadie hubiera mencionado sobre la materia. Además, estaban pendientes de las últimas publicaciones y muchos de ellos podían llegar a plantear, en su afán de tener un abordaje teológico innovador, miradas que les ocasionaran conflictos con las

jerarquías eclesiásticas o civiles. Tal fue el caso de Francisco de Victoria cuando Carlos V le envió una carta al prior de su convento en Salamanca, solicitándole —o más bien, ordenándole— que pusiera orden sobre los temas de las Indias que se enseñaban en la Universidad (Schwartz, 2019).

Asimismo, en el período escolástico medieval era común que a los doctores en teología se les asignaran títulos referentes a su sabiduría. Por ejemplo, el *Doctor Angélico* (Tomás de Aquino), el *Doctor Seráfico* (Buenaventura) o el *Doctor Sutil* (Duns Scoto). Sin embargo, Kivistö (2014) sostiene que muchos de ellos consideraban que la fama no era lo que debía perseguir un teólogo; otros veían en esta falta de búsqueda de fama una especie de falsa modestia muy grave, pues llevaba al teólogo a no ser lo que verdaderamente era.

Según José Luis Fuertes Herreros (2015), la Universidad de Salamanca irrumpió en el mundo moderno con una función profética, a través del cultivo de la teología, la filosofía y el derecho. Desde las Constituciones de 1411, la universidad debía servir como una guía moral, ya que desde el siglo XV debía acompañar a una cristiandad renovada a partir del cisma de Aviñón, con el Concilio de Basilea. A partir de la expansión y conquista de los imperios americanos se esperaba que los doctores de la Universidad repensaran y recompusieran de una manera nueva una teoría del mundo y de concordia para el que ya se constituía como mundo. Para ello, la utilización de las obras de Tomás como método de enseñanza fue clave. El proceso de implementación de sus textos en las clases fue gradual. Si bien algunos maestros lo utilizaron en el siglo XV, como Pedro de Osma y Alfonso de la Torre, es posible advertir la opción que la Universidad de Salamanca efectúa por Tomás y la Suma Teológica, y en esa opción se evidencia el núcleo vivificador sobre el que se va a asentar la Escuela de Salamanca para animar el siglo XV y, luego, en el XVI, repensar el Nuevo Mundo (Fuertes Herreros, 2015).

Polifonía y *ethos*²

El *ethos* es una de las figuras aristotélicas de la retórica que puede ser descrita como la capacidad que tiene el enunciador de crear y ofrecer a su audiencia una imagen positiva de sí mismo. El objetivo siempre es lograr la adhesión a su enunciado, es decir, que la imagen positiva legitime el decir del enunciador. Desde la perspectiva de Oswald Ducrot (1984), el *ethos* no son las palabras o afirmaciones jactanciosas que emite el orador, sino la elección de las palabras, la cadencia, los argumentos.

Dominique Maingueneau (2002) entiende también que el *ethos* está ligado a la enunciación y que se trata de aquellos rasgos mostrados por el locutor. Sin embargo, además del *ethos* mostrado, existe un *ethos* dicho, que hace referencia al enunciador como sujeto del enunciado; es decir, las referencias del locutor sobre sí mismo (Montero, 2017). Es posible advertir un *ethos* prediscursivo, la imagen que el auditorio tiene del locutor. Ruth Amossy (2010) ha hablado del *retrabajo* del *ethos* *previo* o *prediscursivo*, esto es, la imagen que el locutor construye sobre sí mismo entra en juego con el conocimiento que comparte la audiencia sobre lo que se dijo del locutor y lo que se conoce de él. Durante el discurso, esta construcción de la audiencia se verá validada o desmentida.

Según Roland Barthes (1985), el *ethos* son los rasgos específicos que el locutor debe manifestar para, en última instancia, causar una buena impresión. Toda enunciación se da en un contexto específico, y cada uno de ellos exige diferentes rasgos, que vuelven legítimo al locutor del enunciado en ese contexto.

² Si bien estas categorías fueron pensadas por el análisis del discurso para la lengua moderna, las autoras Constanza Cavallero (2011) y Carolina Losada (2012) las han empleado para el estudio del discurso teológico a finales del siglo XV. A su vez, ellas sostienen esta posibilidad de relacionar la lingüística y el análisis de discurso para el período basándose en el uso de la teoría de los actos de habla en autores que estudian el género homilético en el ocaso de la Edad Media.

En sus reelecciones De Vitoria se inviste de las cualidades del sabio teólogo como aquel que responde a interrogantes morales que resultan en extremo difíciles de resolver para cualquiera, con excepción de los expertos en teología. Además, asume el rol de enseñar teología a un colectivo académico.

De esta manera cumple en su discurso con las dos funciones de la teología para el cuerpo social, el deliberativo y el pedagógico. Su discurso hace que otros aprendan de él la sagrada doctrina, a la vez que elabora respuestas frente a dudas morales de manera incuestionable, puesto que llega a ellas a través del estudio de las Escrituras, la tradición y el uso de la *ratio*.

A lo largo de su discurso, el teólogo reafirma y valida el *ethos* pre-discursivo del sabio teólogo. Además, a través del uso del lenguaje construye este *ethos*. Como hemos visto, de acuerdo a De Vitoria el teólogo debía hacer un correcto uso de la *ratio*, para aclarar la verdad revelada que se encontraba en diversos lugares teológicos.

Por lo tanto, siguiendo el planteo de Ducrot (1984), para reconstruir el *ethos* del locutor no basta con atender a lo que dice de sí mismo —lo que en el caso de De Vitoria, para no pecar de soberbia, será inexistente—, sino buscar la manera en que, en cuanto sujeto de la enunciación, el autor se inviste discursivamente para que lo que dice adquiera el estatus que la enunciación requiere (Cavallero, 2011).

El sabio teólogo, como garante de la enunciación, debe presentar diversos rasgos. Un profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras, de los Padres de la Iglesia y de los sabios del mundo clásico. Debe ser prudente en sus afirmaciones y abordar las cuestiones desde distintos puntos de vista. De todas estas cualidades se inviste constantemente De Vitoria.

Para no ser un mero comentador y asumir el rol de ejercer la *sacra doctrina*³, el sabio teólogo debe contraponer distintos enunciadores

³ “Sacra doctrina” era la forma en la que Tomás se refería a la teología.

y sostener una posición frente a ellos.⁴ De Vitoria, sobre todo, se enfrenta a y contrapone con aquellos que caen en errores teológicos.

El recurrente uso de la *autoridad polifónica* (Ducrot, 1984, pp. 152-153) nos permite descubrir que Francisco de Vitoria aplica a su enunciación una regla que menciona de forma explícita en su discurso. Esto es, el empleo de una innumerable cantidad de referencias a autoridades clásicas, medievales y modernas; teólogos, sabios, cristianos, paganos y, por sobre todas las cosas, Aristóteles, Tomás y las Sagradas Escrituras, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Por lo tanto, a partir del modo de la enunciación, De Vitoria asume las normas y el método que deben tener la enseñanza y el estudio de la teología para los escolásticos, tanto por los enunciadores que presenta en el discurso, como por la forma en que aparecen ofreciendo puntos de vista opuestos, entre los que el teólogo debe tomar posición.

Para reafirmar el *ethos* de sabio teólogo, el autor recurre a las expresiones: “Es pues, muy claro” (De Vitoria, 1917, p. 7), “Como hemos dicho” (p. 35), “Yo en su lugar propongo”, “Digo, pues” (p. 29). La respuesta correcta es siempre asumida por De Vitoria en cuanto locutor, y coincide con los enunciadores que habían sostenido en el pasado esta afirmación. En la mayoría de los casos estos eran Tomás, Aristóteles y Agustín, los sabios ideales para los salmantinos.

Cuando Francisco de Vitoria hace explícita la coincidencia entre locutor y enunciador, a través del uso del *yo*, la argumentación se fundamenta en que es él mismo el que lo dice: “No obstante pruebo yo” (De Vitoria, 1917, p. 20), “Yo tengo por cierto” (p. 83), “Yo bien sé” (p. 86) son algunos de ejemplos de esta clase de operación. En el contexto extradiscursivo en el que se encuentra inmerso el enunciado, De Vitoria, como máxima autoridad teológica de la Universidad, legitima

⁴ Para Ducrot (1984), enunciador y locutor no siempre coinciden. En tanto el locutor es quien emite la locución, el enunciador es el responsable de la enunciación, un mismo locutor puede hacer referencia a distintos enunciadores y presentarlos en su discurso.

su propio decir a partir de su fama y conocimiento de la teología. El teólogo construye el enunciado de manera tal que no haya dudas de que es su propia voz la que brinda la interpretación adecuada para los casos de hesitación o controversia moral.

Algunos sostienen que el peso de Tomás para los escolásticos hacía que la teología no fuera más que una reinterpretación del Aquinate. Sin embargo, De Vitoria no solo contradecía a los grandes escolásticos, sino que incorporaba herramientas teológicas de sus maestros nominalistas y dialogaba con los humanistas para dar respuesta a problemas morales de su tiempo. El dominico no solo describe cómo debe ser la teología, sino también las cualidades que deben reunir quienes se dedican a ella. Delinea de esta manera los elementos centrales del *ethos* de sabio teólogo, al mismo tiempo que diferencia entre teólogos experimentados, de gran sabiduría, y otros “jóvenes teólogos” (De Vitoria, 1917, p. 86) que cometen graves errores.

Las características negativas de quienes son malos teólogos y yerran oscilan entre aquellos que lo hacen por abrazar una doctrina equivocada, contraria a la divinidad —sobre todo los luteranos—, y aquellos que confunden algún dogma o no abrazan el método escolástico plenamente, quienes se equivocan y son en algún punto tan peligrosos como los primeros. Por ejemplo, al describir los injustos títulos para la conquista americana, De Vitoria trae un enunciador al discurso, pero aclara: “Dicen algunos —no sé bien quiénes— que Dios condenó a los bárbaros” (De Vitoria, 1975, p. 83). El teólogo se manifiesta en contra de esta posición y no la asocia a nadie en particular, puesto que no fue ningún doctor conocido quien enunció esta idea. Sin embargo, agrega: “Pero sobre esto no voy a discutir mucho, ya que es peligroso creer a aquel que sostiene profecías contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no confirma su doctrina con milagros, que en esta ocasión no existen” (De Vitoria, 1975, p. 84).

En la misma selección, señala:

Correspondería decirle que no pertenece a los jurisconsultos fallar este asunto, o al menos, a ellos solos. Porque como aquellos bárbaros —según diré de inmediato— no están sujetos por derecho humano, sus cosas no pueden, por lo tanto, ser resueltas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no están lo suficientemente versados para poder emitir pareceres (De Vitoria, 1975, p. 38).

Para él, los sabios teólogos son los únicos que pueden ocuparse de todos los temas. Incluso más, los jurisconsultos solo podrían tratar el asunto en caso de que hubiera leyes humanas ya dictadas, y aun entonces tampoco podrían hacerlo solos. La voz del teólogo siempre debe dar su veredicto sobre los problemas morales.

Agrega, además: “Yo no sé que, para el estudio y solución de esta cuestión, hayan sido convocados teólogos dignos que pudieran ser oídos con respeto en asunto de tanta entidad” (De Vitoria, 1975, p. 38). En este punto es posible advertir la distinción de De Vitoria entre los teólogos jóvenes, errados o inexpertos y los sabios teólogos, como él mismo, que sí puede adentrarse en esta difícil tarea. Probablemente sabía que el fraile dominico Matías de Paz (Birr y Egío, 2020) había participado veinte años antes en las Juntas de Burgos, además de su maestro John Mair, quien se había ocupado del tema en 1509 (Beuchot, 1998). Es decir, aquellos que habían planteado esta idea sobre la condenación de los indígenas americanos no eran para De Vitoria dignos de ser discutidos, aunque sí condenados, porque se trataba de *profecías* e iban contra la ley y contra las Escrituras. Estas dos eran fuentes sagradas para la teología moral: quienes no respetan la tradición, la Escritura y la ley no son para él dignos de ser considerados practicantes de la teología.

Al inicio de la Relección de la Potestad Civil, sostiene que “El deber, la misión del Teólogo son tan extensos que no hay argumento alguno, no hay disputa, no hay lugar ajeno a la profesión e institución

teológica” (De Vitoria, 1917, p. 1). Cabe destacar que esta es la segunda reelección que dictó De Vitoria en Salamanca y la primera de la que queda registro; en ella legitima la tarea del teólogo y el alcance de la ciencia teológica. En las otras reelecciones su auditorio ya conocía su opinión al respecto, pero en sus primeras intervenciones en la ciudad del Tormes, el dominico quiere dejar en claro el *deber ser* de la disciplina teológica.

En los años posteriores, no será necesario hacer estas aclaraciones, ya que forman parte del *ethos* prediscursivo. La fama del teólogo, a medida que pasan sus años como catedrático en Salamanca, hace que sus ideas acerca de la disciplina teológica y de las características que debe tener el teólogo sean un conocimiento compartido con la audiencia, y que en cada reelección el dominico deba revalidarlo.

Señala también que “es grande la escasez de grandes y sólidos teólogos” (De Vitoria, 1917, p. 1). Así, logra persuadir a su audiencia de que hay pocos teólogos competentes, e implícitamente queda claro que él se encuentra entre ellos, puesto que después de hacer esta afirmación se dedica a explicar la verdad revelada y a juzgar de manera crítica la tarea de múltiples teólogos y sabios del pasado. Ofrece, como corolario, una explicación ante este problema: “Es la Teología la primera de las disciplinas y el primero de los estudios del mundo; por lo cual no es de maravillar que pocos se hallen competentes en tan difícil doctrina” (De Vitoria, 1917, p. 1).

Según el dominico, la tarea del teólogo no es para cualquiera, ya que se trata de una difícil doctrina, que demanda una gran capacidad, erudición y estudio, pero además se necesita de varones “santos”. No solo se requieren atributos intelectuales, sino una moral que siga las enseñanzas evangélicas.

Para De Vitoria la tradición es válida como lugar teológico, aunque debe ampliarse, puesto que “si bien mucho han dicho varones graví-

simos y eruditísimos, mucho, no obstante, queda por decir todavía” (De Vitoria, 1917, p. 1). Por lo tanto, como locutor, nuestro teólogo se identifica con los enunciadores que, antes que él, habían abordado desde la teología lo relativo a la potestad de la República. Destaca que tenían gran erudición, aunque denota que queda mucho por decir. Y él mismo, desde su posición de maestro en teología, seguirá ese camino en la elección, al aclarar cuestiones que aquellos grandes eruditos no habían llegado a tratar.

En diversas ocasiones, De Vitoria plantea un enunciador al que identifica con una visión errada; a la par, emplea una estrategia discursiva adversativa para indicar que su propio punto de vista es diferente y, a la vez, el correcto: “Pero, a la verdad, imbuidos los hombres en crasísimas opiniones, erraban enormemente de tal suerte que, a la luz de su doctrina, no podrá darse la razón de cosa alguna, y ciertamente les era imposible explicar, aún con artificio, por filosofar solamente” (1917, p. 3).

Lleva adelante la misma estrategia al preguntarse si las leyes civiles obligan en el fuero de la consciencia. Presenta a los enunciadores que sostienen que las leyes no obligan en ese fuero y concluye con su propio argumento, sobre el cual, sostiene, no puede quedar ninguna duda: “Mas, no obstante todas estas razones, que movieron a graves Doctores, a mí me parece que no puede dudarse que las leyes civiles obligan en el fuero de la consciencia” (De Vitoria, 1917, p. 22).

Distinto es el caso cuando, en la *De Potestate Papae et Concilii*, el teólogo se dedica a responder cuál de los dos está por encima del otro. Identifica dos tradiciones igualmente válidas en ambas posiciones. Por un lado, Tomás y otros teólogos y canonistas consideraban que el papa estaba sobre el concilio. Por otro lado, canonistas y teólogos que podríamos identificar como conciliaristas —de entre los que destaca al Panormitano—, que creían que el concilio está sobre el papa. Frente a este dilema, sostiene:

Opino que ambas sentencias son probables, y porque cada una de ellas tiene grandes defensores, no se puede en la cuestión propuesta proceder a la luz de una de ellas, sino establecer cómo se resuelva a la luz de cada una de ellas (De Vitoria, 1917, p. 50).

Por lo tanto, sugiere que ambos, tanto el papa como el concilio, pueden dispensar. Pero lo que nos interesa de este punto es la autoridad polifónica que trae De Vitoria, de qué manera ambas posiciones tienen grandes defensores, resultan probables, y el teólogo debe buscar un punto que las concilie.

Al comenzar la *Relectio de Indis*, se pregunta acerca de si: “En las cosas dudosas, si después de consultado el caso, los sabios definen como lícita una cosa, aunque en otras circunstancias fuere ilícita, se debe, para la seguridad de la conciencia, seguir el parecer de aquéllos” (De Vitoria, 1975, p. 31). Responde que, al contrario de lo que sostenía Tomás de Vio Cayetano, los fieles deben seguir siempre el consejo de los sabios; aun cuando estos les dijeran que el pecado venial es mortal, lo deben tratar como mortal.

Estos sabios son, de acuerdo al teólogo, los “prelados, predicadores y confesores” (De Vitoria, 1975, p. 35). Si bien este problema se inserta dentro del debate sobre el surgimiento del probabilismo en la Escuela de Salamanca (Delumeau, 1992; Pine, 2019), nos interesa destacar aquí cómo Vitoria realza el rol de los sabios. Incluso se refiere a los predicadores y confesores como miembros de este colectivo, y esto refuerza su propia imagen de sabio teólogo, pues él es quien se encarga de formar y enseñar teología a los predicadores y confesores que deben responder estas dudas y consultas de los fieles. De Vitoria profundiza la noción de que el sabio teólogo debe ser quien eduque a los demás en temas teológicos: “No todas las discusiones teológicas son siempre del género deliberativo, sino que frecuentemente pertenecen al género demostrativo, esto es, que son promovidas no con el fin de indagar, sino con el de enseñar” (De Vitoria, 1975, p. 38).

Fiel al carisma de la orden dominicana y a Tomás, para De Vitoria el teólogo debe demostrar la verdad revelada, pero también debe enseñar. Ubicado en la cúspide de la comunidad cristiana, quien practica la *sacra doctrina* tiene la misión de comunicarla a los predicadores, confesores, autoridades, mercaderes, en sus predicaciones, en sus lecciones; a toda la comunidad cristiana, pero deben aprender de los teólogos especialmente quienes deben guiar a otros. Es decir que el sabio teólogo es considerado en su discurso como un sabio a quien se debe consultar, pero especialmente como una autoridad para otros prelados, puesto que el colectivo de sabios teólogos es reducido en número. Los teólogos morales se constituyen de esta manera en una suerte de *maestros de maestros*.

Melchor Cano, años después del fallecimiento de De Vitoria, hacía énfasis en esta característica de su maestro y escribía que: “El maestro Vitoria podrá tener discípulos más sabios que él, pero diez de los más doctos no enseñarán como él” (De Vitoria, 1975, p. 13).

La opinión de los sabios es tan significativa para el fraile que declara que:

No basta a los príncipes ni a los particulares, el creer que obran justamente. Lo cual es evidente, porque pueden errar invencible o afectadamente, y para que un acto sea bueno no basta el parecer de un cualquiera, sino que es preciso que se haga conforme al juicio de los sabios (De Vitoria, 1975, p. 123).

Al delinear las figuras del teólogo y el predicador ideales, aquellos hombres santos que bregan por el bien común, buscan la verdad revelada e intentan clarificarla a los demás, consolida por oposición la figura de un antiethos, un antigarante al que discursivamente le atribuye las cualidades opuestas que deben tener los *santos varones*, características aplicables en diferentes niveles a sabios teólogos, a predicadores y a obispos.

En primer lugar, el antiethos está reservado para los luteranos, por abrazar una doctrina errada, que va contra todos los dogmas que defiende De Vitoria y que, sobre todo, derriba el método escolástico. Estos presentan características opuestas a los sabios teólogos, entre los cuales hay consenso, por eso expresa: “Decimos con todos los sabios” (De Vitoria, 1917, p. 12). Por el contrario, los luteranos convencen de sus doctrinas a los ignorantes y los engañan. En vez de la voz pública de los maestros escolásticos, ellos arrastran pueblos enteros —para De Vitoria, todos los alemanes fueron engañados por los dogmas de Lutero—.

Al hablar de las perspectivas de la naturaleza humana que considera pesimistas, sugiere que: “De ahí han nacido, aquellas quejas contra la misma naturaleza, de suerte que unos la llaman madrastra, otros, enemiga, otros, fomentadora de crímenes, otros, madre de los males, y con otros envidiosos y odiosísimos apodos la denigran” (De Vitoria, 1917, p. 196). Es decir, aquellos que se abrazan a doctrinas erróneas son movidos por la envidia y el odio, que los llevan a no creer en la naturaleza del hombre. Además, estas ideas que se consideran heréticas son compartidas por los luteranos, enemigos de la fe por antonomasia para el teólogo, quien señala que sostener este discurso sobre la naturaleza humana “es uno de los dogmas de los luteranos” (De Vitoria, 1917, p. 196).

En otro pasaje, mientras explicaba que la guerra era lícita a los cristianos en determinadas circunstancias, aclara: “Lutero, que no dejó nada sin contaminar, niega que los cristianos puedan lícitamente empuñar las armas contra los turcos” (De Vitoria, 1975, p. 111). De esta manera, marca cómo todas las enseñanzas de Lutero están contaminadas y son contrarias a una *sacra doctrina*. Sostiene: “Pero, dejando de lado ajenas opiniones, yo respondo a esta conclusión: Es lícito a los cristianos militar y hacer la guerra” (De Vitoria, 1975, p. 111).

Una vez más emplea la palabra “pero” para indicar que dejará de lado “ajenas opiniones”, y muestra que estas no eran compatibles con

las opiniones de los verdaderos sabios. El enunciador de estas ideas “contaminadas” se hace presente en la enunciación para reafirmar la posición del locutor, quien explicita que este, identificado en este caso con el enunciador, asume la responsabilidad de responder a la conclusión, puesto que materializa el *ethos* de sabio teólogo.

En este pasaje, como en tantos otros, queda claro que es el propio fraile quien tiene la responsabilidad, junto con el resto de los expertos en la ciencia sagrada, de definir qué acciones son lícitas para todos los cristianos.

En segundo lugar, aparecen otros antigarantes, aquellos que no aceptan la primacía de la ley, los que creen que lo bueno y lo malo está dictado por la voluntad divina y no por su ley. Sin embargo, con este colectivo, De Vitoria no es tan duro; más bien aparece en el discurso para probar que los verdaderos sabios teólogos son los que siguen el método escolástico, quienes usan la *ratio* para alcanzar las verdades reveladas a través de la reflexión de los lugares teológicos. El teólogo presta especial atención a quienes no respetan la autoridad regia:

No faltan ni entre los cristianos quienes niegan su procedencia de Dios, y no sólo dicen esto, sino también, que todos los reyes, duques y príncipes son tiranos y usurpadores de la libertad, y así tan adversarios son de todas las dominaciones y potestades, excepción hecha de la potestad en forma democrática, que intentan probar sus doctrinas con autoridades y razones (De Vitoria, 1917, p. 10).

El fraile trae como enunciador la voz de los que no creen que la autoridad de reyes y duques proviene de Dios y los denomina *adversarios* de las dominaciones y potestades. Después de enumerar todos los argumentos que defienden para intentar probar sus doctrinas, señala —esta vez asumiendo el rol del enunciador— que: “No es, pues extraño, que los facciosos, los corrompidos por la soberbia y los ambiciosos, se levanten contra los Príncipes” (De Vitoria, 1917, p. 12). Da cuenta así del impacto nocivo que tienen estas doctrinas y cómo son

utilizadas por hombres a los que acusa de ser movilizados por los más bajos vicios: la ambición y la soberbia.

De Vitoria recurre a la autoridad polifónica. Como el enunciador se encuentra en la primera persona del plural, se incluye a sí mismo dentro del colectivo de todos los sabios y legitima su decir. Demuestra que él tiene las características de un sabio teólogo al decir: “Nosotros decimos con todos los sabios: La monarquía o potestad regia, no sólo es justa y legítima, sino que los reyes tienen su poder del derecho divino y natural, y no de la república, o mejor, de los hombres” (De Vitoria, 1917, p. 12).

Para el fraile dominico, hay una serie de errores que no deben cometer los teólogos. Al señalarlos, delinea la figura del antiethos. El primer error es usar solamente la razón a la hora de hacer teología, sin recurrir a las Sagradas Escrituras. Inversamente, otro error común es excluir la razón, para valerse exclusivamente de la Escritura (Langella, 2003). Los verdaderos teólogos, los de París y Salamanca, deben, desde su perspectiva, llevar adelante sus reflexiones teológicas a partir del uso de la razón y de la lectura de las Sagradas Escrituras. Estas dos actividades deben efectuarse con cierto equilibrio y manifestarse en los frutos del teólogo: sus enseñanzas, sus escritos y sus discursos.

Consideraciones finales

La enseñanza de Francisco de Vitoria desde la cátedra de Teología en Salamanca y sus tratados tiene todavía mucho para revelar sobre diversas problemáticas del mundo moderno.

En un contexto marcado por la incertidumbre, los hombres y mujeres del mundo atlántico en la temprana modernidad se enfrentaron a nuevas problemáticas morales, religiosas y políticas. En ese tiempo, desde la cátedra de Teología, De Vitoria se propuso polemizar con diversos adversarios y de esta manera profundizar la figura del sabio católico. El conocimiento de la fe, la doctrina y la teología era una

característica fundamental de todo varón prudente, ya fuera este un confesor, un predicador o un obispo.

En un rico pasaje de la *Relección de los Indios y el Derecho de la Guerra*, De Vitoria da una definición de por qué es necesaria la consulta a los sabios, reafirmando la centralidad, no solo de la teología moral, sino también de sus agentes que encarnan el rol del sabio, ya sean confesores, obispos, predicadores o maestros de teología:

Pues, como dice el cómico [Terencio], al varón prudente le conviene experimentar todas las cosas antes con las palabras que con las armas, y también consultar a hombres probos y sabios que le hablen con entera libertad y sin ira, odio ni pasión. Ya que, como dice Crispo, no se ve fácilmente la verdad donde tales pasiones imperan. Es esto evidente, pues como en las cosas morales es muy difícil llegar a lo verdadero y justo, será fácil errar si se las trata con descuido y negligencia; y tal error no excusará a sus autores, sobre todo tratándose de asunto tan importante del que dependen la desgracia y el peligro de muchos, que, en último término, son prójimos nuestros, a los cuales estamos obligados a amar como a nosotros mismos (De Vitoria, 1975, pp. 123-124).

Los sabios son aquellos que responden sin ira, odio ni ambiciones, y usan la palabra antes que las armas. En cuanto fraile de la orden de predicadores y maestro de teología, De Vitoria hace una defensa de la corporación de los teólogos y predicadores. Sostiene, además, que para él todas aquellas cuestiones son muy claras. Al hacerlo, legitima su estatus de sabio que ve con claridad y se posiciona como digno de decidir, entre otras cosas, temas tan determinantes como la licitud de las guerras.

Al delinear este ideal de sabio cristiano y construir un *ethos* discursivo que lo refuerza, De Vitoria destaca la centralidad de esta figura para guiar a la salvación a los poderosos y a los débiles, a los ricos y a los pobres; en síntesis, a todos aquellos que tuvieran dudas y

temores en cuanto al camino a seguir en caso de no ver con claridad la opción moralmente justa.

De esta manera, el colectivo católico encontraba en los sabios conocedores de la teología, especialmente en los miembros de las órdenes mendicantes, a aquellos guías y maestros de maestros encargados de alivianar la incertidumbre que aquejaba a hombres y mujeres en el ocaso de la Edad Media.

La Iglesia triunfante de Trento en la segunda mitad del siglo XVI fue la que impulsó este tipo de modelos de hombres doctos y sabios como aquellos que deben guiar al resto de la cristiandad; sin embargo, es posible advertir en los teólogos de Salamanca un discurso que llamaba a los misioneros, obispos y confesores a erigirse como hombres no únicamente ejemplares en el conocimiento de la teología moral, sino también en su vida y su fe. En particular, estos hombres debían lograr ser los sabios que dieran respuesta no solo a los viejos cristianos, muchas veces *rústicos*, de Europa, sino a todos aquellos que abrazaban la fe cristiana en los nuevos dominios de los monarcas ibéricos.

Referencias bibliográficas

- Amossy, R. (2010). *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*. PUF.
- Anghie, A. (2005). *Imperialism, sovereignty, and the making of international law*. Cambridge University Press.
- Azevedo Alves, A. y Moreira, J. (2009). *The Salamanca School*. Bloomsbury Academic.
- Barthes, R. (1985). *L'aventure sémiologique*. Seuil.
- Beltrán de Heredia, V. (1932-1935). *Francisco de Vitoria. Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás* (Vols. 1-6). Biblioteca de Teólogos Españoles.
- Beneyto Pérez, J. M. y Corti Varela, J. (2017). *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*. Springer.
- Beuchot, M. (1998). La polémica de la guerra de conquista en relación con México. En G. Bataillon, G. Bienvenu y A. Velasco

- Gómez (Dirs.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.
- Birr, C. y Egío, J. L. (2020). Before Vitoria: Expansion into Heathen, Empty, or Disputed Lands in Late-Mediaeval Salamanca Writings and Early 16th-Century Juridical Treatises. En J. A. Tellkamp (Ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*. Brill.
- Cano, M. (2006). *Los lugares teológicos*. BAC.
- Cavallero, C. (2011). Miles Christi: la construcción del *ethos* en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV). *Estudios de historia de España*, 13, 149-198.
- Coujou, J. P. y Zorroza, M. I. (2014). *Bibliografía vitoriana*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Alianza.
- Ducrot, O. (1984). *El decir y lo dicho*. Hachette.
- Fuertes Herreros, J. L. (2015). Una filosofía para el viejo y nuevo mundo en la Universidad de Salamanca, siglos XV-XVI. En A. Poncela González (Ed.), *La escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*. Verbum.
- Herzog, T. (2020). Colonial Law: Early Modern Normativity in Spanish America. En J. A. Tellkamp (Ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*. Brill.
- Hespanha, A. M. (2002) *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*. Tecnos.
- Jiménez Castaño, D. (2016). Domingo de Soto: una breve bibliografía para iniciarse en el estudio de su obra y de su pensamiento. *Azafea. Revista filosófica*, 18, 113-128.
- Kimmel, S. (2015). *Parables of Coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*. The Chicago University Press.

- Kivistö, S. (2014). *The Vices of Learning Morality and Knowledge at Early Modern Universities*. Brill.
- Langella, S. (2003). Apuntes sobre el concepto de teología en Francisco de Vitoria. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 30, 277-290.
- Langella, S. (2018). La Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Modalidades de enseñanza y aprendizaje de la teología. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 7(8), 1-19.
- Langella, S. y Ramis Barceló, R. (Eds.). (2021). *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*. Síndesis.
- Losada, C. (2012). El adversario del profeta: estrategias discursivas de conversión de los judíos y reforma de costumbres en un sermón de Vicente Ferrer. *Bulletin hispanique*, 114(2), 823-838.
- Maingueneau, D. (2002). Problèmes d'ethos. *Pratiques*, 113/114, 55-68.
- Martínez Martínez, F. J. (2010). Melchor Cano, un conguense ilustre. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 12(23), 155-163.
- Montero, A. S. (2017). La representación de sí en los discursos político-narrativos: e lambda al ethos. *Signo y seña*, 32, 155-173.
- Pagden, A. (2011). The School of Salamanca. En G. Klosko (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*. Oxford University Press.
- Pena González, M. A. (2020). The School of Salamanca and the American Project. En J. A. Tellkamp (Ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*. Brill.
- Pinckaers, S. (1995). *The Sources of Christian Ethics*. The Catholic University of America Press.
- Pine, G. (2019). The Incipient Probabilism of Francisco de Vitoria. *Nova et vetera*, 17(3), 717-746.
- Poncela González, Á. (Ed.) (2015). *La escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*. Verbum.

- Quijano Velasco, F. (2017). *Las repúblicas de la monarquía: Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550–1610*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schwartz D. (2019). *The Political Morality of the Late Scholastics. Civic Life, War and Conscience*. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1990). *Los fundamentos del pensamiento político moderno, I: El Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica.

Fuentes primarias

- De Vitoria, F. (1975). *Relección de los Indios y el Derecho de la Guerra*. Espasa-Calpe.
- De Vitoria, F. (1917). *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria / vertidas al castellano e ilustradas por Jaime Torrubiano Ripoll. Tomo Segundo*. Librería Religiosa Hernández.

PARTE II
PRÁCTICAS Y AGENTES

Economía divina e intereses profanos: capellanías y obras pías en el Buenos Aires tardocolonial

Facundo Roca

La riqueza —aunque parcialmente redimida y desligada de las rigurosas condenas medievales— retenía en la sociedad barroca un carácter profundamente ambivalente.¹ La piedad postridentina promovía el rechazo de la *carne* y del *mundo*, al mismo tiempo que se servía de ciertas mediaciones materiales, como las reliquias o sacramentales, en cuanto mecanismos de acceso a la divinidad. El mundo terrenal, la esfera de lo profano y de la materia, ofrecía al fiel una ocasión de pecado, pero también una posibilidad de enmienda y restitución. Sin perder del todo su origen intrínsecamente pecaminoso, la materia podía espiritualizarse y convertirse en un instrumento de la providencia divina (Barrán, 1998). Los bienes de fortuna podían ser aplicados a fines piadosos, como las obras de caridad o el fomento del culto, a la vez que servían al aprovechamiento espiritual del propio instituyente. Como señalan Di Stefano y Peire (2004), “lo espiritual encontraba su

¹ Sobre la legitimidad de ciertas transacciones y prácticas económico-financieras harían correr ríos de tinta los casuistas de los siglos XVI y XVII. Cf. Caro Baroja (1985), especialmente los capítulos XV y XVI. Para un balance más reciente sobre el préstamo y la usura en la España moderna, puede consultarse Grieco (2018, pp. 65-69).

contraparte, su complemento necesario en lo material, al tiempo que le otorgaba sentido” (p. 3).

Economía y religión, lejos de pertenecer a esferas separadas, autónomas o acaso antitéticas, se encontraban —como afirma José Pedro Barrán (1998)— profundamente entrelazadas. La feligresía proveía a la Iglesia de los medios necesarios para el ejercicio de su ministerio, al tiempo que esta administraba los símbolos de la gracia y de la salvación. En este contexto, el momento de la muerte ocupaba un lugar central. Los fieles porteños del siglo XVIII solían invertir cuantiosas sumas de dinero en diferentes mandas o legados piadosos. La legislación castellana establecía que el testador podía disponer libremente de la quinta parte de sus bienes, aun cuando tuviese herederos forzosos. Por otra parte, las personas solteras o aquellas que no contaban con descendientes, estaban facultadas para disponer de la totalidad de su patrimonio. En efecto, no era infrecuente que estas últimas nombrasen a su alma como universal beneficiaria o heredera.

Sin embargo, los mecanismos de espiritualización eran muy diversos: desde capellanías eclesiásticas o laicales, hasta memorias de misas, fundaciones piadosas, limosnas y donativos de todo tipo. Asimismo, los intereses y las razones que albergaban los testadores también eran muy variados. Las consideraciones de índole espiritual solían engarzarse con las estrategias relacionales, la búsqueda de prestigio o notoriedad personal, la promoción de una carrera eclesiástica dentro de la propia familia, o bien el fortalecimiento de un vínculo previamente forjado con una determinada orden o institución religiosa. A su vez, estos cuantiosos capitales —al igual que aquellos depositados en *manos muertas*²— solían engrasar los engranajes de la economía colonial, retornando en forma de préstamos o censos redimibles.

² El término “manos muertas” designa a los poseedores de un bien en los cuales se perpetúa el dominio por no poder ser enajenado. En particular, hace referencia a las instituciones eclesiásticas, que poseían ciertos bienes a título perpetuo e intransferible.

Esa amalgama económico-espiritual que sustentaba a la sociedad barroca colonial comenzaría a entrar en crisis durante las décadas finales del siglo XVIII. Las acuciantes necesidades financieras de la Corona, el ímpetu reformista de la burocracia borbónica y la creciente centralización fiscal y administrativa implementada en los tiempos de Carlos III irían socavando las bases de ese régimen híbrido que coaligaba las preocupaciones económicas con las espirituales. Tanto los proyectos de desamortización como las crecientes restricciones impuestas a la espiritualización y la acumulación de bienes en manos muertas conspiraban contra la subsistencia de ese viejo modelo económico-social. Hacia fines del período colonial, las fundaciones comenzaban a escasear y los testadores se mostraban mucho más cautelosos en cuanto a la disposición de sus legados y mandas pías (Roca, 2021).

La mayoría de los estudios en torno al desarrollo y crisis del régimen capellánico en el Río de la Plata se ha centrado en la dimensión específicamente económica o bien jurídico-institucional de este proceso.³ No obstante, las transformaciones que atravesaron las décadas finales del período colonial supusieron el empleo de mecanismos novedosos de espiritualización por parte de los testadores porteños. Esta clase de comportamientos económico-espirituales requiere ser resituada en el marco de la crisis del modelo barroco de piedad y del desarrollo de una nueva religiosidad de neto corte ilustrado.

³ Abelardo Levaggi (1986, 1992) ha abordado el tema de las capellanías y del proceso desamortizador de comienzos del siglo XIX desde un enfoque esencialmente jurídico. Por su parte, Eduardo Saguier (1994, 1995a, 1995b) estudió las disputas intraelite y el rol crediticio asociado al funcionamiento del régimen capellánico. Otros trabajos, como los de Mayo y Peire (1991) y Di Stefano y Peire (2004), han analizado los mecanismos crediticios, en particular el otorgamiento de censos, en estrecha relación con la fundación de capellanías y obras pías.

En la tierra como en el cielo: *economía y religión* en la sociedad barroca

En sentido estricto, el término “barroco” designa un estilo artístico característico del siglo XVII y la primera mitad del XVIII. Pero el énfasis en los aspectos más bien formales y estilísticos (*lo* barroco por contraposición a *el* barroco) ha dado lugar a un uso inflacionario y atemporal de este concepto, que ha pasado a designar toda tendencia al exceso o a la exuberancia decorativa (Marzo, 2010). Sin embargo, desde una perspectiva histórica más bien amplia, el barroco encarnaría lo que José Antonio Maravall (1975) ha definido como un concepto de época; es decir, una estructura histórica y un período concreto en la historia de Europa y de América. Esta historización del término hace del barroco una cultura estrechamente ligada a la Contrarreforma y al absolutismo monárquico, así como una respuesta frente a la crisis —aparente o no— que atravesaba la cristiandad en el siglo XVII. Para Maravall (1975), el barroco es una cultura pesimista, conservadora, dirigista y persuasiva, que promueve la preservación del orden social mediante la apelación a los sentidos y la emotividad.

Sin suscribir por completo la tesis del autor español, nos interesa —siguiendo la propuesta de Di Stefano y Peire (2004)— recuperar el concepto de sociedad barroca para pensar las relaciones entre economía y religión en el área del Río de la Plata a fines del período colonial. En principio, la piedad barroca —término extensamente empleado pero pocas veces conceptualizado por los historiadores de la religión— designa un modelo específico de religiosidad, que impone una recuperación de los sentidos, de la materialidad y de los símbolos tangibles de la fe, en cuanto mediadores entre el hombre y la divinidad. Pamela Voekel (2002), por ejemplo, afirma que “el catolicismo barroco era profundamente comunitario, enfatizaba la necesidad del clero y de los santos como mediadores ante la divini-

dad, y hacía de la opulencia sensorial del culto una vía de acceso al Creador” (p. 14).

Precisamente, el mundo de lo sensible y de la materia jugaba un rol decisivo en el marco de la religiosidad barroca. Según Brian Larkin (2010), uno de los aspectos fundamentales que adopta este modelo de piedad es la “inmanencia de la sacralidad”; es decir, la capacidad de “lo sagrado” de adherirse o residir en los objetos físicos (p. 29). De allí se deduce una de las características centrales que definen a la sociedad barroca: la interpenetración —e incluso indefinición— de esferas, que se estructura sobre la base de un complejo sistema de pasajes que comunican el mundo de la materia y el del espíritu, lo terrenal y lo eterno, lo sagrado y lo profano, a los vivos y los muertos.

En el mundo barroco, lo económico no posee una plena autonomía con respecto al ámbito de la justicia, la religión y la moral. Bartolomé Clavero (1991) —quien acuña el concepto de *relación antidorada* para definir estos vínculos que conjugan beneficio y obligación con amor y gratuidad— lo expone claramente cuando plantea que “en la edad europea moderna todavía hay una economía que no resulta exactamente económica, un derecho que no parece estrictamente jurídico y una religión que a su vez fuera una cosa y la otra, economía y derecho” (p. 30). Esta indefinición de esferas —constitutiva del mundo moderno— no solo permite comprender los comportamientos económicos a partir de la intersección de una serie de factores de índole religiosa y moral, sino que dota las actividades comerciales o profanas de una potencia y repercusión concretas en el plano ultraterreno o espiritual. Es decir, que los agentes económicos nunca actúan con arreglo a intereses puramente económicos, sino que operan paralelamente en el terreno de las relaciones sociales de reciprocidad, de la moral, las preocupaciones espirituales y las estrategias salvíficas.⁴

⁴ En esta misma dirección, Giovanni Levi (2000) propone el concepto de “recipro-

En las últimas décadas, numerosos autores han cuestionado la pertinencia y validez heurística de muchos de estos conceptos y categorías, que —por otro lado— se hallan profundamente arraigados en el vocabulario de los investigadores. A este respecto, Dominique Iogna Prat (2015) señala que las contribuciones de lingüistas y filósofos no han hecho sino confirmar lo que los historiadores ya habían verificado por sus propios medios: es decir, que “las categorías de ‘religión’, ‘política’, ‘economía’ ... son puros productos de la modernidad filosófica, en un tiempo de emergencia de las producciones nacionales en las grandes lenguas vernáculas europeas” (p. 152). Para salvar los obstáculos conceptuales derivados del empleo retrospectivo de esas grandes categorías, introducidas o acuñadas en los siglos XVII y XVIII, muchos de estos autores proponen el uso de otros conceptos, como el de *historia de lo sagrado* en lugar de *historia religiosa* (Iogna-Prat, 2015). Sin embargo, estos términos tampoco se hallan libres de limitaciones y ambigüedades.

En un sentido similar, otro medievalista francés, Alain Guerreau (1997), ha afirmado que el siglo XVIII es el escenario de una doble fractura conceptual, que hace estallar los grandes modelos de representación ligados al sistema feudal: el *dominium* y la *ecclesia*. Según Guerreau (1997), la ruptura de este esquema dual daría lugar a la aparición de dos nuevas nociones, características de la sociedad contemporánea: propiedad y religión. La ruptura del *dominium* se asociaría, por un lado, con la consolidación de un campo político autónomo y, por el otro, con los nuevos conceptos de economía y trabajo, asociados

ciudad mediterránea” para dar cuenta de un sistema jurídico-económico-teológico que se caracteriza por un sentido común de equidad, que conjuga al mismo tiempo justicia y desigualdad. Recientemente, Viviana Grieco (2018) ha retomado algunos de estos postulados para analizar los donativos ofrecidos a la Corona por los súbditos rioplatenses a fines del período colonial. Por otra parte, Martín Wasserman (2014) propone analizar las prácticas crediticias y los comportamientos económicos en el Buenos Aires del siglo XVII desde la perspectiva de una *cultura antidoral*.

al desarrollo de la libertad de comercio y al derecho de propiedad. Por su parte, la implosión de la *ecclesia* daría lugar al nacimiento de la religión como campo también autónomo, basado en el libre examen y la conciencia individual.

Las consideraciones de Guerreau (1997) apuntan a aprehender las especificidades de una sociedad —la medieval— en el marco de la cual ciertos principios, como propiedad y soberanía, no existirían de forma independiente o autónoma. Sin embargo, en su conceptualización del fenómeno religioso, el historiador francés parte de una concepción totalizante de la Iglesia, que hace de esta un cuasi monopolio y que equipara sin más sociedad con *ecclesia*, en cuanto comunidad de creyentes. En este sentido, Guerreau (1997) señala: “la Iglesia católica medieval englobaba todos los aspectos de la sociedad, ejercía un estrecho control sobre todas las normas de la vida social, y estaba a este respecto en posición de cuasi-monopolio” (p. 4).⁵

Aunque estas aseveraciones resultan más difíciles de sostener para el período temprano-moderno, los cultores del modelo de confesionalización de los siglos XVI y XVII (Arcuri, 2019, Po-Chia Hsia, 2007) plantean que la construcción de la unanimidad y la conformidad confesional serían el correlato de la afirmación de las monarquías absolutas durante la temprana modernidad. La correspondencia entre comunidad política y comunidad religiosa, entre fiel y súbdito, entre *ecclesia* y sociedad, se encontraría garantizada por una serie de mecanismos de disciplinamiento social, destinados a salvaguardar la unidad en la fe, así como la fidelidad al monarca.⁶

Por nuestra parte, a falta de un andamiaje conceptual plenamente satisfactorio, preferimos retener tanto el concepto de economía como

⁵ Las traducciones de citas de textos en lengua extranjera que presentamos en adelante son propias.

⁶ Este modelo de unanimidad ha sido defendido por Di Stefano (2004) para el Río de la Plata colonial.

el de religión, aun cuando —como señala Clavero (1991)— se trata de categorías necesariamente impropias. Según este último autor, ni economía ni religión existen como ámbitos completamente autónomos o independientes. De la misma forma, la religiosidad barroca supone una estrecha comunicación entre el mundo profano y el sagrado, entre materia y espíritu, entre bienes de fortuna y bienes celestiales. Sin embargo, comunicación e interpenetración no implican indistinción ni equivalencia. La comunicación entre ambas esferas se encuentra mediada por sendos y complejos procesos de materialización y de espiritualización. En este sentido, religión y economía no deben entenderse en su acepción actual o contemporánea. Cuando hablamos del plano religioso remitimos al ámbito de lo sagrado o trascendente, y cuando hablamos de economía nos referimos al gobierno o administración de los bienes materiales o profanos.⁷ Es esta tensión entre materia y espíritu, así como sus pasajes y transmutaciones, lo que procuramos indagar en estas páginas.

Tejiendo lazos con el más allá: ejercicios mnemónicos y estrategias económico-espirituales

Los legados y mandas piadosas contribuían al aprovechamiento espiritual del difunto, pero además reforzaban los lazos póstumos que unían a este con su familia, con su entorno y comunidad. Una concepción fuertemente comunitaria y corporativa permeaba a la Iglesia y a la sociedad barroca y hacía de la salvación una empresa colectiva y no tan solo individual. A través de los legados y fundaciones pías, el recuerdo del instituyente perduraba en la memoria de los vivos (la Iglesia militante), cuyas plegarias redundaban en el alivio del ánima penitente (la Iglesia purgante). El modelo cristiano de caridad suponía, por tanto, un profuso intercambio de gracias y favores, que —a través

⁷ Sobre el concepto de *oekonomia* o vieja economía y sus diferencias con la actual noción de economía política, cf. Zamora (2018).

de múltiples mediaciones e instrumentos salvíficos— aseguraba una fluida comunicación entre el mundo de los vivos y el de los difuntos.

En este contexto, la preservación del recuerdo o memoria del fallecido ocupaba un rol central. Como señala Louis Vincent Thomas (1978), cada sociedad establece sus propios mecanismos mnemónicos o de presentificación, destinados a conjurar la ausencia y el olvido, inherentemente vinculados a la muerte. En el caso del cristianismo, la conservación del recuerdo asegura la perduración de las plegarias y sufragios en favor del difunto. Esta preocupación por el destino del alma en el más allá daría lugar a diferentes registros y soportes, que —como los extensos rollos mortuorios del período pleno-medieval o los libros de aniversarios de la temprana modernidad— habrían de adoptar diferentes formas a lo largo de los siglos.

Habida cuenta de la potencia salvífica que residía en las plegarias y sufragios, resulta comprensible el temor que suscitaba el olvido y las inquietudes que este despertaba entre los moribundos. Al redactar su testamento, en 1743, Tomasina Benítez se condolía de sus “grandes pecados” y rogaba a sus deudos que “por las entrañas de Cristo no echen en olvido mi Alma” (AGN, “Estefania A...”, 1745, f. 2). Tres décadas más tarde, la moribunda Juana Berois nombraba a su esposo como heredero universal, no sin antes implorarle que “no se olvide de encomendarme a Dios y de hazer el bien que pueda por mi alma” (AGN, “Testamento de Juana Francisca Verois”, 23 may. 1775, f. 47v). Súplicas y encomendaciones de similar tenor se repiten en multitud de testamentos.

El temor al olvido constituía un sentimiento muy extendido en la sociedad barroca. La doctrina del purgatorio —que habría de conocer un renovado fervor en el siglo XVIII (Vovelle, 1983, pp. 311-312)— alimentaba una acrecentada esperanza en la salvación del alma, pero exigía de los vivos y de la propia Iglesia un ejercicio de la memoria y del recuerdo que no todos estaban en condiciones de sustentar. En

1769, el obispo de Buenos Aires, Manuel Antonio De la Torre, se lamentaba amargamente: “mueren muchísimos en esta Provincia, sin decirles Missa, acabandose su memoria con la sepultura” (APLM, “Libro de difuntos...”, dic. 1769, f. 5v). Esta misma inquietud impulsó la creación de la cofradía de San José y ánimas del Camposanto, destinada al alivio espiritual de las “pobrecitas almas”; es decir, de aquellos que “son enterrados por carecer de medios en los Sementerios o Campo Santo, y los más olvidados de sus Padres y Parientes” (AGN, “Testimonio del expediente...”, 1784, f. 9v). Como deja entrever este testimonio, una suerte desdichada aguardaba a aquellos que, por carecer de familia o recursos económicos, eran entregados al anonimato y al silencio de la tumba.

Al mismo tiempo que procuraban la protección y el auxilio de sus celestiales abogados, los moribundos buscaban estrechar lazos con los vivos, granjeándose el favor de quienes habrían de convertirse en sus intercesores terrenales. La manumisión de esclavos, aunque solía fundarse en un sincero sentimiento de misericordia y caridad, no dejaba de producir ciertas deudas u obligaciones espirituales, que perduraban durante toda la vida del beneficiario. Para el testador, esta era otra forma de perpetuar su recuerdo o de continuar una obra piadosa o de caridad.

Manuel de Araujo, por ejemplo, liberó a su esclava Micaela con la condición de que le mandase “decir una misa rezada todos los años que Dios la conserbe en este mundo” (AGN, “Testamentaria de Manuel José Araujo”, 1797, f. 2). Águeda Bustos —vecina y hacendada del pago de Areco— liberó a su esclava con “la pencion de cuidar y asear el Altar de Nuestra Señora de Mercedes interin pueda y viva” (AGN, “Imbentario de los vienes...”, 1807). Otros testadores condonaban deudas o beneficiaban de diversas formas a sus parientes o amigos, con la expresa condición de que cuidasen y velasen por el bien de su alma. Cada uno de estos actos generaba nuevas deudas u obligaciones

simbólicas, que debían ser saldadas con plegarias y sufragios y que redundaban en el aprovechamiento espiritual del testador.⁸

Sin embargo, los lazos de amor y gratitud que unían a los muertos con los vivos no estaban exentos de una cierta inconstancia y fragilidad. A diferencia de estas obligaciones informales, la fundación de capellanías o memorias de misas aseguraba el beneficio continuado del sacrificio eucarístico. Dentro de la teología cristiana, esos sufragios poseían —mucho más que cualquier otro— una enorme potencia salvífica. Como señala Le Goff (1989), “en la misa es el mismo Cristo quien suplica, y su cuerpo y su sangre son auténticas limosnas” (p. 353). No muy diferente era el razonamiento del obispo De la Torre, quien afirmaba que el santo sacrificio tenía un “valor infinito para satisfacer las deudas de las Animas Purgantes” (APLM, “Libro de difuntos...”, dic. 1769, f. 7). Asimismo, estas misas —celebradas en altares y días específicos— ponían al instituyente bajo la protección de determinados santos o advocaciones marianas (Iglesia triunfante). De esta forma, la espiritualización de los bienes terrenales permitía estrechar los lazos que unían a las tres partes de la comunidad cristiana.

Además de su sentido espiritual, las capellanías cumplían una función económica y social de crucial importancia. Los censos capellánicos alimentaban un nutrido flujo crediticio del que se beneficiaban los principales exponentes de la elite económica virreinal, a cuyas filas pertenecía la mayoría de los instituyentes.⁹ Asimismo, las

⁸ Como señala Wasserman (2014), estos comportamientos responden a una racionalidad muy clara: “el perdón concedido en la economía de la vida cotidiana habría de ser recibido en la economía del más allá, como ya lo sostenían distintos pasajes de la Biblia Sacra Vulgata en los que se argumentaba la justicia del perdón divino como contrapartida del perdón hacia los deudores. Al ofrecer la expectativa de gloria eterna como contrapartida de la buena obra, el bien morir articulaba desde una economía ideológica el cumplimiento de las deudas y las sanciones derivadas de sus faltas” (p. 222).

⁹ Muchas veces eran las mismas familias de los fundadores o bien sus allegados los que accedían a estos censos. Von Wobeser (1998) señala que, en Nueva España, “los dona-

fundaciones asumían un rol simbólico sumamente importante. Mediante ellas, la memoria de la familia y de sus miembros perduraba en el tiempo, eternizada en el ámbito sacro de la Iglesia. La perpetuación y el deseo de eternidad, del que dan cuenta las fundaciones capellánicas, constituye la contracara de aquel obsesivo temor al olvido. En efecto, no es casual que también se las denominase con el sugestivo nombre de *memorias de misas*.

Por otro lado, desde que el Concilio de Trento hiciera obligatoria la posesión de una congrua o beneficio eclesiástico como requisito para la ordenación, las capellanías se convirtieron en el medio idóneo para asegurar la incorporación de un hijo o sobrino a la carrera eclesiástica. La ordenación de uno o más descendientes no solo cumplía con el viejo precepto bíblico —“me darás el primogénito de tus hijos” (Ex. 22:29)—, sino que suponía para la familia el acceso potencial a un fructífero mundo de vínculos y relaciones. La proliferación de fundaciones, además de comportar diversas formas de patronazgo, estaba asociada —como señala Roberto Di Stefano (2004)— con un proceso más vasto de apropiación e instrumentalización de las instituciones y poderes eclesiásticos por parte de las elites locales.

De esta forma, la fundación de capellanías se constituía en el mecanismo de espiritualización más complejo y sofisticado del que podían valerse las elites coloniales para satisfacer sus necesidades económicas, simbólicas y religiosas. Permítasenos poner tan solo un ejemplo, que ilustra en cierta medida el doble o triple funcionamiento que caracterizaba a este tipo de fundaciones piadosas. En 1790, Rafael Calvo y Mariño fundó una capellanía dedicada a la devoción de San Rafael y las benditas ánimas. En una de las cláusulas de su testamento, el instituyente estipuló detalladamente las obligaciones del capellán:

dores y las personas que requerían crédito pertenecían a un mismo grupo social”, dado lo cual “se estableció un círculo entre los que donaban y los que pedían prestado” (p. 129).

decir misa rezada todos los domingos, y días de precepto del año en la Iglesia, y Parroquia de San Nicolas de Bari a la media ora de salido el sol segun las estaciones del año; pues aunque hay dotada otra capellania para la salida del sol, es mi voluntad sea esta media ora despues para que la gente pobre, y jornalera pueda asistir al trabajo los dias feriados que estan dispensados, que dira en el altar privilegiado del Señor del Perdon, y Animas ... deviendo aplicar este Santo sacrificio, en sufragio de mi Anima, la de mi esposa, y la de nuestros Padres, hermanos, y demas parientes que se hallen en el Purgatorio (AGN, “Testamento de Don Rafael Calvo y Mariño”, 28 ene. 1790, f. 19v).

Como puede apreciarse, una misma fundación piadosa permitía conjugar la caridad, la promoción del culto, la salvación de sí y de la familia, así como la devoción hacia una advocación o imagen en particular. Por medio de su legado, Calvo y Mariño contribuía a que la “gente pobre y jornalera” pudiera asistir a misa los domingos, al mismo tiempo que perpetuaba su devoción por el Cristo del Perdón, y garantizaba para sí y los suyos un buen número de sufragios en un altar privilegiado con gracias e indulgencias. Las disposiciones del testador operaban tanto en el plano estrictamente terrenal como también en el celestial o ultraterreno.

Apogeo y ocaso del régimen capellánico en el Río de la Plata

En Buenos Aires, la creación de capellanías alcanza su punto más álgido durante el último tercio del siglo XVIII. El crecimiento en el número de fundaciones —cuya serie ha reconstruido Eduardo Saguier (1994)— solo comienza a ralentizarse a fines de la centuria, para experimentar luego un marcado e irreversible declive a partir del primer lustro del siglo XIX. En el punto culminante de este proceso —en torno a la década de 1780— casi uno de cada cinco testadores dispone la fundación de una capellanía o “memoria de misas” (Roca, 2021). En una presentación elevada al cabildo de la ciudad, en 1806, los veci-

nos de Buenos Aires dan testimonio de lo extendida que se halla esta práctica, tanto en la ciudad como a lo largo de todo el continente:

en esta América, casi no se da casa alguna, desde la menor a la mayor, que no esté sujeta a ciertas pensiones de Capellanías, Censos, Patrimonios, y Obras pías, que de diferentes modos se han establecido sobre ellas, y permanecen después de muchos siglos que han corrido (Levaggi, 1992, p. 409).

El acelerado crecimiento económico y demográfico que experimenta la ciudad durante la segunda mitad del setecientos explica en gran parte esta proliferación de mandas pías, que procuran satisfacer las ansias de prestigio y legitimación social de la enriquecida elite mercantil porteña. Paradójicamente, Buenos Aires comienza a disfrutar de las mieles del barroco justamente en el momento en el que este empieza a decaer en España y otros lugares, presa de las mismas fuerzas renovadoras que sustentan en buena medida la propia bonanza porteña. El auge postrero del régimen capellánico coincide con los últimos estertores de la vieja sociedad barroca. Sin embargo, resulta difícil identificar las causas precisas que conducen a la rápida e irrevocable desintegración de este sistema económico-espiritual a fines del período colonial.

Algunos investigadores han tendido a explicar el marcado descenso en el número de fundaciones sobre la base de razones de índole exclusivamente económica. De acuerdo con Saguier (1994, 1995a, 1995b), la proliferación de capellanías durante las décadas finales del siglo XVIII obedece a la creciente disponibilidad de metálico y al acrecentado giro mercantil del que goza la pujante ciudad-puerto a partir de la consolidación del libre comercio. El fin de este período de bonanza —signado por los conflictos bélicos que enfrentan a España con Francia primero, y con Inglaterra luego— daría cuenta de la súbita prudencia que se apodera de los testadores porteños hacia las postrimerías del período. Para este autor, la política desamortizadora de la

Corona, junto con la retracción del comercio transatlántico y la creciente inestabilidad política y económica del período tardovirreinal, explicarían la dramática disminución en el número de fundaciones y la sustancial merma en la cuantía de los legados píos.

No obstante, una mirada de más largo plazo revela que la retracción en el número de fundaciones no obedece exclusivamente a una modificación circunstancial de la coyuntura económica. Mucho antes de que la guerra tocara las puertas del Río de la Plata, un número creciente de voces hacían escuchar sus críticas y reparos frente a la subsistencia del tradicional modelo económico-espiritual. El clima de reformas que ganaba consenso en la Península pronto encontró entusiastas adherentes en América, tanto entre el nuevo segmento de funcionarios ilustrados como entre numerosos miembros de las elites locales. Estos últimos veían con cierta expectativa el avance de las políticas de desamortización, deseosos de sacudirse el pesado yugo de los censos que grababan sus casas y fincas, sobre todo de aquellos que estaban en poder de las órdenes regulares.

En 1775, el cabildo de Buenos Aires —haciéndose eco de los proyectos ilustrados que permeaban la España de Carlos III— suscribió un extenso y virulento memorial tendiente a la reforma de las órdenes religiosas.¹⁰ Los capitulares abominaban la “relajación de la disciplina monástica”, las prácticas “irrisorias” y “ridículas” (AGN, 1928, pp. 454-471) que promovían los religiosos, así como su escasa “utilidad” y nula contribución al bien público. Además, los miembros del cuerpo municipal dirigieron encendidas críticas al sistema de censos y capellanías:

con dificultad se hallará finca en la Ciudad que no sea tributaria del censo impuesto en ella, ya sea a favor de los regulares, ó del Convento de Monxas; Siendo esto en manifiesto perjuicio del Publico se prohiva

¹⁰ Sobre la propuesta de reforma y las disputas entre los regulares y el cuerpo capitular, cf. Peire (2000, pp. 161-174).

en adelante se puedan hacer semexantes imposiciones ... quitandose de esta suerte el inconveniente de no hacer Tributaria con el Tiempo toda la Ciudad á estos combentos ... prohibiendose igualmente el que no se permita por modo alguno imponer Censos irredimibles en las casas, así porque estos están prohibidas por Bulas Apostolicas, como por que arruinan las familias que se ven Siempre pensionadas a no poder redimir sus Censos y conforme a esto se declaren nulos los que hubiere puestos irredimibles (AGN, 1928, p. 462).

La animosidad y aversión hacia la acumulación de bienes en manos muertas se inscribe dentro de una actitud muy crítica hacia las instituciones eclesiásticas en general y al clero regular en particular, actitud que cunde entre los ilustrados de la Península y sus homólogos indianos en tiempos de Carlos III. Las tentativas de reforma —que habrían de culminar con la sanción de las leyes de desamortización eclesiástica de 1798— venían insinuándose de forma cada vez más insistente, por lo menos desde mediados de la centuria.¹¹ En 1765, Pedro Rodríguez de Campomanes publica su *Tratado de la regalía de amortización*, en el que fustiga duramente la acumulación de bienes en manos muertas y reclama la intervención regia para poner un límite a esta perniciosa costumbre. Similares ideas exponen otros letrados españoles de fines del XVIII, como Jovellanos, Floridablanca y el conde de Cabarrús. Para los ilustrados, la proliferación de capellanías no solo distrae recursos en fines improductivos, sino que entorpece la libre circulación de los bienes y acrecienta exorbitantemente el nú-

¹¹ Existe cierto debate en la historiografía española sobre las motivaciones que condujeron a las leyes de desamortización de Carlos IV. Aunque tradicionalmente la enajenación de los bienes eclesiásticos fue percibida como parte integral del proyecto reformista borbónico, en tiempos más recientes se ha acentuado el aspecto más bien coyuntural de la medida, en el contexto de la crisis financiera de fines del siglo XVIII. Sin restar importancia a las motivaciones fiscales, coincidimos con Martínez de Codes (1998) cuando plantea que esto “no debe privarnos de una comprensión más amplia de las causas del ataque a determinados bienes amortizados” (p. 19).

mero de clérigos y religiosos (Tomás y Valiente, 1983; Martínez de Codes, 1998; Stringini, 2011).

Bajo el reinado de Carlos III, el ideario ilustrado comenzó a plasmarse en sucesivas pragmáticas y reales cédulas que tendían a acotar las posibilidades de amortización eclesiástica. En 1766, el monarca derogó la normativa que obligaba a los familiares colaterales y herederos no forzosos a disponer del quinto de la herencia en beneficio del alma del difunto (AHPBA, Sobre la aplicación del..., 31 oct. 1803). Otra Real Cédula de 1775 dispuso la nulidad de las mandas hechas por los moribundos en beneficio de sus “confesores, religiones o conventos” (AHPBA, 1938, p. 68). La resistencia que despertaron las normativas regias y las frecuentes disputas entre la jurisdicción real y la eclesiástica profundizaron el clima de tensión que enfrentaba a ambas justicias a fines del siglo XVIII.

La contienda entre las autoridades temporales y espirituales se saldó definitivamente en 1784, con otra Real Cédula. Por medio de la misma, el monarca dictaminó que el testamento era un “instrumento público” y un “acto civil, sujeto a las leyes reales”; de esta forma, el rey prohibió que —en lo sucesivo— los tribunales eclesiásticos tomaran conocimiento sobre “validación ni nulidad de testamentos” (AHPBA, 1929, pp. 13-14). A la postre, Carlos IV endureció aún más la normativa, al imponer la obtención de una licencia real como requisito para la espiritualización de cualquier bien inmueble (*Novísima recopilación...*, 1805, t. I, p. 100 y t. V, pp. 114-115). De esta forma, la fundación de una capellanía laical o eclesiástica ya no dependía de la mera voluntad del instituyente, sino de la venia otorgada por la autoridad regia.

Sin embargo, muchas de las medidas adoptadas por la Corona tardaron en surtir efecto del otro lado del Atlántico, aunque tendieron a efectivizarse en los últimos años del período colonial. El primer lustro del siglo XIX marca, en efecto, una mayor intransigencia del poder regio y un estrechamiento de los márgenes de negociación que

tradicionalmente disfrutaban las corporaciones y elites americanas. Recién entre 1802 y 1803 se hizo efectiva en el Río de la Plata la Real Cédula que trasladaba la competencia sobre legados y mandas pías de la órbita eclesiástica a la civil (AHPBA, “Real Cédula para que...”, 20 nov. 1801). El último obispo colonial, Benito Lué y Riega, intentó infructuosamente retener la competencia episcopal en materia de testamentarias.¹² Como bien intuía el prelado, la derogación de esta facultad —que sus predecesores habían gozado de forma casi irrestricta— implicaba la pérdida de un poder de control vital para la Iglesia, así como de una cuantiosa fuente de recursos.

Las tentativas de reforma que se encadenaron durante los últimos treinta años del siglo XVIII culminaron en la consolidación de vales reales de 1804, medida que extendió a los reinos de Indias el proceso de desamortización iniciado en la Península en 1798. La Real Cédula —sancionada en un momento crítico para la Corona— estableció la enajenación de los bienes raíces y capitales de censos pertenecientes a cofradías, capellanías, obras pías y otras fundaciones religiosas. Los bienes enajenados pasaron a engrosar la Real Caja de Consolidación, institución que se comprometía a pagar anualmente los réditos correspondientes al capital depositado. En los hechos, el proceso de consolidación suponía no solo una medida extraordinaria, destinada a paliar la grave crisis financiera que afectaba a la Real Hacienda, sino también la coronación de los proyectos de desamortización largamente anhelados por la burocracia ilustrada.

Aunque tuvo una corta vida y una despereja aplicación a lo largo del imperio, la Real Cédula de 1804 supuso un golpe de muerte para el sistema capellanico en América. A diferencia de lo sucedido en otras regiones, como Nueva España (Von Wobeser, 2003), la consolidación

¹² La visita de testamentos efectuada por el obispo Lué en su paso por la villa de Luján, en 1804, suscitó un arduo enfrentamiento con el alcalde local. Las alternativas de este episodio pueden encontrarse en AGN, “Joseph Geronimo...”, 26 ago. 1803.

tuvo efectos muy limitados en el Río de La Plata. Como ha señalado Levaggi (1986), el número de enajenaciones fue particularmente bajo en el obispado de Buenos Aires. Sin embargo, la perspectiva de ver convertidos en deuda pública de dudosa solvencia los capitales que sustentarían estas obras pías desalentó fuertemente las nuevas fundaciones. En efecto, el número de capellanías registradas se desploma en esos años: desde las veinte o treinta anuales con que cierra el siglo XVIII hasta la absoluta ausencia que se evidencia a mediados de la década de 1800 (Saguier, 1994).

Los temores que aquejaban a los posibles instituyentes no eran infundados. El Real Erario —que arrastraba un cuantioso déficit y debía soportar los crecientes costos de la guerra— pronto se reveló incapaz de cumplir con puntualidad con el pago de los réditos anuales. El retraso de la Corona no solamente atentaba contra la subsistencia económica del clero, sino que ponía en riesgo la continuidad de las fundaciones pías y privaba a sus instituyentes del “espiritual refrigerio” que comportaba la celebración periódica del sacrificio eucarístico. Más allá de su real alcance o de sus efectos concretos en cada región u obispado, el proceso de desamortización atentaba contra el principio de inviolabilidad de la propiedad eclesiástica y quebrantaba la ilusión de perpetuidad que poseían las fundaciones religiosas. Ya nadie podía estar seguro de la perduración inalterada del régimen capellánico. En este contexto de incertezas, las fundaciones pías perdieron buena parte de su atractivo, tanto desde el punto de vista económico como espiritual.

Pero la crisis del régimen capellánico no puede atribuirse únicamente a razones de índole económica o a un progresivo constreñimiento del marco jurídico-institucional, sino también a una lenta pero sostenida mutación de las sensibilidades religiosas. De hecho, en muchas regiones del imperio —aunque no en el Río de la Plata— la disminución del número de fundaciones precedió largamente a las

políticas restrictivas implementadas por la Corona hacia fines de la centuria (Montero Recorder, 1998, p. 139). En este punto, los comportamientos de los fieles bien pudieron responder a una modificación mucho más profunda en los modelos de religiosidad. El rigorismo moral de vertiente filojansenista —que conoció un renovado ímpetu en la segunda mitad del siglo XVIII, bajo el influjo de la Ilustración católica— también se mostraba particularmente crítico de los mecanismos póstumos de espiritualización. Sin negar la importancia de las misas y las plegarias, los rigoristas ponían en duda la potencia salvífica de los legados y mandas postreras, que bien podrían haberse efectuado en vida. Así lo exponía el arzobispo de Charcas, fray José Antonio de San Alberto:

¿La sola voluntad, ò la mera disposicion de que se celebren las Misas: de que se cumplan las fundaciones: de que se repartan las limosnas: de que se restituya lo ageno: de que se paguen las deudas: de que se reparen las injurias; esta sola disposicion no cumplida, y que pudo cumplirle en vida, bastará à librarlo, ò sacarlo del Purgatorio? (San Alberto, 1789, p. 204).

Para el prelado platense, la salvación debía ganarse en vida, a través de las propias obras y merced a la misericordia divina. Lo que le preocupaba a San Alberto era que la confianza en los legados póstumos y en la remisión futura de los pecados indujera al hombre a la quietud; que lo alejara de la buena vida y de las buenas obras. En este sentido, resulta sugestivo que en su *Despertador espiritual* —una obra de casi trescientas páginas, consagrada a la preparación para la muerte— el obispo solo mencione cuatro veces la palabra “purgatorio”. Frente al optimismo que propugnaban los *philosophes* del siglo XVIII y los laxistas del XVII, el clero ilustrado del período tardocolonial mantenía una actitud más bien pesimista y recelosa. En palabras de San Alberto, “pocos son los que se salvan e innumerables los que se condenan”. Desde la perspectiva del obispo, de nada servían los

sufragios y plegarias si no se encontraban precedidos por un “sincero acto de contrición”.¹³

Es difícil determinar el alcance de la prédica rigorista ilustrada, así como la influencia que pudo haber ejercido sobre los fieles porteños del período virreinal. Sin embargo, algunos indicios dan cuenta de la progresiva infiltración de los nuevos modelos de piedad entre las elites letradas. De acuerdo con Di Stefano y Peire (2004), las bibliotecas de los principales comerciantes porteños

registran —además de los libros que contienen la piedad formulaica barroca— un sesgo ilustrado indudable (Feijóo, Fénelon) y una piedad vuelta hacia lo interior, así como la preocupación por la articulación con algún modo de pensamiento teológico-místico más propio del discurso jansenista.

Esta propagación de una piedad más abstracta y despojada aún no había trascendido el estrecho círculo de aquellas elites. No obstante, eran precisamente esos sectores los que concentraban el grueso de las fundaciones y obras pías instituidas a lo largo del período virreinal. En efecto, la elite mercantil de la ciudad siguió instituyendo nuevas capellanías, pero ya no a favor de los conventos y las órdenes religiosas —que eran vistos con creciente recelo—, sino del nuevo clero secular, que provenía de las filas de esas mismas familias.

Paralelamente, buena parte del alto clero veía con cierta animadversión la proliferación desordenada de fundaciones pías. De tendencia intransigente y convicciones regalistas, los obispos del período tardocolonial intentaron reforzar el poder episcopal en detrimento de la autonomía de la que gozaban tradicionalmente las órdenes religiosas y buena parte del clero secular. En efecto, las ordenaciones “a título de capellanía” y “de patrimonio” solían dotar a sus beneficiarios

¹³ Sobre las disputas entre laxistas y rigoristas, jesuitas y jansenistas, atricionistas y contricionistas, etc., cf. Delumeau (1992).

de una cierta independencia, poniéndolos por fuera de la injerencia directa de la mitra. Por este motivo, varios prelados se negaron a ordenar nuevos sacerdotes, a menos que fuera “a título de parroquia”. En este contexto, el obispo Azamor y Ramírez intentó disminuir el número de fundaciones, elevando a 4000 pesos el capital mínimo para imponer una capellanía colativa o “de órdenes” (AGN, “Copia simple de...”, 9 nov. 1791). Aunque la medida no logró prosperar, la mera tentativa daba cuenta de las crecientes resistencias y suspicacias que despertaba la vertiginosa proliferación de fundaciones pías a fines del período colonial.

Consideraciones finales

La vigencia del régimen capellanico solo puede comprenderse en el marco de la subsistencia del modelo barroco de sociedad. Es decir, de una sociedad en la cual el dominio de lo espiritual y el de lo terrenal se encontraban profundamente entrelazados. Entre los vivos y los muertos, entre la materia y el espíritu, existía una multiplicidad de vasos comunicantes que permitían la transmutación de la riqueza y de los bienes mundanos en gracias y bienes espirituales. Un conjunto de obligaciones mantenía unidos a ambos mundos, reforzando el estrecho vínculo —de caridad y devoción— que ligaba a los vivos (Iglesia militante) con los fieles difuntos (Iglesia purgante). Este modelo, que suponía una interpenetración de ambas esferas, así como una cierta forma de reciprocidad, se expresaba en una fuerte amalgama que coaligaba —aunque no sin distinción— el dominio económico con el espiritual.

Curiosamente, el año 1798 —que marca el inicio de la desamortización eclesiástica en la Península— presenta el mayor número de fundaciones de toda la serie de capellanías elaborada por Saguier (1994). En el curso de ese año, los escribanos de Buenos Aires registran un total de treinta nuevas fundaciones. A partir de entonces, se

inicia un progresivo declive, que se vuelve dramático con la sanción de la Real Cédula de Vales Reales. A lo largo del año siguiente —1805— no se registra ni una sola fundación. Independientemente de su aplicación concreta en la región, la Real Cédula supuso un golpe de muerte para el régimen capellánico rioplatense.

Sin embargo, la desamortización impuesta por Carlos IV no constituía un hecho aislado ni extemporáneo. Por lo menos en el Río de la Plata, la proliferación de capellanías —que se condecía con el crecimiento económico y demográfico de la región— comenzaba a entrar en colisión con la nueva impronta ilustrada que permeaba a las elites económicas y eclesiásticas virreinales. A comienzos de la década de 1790, el obispo Azamor y Ramírez había procurado desalentar las nuevas fundaciones, aumentando el monto del capital impuesto. Por otra parte, la elite mercantil de Buenos Aires ya había intentado en 1775 sacudirse el pesado yugo de los principales¹⁴ capellánicos, aduciendo la nulidad de los censos irredimibles y amparándose en la oleada reformista que cundía en la metrópoli. Aun así, ese mismo segmento de la sociedad porteña —que hacía escuchar sus protestas contra los censos que detentaban los regulares— continuó fundando nuevas capellanías y obras pías por lo menos hasta finalizada la centuria.

Hacia fines del período colonial, la sociedad barroca —aún subsistente— comenzaba a crujir bajo el peso de la sensibilidad ilustrada. Una nueva concepción de la sociedad, de la economía y de la religión empezaba a socavar las bases de ese viejo *edificio* económico-espiritual. Es difícil saber hasta qué punto estas transformaciones respondieron a un genuino interés de las elites locales o bien a una imposición externa, vinculada a la política desamortizadora de la Corona y a sus acuciantes necesidades financieras. En cualquier caso, la crisis del régimen capellánico da cuenta de una mutación más pro-

¹⁴ El término “principal” designa el monto de capital puesto a censo y sobre el cual se calculan los réditos.

funda de las sensibilidades religiosas. Al mismo tiempo que las capellanías comenzaban a perder cierto atractivo, los testadores porteños optaban por otras estrategias o mecanismos salvíficos, como las limosnas o la simple encomendación de misas. Más que un proceso de descristianización o secularización —como proponen Di Stefano y Peire (2004)—, la crisis de la sociedad barroca dejaba entrever la articulación de una nueva relación entre los fieles y la divinidad, entre la materia y el espíritu, entre los vivos y los muertos. La piedad ilustrada —más sobria, abstracta y despojada— comenzaba a imponerse.

Referencias bibliográficas

- Arcuri, A. (2019). Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna. *Hispania Sacra*, 71(143), 113-129.
- Barrán, J. P. (1998). *La espiritualización de la riqueza: catolicismo y economía en Uruguay (1730-1900)*. Ediciones de la Banda Oriental.
- Caro Baroja, J. (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Sarpe.
- Clavero, B. (1991). *Antidora: antropología católica de la economía moderna*. Giuffrè Editore.
- Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Alianza.
- Di Stefano, R. (2004). *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Siglo XXI.
- Di Stefano, R. y Peire, J. (2004). De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata. *Andes*, 15, 1-26. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701504>
- Grieco, V. (2018). *La política de dar en el Virreinato del Río de la Plata: donantes, prestamistas, súbditos y ciudadanos*. Buenos Aires: Prometeo.

- Guerreau, A. (1997). *Le concept de féodalisme: genèse, évolution et signification actuelle*. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01152307>
- Iogna Prat, D. (2010). Le religieux et le sacré. En J. F. Sirinelli, P. Cauchy y C. Gauvard (Dir.), *Les historiens français a l'œuvre, 1995-2010*. PUF.
- Larkin, B. (2010). *The very nature of God. Baroque catholicism and religious reform in Bourbon Mexico City*. University of New Mexico Press.
- Le Goff, J. (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Taurus.
- Levaggi, A. (1986). La desamortización eclesiástica en el Virreinato del Río de la Plata. *Revista de Historia de América*, 102, 7-89.
- Levaggi, A. (1992). *Las capellanías en la Argentina: estudio histórico-jurídico*. Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja", Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UBA.
- Levi, G. (2000). Reciprocidad mediterránea. *Hispania*, 60(204), 103-126. <https://doi.org/10.3989/hispania.2000.v60.i204.563>
- Maravall, J. A. (1975). *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*. Ariel.
- Martínez de Codes, M. R. (1998). Cofradías y capellanías en el pensamiento ilustrado de la administración borbónica (1760-1808). En P. Martínez López-Cano, G. Von Wobeser y J. G. Muñoz (Coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial* (pp. 17-33). UNAM.
- Marzo, J. L. (2010). *La memoria administrada. El barroco y lo hispano*. Katz.
- Mayo, C. y Peire, J. (1991). Iglesia y crédito colonial: La política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810). *Revista de Historia de América*, 112, 147-157.
- Montero Recorder, C. (1998). La capellanía: una de las prácticas religiosas para el más allá. En P. Martínez López-Cano, G. Von

- Wobeser y J. G. Muñoz (Coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial* (pp. 131-142). UNAM.
- Peire, J. (2000). *El taller de los espejos: Iglesia e Imaginario, 1767-1815*. Claridad.
- Po-Chia Hsia, R. (2007). Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII. *Manuscripts*, 25, 29-43.
- Roca, F. (2021). *Apogeo y crisis de la sociedad barroca: actitudes ante la muerte en Buenos Aires (1770-1822)* [Tesis doctoral]. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.2192/te.2192.pdf>
- Saguier, E. R. (noviembre, 1994). *Las presiones crediticias eclesiásticas y su recepción en la estructura social. El endeudamiento contraído con el clero en el Río de la Plata* [Ponencia]. Universidad de Santiago de Chile. https://www.er-saguier.org/obras/udhielal/pdfs/Tomo_08/0-IG-06.pdf
- Saguier, E. R. (1995a). Las pautas hereditarias del Régimen capellánico rioplatense. *The Americas*, 51(3), 369-392.
- Saguier, E. R. (1995b). La Crisis Eclesiástica. La lucha interna del clero en el régimen capellánico rioplatense. *Revista de Historia del Derecho "Ricardo Levene"*, 32, 183-212.
- Stringini, N. (2011). Ideología del proceso de desamortización eclesiástica. El caso de las capellanías. *Iushistoria*, 4, 115-142.
- Thomas, L. V. (1978). *Mort et pouvoir*. Payot.
- Tomás y Valiente, F. (1983). *El marco político de la desamortización en España*. Ariel.
- Voekel, P. (2002). *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*. Duke University Press.
- Von Wobeser, G. (1998). Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en la Nueva España. En P. Martínez López-Cano, G. Von Wobeser y J. G. Muñoz (Coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial* (pp. 119-130). UNAM.
- Von Wobeser, G. (2003). *Dominación colonial. La consolidación de Vales Reales en Nueva España, 1804-1812*. UNAM.

- Vovelle, M. (2000). *La Mort et l'Occident: de 1300 à nos jours*. Gallimard.
- Wasserman, M. (2014). *Las prácticas crediticias en Buenos Aires durante el siglo XVII. Instrumentos, contextos relacionales e instituciones en una sociedad emergente* [Tesis doctoral]. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/6121>
- Zamora, R. (2018). Trayectos constitucionales. De la *oeconomía* católica a la economía política. *Travesía. Revista de historia económica y social*, Suplemento Electrónico 2, 81-99.

Fuentes primarias

AGN: Archivo General de la Nación

- AGN (1928). *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Serie III, Tomo V. Buenos Aires: Imp. Ramón Sopena.
- Copia simple de la información recibida a pedimento del Síndico Procurador de esta Ciudad, acerca de la nueva practica introducida por el Ilustrísimo Obispo Don Manuel de Azamor y Ramirez, de que los ordenados haian de tener precisamente capellania colativa de principal de 4000 pesos, f. 266-296v. IX-19-4-3. Buenos Aires, 9 nov. 1791.
- Estefania A [ilegible] (difunta). Inventario de Bienes. Sucesiones 7261. Buenos Aires, 1745.
- Joseph Geronimo Colman al Ilustrísimo Señor obispo. IX-6-7-6. Buenos Aires, 26 ago. 1803.
- Imbentario de los vienes que quedaron por fin y muerte de Doña Agueda Bustos, vecina y hacendada en el Partido de San Antonio de Areco. Año 1807. Sucesiones 3917. Buenos Aires, 1807.
- Testamentaria de Manuel José Araujo. Sucesiones 3867. Buenos Aires, 1797.
- Testamento de Don Rafael Calvo y Mariño. Protocolos Notariales, Registro 1, año 1790, f. 17-21v. Buenos Aires, 28 ene. 1790.
- Testamento de Juana Francisca Verois. Protocolos Notariales, Registro 6, año 1775, f. 45-48. Buenos Aires, 23 may. 1775.

Testimonio del Expediente obrado sobre el establecimiento de la Cofradía del Señor San Josef y sufragio de las Almas de los difuntos del Campo Santo del Real Hospital Beltemítico de esta Capital de Buenos Aires. IX-31-4-4, exp. 367. Buenos Aires, 1784.

AHPBA: Archivo Histórico de la provincia de Buenos Aires

AHPBA (1929). *Cedulario de la Real Audiencia de Buenos Aires* (Tomo I). AHPBA.

AHPBA (1938). *Cedulario de la Real Audiencia de Buenos Aires* (Tomo III). AHPBA.

Real Cédula para que libren provisiones por esta Real Audiencia en caso de no haverlo echo, iguales a las que libró la de Lima para el cumplimiento de la Real Cédula Circular de 27 de abril de 784. Real Audiencia, 7-4-1-44. Buenos Aires, 20 nov. 1801.

Sobre la aplicación del quinto a la herencia sin testamento. Real Audiencia, 7-4-3-30. Buenos Aires, 31 oct. 1803.

APLM: Archivo de la Parroquia de La Merced

Libro de difuntos de esta nueva Parroquia de Nuestra Señora de Montserrat. Dedicole el Ilustrísimo Señor Don Manuel Antonio de la Torre (mi señor) Obispo de esta ciudad y obispado. Año de 1769. Buenos Aires, 1769.

Novísima recopilación de las Leyes de España. Madrid, Imprenta Real, 1805.

Rodríguez de Campomanes, P. (1765). *Tratado de la Regalía de amortización...* Madrid, Imprenta Real de la Gaceta.

San Alberto, J. A. (1789). *Voces del pastor en el retiro. Dispertador y ejercicios espirituales para vivir y morir bien con la asistencia del glorioso patriarca San Joseph*. Buenos Aires, Real Imprenta de los Niños Expósitos.

Conocer el territorio para defender la monarquía: Buenos Aires y la tierra magallánica en la primera mitad del siglo XVIII

Nahuel Vassallo

Introducción

La guerra de Sucesión (1701-1713) y los términos acordados en las paces de Utrecht y Rastatt (1713-1715) introdujeron cambios importantes en la monarquía española, tanto en su gobierno como en sus territorios. La pérdida de las posesiones italianas, especialmente, y los condicionantes generados por la presencia británica en Gibraltar y Menorca, aunados a los privilegios comerciales obtenidos por los ingleses, fueron la causa y el motor de una reconfiguración de la política exterior que marcó, en buena medida, las primeras décadas del siglo XVIII. En los últimos años, la política exterior de la monarquía en este periodo fue objeto de una revisión historiográfica, tanto para matizar las ideas sobre la debilidad española después de Utrecht, como para reconsiderar los vaivenes de la política europea y americana, y la implementación temprana de reformas en las Indias (cf. Vidal y Martínez Ruiz, 2001; Eissa-Barroso y Vázquez Varela, 2013; Storrs, 2017; Kuethe y Andrien, 2018).¹

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación Plurianual (PIP-Conicet KS4 11220200100089CO) “Circulación de individuos, transferencias culturales y

En el contexto de la política defensiva de los territorios americanos de la monarquía, se produjeron cambios importantes en la posición de la ciudad de Buenos Aires y la gobernación del Río de la Plata. Esta situación, que atravesó diversos avatares durante el siglo XVIII, presentó algunas especificidades durante la primera mitad de la centuria.

En principio, la restitución de Colonia del Sacramento a manos portuguesas y la presencia legal del comercio británico por medio del asiento de esclavizados de la *South Sea Company* fueron las expresiones más notorias de estos cambios. No obstante, esa presencia estuvo marcada por las alternativas de la política europea.

El 26 de marzo de 1713 se firmó el tratado de Asiento entre España e Inglaterra. Este dejó, en la práctica, el comercio de esclavizados a los ingleses. El acuerdo se extendía por 30 años e incluyó, además, la concesión de un navío de permiso y sus beneficios a los británicos, junto con otras ventajas comerciales. En este marco, la concesión del asiento puede ser leída como una de las consecuencias de un conflicto global, que simbolizó el inicio de la preponderancia inglesa en el ámbito europeo y comercial internacional. No obstante, el funcionamiento de la factoría en Buenos Aires sufrió reiteradas suspensiones, hasta la definitiva, con ocasión de la guerra de la Oreja de Jenkins iniciada en 1739 (González Mezquita, 2015, pp. 53-54, 59; Jumar, 2010, pp. 239-240).

La posesión lusa del enclave coloniense, por otra parte, se mantuvo en forma casi continua, aunque signada por conflictos recurrentes, hasta 1777. Los portugueses fundaron Colonia del Sacramento en 1680, en una bahía que, junto a la isla de San Gabriel, se ubica prácticamente frente a Buenos Aires, aunque nada menos que con el Río de la Plata de por medio. Desde esta fundación, y por órdenes reales,

formación de saberes en la construcción de la territorialidad del estado, la iglesia y la sociedad civil en la historia argentina, siglos XVIII-XX”, dirigido por la doctora Andrea Reguera.

los gobernadores de Buenos Aires emprendieron sucesivas campañas militares (1680, 1705, 1735, 1762 y 1777) para expulsar a los lusitanos y, en algunos casos, destruir la plaza, hasta la campaña definitiva del virrey Cevallos en 1777 (una síntesis de estas campañas y la perspectiva portuguesa en Possamai, 2015 y 2017).

Fue, entonces, tras la guerra de Sucesión cuando la representación sobre la ciudad de Buenos Aires y su presidio como llave del reino² del Perú se volvió más recurrente y clara. Se concibió la llave del reino, fundamentalmente, como una metáfora para denominar las plazas situadas en las fronteras de la monarquía, que impedían la entrada de los enemigos (Real Academia Española, 1734, definición 11). Así, Buenos Aires fue entendida como el punto que obstruía el avance territorial y económico de las potencias europeas en América del Sur. Una representación que, con distintas aristas, se profundizó durante la primera mitad del siglo.

El problema de la defensa abarca un amplio abanico de cuestiones a considerar. En primer lugar, por la condición múltiple de las fronteras rioplatenses (Reitano, 2016), en las que confluyeron las dinámicas atlánticas con los conflictos con las sociedades nativas de pampas, especialmente desde finales de la década de 1730. En segundo lugar, por la complejidad que suscita el análisis de la defensa como problema y de la política defensiva como objeto.

La defensa tiene la particularidad (y potencialidad) de constituir una categoría articuladora: como concepto multidimensional, requiere de un análisis integral y relacional. Ernesto Olmedo y Marcela Tamagnini (2020) sostienen que la defensa se constituye desde seis dimensiones analíticas: política, económica, cultural, territorial, del conocimiento y de la violencia (pp. 207-208). A partir de esas dimen-

² La noción de *llave del reino* se diferenciaba de una representación precedente: la de Buenos Aires como una de las *puertas de entrada* del comercio ilícito hacia el Perú (Birocco, 2017, p. 9).

siones, es posible ordenar los distintos problemas que atañen a una política defensiva, es decir, las decisiones que median para llevar a cabo una guerra (sobre la base de la concepción de la defensa como un hecho bélico); los recursos para llevar a cabo los actos defensivos y aquellos que deben defenderse; las dimensiones identitarias que atañen a la defensa como relación con un “otro” sociocultural y las formas en las que se desarrolla la violencia en estos actos, tanto en términos físicos como inmateriales.

Junto con estos caracteres, hay dos dimensiones definidas por los autores que nos interesan especialmente. Por una parte, la defensa del territorio, ya que a partir de este se desarrolla la “razón y circunstancia de los ataques y defensas” (p. 208). Por la otra, el conocimiento del territorio con miras defensivas, estratégicas, y también económicas.

La defensa, por lo tanto, aborda intensidades e instancias de relación y negociación. Al mismo tiempo, está marcada por experiencias y construcciones históricas signadas por las características de las organizaciones políticas que estudiamos (Olmedo y Tamagnini, 2020, p. 209). En particular, el territorio que analizamos implica preguntarse cómo se desplegó la estrategia defensiva en relación con las monarquías europeas rivales (Inglaterra y Portugal) y con las parcialidades indígenas independientes de la frontera sur (denominadas genéricamente, pampas y serranos).

El conocimiento del territorio es un aspecto clave de la política defensiva de la monarquía en el Río de la Plata. A partir de la confluencia de dos conflictos fronterizos (la guerra de “la Oreja de Jenkins” contra Inglaterra y la denominada “guerra contra los indios infieles” en la frontera sur de Buenos Aires), es posible abordar el viaje exploratorio de la “costa de los patagones”, desarrollado entre diciembre de 1745 y abril de 1746, y, así, analizar la construcción de un conocimiento sobre el territorio en clave defensiva que permita, al mismo tiempo,

observar la intervención de distintos actores que conformaron la trama multimodal de la política defensiva en el Río de la Plata.³

La defensa fronteriza de la monarquía española en este período comporta especificidades relativas a la naturaleza agregativa del cuerpo político y, a partir de allí, consideraciones sobre su articulación defensiva, en cuanto proceso mediado por múltiples actores corporativos (Mazín y Ruiz Ibáñez, 2012; Truchuelo y Reitano, 2017; Herzog, 2018). En este sentido, hablamos de un territorio dinámico, en la medida en que involucra un proceso en el que la Corona intentó incorporar nuevas tierras a su control efectivo, habitadas y en ocasiones controladas por poblaciones nativas.

La conformación agregativa y plural de la monarquía implica pensar la defensa territorial desde y más allá del uso de la fuerza y de las fuerzas con las que contaba el servicio del rey. Entonces, ¿qué actores intervinieron en la política defensiva del Río de la Plata? ¿Cómo se produjo su intervención, en qué contexto y en relación con qué conflictos? ¿Qué roles desempeñaron en la política defensiva de la monarquía?

El proyecto misional en la frontera sur de Buenos Aires

En mayo de 1740, a instancias del gobernador Miguel de Salcedo, y en un contexto de conflicto atlántico signado por el reciente sitio contra Colonia del Sacramento (1735-1737) y por la guerra contra Inglaterra (1739-1748), los sacerdotes jesuitas Manuel Querini y Matías Strobel fundaron la reducción de Nuestra Señora de Concepción de Pampas, en la desembocadura del río Salado.

³ Se retoma aquí el concepto de defensa multimodal propuesto en Vassallo (2023) para analizar la política defensiva de la monarquía en Buenos Aires y el Río de la Plata entre 1734 y 1756. El entramado defensivo multimodal se constituyó a partir de las decisiones tomadas por los actores clave en la defensa del territorio (el rey, los gobernadores, el Cabildo de Buenos Aires y la Compañía de Jesús) que se orientaron y desarrollaron a partir de la ponderación de estrategias múltiples (en ocasiones articuladas, en otras contrapuestas) para conservar el territorio frente a amenazas diversas en términos de su origen, pero confluyentes cronológicamente.

La fundación de esta misión implicó algunas novedades político-territoriales. En primer lugar, se trató del inicio del primer proyecto misional encabezado por la Compañía de Jesús en la jurisdicción del colegio de Buenos Aires. Una cuestión que, en buena medida, es representativa de la importancia adquirida por este colegio y por la ciudad en el transcurso del siglo. En segundo lugar, fue el primer asentamiento cristiano que transpuso el río Salado, referente geográfico del límite territorial hispano en relación con las sociedades nativas independientes del extenso espacio pampeano-patagónico.⁴

Esta fundación tuvo como correlato la negociación y celebración de las paces del Casuhati, entre 1741 y 1742, en las que intervino como mediador el padre Strobel. En estas paces se acordaron una serie de capitulaciones con los líderes nativos más importantes de la frontera porteña, encabezados por el cacique Bravo Nicolás Cangapol. Los nativos que participaron de las capitulaciones no se redujeron en el pueblo de Concepción, pero establecieron acuerdos importantes para los años venideros. Sin embargo, no se puede mensurar la relevancia de estas capitulaciones sin considerar el precedente inmediato: en noviembre de 1740, un conjunto de parcialidades indígenas encabezadas por los caciques Calelián y Bravo, llevaron a cabo el malón más importante del que se tuviera registro hasta el momento en la frontera porteña. Su correlato de saqueos, asesinatos y toma de cautivos quedó profundamente marcado en la memoria de los protagonistas, y constituyó un hecho clave en lo que los porteños denominaron la “guerra contra los indios infieles” que se extendió por lo menos hasta 1753.

Ahora bien, la confluencia entre la misión y las paces no solo nos interesa en términos coyunturales, puesto que configuró un estado de cosas en la frontera sur de Buenos Aires que se mantuvo —con altibajos y conflictos, sobre todo desde 1745— hasta 1753, cuando se

⁴ Una síntesis historiográfica sobre los trabajos que estudiaron este proceso misional puede leerse en Vassallo, 2018.

abandonó la misión. También es importante en términos procesuales y problemáticos, ya que nos permite realizar algunas observaciones sobre el problema de la defensa, en particular, por la articulación entre la estrategia de poblamiento y la defensa armada del territorio.

En agosto de 1741, el procurador de la provincia jesuita del Paraguay en la corte de Madrid, Diego Garvia, presentó en el Consejo de Indias el memorial de rigor (acompañado de una misiva del provincial Antonio Machoni), con el objetivo de obtener la aprobación del sínodo real para la nueva reducción, y un conjunto de peticiones específicas sobre el funcionamiento de la misión en relación con las autoridades y la comunidad local.⁵

A partir de aquí, el desarrollo del proceso misional pampeano comenzó a confluir de forma más clara con el contexto bélico atlántico. Esta confluencia se expresó, como veremos, tanto en la política monárquica como en la estrategia de los gobernadores y, sobre todo, de la Compañía de Jesús.⁶

Un Montevideo patagónico: la tierra magallánica y la política defensiva

En el contexto de negociación con los nativos y avance del proceso misional, al mismo tiempo que se desarrollaba la guerra contra Inglaterra, el Río de la Plata y su frontera sur comenzaron a concitar cada vez mayor atención de la Corona. En particular, a partir de lo que

⁵ El sínodo era una suma que la Real Hacienda pagaba a los misioneros que se encargaban de la reducción y conversión de los “indios infieles”. En este caso, la suma ascendía a 200 pesos por misionero y por año. Entre las peticiones específicas presentadas por el provincial, se destaca la solicitud de que se pusieran dichos indios en cabeza del rey, sin obligación de “mitar” a nadie, y que se ubicara a la reducción (como en efecto se hizo) a 40 o 50 leguas de la ciudad de Buenos Aires, por las malas consecuencias de la cercanía española (UPC, “Consulta...”).

⁶ La confluencia de problemas defensivos en las fronteras pampeana, rioplatense y atlántica se expresó inicialmente en la estrategia del gobernador Salcedo, cuando instó a la fundación de la misión de Concepción (Vassallo, 2020).

se planteó como un inminente ataque inglés a la ciudad y la provincia, y un riesgo para la llave del virreinato del Perú. En junio de 1741, el gobernador Salcedo recibió la real cédula que le informó sobre los planes ingleses para tomar Buenos Aires, por lo que era fundamental desarrollar las acciones necesarias para defender la ciudad, Montevideo y la ensenada de Barragán (AGN, “Real Orden para...”).

En este proceso de confluencias fronterizas, el interrogante es cómo se vincularon las misiones de Pampas con la guerra contra Inglaterra. La decisión de Salcedo de convocar a los jesuitas y la aceptación de los padres misioneros dieron lugar a un proceso de misionalización de la *tierra magallánica*. Es decir, la proyección misional jesuita se extendió desde el cabo de San Antonio hasta el estrecho de Magallanes,⁷ como parte del entramado defensivo de la monarquía española. Esto constituyó la apertura de un nuevo territorio misional, en el que los jesuitas desarrollaron una labor confluyente de reducción de los nativos y de exploración del territorio. Ahora bien, ¿cómo se sustanció ese proceso?

En los hechos, fueron los jesuitas quienes propusieron desarrollar un viaje de reconocimiento de las costas patagónicas, como resguardo ante la amenaza inglesa. Así se expresó en el memorial que el procurador Juan José Rico (compañero del mencionado Garvia) presentó ante el Consejo de Indias en octubre de 1743. Allí, Rico propuso emplear una embarcación pequeña que hubiera en Buenos Aires, para registrar por mar toda la costa hasta el estrecho de Magallanes. En ese viaje, debían ir dos o tres misioneros para que

reconozcan también el Genio de aquellos Barbaros, y hallando algunos más tratables, y que quieran reducirse, se queden con ellos, (y con alguna escolta si pareciere necesaria) p(ara) formar un nuevo

⁷ Sobre la denominación histórica de este territorio, cf. Martínez Sierra (1975, pp. 80-87).

establecim(iento) apartado por lo menos dos Leguas del Mar, desde donde se puedan por esta parte hacer sus correrias asia el Pueblo nuevo de los Pampas (UPC, “Memorial...”, f. 539).⁸

En los argumentos que justificaron esta iniciativa se asumió la existencia de buenos puertos naturales en la “costa de los patagones”, y que uno de ellos (San Julián) había servido recientemente como refugio a los navíos ingleses. De esta manera, era preciso reconocer y ocupar el territorio, para que ninguna nación extranjera pudiera establecerse allí de modo permanente (UPC, “Memorial...”, f. 539). El fiscal del consejo dictaminó de forma rápida y favorable sobre el contenido del memorial presentado por Rico, y sumó a los argumentos que los extranjeros podrían “más cómodamente pasar a la Mar del Sur, y al mismo tiempo facilitarles la comunicación por tierra con el Reino de Chile”, si no se tomaba alguna medida al respecto (UPC, “Dictamen...”, f. 543).

La resolución del consejo se materializó en una cédula dirigida al nuevo gobernador de Buenos Aires, Domingo Ortiz de Rozas (1742-1745), en la que prácticamente se replicaron las palabras de Rico (AGN, “Real Cédula al...”; Maeso Buenasmañanas, 2005, p. 179; Arias, 2006, p. 459). Sin embargo, su contenido se modificó tras una nueva intervención del procurador jesuita, quien pidió que la escolta de la embarcación fuera “a satisfacción del Provincial de la Compañía y Misioneros” y “subordinada al superior de la Misión”, por lo que

será tambien mui combeniente, que el sueldo de los Soldados, y su Jefe se les Exiba con interbencion de los Misioneros, cuia providencia asegura sin duda el más puntual, servicio de V.M. y estimula á los Religiosos á que pasen con entera satisfaccion, á aquellos remotos Parajes á la Empresa citada... (UPC, “Memorial...”, f. 547).

⁸ A partir de esta cita, desarrollamos las abreviaturas señalándolo entre paréntesis.

De este modo, Rico se propuso obtener el mayor control posible sobre la expedición, los hombres y los recursos. Pocos meses después, el rey concedió la solicitud del procurador y expidió una nueva cédula con las especificaciones que este había suplicado: “cuya providencia asegura el más puntual servicio mío, y estimulará a los Religiosos a que pasen con entera satisfacción, a aquellos remotos parajes, a la empresa citada” (AGN, “Real Cédula participando al...”, f. 2v).

Los términos de las órdenes reales se robustecieron unos meses después. El rey le expresó al gobernador cuán importante era que los soldados que formaran la escolta de los misioneros fueran “dóciles y de buena vida y costumbres, y de plena confianza que cuiden la seguridad a sus personas, y no hagan vejaciones ni tropelías con los indios” (AGN, “Real Cédula para...”, f. 3v-4). La orden reiteró, con un énfasis mayor, la disposición de fundar una segunda reducción de indios “Patagones”, que se estableciera “lo mas cercano posible al estrecho de Magallanes para que caminando ambas Misiones [la nueva y la de Concepción] desde opuestos puestos a juntarse en un mismo centro, pueda más facil, y brevemente lograrse la iluminación de aquellos infelices Indios” (AGN, “Real Cédula para...”, f. 1v). Los misioneros, entonces, podrían conservar la escolta militar necesaria y los víveres suficientes para la nueva fundación, “a dos o tres leguas del mar y puerto más adecuado”, hasta que recibieran una nueva asistencia de la ciudad de Buenos Aires (AGN, “Real Cédula para...”, f. 1v-2).

Pero el proyecto monárquico que por entonces comenzó a escribir la pluma del marqués de la Ensenada, no se agotó allí. El flamante secretario auguró un establecimiento permanente en la Patagonia, que se parecía mucho a un Montevideo patagónico:

mi R(ea)l animo es que para resguardo de las nuevas Poblacion(e)s que espero de la piedad divina se formen de aquellas naciones, se ponga un Presidio de españoles en el Puerto que parezca mas combeniente q(ue) será el mejor y mas cercano al estrecho de Magallanes;

sin embargo de que en virtud de las noticias q(ue) reciba aplicarè desde aquí todas las providencias combenientes, serà mui de mi R(ea)l agr(a)do que entre tanto apliqueis de s(obr)e ahí algunas, segun os lo permita esa situacion, como poner en el alg(un)a tropâ con la posible defensa y algunas familias a q(ue)n se les reparta, tierras, subsidios, y Ventajas que puedan formar un Pueblo que de Gentes pobres q(ue) no tengan ahí otro tanto, acaso las podre conseguir y se hirán boluntarias â establecer donde se les de medios para mantenerse (AGN, “Real Cédula para...”, f. 4-5).

Veinte años antes, ante la amenaza de una ocupación portuguesa, el gobernador Zavala fundó la ciudad de Montevideo en la banda norte del Río de la Plata. Esta fundación implicó tanto el asentamiento de familias de Buenos Aires y Canarias, como la guarnición y la fortificación de la plaza (Tarragó, 2017, pp. 107-110; Possamai, 2017, pp. 411-412), que por entonces, hacia 1744, se encontraba en pleno desarrollo.

Las órdenes relativas a la tierra magallánica, con excepción de aquellas referidas al presidio y poblamiento, se cumplieron con diferentes dilaciones y modificaciones, una vez que llegaron a Buenos Aires a mediados de 1745. Por un lado, el viaje de exploración se realizó entre finales de ese año y principios del siguiente, bajo la gestión del gobernador José de Andonaegui (1745-1756). Por el otro, la segunda reducción de indios en la frontera sur se fundó en 1747, pero en una ubicación diferente a la que mandaba la cédula citada, y por motivos que se comprenden como el fruto del viaje exploratorio: no se podía establecer una reducción en un territorio árido donde no había nativos, como se demostró que era por entonces la costa patagónica.

Este proceso puso de manifiesto con claridad que las acciones de la Corona británica (y en especial, de su armada) y el desarrollo de la guerra de la Oreja de Jenkins constituyeron la gran preocupación de la Corona española. Una situación que, en muchos aspectos, marcó el curso del siglo XVIII. Al mismo tiempo, el contexto de la guerra pro-

pugnó la proyección defensiva hacia el sur, más allá del estuario del Río de la Plata. De esta manera, las acciones instadas por los jesuitas y apropiadas por la monarquía posaron sus ojos en la tierra magallánica. Aunque la Patagonia no fuera un territorio central en el escenario bélico en comparación con otros espacios americanos como el Caribe, este análisis desde los márgenes brinda algunas pistas para pensar la coyuntura y pone de relieve su impacto en la política defensiva.

La información que llegó a la corte, recogida en la Real Cédula que hemos citado, daba cuenta de que la presencia británica en la Patagonia distaba de ser un temor infundado. Un claro ejemplo se expuso cuando, en el curso de su expedición rumbo al Pacífico, la flota británica dirigida por George Anson se detuvo en el puerto de San Julián casi todo el mes de febrero de 1741, aunque no logró concretar su plan de fundar allí un puerto de recalada y refresco de buques (Maeso Buenasmañanas, 2005, p. 181). Esta flota, y la expedición española dirigida por José Pizarro que fue enviada para perseguirla, son una expresión importante de la magnitud del conflicto en relación con el Río de la Plata y la Patagonia.⁹

Estas consideraciones exhiben la complejidad del problema de la defensa del territorio monárquico porque, antes que la voluntad determinista de un actor específico, lo que se observa es el desa-

⁹ Sobre las expediciones de Anson y Pizarro y sus fatídicos resultados, cf. Villar (2004) y Maeso Buenasmañanas (2005). El plan de Anson para fundar un puerto de recalada y refresco de buques en San Julián fue averiguado por Jorge Juan, enviado a Inglaterra como espía por el marqués de la Ensenada. Juan le comunicó los planes británicos a Ricardo Wall, embajador español en Inglaterra. Maeso Buenasmañanas (2005) señala que dos de los navíos de la flota inglesa, el *Severn* y el *Pearl*, no lograron doblar el cabo; arribaron al Brasil con los masteleros y vergas partidas y la mayor parte de la tripulación muerta (p. 174). Por otro lado, la información enviada a Ensenada por Pizarro y sus hombres entre 1741 y 1743 pudo haber, si no motivado, al menos fundamentado la preocupación del secretario por los potenciales avances ingleses en la Patagonia. Sobre el rol de Jorge Juan y su vínculo con Ensenada, cf. Gómez Urdáñez (2015).

rollo de acciones confluyentes (mas no necesariamente articuladas desde el origen) en las que concurrieron los intereses de los actores involucrados.

Como podemos constatar, era preciso territorializar para defender. La construcción de la territorialidad por medio de la *militarización* y la *misionalización* del espacio, como formas de construcción de un poder monárquico territorializado, permite observar y analizar la trama de la política defensiva por medio de la concurrencia de los actores sociales, así como también, sus objetivos e intereses.

Este capítulo del conflicto internacional también es indicativo de la importancia que tenía la provincia jesuita del Paraguay en la defensa de las posesiones rioplatenses de la monarquía, tanto en las fronteras indígenas como en los lindes con los territorios de otras coronas.¹⁰ Sus misiones aportaban la mano de obra necesaria para la fortificación de Montevideo, las milicias guaraníes eran todavía el grueso de los brazos armados disponibles en la región, y ahora avanzaban en la reducción de los nativos de la frontera sur y la exploración del territorio patagónico.

Consideramos que la sustanciación del viaje exploratorio tuvo al menos dos derivaciones importantes. En primera instancia, permitió mensurar hasta qué punto era posible un establecimiento permanente en la Patagonia continental, ya fuera español o de otra Corona (como se temía con relación a los ingleses), sin una fuente de aprovisionamiento externo de los insumos más básicos para la subsistencia, como el agua. En segundo lugar, permitió avanzar en el proceso de territorialización que posibilitó conocer y mensurar su geografía.

Aquí confluyen elementos clave de la defensa y la territorialidad, ya que para defender el territorio era preciso conocerlo en la acepción más elemental del término. En este sentido, el viaje permitió com-

¹⁰ Esta cuestión remite al problema identificado por Herzog (2018, p. 20) sobre la distinción entre fronteras externas e internas de la monarquía.

probar hasta qué punto el proyecto de ocupación era inviable para los medios del momento; más aún, con los condicionantes económicos que atravesaba la gobernación. Recordemos que la cédula de 1744 mandó a que se fundara, junto con una población y un presidio, una misión lo más cercana posible al estrecho de Magallanes. Desde allí, los jesuitas debían avanzar por dos flancos, entre la desembocadura del río Salado y el estrecho, y fundar misiones intermedias. Es decir, unir con misiones jesuitas una distancia de casi 2500 kilómetros.¹¹ En este contexto, para el viaje costero realizado entre 1745 y 1746 se emplearon casi cuatro meses.

Los saberes defensivos en el *Diario* de José Quiroga

La expedición partió de Buenos Aires el 8 de diciembre de 1745, y el 17 del mismo mes logró zarpar de Montevideo con rumbo a sus objetivos costeros. Su desarrollo, que concluyó el 4 de abril del año siguiente, tuvo como resultado una importante producción documental en forma de diarios, descripciones, mapas y planos del territorio explorado. Entre ellas destacan la relación del jesuita José Cardiel (Furlong, 1953, pp. 115-213), los diarios del capitán Joaquín de Olivares (RAH, “Diario del viaje...”), del piloto mayor Tomás de Andía y Varela (AGI, “Diario del viaje...”), y del padre José Quiroga (AGI, “Relación diaria...”), en el que nos centraremos en este apartado.

El *Diario de Quiroga* fue abordado por la historiografía con el objetivo de analizar sus aportes al conocimiento territorial, sus elementos cartográficos y la información sobre las poblaciones indígenas de la tierra magallánica (cf. Ramos (1952), Furlong (1943), Martínez

¹¹ Calculado sobre la base de distancias actuales. Durante este período, la ciudad más lejana dentro de la gobernación de Buenos Aires era Corrientes, a unos 1000 kilómetros. De hecho, la extensión de este territorio era mayor que la distancia que separaba a Buenos Aires de la ciudad de Charcas, sede de la Audiencia. Sin embargo, la posibilidad de establecer una ruta marítima fue el principal aliciente para hacer viable esta comunicación.

Sierra (1975), Martínez Martín (1991), Mandrini (2000), Maeso Buenasmañanas (2005) y Asúa (2014). Aquí, en cambio, nos detendremos en aquellos elementos que nos permiten comprender sus aportes a la política defensiva del territorio rioplatense, en cuanto ejemplo de confluencia del conflicto con los indígenas y la guerra atlántica.

A la cabeza de la expedición se embarcaron tres jesuitas: Mathias Strobel, nombrado superior de la “misión de los patagones” por parte del provincial Bernardo Nusdorffer; José Cardiel, que venía de las misiones chaqueñas; y José Quiroga, autor de uno de los diarios del viaje. Quiroga llegó a Buenos Aires con la misión del padre Rico, incluido en ella por pedido del presidente del Consejo de Indias y futuro secretario de Estado, José de Carvajal y Lancáster; y por el marqués de la Ensenada, secretario del Despacho de Marina e Indias. Específicamente, el jesuita gallego fue enviado a Buenos Aires para esta exploración, aunque luego participó en otros proyectos similares.

Strobel y Cardiel tenían claramente un perfil misionero. Es decir que se desempeñaron en distintos espacios misionales de la provincia paraguaya de la Compañía, antes y después del viaje a la costa de los Patagones. Matías Strobel, oriundo de la provincia austríaca de la orden, contaba 49 años cuando comenzó el viaje, llevaba 32 años en la Compañía (20 desde su ordenación sacerdotal) y 12 años como profesor de cuarto voto. Se desempeñó en la misión guaraníca de Jesús durante siete años, y luego pasó un año al colegio de Buenos Aires y otro en la rectoría del colegio de Corrientes, hasta que el provincial Antonio Machoni lo convocó para la misión de Pampas. Después del abandono de estas misiones, retornó a las guaraníes, hasta la expulsión, que lo encontró en el pueblo de Loreto. José Cardiel, alavés, tenía 41 años, ingresó a la orden en 1720 e hizo su profesión de cuarto voto en 1737. Antes y después del proceso misional pampeano se desempeñó en las misiones guaraníes (Santiago, Jesús, Concepción) —donde se

hallaba cuando acaeció el extrañamiento— y del Chaco (San Francisco Javier y San Jerónimo), además de pasar por el colegio de Corrientes, y de fungir como capellán de Pedro de Cevallos en la campaña contra Colonia del Sacramento (1762).

Quiroga, en cambio, además de ser un poco más joven (tenía 38 años cuando se embarcó en el *San Antonio*), llevaba menos tiempo en la Compañía de Jesús e ingresó a la orden después de ser oficial de la marina real, en 1736. De hecho, Furlong (1930) afirma que su acercamiento a los ignacianos se produjo durante el tiempo que vivió en Cádiz. Nació en Fabal (Lugo, España), su ordenación sacerdotal se produjo seis años antes del viaje a la tierra magallánica, y su profesión de cuatro votos se realizó en 1750. Después del viaje a la Patagonia, Quiroga se desempeñó como fundador de la cátedra de matemáticas de la Universidad de Córdoba, recorrió y levantó un mapa de las misiones guaraníes, integró (como capellán) las partidas demarcatorias de límites encargadas de cumplimentar el Tratado de Madrid (1750), y luego regentó la cátedra de matemáticas superiores de la universidad mediterránea, hasta la expulsión de los jesuitas en 1767.

Las diferencias en el perfil y la jerarquía dentro de la orden se expresaron en dos cuestiones a lo largo del viaje: una, que el superior designado fue Strobel, el miembro más antiguo de la orden entre los tres enviados (el superior de las misiones de Pampas era su compañero fundador de Concepción, Manuel Querini, nombrado provincial en 1747); otra, que los sermones impartidos a la tripulación del *San Antonio* siempre estuvieron a cargo de Strobel y Cardiel (cf. Furlong, 1930; 1938, pp. 88-89; 1953, pp. 8-53; Storni, 1980, pp. 52, 231 y 278; Asúa, 2014, pp. 174-192).

Junto con los jesuitas, se embarcó en el navío *San Antonio* una guardia de 25 soldados, con su cabo, comandados por el alférez Salvador Martín del Olmo. Esta escuadra, que se incorporó al viaje en

Montevideo,¹² estaba destinada a “quedarse con los misioneros en caso, que estos hallasen comodidad de hacer algún establecimiento entre los indios, que habitan en la costa vecina al estrecho de Magallanes”, tal como lo instruyó el rey en su Real Cédula (AGI, “Relación diaria...”, f. 3-3v; AGI, “Diario del viaje...”, f. 2).

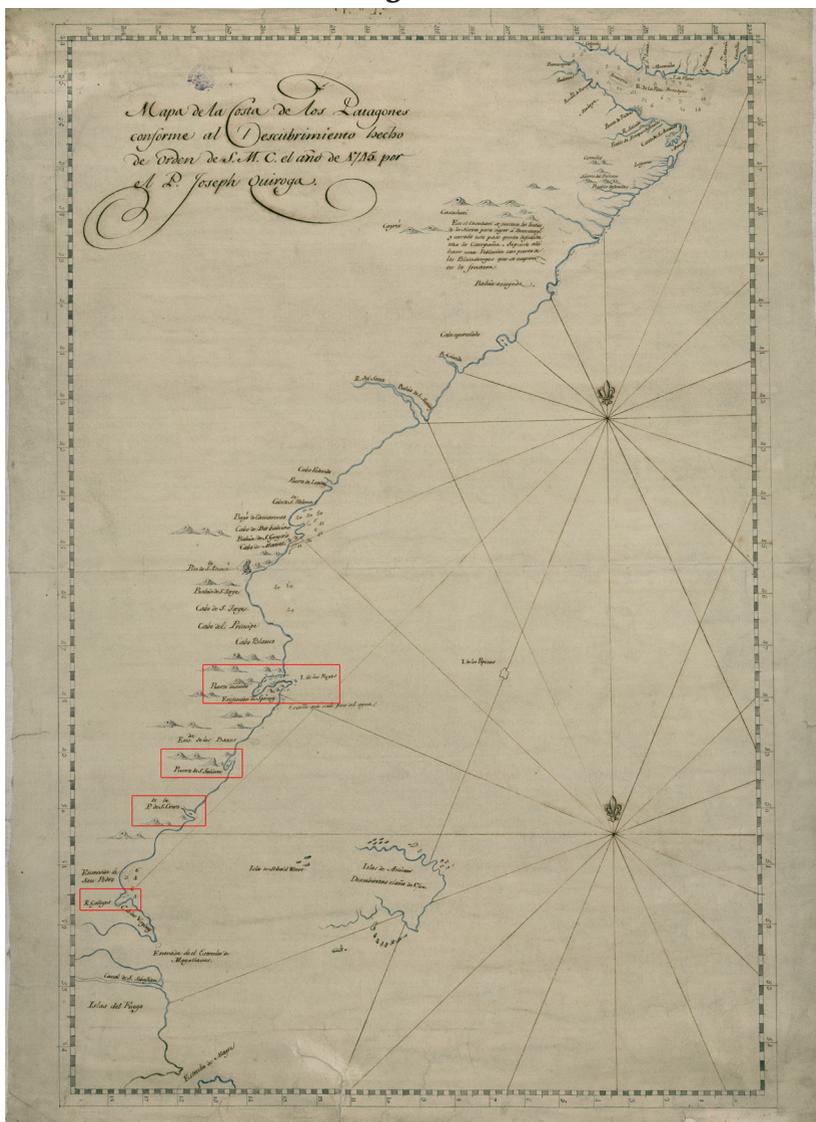
La primera parada defensiva: Puerto Deseado

El primer punto de desembarco fue Puerto Deseado (cf. Figura 1). El 7 de diciembre, mientras el padre Cardiel y el alférez del Olmo saltaron a tierra para explorar la banda norte del puerto, el capitán del navío, los pilotos y los padres Strobel y Quiroga se embarcaron en una lancha para sondear el puerto, “llevando para mayor seguridad un cabo de escuadra con tres o cuatro soldados” (AGI, “Relación diaria...”, f. 15-15v). Luego de alcanzar una isla que llamaron “de los pajaros”, hallaron un punto importante para los fines de la expedición:

entramos con la lancha por entre la Isla y la tierra firme, y hallamos aquí una ensenadica para dar carena â qualquiera embarcacion; pues esta se puede meter en la plena mar, y luego en la baxa mar se quedará en seco, no tiene aquí por donde le entre algún recio viento, ni marejada (AGI, “Relación diaria...”, f. 15v).

¹² Entonces, con motivo de la guerra contra Inglaterra, Montevideo contaba con un número de tropas mayor que el destinado al fuerte de Buenos Aires y las guardias que cubrían el Riachuelo y otros puertos de desembarco (AGI, “Estado de los...”). Además, allí se quedó una parte de los soldados que integraron la expedición de Pizarro (Martínez Martín, 1991, p. 128).

Figura 1



Mapa de la Costa de los Patagones conforme el descubrimiento hecho de orden de S.M.C. el año de 1745 por el Padre José Quiroga (BNE, “Mapa...”). Se han destacado con color rojo los puntos descritos en el Diario de José Quiroga (AGI, “Relación diaria...”) que analizamos en este capítulo.

El hallazgo de la ensenada dio el marco propicio para que los tripulantes bajaran a tierra. Fue, en efecto, el tercer desembarco de la expedición, pero el primero del que participó Quiroga.¹³

Subimos todos â lo alto de un cerro; solam(en)te quedaron los marineros para guardar la lancha; desde esta altura registramos todo el contorno con un Largomira; pero no descubrimos sino tierras esteriles, muchas quebradas, y penasqueria, sin arboles, ni amenidad alguna; no hallamos señal de que al presente habiten Indios en esta costa, solamente se encontrò un pedernal de flecha mui antiguo, y una bola de piedra, con que los Indios tiran â los Guanacos (AGI, “Relación diaria...”, f. 16).

La partida retornó a la lancha para continuar con el reconocimiento del puerto. Luego de transponer la isla de los Pájaros, continuaron la navegación al oeste donde hallaron un caño estrecho. Allí volvieron a descender de la embarcación en busca de agua dulce.

Y aunque el Capitan Narbrough Ingles en su viaje al mar de el sur dice que hallò agua dulce en este mismo sitio media milla de tierra adentro al Nor-Norueste, nosotros solamente hallamos en esta parte dos pozos de agua salobre, que con dificultad se podia beber (AGI, “Relación diaria...”, f. 16v).¹⁴

Regresaron a la lancha por la noche, lo que acarreó algunos inconvenientes para retornar al *San Antonio* en la boca del puerto. Allí

¹³ El primer “salto en tierra” se produjo el día anterior (6 de enero), cuando la embarcación arribó al Puerto Deseado. Allí desembarcaron Olivares, Andía, Ramírez y Cardiel. El segundo fue el mencionado más arriba, en el que participaron Olmo y Cardiel mientras Quiroga exploraba la costa del puerto.

¹⁴ El capitán inglés John Narborough recaló en Puerto Deseado y en San Julián en 1670, en el marco de una expedición inglesa a las costas de Chile que se desarrolló entre 1669 y 1671, en años de paz entre la Corona española y la británica. El diario del capitán y el de sus tenientes fueron publicados en 1694. También se produjeron mapas, publicados por el cartógrafo John Seller (cf. Urbina, 2017).

se encontraron con Cardiel y Olmo, que también volvieron tarde al navío, sin mejores noticias:

bien cansados de subir, y baxar cerros sin aver hallado cosa alguna notable; solamente hallaron en lo alto de un collado un monton de piedras, y debaxo de ellas huesos de algun Indio ya carcomidos, y no tan grandes como los pinta mayre¹⁵, y otros de los antiguos que dicen, que habitaban en esta costa los Gigantes; pues al presente no se hallan indicios de que esta tierra estubiese habitada ni de Gigantes; ni de otra alguna nacion, solam(en)se te puede creer, que alguna vez los Indios Araucanos, ô Serranos vinieron â caza de Guanacos en tiempo de verano por estas cordilleras (AGI, “Relación diaria...”, f. 17).

Poblar la tierra magallánica por medio de misiones y guarniciones dependía, fundamentalmente, de dos variables geográficas, en el sentido físico y social del término: por un lado, que hubiera indios para reducir y evangelizar; por el otro, que el asentamiento español pudiera abastecerse de agua dulce. En principio, entonces, el punto defensivo estratégico mejor conocido (más aún a partir de este viaje), no reunía ninguna de las dos condiciones básicas para avanzar con su poblamiento.

Después de este primer panorama poco halagüeño, la expedición continuó al día siguiente por la banda sur del Puerto Deseado, con idéntica metodología: Cardiel, Olmo y los soldados exploraron por la tierra, mientras que Quiroga, el capitán y los pilotos lo hicieron por la costa, con provisiones de víveres para cuatro días.

En ese transcurso, Basilio Ramírez (segundo piloto de la expedición) halló un pequeño arroyo de agua dulce, aunque “algo desabrida

¹⁵ Se refiere a Jacob Le Maire quien, a comienzos del siglo XVII, exploró la tierra magallánica. Elaboró un croquis y descripción del Puerto Deseado, y le dio el nombre al estrecho que, por el este, cierra la Tierra del Fuego. Su obra se encuentra en el listado de adquisiciones que el procurador Juan José Rico encargó para el viaje de Quiroga (Furlong, 1930, p. 19; Martínez Martín, 1991, p. 126).

y gruesa”. Cuando los otros exploradores lo acompañaron a reconocerla, encontraron su origen en una fuente (a la cual bautizaron con el nombre del piloto) que se hallaba en lo alto entre dos cerros. El sitio se mostró algo propicio por el agua y la disponibilidad para el desembarco, por lo que “pegamos aquí fuego â los matorrales, para que la humareda hiciesse llamada a los Indios; pero en vano, pues esta tierra es inhabitable por su esterilidad, y falta de todo lo necesario para el sustento humano” (AGI, “Relación diaria...”, f. 18v).

En una línea un poco desapercibida del *Diario de Quiroga*, el jesuita expuso otro dato importante relacionado con el poblamiento de la tierra magallánica. Allí señaló el arribo a una isla llena de peñascos (a la que denominaron “Isla de Roldán”¹⁶), que marcó como límite para el ingreso de navíos de línea (AGI, “Relación diaria...”, f. 20). De esta manera, la perspectiva defensiva para la costa sur de Puerto Deseado (junto con los condicionantes relacionados con el aprovisionamiento de agua), indicaba que hacia el sudoeste de la isla era posible fundar un asentamiento protegido de ataques marítimos (BVD, “Planta...”).¹⁷

Cuando las partidas exploradoras se reencontraron en el *San Antonio* para continuar el viaje hacia el sur, Quiroga supo que Cardiel y Olmo habían encontrado un manantial de agua dulce, “pero gruesa y de mal gusto” (AGI, “Relación diaria...”, f. 19v), a una milla del peñón más alto de la costa del puerto, rematado con una horqueta (cf. Figuras 2).¹⁸

¹⁶ Andía y Varela dice: “le pusimos de Roldán porque un soldado de buen humor, que por apodo le llamaban así, comenzó a decir luego que la divisamos que era suya” (AGI, “Diario del viaje...”, f. 7v.).

¹⁷ Se trata de la misma perspectiva que se adoptó para establecer el primer fuerte de Montevideo y sus baterías, en la península en la que se fundó la ciudad y los puntos costeros opuestos, con vistas a evitar el acceso de navíos enemigos en la ensenada.

¹⁸ El parecer del capitán Olivares fue que, “bien certificados de los parajes que vimos, y conociendo, positivamente no ser aptos para mantener en ellos poblaciones, por las razones que van expuestas, determinamos, de común parecer, pasar el puerto de

¿Qué conclusiones sacó Quiroga sobre el potencial defensivo del Puerto Deseado? Cuando elaboró su descripción general, afirmó:

Tiene la entrada estrecha, y facilmente se puede â poca costa fortificar construyendo una bateria en la punta septentrional de la misma boca, ô media milla mas adentro, en donde no pueda ser batida de afuera, ni pueden los navios batirla estando dentro de la boca, por ser el canal mui estrecho, y las dos costas de peñas cortadas, que parecen muralla (AGI, “Relación diaria...”, f. 20v).

En cuanto al ingreso de navíos, consideró que el canal de la costa septentrional era el más propicio para las embarcaciones de gran porte, que podrían ingresar unas diez leguas hasta el desembarcadero sito al oeste de la isla de los pingüinos.¹⁹

A pesar de la buena disposición para la fortificación o emplazamiento de baterías, el terreno no prestaba lo más elemental para la vida:

La tierra en todo este contorno es la mas esteril de el mundo; no lleva arboles, ni fruto alguno, solam(en)se te hallan algunas matas de espinas, que pueden servir en caso de necesidad de leña para guisar la

San Julián”. No obstante, lo consideraba un puerto de buenas ensenadas para invernar los navíos (RAH, “Diario del viaje...”, f. 9v; 10).

¹⁹ El piloto Andía y Varela era de la misma opinión (AGI, “Diario del viaje...”, f. 8v). No obstante, el ingreso no era sencillo: “Corre por cuatro millas al oeste, y en este espacio no hay buen surgidero para las naves; porque son aquí muy rápidas las corrientes, y tienen poco ámbito para volverse los navíos, teniendo algo apartadas de sí las anclas; dejándose estas fácilmente arrastrar de las corrientes, por ser en este paraje el fondo de piedras, y cascajo grueso, y en algunas partes peñas labradas del agua, en las cuales no prenden. A legua y media de la entrada revuelve el canal un poco al Noroeste, y después corre todo al Oeste-Sudoeste. Corre el canal con fondo suficiente para naves gruesas hasta diez leguas de la entrada, tiene en este intermedio muchas islas, que van demarcadas en el plano. El mejor ancoraje para los navíos es al oeste de la Isla de los Pingüinos a dos leguas de la entrada; y desde aquí por espacio de cuatro, o cinco leguas hay buen fondo de arena, y se hallan, seis, siete, ocho, nueve, y en algunas partes más brazas de agua; y en todo el canal y bastante fondo para navíos, aunque sea en marea baja” (AGI, “Relación diaria...”, f.21-21v).

comida. Toda la tierra es salitrosa, y llena de penasqueria. De todas especies de piedras ay aquí abundancia; en la banda de el Norte hallamos piedra buena para hacer cal, en la de el Sur piedra marmol, piedra de amolar, y pedernales, y en la de Roldan un peñasco de pedernal blanco, y colorado, todo formado en pequeños globos con algunos relumbrones dentro como de Diamantes. No se halla en toda la cercanía de este puerto mas agua dulce que la que sale de los dos manantiales, que hemos hallado en la banda de el Sur, y van notados en el mapa (AGI, “Relación diaria...”, f. 22)²⁰.

Figura 2



Detalle de la costa de Puerto Deseado (BNE, “Mapa...”). Se indica con una flecha roja el punto de la costa septentrional donde Quiroga señala que puede emplazarse una batería.

El límite meridional del viaje: Río Gallegos y Puerto Santa Cruz

Una semana después de reconocer Puerto Deseado, la expedición llegó a la ensenada del Río Gallegos. En esta ocasión, quien hizo la

²⁰ En su diario, Quiroga acompañó la descripción de la entrada al Puerto Deseado con algunas ilustraciones, referidas como vistas desde el oeste y desde el nordeste (cf. AGI, “Relación diaria...”, f. 72r).

exploración fue el piloto Andía, aunque no halló entrada al río por ninguna de las costas norte ni sur.²¹ Sobre las evidencias de habitantes indios, Quiroga fue taxativo:

hallaron huellas y estiercol de caballos, que por entonces discurrimos serian de Anta, ô de la Gran bestia²², por no persuadirnos, que pudiesse llegar â esta altura alguna gente de a caballo, y mas quando toda la tierra, que hasta ahora hemos visto, es arida, sin arbol, ni fruto alguno (AGI, “Relación diaria...”, f. 28).

Con el inicio del tornaviaje, la expedición se propuso explorar los puntos de referencia que habían quedado fuera del alcance del desembarco en el trayecto de ida hacia el sur. En primer lugar, se detuvieron en el puerto Santa Cruz, donde Andía volvió a descender en la lancha. Según Quiroga (AGI, “Relación diaria...”, f. 31), los navíos mayores no podían ingresar en el puerto, incluso en pleamar. Es más, el testimonio de Andía (AGI, “Diario del viaje...”, f. 15) narra que allí los agarró una tormenta que los puso en riesgo de naufragio. Para sumar aditamentos a la perspectiva de defensa del territorio, hacia el norte el panorama no mejoraba demasiado: “toda la tierra, que se halla hacia el norte hasta San Julián es rasa, y hace a la orilla del mar una barrera como muralla de alguna plaza” (AGI, “Relación diaria...”, f. 31); cf. Figuras 4 y 5.

Hasta aquí mencionamos tres cuestiones fundamentales para la estrategia (y la política) defensiva planteada e impulsada por los actores involucrados en el viaje (la monarquía, los jesuitas y el gover-

²¹ Por esta razón, Quiroga dudó que se tratara de un río: “me persuado, que el que llaman Río Gallego, no es río, sino una entrada, que hace aquí el mar, que a quien la mira de lejos parece un grande río”. Lo mismo sostuvo después en relación con el puerto de Santa Cruz (AGI, “Relación diaria...”, f. 28v; 31).

²² En Sudamérica, se denominó con este nombre al tapir (*tapirus terrestres*), descrito como un animal con una piel a prueba de balas, a cuya uña se atribuyó propiedades medicinales para la epilepsia (cf. Podgorny, 2018).

nador): la presencia de indios para evangelizar; la disponibilidad de recursos para sostener los potenciales asentamientos; y las características del territorio con vistas a un emplazamiento defendible con el usufructo del entorno.

El último punto del recorrido que se consideró estratégico para defender la tierra magallánica, esto es, el puerto de San Julián, expuso otro aspecto imposible de obviar con vistas a los objetivos planteados: el acceso al territorio. Con esto no nos referimos solamente a las condiciones de la entrada al puerto natural —como ya mencionamos en los casos de Puerto Deseado, Santa Cruz y Río Gallegos—, sino a la navegación costera. El *San Antonio* salió de Santa Cruz el 23 de enero de 1746 y, aunque se observó una costa de difícil entrada el día 27, no pudo anclar en San Julián hasta el 7 de febrero, previo viaje hasta la bahía de Spiring, ubicada inmediatamente al sur de Puerto Deseado (un total de 15 días, mientras que el viaje de ida entre Puerto Deseado y Río Gallegos, al sur de Santa Cruz, había llevado ocho días). La narración de Quiroga da cuenta de los vientos, tormentas y otras adversidades climáticas que les impidieron acercarse a la costa, o navegar rumbo al norte o al oeste.

Si había que fundar asentamientos cuyo abasto solo iba a ser posible desde Buenos Aires, estas condiciones no eran omisibles, pues se exponían las nuevas fundaciones a la total ruina, y, por ende, sería imposible defender estos territorios.

La exploración de San Julián: la última posibilidad

En la bahía de San Julián, luego de dos días de exploraciones cercanas, una partida entró al territorio para reconocerlo. La integraron Olivares, Andía y los jesuitas Quiroga y Cardiel. Este último se encargó de registrar la parte del sur de la bahía (junto con un grupo de soldados y marineros), donde no halló “sino espinas y piedras”, por lo que regresaron esa misma noche (AGI, “Relación diaria...”, f. 39). Finalizada la exploración de la bahía, Quiroga concluyó que:

no hallamos rio alguno, que entre en esta bahía de S. Julian; y assi se engañan algunos estrangeros, que en sus mapas, y cartas de navegar, y aun en sus viageros nos pintan en el puerto de S. Julian un grande rio (AGI, “Relación diaria...”, f. 39v).²³

Mientras tanto, el padre Strobel y Olmo se encargaron de explorar tierra adentro. No encontraron ningún manantial de agua dulce, sino tres pozos de agua salobre que solo sirvió para lavar la ropa.

Tambien descubrieron â tres millas al Ouest de la bahia dos Lagunas de Sal mui blanca, la una casi toda quaxada, y la otra solam(en)te â la orilla. Los marineros echaron algunos lanzes con la red, y pescaron multitud de pezes grandes de buen gusto algo semejantes al Bacallao, que se trae de tierranova (AGI, “Relación diaria...”, f. 40).

La única noticia (de algún modo) alentadora sobre las posibilidades de éxito del proyecto fundador provino de dos soldados, que pasaron una noche en tierra y regresaron al navío con noticias del hallazgo de una laguna de agua dulce a cuatro leguas de la bahía. También vieron “algunos guanacos y avestruces” (AGI, “Relación diaria...”, f. 41).

A partir de este primer recorrido por San Julián, Quiroga realizó una consulta con los otros integrantes autorizados de la expedición.²⁴ Por primera vez, llegaron a una conclusión sobre las posibilidades de éxito del proyecto magallánico.

viendo la mala disposicion, que se hallaba en este puerto para que pudiesen hacer establecim(ien)to en el los dos P(adr)es Mathias Strobel, y Joseph Cardiel con el Alferez, y soldados que para este fin avia

²³ Esto se reitera en la descripción particular de la bahía (AGI, “Relación diaria...”, f. 49v y ss.). Andía y Varela, por otro lado, señala “cual contrario es este puerto, de lo que varios mapas suponen, pues lo hacen comunicable al mar del Sur, siendo así que no tiene cuatro leguas y media de longitud” (AGI, “Diario del viaje...”, f. 20).

²⁴ Tanto Quiroga como Andía y Varela ilustraron en sus respectivos diarios los detalles de las costas de San Julián y sus cerros vistos desde distintos puntos (cf. AGI, “Relación diaria...”, f. 74 y AGI, “Diario del viaje...”, f. 22).

mandado embarcar el Gobernador de Buenos ayres, pedí, que sobre este punto me dixessen su parecer, los sobredhos Padres, el cap(itá)n de el navio, y el Alferez; los quales todos juntos, hallandose presente el escrivano de el navío, dixeron, que era impracticable el fundar al pres(en)te aquí pueblo alguno, no podían quedarse los Padres con los soldados, no aviendo hallado en la cercanía de la bahía agua dulce, ni pasto para ganado, ni tierras buenas para sembrar, y lo que es mas no hallandose en toda esta costa un arbol, siendo mui necessaria la madera para hacer casa, en que poder defenderse de los frios de el invierno, el qual en esta altura de polo necessariam(en)te ha de ser mui riguroso (AGI, “Relación diaria...”, f. 41-41v).

A pesar de esta primera conclusión, los expedicionarios resolvieron que al día siguiente (14 de febrero de 1746), salieran dos partidas exploratorias al interior de la bahía, rumbo al sur y al poniente, encabezadas por Strobel y Cardiel, respectivamente. Debían cargar víveres para tres o cuatro días, “para certificarse mejor de las cualidades del terreno, y averiguar, si en esta parte habitaban algunos indios” (AGI, “Relación diaria...”, f. 42).

El primero en regresar fue el padre Strobel, después de casi dos días. En su recorrido halló dos lagunas, una pequeña de agua dulce y otra más grande y salobre. En la última “la sal estaba dura y gruesa como una piedra, y blanca como la nieve”. Una vez más, “no hallaron rastro alguno de indios, ni árboles, antes toda la tierra árida, y muy estéril” (AGI, “Relación diaria...”, f. 43).

La exploración de Cardiel trajo mejores perspectivas a la expedición, que por entonces contaba 70 días desde su salida de Buenos Aires. Dos soldados de su partida llegaron a la embarcación con un papel de su puño y letra para el superior de la misión, Matías Strobel, donde le pedía más soldados y víveres para continuar la expedición tierra adentro, porque creía que los indios estaban cerca, ya que a cinco leguas de la bahía:

avia hallado un toldo de Indios fabricado en figura pyramidal de algunos palos, que parecian de manzano, y cubierto de paja, y â los lados cinco pieles de caballo llenas tambien de paja, que estaban en pie mantenidas de algunas estacas, y mirando hacia el toldo; el qual tenia tambien en su circuito algunas banderolas pendientes de hastas de palo clavadas en el suelo, y una en lo alto con cinco borlas de lana de varios colores: dentro de el toldo hallaron enterrados un Indio, y dos Indias; estas tenían en las orejas zarzillos de laton, y algunos pedazos de el mismo metal en la cabeza, que son las joyas, que usan los Indios Araucanos de Chile, y los Serranos, que comunican con los Pampas de Buenos ayres. Hallaronse assimismo sobre los Sepulchros tres ponchos, que son la vestidura propia de los dhos Indios Araucanos: Los quales al parecer avian entrado hasta esta costa con alguna caballada; lo que se hacía mas creíble por las huellas, y rastros, que se hallaban de los caballos (AGI, "Relación diaria...", f. 43-43v).²⁵

Strobel decidió acompañar a Cardiel para cerciorarse si había nativos en los alrededores. Aunque Quiroga no lo expresa de este modo, la decisión de Strobel de salir acompañado por todos los soldados de la guardia (solo se quedaron dos en el navío, porque estaban enfermos) y su comandante indica tanto la posibilidad de encontrarse con indios enemigos, como también que se trataba de la última posibilidad de la expedición de hallar un sitio donde emplazar la fundación proyectada. Mientras tanto, Quiroga se encargó de demarcar la bahía, medir su latitud y explorar dos lagunas de sal que se hallaban en las cercanías.

Strobel estuvo solo un día y medio en la expedición, y decidió hacerla regresar para no alejarse demasiado del navío. Ante la insistencia de Cardiel, y con la opinión positiva de sus consultores, lo autorizó a salir una vez más a explorar tierra adentro. Cardiel salió acompañado por 20 soldados y 14 marineros, con víveres para ocho días, armas

²⁵ Las características de la tumba fueron analizadas por Mandrini (2000).

y municiones (AGI, “Relación diaria...”, f. 45-45v). Todos partieron por su propia voluntad y no por órdenes del comandante o del capitán. Olivares afirma: “solo me detenía la fatiga, y el cansancio de la gente, pero habiéndoles yo manifestado, cuán del servicio de S.M. era esta expedición, se alistaron, a costa de sus vidas, a emprenderla al día siguiente” (AGI, “Diario del viaje...”, f. 21-21v).

Una semana después, Cardiel regresó y consumó la defunción del proyecto colonizador de la costa magallánica. Al menos, de la forma proyectada hasta entonces:

Dixo, que aviendo internado 25, o 26 leguas acia el poniente siguiendo la maior p(ar)te de este camino una senda de los Indios de a caballo, no avía hallado Indio alguno, ni era possible se pudiesen mantener en una tierra de el todo esteril, qual era la que avía hallado, y visto en todo el espacio, que avía caminado; y aunq. en algunas p(ar)tes avía manantiales de agua dulce, corrían por corto espacio de suerte, que apenas producía la tierra yerba, con que pudiesen mantenerse algunas manadas de Guanacos, que tal vez se dexaban ver en los mas altos cerros. Dixo tambien, que la senda trillada de los Indios de a caballlo guiaba acia el poniente, sin que en todo lo que alcanzaba la vista, se descubriesse alguna señal de pueblo, ô de habitación de Indios; antes bien discurría, que los Indios, que avian causado aquella senda, eran Indios Araucanos, ô algunos vezinos â estos, que habitaban en la costa de Chile, y â tiempos hacían sus viages para llevar de las Lagunas de San Julian algunas cargas de sal. ... Toda la tierra, que en este viage andubo el P(adr)e Joseph Cardiel, es por la maior parte llana, sin arboles, ni amenidad alguna (AGI, “Relación diaria...”, f. 47-47v).²⁶

²⁶ Andía y Varela consignó que “por la tarde [del 27 de febrero] llegaron el P. Cardiel y su gente totalmente rendidos, quienes dijeron que habían andado, hacía el poniente de 26 a 28: leguas sin haber hallado más que manantiales de buena y copiosa agua, lagunas de lo mismo algunos guanacos y avestruces, pero ni señal de gente, más que una vereda muy antigua, que seguía para el poniente de que se pudo inferir que en ciertos tiempos del año bajan por sal algunos Indios, que viviesen muy adentro” (AGI,

Al día siguiente, Strobel consultó a las otras autoridades del navío y sus compañeros jesuitas. La resolución definitiva fue emprender el retorno a Buenos Aires, frente a la imposibilidad de fundar un establecimiento magallánico:

todos fuimos de parecer, que no era possible al pres(en)te el establecim(ien)to en este puerto assi por la falta de agua dulce en la cercanía de el mar, è impossibilidad de transportar sin cabalgaduras los viveres â donde la hubiesse, como por la esterilidad de la tierra toda salitrosa, è incapaz de producir fruto alguno sin pasto para el ganado, ni madera para hacer las cassas; persuadiendonos todos, que no seria de el agrado de V. R. M. el establecim(ien)to en semejante tierra (AGI, “Relación diaria...”, f. 48v).²⁷

En los términos defensivos que analizamos para el caso del Puerto Deseado, se desprenden algunas consideraciones más de la descripción de Quiroga. El primer punto remitió a las dificultades de acceso

“Diario del viaje...”, f. 21v). Olivares, siempre más escueto, registró que “por la tarde llegó el P. Cardiel con la tropa muy fatigada, por haber andado 28 leguas al O[este] en que encontraron varias lagunas, y manantiales de agua dulce; pero sin señal, ni más rastro de gentes, que una angosta vereda, que luego se desvaneció, de lo que infirieron ser sitio, en que algunas estaciones del año vienen los Indios por sal que hay bastante...” (RAH, “Diario del viaje...”, f. 22).

²⁷ Y continúa: “El mismo día hallaron los marineros en el campo cerca de la bahía algunas caracteres en forma de epitafio labrados en la misma tierra los años pasados, los cuales copio Don Diego [Andía y] Varela, y son los siguientes IOHN WOOD” (f. 48v). Así narró el piloto el hallazgo de la inscripción: “[el 1 de marzo] amaneció el tiempo bueno, y mientras la marea crecía fui a tierra, y en la cumbre de un cerro, media legua de la bahía, al norte, fijé una cruz, (por orden del Capitán) grabado en ella el año presente [1746], y el nombre de nuestro Rey don Felipe Quinto, y después fui a una isleta, que hay en la Bahía, porque me dijo un marinero, que había visto en ella unas letras muy grandes impresas en la misma tierra, y habiéndolas visto las copie al pie de la letra y estaban así IOHN WOOD, e hice cavar la tierra, (persuadiéndome, a que estaría enterrado alguno) pero no hallé nada; con que volví al navío...” (AGI, “Diario del viaje...”, f. 22). Wood fue uno de los tenientes de la citada expedición de Narborough (Martínez Martín, 1991, p. 127; Urbina, 2017, p. 12).

al puerto, imposible para navíos grandes en bajamar, pero accesible para los navíos de línea en pleamar (AGI, “Relación diaria...”, f. 50).²⁸ El segundo punto se refiere a la tierra: salitrosa y estéril. Solamente brindaba algunos matorrales para hacer leña, pero en ningún caso se podrían abastecer de madera para los navíos (AGI, “Relación diaria...”, f. 52). El tercer punto señala dos aspectos positivos de San Julián: la presencia de cuatro lagunas de sal; la abundancia de peces de gran tamaño, similares al bacalao, “buenos para salar”; y alguna fauna: aves-truces, perdices, guanacos, vicuñas, zorrillos y quirquinchos.²⁹

A pesar de las condiciones y limitaciones descritas, San Julián era un enclave que se podría defender:

con sola una bateria construida en la punta de piedras, que està al Sudueste de la primera entrada en la costa de el Norte; porque aquí se estrecha mucho el canal, y pasa â tiro de fusil de d(ic)ha punta; ni pueden los navíos batir la fortificacion hecha en este sitio, por ser el canal mui estrecho de la parte de afuera, y exponerse los navios, que intentassen el ataque âun evidente peligro de encallar luego, que baxasse la marea (AGI, “Relación diaria...”, f. 52).

El *San Antonio* se detuvo diez días después de salir de San Julián para explorar el cabo de Matas y sus alrededores, donde se identificó una bahía (bautizada San Gregorio) y otro cabo (nombrado Dos Bahías). También se la describió como “toda seca y árida, sin árboles ni agua dulce”. Solo “espinas y piedras en abundancia” (AGI, “Relación

²⁸ Consignó una diferencia de 10 metros —seis brazas— en la profundidad del puerto. Por este motivo, afirma que levantó dos planos del puerto, uno en baja y otro en pleamar. Andía y Varela dice que a San Julián, “lo suponen varios mapas y derroteros tan famoso y grande; no sé yo con qué noticia concibieron tal engaño sus autores” (AGI, “Diario del viaje...”, f. 23).

²⁹ Andía y Varela describe un pescado de “bellísimo gusto”, que físicamente no se diferenciaba mucho de la merluza de Cantabria, solo tenía la cabeza más grande (AGI, “Diario del viaje...”, f. 22v). Sobre su posterior aprovechamiento, cf. Ramos, 1952 y Mae-so Buenasmañanas, 2005.

diaria...”, f. 58-58v). A continuación, Strobel, Olmo y una partida de seis soldados bajaron a explorar la bahía de los Camarones, donde no encontraron más que “toda la tierra seca, y aún mas esteril, que lo restante de la costa; abunda solamente de espinas de varias especies” (f. 59v).

Casi un mes después, luego de navegar lejos de la costa por la fuerza del viento y las corrientes, hasta la entrada al Río de la Plata por el canal del norte, a las siete y media de la tarde del lunes 4 de abril de 1746, el viaje concluyó. A cuatro meses de su partida, los tres jesuitas y el capitán Olivares dieron aviso al gobernador de su arribo a la ciudad de Buenos Aires (f. 68v).

Consideraciones finales

El primero que informó a la corte sobre los resultados del viaje fue el propio José Quiroga. El gobernador Andonaegui remitió a Madrid el diario y la cartografía que este jesuita elaboró como resultado de la exploración. Sin embargo, dado su vínculo particular con los ministros, Quiroga se adelantó a informar por vía extraordinaria sobre los resultados del viaje. En su misiva, que en algunos puntos es un resumen de lo que se detalla en el *Diario*, informó que no se había hallado tierra fértil ni puerto adecuado para establecerse “porque toda la tierra de la costa es esterilísima, no hay sino piedras y salitres” (Pastells, 1948, pp. 636-637). No se hallaron indios en toda la costa, por lo que no “parece practicable que nación de Europa pueda subsistir en ella, pues falta lo necesario para la vida humana” (p. 636).

Andonaegui envió su carta, con los mapas, el diario de Quiroga y el diario del piloto Andía y Varela, unas semanas después que el jesuita. Allí expresó las mismas consideraciones que el ignaciano le había escrito al secretario. Junto con su misiva, Andonaegui remitió otra escrita de mano de Quiroga, con la misma información que en la carta precedente y un elogio al capitán Olivares y al piloto Andía y Varela (Pastells, 1948, pp. 639-640). Algunos meses después, el jesuita

gallego volvió a escribirle a Ensenada con otra copia de su diario, y con elogios a los gobernadores Ortiz de Rozas y Andonaegui. Además, apuntó que no se había podido registrar la costa entre el paralelo 44° y el cabo de San Antonio (aproximadamente, entre la desembocadura del río Salado y la del río Negro), por los vientos en el viaje de ida y la falta de agua en el viaje de vuelta (Pastells, 1948, pp. 665-666). Esto explica también la importancia adquirida por los viajes exploratorios realizados por tierra por los jesuitas José Cardiel y Thomas Falkner en los años siguientes (Martínez Sierra, 1975; Pedrotta, 2015). Para mayo de 1747, con cierto retraso, Ensenada ya había recibido toda la información (Pastells, 1948, pp. 637, 639; cf. Martínez Martín, 1991, p. 134).

Las conclusiones derivadas del viaje, sin embargo, no terminaron con el proyecto magallánico, sino que lo transformaron. En los últimos meses de 1746 se instrumentaron otros medios para fundar reducciones en las sierras pampeanas, un proyecto que encabezó uno de los jesuitas que integró el viaje a la costa patagónica, José Cardiel. Aunque no nos detendremos aquí en la segunda misión de la frontera sur de Buenos Aires y el viaje de Cardiel, destacaremos dos aspectos que se desprenden de la carta y la decisión de Andonaegui de impulsar la continuidad de las misiones.

En primer lugar, el hecho de que el viaje costero no haya cerrado completamente la proyección hacia la tierra magallánica y la avanzada misional. En efecto, el gobernador volvió a escribirle a Ensenada un año después, cuando la misión de Nuestra Señora del Pilar en la sierra del *Volcán* ya había sido fundada, para informarle sobre la partida de Cardiel para reconocer la desembocadura del río de los Sauces (río Negro), que no había sido recorrida durante el viaje de la fragata *San Antonio* por causa de los fuertes vientos (Pastells, 1948, pp. 692-693). En segundo lugar, se destaca la plena relevancia que adquirió la Compañía de Jesús, desde los últimos años de la gobernación de Miguel Salcedo, en el esquema de ocupación y defensa territorial de la

frontera sur de Buenos Aires. Una frontera que, como observamos, no atañía únicamente a los conflictos con los indígenas sino también —y con mayor relevancia en esta coyuntura—, a la avanzada británica en el Atlántico. Era preciso ocupar el territorio para evitar el asentamiento británico en la Patagonia, y los jesuitas, por decisión propia, por orden real y por impulso del gobernador, desempeñaban un rol clave.

Las tensiones se relajaron desde ese momento, hasta la firma de las preliminares de paz y el cese de hostilidades el 30 de abril de 1748. La Real Orden que notificó estos hechos llegó a Buenos Aires en mayo de 1749 (Pastells, 1948, p. 723).

La cuestión indígena en la frontera sur, en cambio, trajo aparejados nuevos conflictos. Después de un proceso de expansión por territorio nativo desarrollado por medio de la fundación de dos nuevas misiones (Nuestra Señora del Pilar en 1747 y Nuestra Señora de los Desamparados en 1750), para los primeros meses de 1753 todas las reducciones de la frontera sur habían sido abandonadas. Por un lado, ataques perpetrados por parcialidades nativas y encabezados por importantes líderes nativos de la frontera obligaron a abandonar las misiones. Por otro lado, algunos vecinos de la ciudad de Buenos Aires —por medio del cabildo— pugnaron por una defensa militarizada y la desarticulación del proyecto misional pampeano (Vassallo, 2023).

A lo largo de este trabajo analizamos algunos aspectos clave para comprender el desarrollo de la política defensiva de la monarquía española en el Río de la Plata. Postulamos la cuestión a través de su dimensión monárquica, en cuanto objeto de análisis multiescalar, por dos razones. Por un lado, porque involucró directamente las decisiones tomadas por la Corona, a través del Consejo de Indias y/o de la secretaría del Despacho. Por otro lado, porque la dinámica agregativa de las monarquías de Antiguo Régimen implica analizar su funcionamiento a partir de sus espacios y cuerpos plurales. Esa dinámica abarca los acuerdos y los conflictos, los intereses conjuntos y los par-

ticulares, y los medios que cada corporación empleó para concretar sus objetivos.

En este sentido, en lugar de una lectura institucional, consideramos fundamental un análisis relacional de este proceso, en el cual estuvieron involucrados actores políticos que se articularon en pos de objetivos comunes, o de una comunidad de objetivos distintos pero convergentes.

La confluencia de objetivos monárquicos y jesuíticos en general, o gubernativos (de los gobernadores) e ignacianos en particular, es una clave para interpretar este proceso, a partir de una estrategia metodológica como el análisis de la política de defensa. En la acción misionarial de la Compañía confluían poblamiento, evangelización y conocimiento territorial. El peso de esta estrategia, con la importancia que tenía para la Corona la defensa imperial por medio de recursos locales (Wasserman, 2017), es un elemento explicativo central.

De esta manera, el *Diario de Quiroga* y el viaje exploratorio en el que se basó, aportaron un conjunto de conocimientos sobre la tierra magallánica que, leídos en clave defensiva, proporcionaron elementos informativos centrales para el contexto de conflictos fronterizos que atravesaba la gobernación. Puntualmente, la presencia de indios para evangelizar, la disponibilidad de fuentes de agua dulce, la accesibilidad de los puertos, el aprovisionamiento de madera para los navíos y los puntos para fortificar o instalar baterías a fin de obstruir el ingreso de embarcaciones enemigas. Estos saberes fueron fundamentales para pensar y desarrollar la defensa de la monarquía en las fronteras del Río de la Plata.

Referencias bibliográficas

Arias, F. (2006). *Misioneros jesuitas y sociedades indígenas en las Pampas a mediados del siglo XVIII. La presencia misionera jesuita al sur de la Gobernación de Buenos Aires, entre 1740-1753. Un análisis de las relaciones entre las sociedades indígenas y la sociedad*

- colonial de una región del extremo sur del Imperio Borbónico* [Tesis de doctorado inédita]. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Asúa, M. (2014). *Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata*. Brill.
- Birocco, C. (2017). Puertas y llaves. Reconfiguración de los vínculos entre gobernadores y vecinos en Buenos Aires a partir de las reformas borbónicas tempranas. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 17(2), e048.
- Eissa-Barroso, F. y Vázquez Varela, A. (Eds.). (2013). *Early Bourbons Spanish America. Politics and Society in a Forgotten Era (1700-1759)*. Brill.
- Furlong, G. (1930). *El Padre José Quiroga*. Peuser.
- Furlong, G. (1938). *Entre los Pampas de Buenos Aires*. San Pablo.
- Furlong, G. (1943). *Entre los Tehuelches de la Patagonia*. San Pablo.
- Furlong, G. (1953). *José Cardiel y su carta relación (1747)*. Librería del Plata.
- Gómez Urdáñez, J. (2015). Jorge Juan, político. En A. Alberola Romá, C. Mas Galván y R. Die Maculet (Eds.), *Jorge Juan Santacilia en la España de la Ilustración* (pp. 249-278). Universidad de Alicante, Casa de Velázquez.
- González Mezquita, M. L. (2015). La Paz de Utrecht y su impacto en el mundo atlántico. Una aproximación a partir del caso del Río de la Plata. *Anuario de Estudios Americanos*, 72(1), 97-124.
- Herzog, T. (2018). *Fronteras de posesión. España y Portugal en Europa y las Américas*. Fondo de Cultura Económica.
- Jumar, F. (2010 [2000]). *Le commerce atlantique au Río de la Plata, 1680-1778* [Tesis doctoral]. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/librariya?a=d&c=tesis&d=jte364>
- Kuethe, A. y Andrien, K. (2018). *El mundo atlántico español durante el siglo XVIII. Guerra y reformas borbónicas, 1713-1796*. Editorial Universidad del Rosario.

- Levaggi, A. (2000). *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*. UMSA.
- Maeso Buenasmañanas, J. A. (2005). *Expediciones Navales a la Patagonia argentina durante el siglo XVIII* [Tesis doctoral]. UNED.
- Mandrini, R. J. (2000). El viaje de la fragata *San Antonio*, en 1745-1746. Reflexiones sobre los procesos políticos, operados entre los indígenas pampeano-patagónicos. *Revista Española de Antropología Americana*, 30, 235-263.
- Martínez Martín, C. (1991). La expedición del P. Quiroga, S. J., a la costa de los Patagones (1745-1746). *Revista Complutense de Historia de América*, 17, 121-137.
- Martínez Sierra, R. (1975). *El mapa de las Pampas* (Tomo I). s.e.
- Mazín, O. y Ruiz Ibáñez, J. J. (Eds.). (2012). *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*. El Colegio de México, Red Columnaria.
- Olmedo, E. y Tamagnini, M. (2020). Defensa. En A. Benedetti (Dir.), *Palabras clave para el estudio de las fronteras* (pp. 203-211). Teseo.
- Pastells, P. (1948). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Tomo VII, 1731-1751*. CSIC.
- Pedrotta, V. (2015). Recursos, espacio y territorio en las sierras del Cayrú (siglos XVI-XIX, región pampeana argentina). En V. Pedrotta y S. Lanteri (Dirs.), *La frontera sur de Buenos Aires en la larga duración. Una perspectiva multidisciplinar* (pp. 53-94). Asociación Amigos Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires.
- Podgorny, I. (2018). The elk, the ass, the tapir, their hooves, and the falling sickness: a story of substitution and animal medical substances. *Journal of Global History*, 13, 46-68.
- Possamai, P. (2015). Los soldados indígenas del rey católico: Las tropas misioneras en las guerras por la Colonia del Sacramento. En E. Reitano y P. Possamai (Coords.), *Hombres, poder y conflicto*.

- Estudios sobre la frontera colonial sudamericana y sus crisis* (pp. 151-175). Universidad Nacional de La Plata.
- Possamai, P. (2017). La llave de plata del Brasil. El Río de la Plata como frontera sur de la América portuguesa. En S. Truchuelo García y E. Reitano (Coords.), *Las fronteras en el Mundo Atlántico (siglos XVI-XIX)* (pp. 389-425). Universidad Nacional de La Plata.
- Ramos, D. (1952). La exploración de San Julián en la costa de Patagonia y el marqués de Valdelirios. *Revista de Indias*, 12, 497-519.
- Real Academia Española. (1734). *Diccionario de Autoridades* (Tomo IV). <https://apps2.rae.es/DA.html>
- Reitano, E. (2016). El Río de la Plata como espacio de frontera marítimo-fluvial durante el período colonial tardío. Hombres, embarcaciones y dificultades. *Pasado Abierto*, 3, 128-152.
- Storni, H. (1980). *Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (cuena del plata). 1585-1768*. Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Storrs, C. (2017). *The Spanish resurgence, 1713-1748*. Yale University Press.
- Tarragó, G. (2017). *El brazo de Felipe V: configuraciones políticas y nueva territorialidad en el Río de la Plata durante la gobernación de Bruno Mauricio de Ibáñez y Zavala (1700-1750)* [Tesis doctoral inédita]. Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz, España.
- Truchuelo García, S. y Reitano, E. (Eds.). (2017). *Las fronteras en el Mundo Atlántico (siglos XVI-XIX)*. *Las fronteras en el Mundo Atlántico (siglos XVI-XIX)*. Universidad Nacional de La Plata.
- Urbina C., M. X. (2017). La expedición de John Narborough a Chile, 1670: defensa de Valdivia, rumores de indios, informaciones de los prisioneros y la creencia en la ciudad de los Césares. *Magallania (Chile)*, 45(2), 11-36.
- Vassallo, N. (2018). Las reducciones jesuíticas del sur del Imperio Español: los conflictos fronterizos y el accionar misional, 1742-1753. *Revista Latino-Americana de Historia*, 8(20), 161-184.

- Vassallo, N. (2020). Las fronteras rioplatenses de la monarquía española: Buenos Aires, las guerras y las misiones jesuitas de pampas (1735-1742). *Ler História*, 76, 9-30.
- Vassallo, N. (2023). *La defensa de la llave del reino. Las fronteras rioplatenses entre las Pampas y el Atlántico. Buenos Aires, 1734-1756* [Tesis doctoral]. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=jte2522>
- Vidal, J. J. y Martínez Ruiz, E. (2001) *Política interior y exterior de los Borbones*. Ediciones Istmo.
- Villar, D. (2004). Estudio preliminar. En I. Morris, *Una narración fiel de los peligros y desventuras que sobrellevó* (pp. 9-68). Taurus.
- Wasserman, M. (2017). Recursos fiscales para administrar el Imperio. La gestión de los ingresos al Ramo de Situados de Buenos Aires, 1766-1784. *Estudios del ISHIR*, 19, 82-115.

Fuentes primarias

AGI: Archivo General de Indias

- Diario del viaje que hice yo Diego Tomás de Andía y Varela, de Piloto Mayor, en la fragata de S.M. nombrada San Antonio, bajo del comando del alférez de navío Don Joaquín de Olivares desde Buenos Aires al reconocimiento de la costa del sur del Río de la Plata. Mapas y Planos Buenos Aires 58. Sevilla, 1746. <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/16841>
- Estado de los oficiales y soldados que hoy día de la fecha tienen existentes las 17 compañías de que se compone la guarnición de este presidio de Buenos Aires, las ocho de Infantería, una de Artilleros, ocho de Dragones y la de Inválidos, con prevención de los parajes en que se hallan. Charcas 215. Sevilla, 12 ene. 1745.
- Relación diaria que hace al Rey Nuestro Señor, que Dios guarde, el P. José Quiroga de la Compañía de Jesús del viaje que hizo de orden de Su Majestad a la costa de los Patagones en el navío San Antonio mandado por Don Joaquín de Olivares, que salió del Río de la

Plata, siendo Gobernador y Capitán General de esta provincia Don Joseph de Andonaegui. Año de 1745. Mapas y Planos Buenos Aires 57. Sevilla, 1746. <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/16840>

AGN: Archivo General de la Nación

Real Cédula al gobernador de Buenos Aires en cuanto a lo que se ha de ejecutar en el reconocimiento de la costa, pedida por los padres de la Compañía de Jesús. IX-24-7-9, f. 353-355. Buenos Aires, 23 nov. 1743.

Real Cédula para que los misioneros de la Compañía de Jesús prediquen el evangelio desde el cabo de San Antonio hasta el estrecho de Magallanes. Biblioteca Nacional, VII-183-32, 1181. Buenos Aires, 23 jul. 1744.

Real Cédula participando al provincial de las misiones lo mandado acerca del reconocimiento de la costa de Buenos Aires. Biblioteca Nacional, VII-183-28, 1177. Buenos Aires, 23 jul. 1744.

Real Orden para que se prevenga contra los ataques de los ingleses en el Río de la Plata. Biblioteca Nacional, VII-183-2, 1139. Buenos Aires, 01 abr. 1740.

BVD: Biblioteca Virtual de Defensa

Planta de San Felipe de Montevideo, firmada por Domingo Petrarca. Ar. J-T.9-C.3-16. Madrid, 1727. <https://bibliotecavirtual.defensa.gob.es/BVMDefensa/es/consulta/registro.do?id=84053>

BNE: Biblioteca Nacional de España

Mapa de la costa de los Patagones conforme al descubrimiento hecho de orden de S.M.C. el año de 1745 por el P. José Quiroga. Sala Goya, Cartografía, MR/42/405. Madrid, 1746. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000143558>

RAH: Real Academia de la Historia

Diario del viaje, que yo Don Joaquín de Olivares, y Centeno comandante de la fragata de Su Majestad nombrada San Antonio he hecho desde el Río de la Plata, hasta el Río Gallegos, al reconocimiento de la costa del Sur. Colección Mazarredo, 9/7122. Madrid, 1746.
<https://bibliotecadigital.rah.es/es/consulta/registro.do?id=6176>

UPC: Universidad Pontificia Comillas

Consulta del Consejo de Indias. Colección Pastells, PB039B, f. 357-361. Madrid, 11 ago. 1741.

Dictamen del fiscal del Consejo de Indias Prudencio Antonio Palacios. Colección Pastells, PB039B, f. 540-544. Madrid, 08 oct. 1743.

Memorial del padre procurador Juan José Rico. Colección Pastells, PB039B, f. 539-539v. Madrid, 01 oct. 1743.

Memorial del padre procurador Juan José Rico. Colección Pastells, PB039B, f. 545-547. Madrid, 20 feb. 1744.

PARTE III
DISCURSOS, IMÁGENES
Y REPRESENTACIONES

El discurso colonial sobre las mujeres en las crónicas de la conquista de Canarias: el ejemplo de *Le Canarien* y la *Lacunense*

Laura Sabina González Carracedo

Introducción

El archipiélago canario, por su situación geográfica específica en el Atlántico y su estrecha conexión con la costa noroeste africana, tiene una relevancia particular en la historia de las conquistas y colonizaciones realizadas por las potencias europeas ibéricas en los inicios de la época moderna. La inserción de las islas en el sistema bajomedieval y moderno europeo puede considerarse como el primer momento histórico en el que se produce lo que los estudios decoloniales denominan colonialidad del poder y colonialidad de género.¹ Por esto,

¹ Hay una amplia bibliografía para el intento de conceptualización de la colonialidad, pero las obras del peruano Aníbal Quijano (1992 y 2014) fueron las pioneras. Podría discutirse en otro lugar este concepto historiográfico, en torno al posible uso anacrónico de la raza como una categoría histórica aplicada al siglo XV. En su mayoría, los trabajos vinculados al giro decolonial indican el inicio de la colonialidad en el año 1492 (Oyhantcabal, 2021; Quijano, 1992 y 2014; Castro Gómez y Grosfoguel, 2017; Lugones, 2008), lo que otras investigadoras ven como una paradoja porque es el momento que inaugura la modernidad colonial que es pretendidamente universal, pero al mismo tiempo se concibe como punto inicial de la historia mundial (Goikolea, 2020,

muchos describen las islas Canarias como “las primeras Indias”, ya que se realiza un primer trasvase étnico, cultural y económico que posteriormente se lleva a Abya Yala (Gil Hernández, 2021, p. 13).

La hipótesis principal de nuestra investigación es la siguiente: si manejamos el concepto de género² para entender las relaciones sociales en el pasado precolonial de Canarias, es útil analizar el discurso transmitido por las fuentes escritas, todas ellas narradas por el agente colonizador exógeno, para localizar, por un lado, los tópicos relacionados con el ámbito femenino y, por otro, las acciones directas de las mujeres en los momentos de contactos, negociaciones y luchas violentas entre las habitantes de las islas y los europeos. Debemos señalar que este tipo de tratamiento de las fuentes no se ha realizado con profundidad hasta la fecha.

La limitación androcéntrica de esta clase de textos resulta salvable con nuestro análisis, a pesar de que, como recuerda Beatriz Vitar (2001) a propósito del concepto del “arquetipo viril de la historia” proporcionado por Amparo Moreno Sardá, “gran parte de la historia ha sido escrita desde una visión androcéntrica, en contraste con otros campos del conocimiento, en los cuales se ha prestado mayor atención a la variable de género” (p. 223).

Estas consideraciones nos obligan a lanzar dos miradas: una al discurso colonial y otra a la sociedad canaria anterior a la conquista. La primera nos plantea la pregunta de cómo los conquistadores conceptualizaron a las mujeres habitantes de las islas; es decir, qué tradición y qué referentes manejaban para concebirlas y describirlas.

p. 356). La principal teorizadora del concepto de colonialidad de género fue la filósofa argentina María Lugones (2008). En su artículo discutió los límites de la propuesta de Aníbal Quijano.

² La discusión en torno al género como categoría histórica ocuparía otro espacio, pero debemos citar las referencias fundamentales de la crítica de Oyèrónke Oyèwùmí (2017) y las revisiones y reflexiones de la teorizadora Joan Scott (2010).

La segunda, que se encuentra con el problema de la naturaleza de las fuentes, ya que son relatos escritos precisamente por esos colonizadores, nos plantea la pregunta de cómo podemos imaginar e interpretar la feminidad y la diferencia basada en el sexo que operaba en la cosmovisión de la sociedad aborígen.

En otras palabras, se hace imperioso localizar la cosmovisión de los colonizadores a principios del siglo XV para interpretar la sociedad que colonizaban y qué papel se atribuía a las mujeres. Esta perspectiva nos acerca a la búsqueda de la construcción histórica de la otredad y la relación que ya Edward Said (1978) apuntó entre el orientalismo y Europa, la cual se autodefinió frente a la imagen del otro infiel, salvaje y diferente; al tiempo que permite entender cómo se produjo la “construcción social de la diferencia” (Nash, 2001, p. 21) en el contexto canario. De esta forma, nuestra mirada analítica se ocupa de observar a las mujeres canarias precoloniales (las *otras*) como agentes activos en el proceso histórico, para trascender el discurso colonial plano, sincrético y etnocéntrico que transmiten las fuentes textuales.

Nuestro análisis histórico, en este rescate desde la perspectiva de género y en contra del etnocentrismo, no deja de responder a la advertencia contemporánea de que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 2005, p. 15). Entendemos que la producción discursiva del conocimiento es igual al poder, un poder que además está en manos de quien formula el discurso (Foucault, 2005, p. 13). Cuando analizamos las narraciones de los conquistadores, podemos observar una realidad creada que responde al deseo de lo externo, y no un reflejo de la realidad, porque ese logos “a decir verdad, no es, en realidad, más que un discurso ya pronunciado” (Foucault, 2005, p. 49). Es decir, consideramos que para abordar este tipo de fuentes debemos insistir en la regla de la exterioridad fou-

caultiana, y así encontrar los motivos y acontecimientos que fijan los límites del discurso colonial.

¿Dónde está el discurso colonial?

Cuando hablamos de discurso colonial, entendemos que la autoría, por su exterioridad, es la que le da el apelativo “colonial”. Por eso en nuestro análisis no nos referimos a cada autor y cronista como “el individuo que habla y que ha pronunciado o escrito un texto, sino como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia” (Foucault, 2005, p. 30)

Uno de los principales soportes empíricos que conservamos para analizar el discurso que se produjo durante este período histórico, y que narra de forma escrita la sociedad precolonial de las islas Canarias, es el corpus de crónicas de la conquista, así como los tratados, los viajes y las historias religiosas producidas desde el momento de los primeros contactos hasta el siglo XVI, toda una producción narrativa en la que pueden insertarse las denominadas “fuentes etnohistóricas” (Baucells Mesa, 2010).³

Hay que tener en cuenta que el proceso específico de conquista de las Islas, como campaña organizada, se sitúa en las empresas realizadas por normandos y franceses a principios del siglo XV, en un período que la historiografía ha denominado conquista señorial (1402-1477). Sin embargo, se produjo una primera fase de contacto con acciones misionales catalano-mallorquinas durante la segunda mitad del siglo XIV, con el obispado de La Fortuna en Telde (Gran Canaria) y la expedición de Arnau Roger en 1352, las diócesis francesas de Lanzarote (1404), las acciones franciscanas en esta misma isla con el señorío francés a principios del siglo XV y la misión de Alonso de Bolaños en

³ Debemos tener en cuenta que existe también evidencia material y arqueológica en la cual se puede analizar e interpretar, en el nivel discursivo y a través del lenguaje simbólico, la realidad histórica de esta sociedad.

Tenerife en 1458 (Rumeu de Armas, 2006, pp. 30-57)⁴. Entendemos que esta labor misional, materializada en la instalación de diócesis, correspondía a una intención evangelizadora para convertir a las personas canarias nativas, como un proceso de dominación y de colonización en el plano ideológico (Baucells Mesa, 2013, p. 239). De esta experiencia se sienten continuadores los conquistadores franceses, como indica la crónica *Le Canarien* (especialmente literal entre los capítulos XLVI y LII, en los cual se redacta una cartilla evangelizadora).

La crónica *Le Canarien* y el manuscrito *Lacunense*, a pesar de su naturaleza en apariencia descriptiva de hechos bélicos, descubren aspectos relacionados con la vida social y cultural de las poblaciones conquistadas. Si bien la narración intencionada de estos aspectos concretos se realiza en los capítulos finales de los textos, con nuestro método de análisis hemos podido encontrar información más diversa entre líneas. Sostenemos, además, que las ausencias también son analizables, sugerentes y fundamentales en la crítica histórica de las fuentes: tal como ocurre en el presente, hay realidades invisibles y no podemos negar su existencia porque la mirada hegemónica no las observe como universales. Nos referimos, por ejemplo, a las mujeres de las elites locales que pudieron tomar parte activa en las negociaciones con los conquistadores, así como en las acciones de defensa o lucha violenta. En estos episodios se utiliza un genérico masculino y se proyecta el ideal de la figura del guerrero, bajo el binarismo occidental-moderno que separa lo bélico y lo violento (masculinidad) de lo sosegado y dócil (feminidad).

Durante este periodo de conquista señorial, se escribió una crónica considerada como fuente fundamental y única para la historia de la conquista de las islas: *Le Canarien*. Esta crónica reserva varios capítu-

⁴ Para la descripción concreta, Baucells Mesa (2013, pp. 237-238) ofrece una tabla con la periodización de la acción misional en Canarias de los siglos XIV y XV.

los para realizar una descripción profusa del medio natural, así como de las costumbres de los canarios y las canarias. También registra la nombrada cartilla con las instrucciones del adoctrinamiento cristiano. Por esto, puede afirmarse que es “el primer documento de carácter etnográfico relativamente extenso” sobre la primitiva población de Canarias (Tejera Gaspar, 2006, p. 145).

Es imprescindible apuntar un breve resumen sobre la tradición textual de esta fuente, siguiendo la información recopilada principalmente por Aznar Vallejo et al (2006, pp. 9-32). Del manuscrito original, redactado por los clérigos Pierre Boutier y Jean Le Verrier en el momento en que acontecían los hechos, se realizaron tres copias, una se mantuvo en Canarias y se perdió por el ataque de los piratas turcos, y las otras dos respondieron a los intereses contrapuestos de los dos capitanes de la conquista: una versión de Gadifer de La Salle (cuya cronología llega hasta 1404) redactada en 1420 y conservada en el British Museum y otra de Jean de Béthencourt (a partir de 1404) redactada en 1490 y conservada en la Biblioteca Municipal de Ruan. Posteriormente, se realizaron ediciones y traducciones de ambas, pero será la versión de Bethencourt la que se conozca primero por los historiadores canarios, ya que la de Gadifer se edita en 1896 (por Margry y Leroux) y la traduce al castellano por primera vez Acevedo en 1949, lo que marca profundamente la tradición historiográfica y la narración de los hechos históricos en los trabajos anteriores al siglo XX. A propósito del contenido que tiene que ver con la representación de las poblaciones insulares, no existen casi diferencias entre ambas versiones. Debemos indicar que la de Gadifer es la citada y utilizada en este análisis, ya que es más antigua y por ende el conocimiento de la realidad relatada debió ser mayor por proximidad a los hechos (Aznar Vallejo, 2002, p. 170).

En segundo lugar, el manuscrito que analizamos es la denominada crónica insular *Lacunense*, que relata la conquista de la isla de Gran

Canaria, cuya elaboración se ha datado entre 1551 y 1554, pero de la que se realizaron varias copias posteriores y una continuación a finales del siglo XVII. La opinión más consensuada es que existió una sola crónica de la conquista de Gran Canaria, cuyo original no se conserva, y que entre sus copias existen tres variantes, la *Ovetense*, la *Lacunense* y la “Historia” de López de Ulloa, así como un extracto de la original denominado crónica *Matritense* (Morales, 1993).

La autoría se atribuye a un fraile franciscano anónimo perteneciente al convento de Gáldar o de Las Palmas. (Schlueter Caballero y Serra Ráfols, 1976, p. 21). A partir del capítulo XIX se centra en la narración de la conquista de Gran Canaria, con la llegada del capitán Rejón. Debe tenerse en cuenta que cuando se escribe esta crónica no se conoce aún *Le Canarien*, por lo que se ignora la figura de Gadifer de la Salle, y —lo que más nos interesa— la redacción y el discurso sobre los habitantes de las islas se recopiló siguiendo la cultura oral a la que estos frailes accedieron en el siglo XVI (Schlueter Caballero y Serra Ráfols, 1976, p. 24).

Las bases del discurso colonial

El primer aspecto fundamental a considerar cuando analizamos estas fuentes es que parten de una cosmovisión particular del Occidente europeo. Si nos situamos en un contexto general, el prestigio de las autorías clásicas para describir los lugares desconocidos para la Europa moderna ha sido un *continuum* en la historiografía, como se observa de forma clara en las descripciones etnohistóricas durante el proceso de conquista y colonización americana. Pero el caso canario —anterior en el tiempo y por las tempranas expediciones lusoitálicas en el siglo XIV— supone uno de los primeros intentos por parte de los europeos modernos de legitimar una conquista desde la argumentación intelectual basándose en las fuentes clásicas. Además, no hay que perder de vista que, más allá del mito, las fuentes griegas y latinas proporcionaron también a la historiografía colonial el potente

imaginario aplicado al mundo de lo “bárbaro”, fruto de los procesos de alteridad y expansión mediterránea de estas civilizaciones, y que se va a tomar como un discurso propio de la Europa civilizadora.⁵

La segunda base del discurso colonial que encontramos en las fuentes seleccionadas es la alusión continua a los recursos del territorio que se está conquistando, ya que de esta forma se puede legitimar la empresa colonizadora a través del discurso. Dentro de esta visión económica, el factor humano también forma parte de ese corpus de recursos beneficiosos, como se refleja en el negocio de la esclavitud:

Hemos apresado y matado a muchos hombres y hemos retenido a mujeres y niños, y los demás se encuentran en tal estado que andan escondiéndose por las cuevas sin osar acercarse a nadie ... y ponemos todo el empeño que podemos en hacer cautivos, pues de momento nuestro único consuelo es que, si llega algún navío de España o de otro lado, podamos cambiar gente por víveres, dado que Béthencourt nos ha abandonado completamente (*Le Canarien*, XXXIII).⁶

En este pasaje, que se contextualiza en Lanzarote en 1403, debemos tener en cuenta el tono dramático de los cronistas franceses, que de alguna manera intenta justificar esa realidad de guerra cruenta debido a la situación de escasez de los conquistadores. Podemos observar que mientras que los hombres se matan, las mujeres y los niños “se retienen”, es decir, se suman a la esclavitud o a la reproducción. De hecho, también podemos leer:

⁵ Para la relación del imperialismo europeo y el destino y futuro del cristianismo, son de referencia los trabajos de Anthony Pagden (1993, 1997), así como sobre la imagen del “otro” como una figura ficticia para crear la identidad europea (1993). Para este tema, también son particularmente útiles los estudios de Carolina Valenzuela Matus (2016).

⁶ La edición y traducción que citamos es la de Aznar Vallejo et al (2006).

El discurso colonial sobre las mujeres en las crónicas de la conquista de Canarias:
el ejemplo de *Le Canarien* y la *Lacunense*

mataremos a los hombres de pelea del país⁷, lo que ya hemos empezado a hacer, y conservaremos a las mujeres y los niños, los haremos bautizar y viviremos como ellos hasta que dios disponga otra cosa ... hemos bautizado hasta 80 hombres, mujeres y niños, a quienes Dios quiera por su gracia confirmar en su santa fe, de modo que sea un buen ejemplo para todas las tierras de aquí (*Le Canarien*, XXXIV).

Podemos relacionar esta selección de los cuerpos como válidos para la vida o para la muerte con el concepto foucaultiano de biopoder. También, trasladando el esquema que Francisco Vázquez García (2009) propone para el caso concreto de la historia de España, insertarlo antes del nacimiento de la “biopolítica absolutista” en la época moderna, una fase en la que la población —en nuestro caso, la colonizada— sería considerada como la “riqueza del reino” (Vázquez García, 2009, pp. 19-53). Llevada al límite y a su materialidad, y en relación con el ejercicio del poder en los ámbitos coloniales, esta práctica de biopoder puede representarse con el concepto de “necropolítica” de Achille Mbembe (2011), que explica el poder y la capacidad de decisión soberana de quién puede vivir y quién debe morir.

Otra característica básica más concreta que debemos tomar en consideración para analizar el discurso de nuestras fuentes es que, sobre todo en *Le Canarien*, se diferencia claramente cada población insular; es decir, se percibe una diferencia manifiesta en cuanto a las creencias y cultura de cada isla, y por lo tanto también con respecto a las mujeres:

[Gadifer] dice que son de muy gran provecho para el que pueda conquistarlas y muy agradables para vivir, y si puede encontrar alguna ayuda en tierra de cristianos conquistará todas estas islas, pobladas por gentes infieles de distintas creencias y de diferentes lenguas (*Le Canarien*, XLIV).

⁷ O sea, los que están en edad de tomar armas.

Esta diversidad insular es fundamental a la hora de acercarnos a las fuentes, puesto que debemos huir de las generalizaciones. En los inicios del siglo XV, más que hablar de “mujeres canarias”, debemos especificar que se trata de mujeres habitantes de cada una de las islas. Sin embargo, es cierto que en la crónica *Le Canarien* se utiliza el nombre general de *canarios* y *canarias*, así como el de *gentes*, pero precisamente esta será la primera vez que se vuelque esta identificación asociada a un nombre, y se hace desde una visión externa (un proceso típico que se deriva de la alteridad: mi yo crea al otro y le da nombre), y no por un proceso interno de creación de identidad.

Principales adjetivos coloniales sobre las mujeres

En *Le Canarien*, como hemos visto, se hace referencia, en un nivel nominativo general, a las *mujeres* y las *canarias*, o se las inserta dentro del universal las *gentes*. En la *Lacunense*, el nombre de *canarios* solo hace referencia a la población de la isla de Gran Canaria y se usan algunos nombres insulares particulares; por ejemplo, se llama *guanaches* a los habitantes de Tenerife (*Lacunense*, cap. 21).⁸ Las mujeres en esta crónica van a estar incluidas en los nombres genéricos masculinos, y la mayor parte de las referencias a particulares se establece con lazos de parentesco (la *hija*, la *mujer* o la *sobrina* del *guanarteme*⁹) o con nombres propios. Esta fórmula puede explicarse por la “traducción” epistemológica que opera al observar una realidad en la que la transmisión del poder jerárquico en las elites se producía de manera matrilineal (Rodríguez Rodríguez, 2000; Gil Hernández, 2021), desde una postura —la de los conquistadores y los redactores de la crónica— que entendía la herencia del poder políti-

⁸ La edición de la crónica que utilizamos es la de Morales Padrón (1978).

⁹ Nombre local de los jefes políticos de la isla de Gran Canaria en el momento de la conquista, que se correspondían (en el momento del contacto) con una parte del territorio de Gáldar y Telde. Los redactores también se refieren a ellos como *reyes*.

co solamente relacionada con el ámbito masculino. Sin embargo, la historiografía ha idealizado tradicionalmente determinadas figuras femeninas canarias, lo que ha llevado a una discusión amplia en torno a la veracidad histórica de esa sociedad matrilineal (Rodríguez Rodríguez, 2000).¹⁰

El foco de nuestro interés recae en los apelativos asociados a las mujeres. Los podemos dividir en seis apartados que a su vez resumen los aspectos que, desde nuestro punto de vista, estructuran el discurso colonial y la realidad histórica de la conquista: la importancia de la comunicación (las mujeres intérpretes); la introducción de la moral cristiana sobre el cuerpo femenino (las mujeres vestidas o desnudas); el binario opuesto entre creyentes-infieles (las mujeres infieles); el interés económico sobre los recursos (las mujeres esclavas y las mujeres bellas), y las figuras femeninas relevantes en el poder (las que tienen nombre propio).

Las intérpretes

En primer lugar, la importancia de la traducción en la empresa colonial da lugar a la figura del *trujamán* (traductor o intérprete). Los redactores de *Le Canarien* solo emplean este arabismo (*truchement*), mientras que en otros textos de la época aparecen términos como *lengua*, *latinier*, *drugemant* o *faraute*. La existencia de esta figura está directamente relacionada con las capturas esclavistas que permitían contar con naturales de cada una de las islas en los puertos europeos, sobre todo en los andaluces (Aznar Vallejo et al, 2006, p. 97).

Tal como nos dice *Le Canarien* desde un primer momento, debemos imaginar que la interpretación podía corresponder tanto a mujeres como a hombres:

¹⁰ Los ejemplos paradigmáticos son el caso de Andamana, cuya noticia aparece en Abreu Galindo ([1632] 1977, p. 171), y el de Arminda, como encontramos en la crónica de Sedeño (Morales Padron, 1978, p. 364).

con ellos [Bertín] retenía a dos canarios, uno llamado Alfonso y una mujer llamada Isabel, que habían traído consigo los caballeros para que fuesen sus trujamanes en la isla de Lanzarote (*Le Canarien*, XII).

Es decir, debemos considerar que para la realización de este oficio no había una distinción de género, y las mujeres —al menos, esta mujer en concreto— tenían un papel activo en la comunicación entre los conquistadores y los habitantes de las islas. Es necesario tener en cuenta la relación de la situación de esclavitud y las personas intérpretes. En el caso de la empresa esclavista en territorios africanos, Marcos Sarmiento Pérez (2020) indica que “dado que muy excepcionalmente algunos traficantes hablaban lenguas africanas, los portugueses y españoles, primero, y los otros europeos, después, desarrollaron estrategias para enseñarles la suya a esclavos que luego fungirían como intérpretes” (p. 2). Podemos trasladar esta realidad al caso de las personas canarias capturadas en las primeras razias de franceses y portugueses.

De hecho, en el siglo XIV comenzaron las estrategias para formar intérpretes entre esclavos “entonces mayormente blancos” (Sarmiento Pérez, 2020, p. 3), como se documenta en la expedición de Nicoloso da Recco en 1341, se capturan cuatro indígenas canarios que pudieron servir de intérpretes posteriormente, así como en las expediciones mallorquinas durante la segunda mitad de ese siglo. La información sobre la expedición de Nicoloso Da Recco la conocemos por un pequeño texto de Giovanni Boccaccio, elaborado en torno a 1341 a partir de los datos de las cartas de comerciantes florentinos enviadas desde Sevilla a Florencia. El autor indica que “primero trajeron cuatro hombres, habitantes de las islas” (Boccaccio, [1341] 1998, p. 33). Precisamente la primera información sobre las costumbres y apariencias de indígenas canarios que describe Boccaccio la consiguió a través de aquellos que fueron esclavizados y trasladados a Sevilla.

La existencia de mujeres intérpretes nos permite indicar que el ámbito de la mediación cultural no tenía por qué tener una distinción de género. La necesidad de comunicarse con las personas de las islas está confirmada también en otro capítulo de la crónica, en el cual los capellanes le piden a Bertín: “puesto que os lleváis a esta pobre gente, dejadnos a la canaria Isabel, porque nosotros no sabríamos hablar con los habitantes de la isla” (*Le Canarien*, XXI).

Sin embargo, el valor que le otorgan a la mujer tiene que ver con su objetivación como herramienta para la comunicación. Insistimos en esto porque, a pesar de su papel activo en los procesos de interacción, no podemos olvidar que se la trata con su nombre cristianizado —por lo cual ya debía haber recibido un adoctrinamiento religioso, probablemente de la mano del aprendizaje de la lengua francesa—, que su existencia deriva de la esclavitud y que no escapa a la violencia ejercida por parte de los colonizadores, quienes la utilizan como arma arrojadiza en sus conflictos internos: “y al punto los hombres de Bertín cogieron a Isabel la canaria y la arrojaron a mar por la borda; se habría ahogado si no fuera porque los antedichos la sacaron del agua y la metieron en el batel” (*Le Canarien*, XXI).

Las vestidas y las desnudas

Una de las características del discurso de las fuentes escritas recogidas en este caso de estudio es que alude al aspecto físico de las mujeres y hombres colonizados, resalta su belleza y su hermosura y llama la atención sobre la cuestión de la vestimenta. Además de ser un rasgo evidente de este corpus, puede considerarse como un tópico discursivo general de la crónica canaria. En *Le Canarien*, para el caso de Lanzarote, se distingue claramente que las mujeres van vestidas en comparación con los hombres, y el adverbio que utilizan (*honestement vestuez*) nos hace pensar que se valora positivamente a estas bajo la virtud cristiana del pudor:

Los hombres van completamente desnudos, salvo un manto por detrás hasta las corvas, y no se muestran vergonzosos de sus miembros; las mujeres son bellas y van decorosamente vestidas con amplias túnicas de pieles que arrastran por el suelo (*Le Canarien*, LXXI).

En el caso de Gran Canaria, los cronistas también se refieren a la desnudez de los hombres y se insiste en que las mujeres sí utilizan prendas:

Van totalmente desnudos salvo unos calzones hechos con hojas de palmera, y la mayoría lleva blasones de distintas formas grabados en el cuerpo. ... [Las mujeres] van vestidas con pieles para cubrir sus partes pudendas (*Le Canarien*, LXIX).

Estas referencias de *Le Canarien* nos permiten relacionar la cosmovisión de los cronistas franceses con el inicio del “renacimiento del pudor”, que se va a establecer sobre todo en la Europa del siglo XVI, cuando “se lanza una campaña contra todas las formas de desnudo y sexualidad extraconyugal, con la promoción de la castidad y de la timidez” (Matthews Grieco, 1992, p. 85). El énfasis en relación con la desnudez como símbolo de falta de pudor puede entenderse como un procedimiento de exclusión en el discurso de los aspectos relacionados con el cuerpo y la sexualidad, una “exclusión de lo prohibido” (Foucault, 2005, p. 14). Lo que ocurriría en este contexto, si seguimos a las teóricas decoloniales, es la producción de un entronque de patriarcados (Paredes, 2010) y que la presencia occidental-moderna inserta el “carácter pornográfico de la mirada colonizadora” (Segato, 2014, p. 80). Es decir, la exterioridad colonial convierte el cuerpo de las mujeres en objeto e introduce el concepto de pecado.

Para los cronistas de *Le Canarien*, en Fuerteventura, son todas “las gentes” las que van completamente desnudas, aunque también matizan que las mujeres se cubren al menos desde la cintura hasta la rodilla (*Le Canarien*, LXX). Estamos de acuerdo con Aznar Vallejo (2002, p.

173) en que los europeos confiaban al vestido la preservación del tabú de la sexualidad, pero en el caso de las islas Canarias las poblaciones estaban a medio camino entre la desnudez absoluta y la utilización de tejidos. Esta realidad también tiene diferencias insulares muy marcadas, porque además en el *Manuscrito de Valentim Fernandes* se señala que los gomeros iban desnudos y no sentían vergüenza, y se referían a los vestidos como “sacos en los que se metían los hombres” (Aznar Vallejo, 2002, p. 173).

En el nivel contextual, el discurso colonial se inserta en los inicios de lo que se ha denominado la *revolución de la vestimenta*, en los siglos XIV y XV, que consistió en la diferenciación entre la ropa de varón y la de mujer, y mediante la cual las mujeres tendieron a permanecer vestidas con más “castidad” (Matthews Grieco, 1992, p. 76). Esta situación derivó en que, ya a partir del siglo XV, los tratados sobre la familia, los libros de urbanidad y la literatura médica insistieran sobre la fragilidad del sexo femenino y el deber de los hombres de proteger a las mujeres de su propia debilidad innata, lo que se traducía en la forma de vestir (Matthews, 1992, p. 78).

La vestimenta como un símbolo de civilización contrapuesto al salvajismo de la desnudez es recurrente en los discursos coloniales. En este contexto, la ausencia de vestimenta se relaciona con un aspecto de la identidad del infiel, quien no “se avergüenza” al no cubrir sus partes (*Le Canarien*, LXX), en contraposición al cristiano, quien sentiría culpa por ello. Es decir, el concepto de civilización de principios del siglo XV proyectado sobre las poblaciones canarias en esta crónica normanda está claramente ligado al de cristiandad, en contraposición al desarrollado con posterioridad al siglo XVIII, que se sustenta y organiza en torno a la categoría de raza.

Las infieles

En la crónica de *Le Canarien* se denomina continuamente a las personas de todas las islas como “gentes infieles”, un nombre en el

que se incluye a toda la población, sin distinción de género, ya que su discurso está orientado a poner de relevancia la diferencia fundamental de las personas conquistadas, asignándoles una identidad bien alejada de la europea-cristianizada, y a la vez justificando la empresa colonizadora con fines evangelizadores.

Esto se constata porque mientras que en la narración más cotidiana de aspectos generales y bélicos de la conquista se denomina a las personas como “canarios” (o como “enemigos”, según el contexto), se los identifica como infieles en los apartados de la narración que tienen que ver con la solicitud de ayuda a la Corona y a los señores franceses y castellanos para abastecer la conquista, o bien cuando se relata la cartilla evangelizadora¹¹: “Esto es lo que queremos enseñar a los canarios residentes en las regiones del mediodía, que son infieles y no reconocen a su creador y viven casi como animales, cuyas almas se van a condenar” (*Le Canarien*, XLVI).

Además, el aparato justificativo para la financiación de la conquista en clave de negocio (materializado en el botín, como veremos) se hace evidente en múltiples referencias de la crónica francesa. En estas se muestra también la mezcla de la universalidad del cristianismo y el deber de conversión con la empresa espiritual y económica común de los poderes europeos —temporales, que adquieren gran honor “en este mundo”, y espirituales, que adquieren gran honor “ante Dios”—:

Si los cristianos quisieran auxiliar en algo su acción, todo el país¹² sería conquistado, de lo que se derivaría tal beneficio que toda la cristiandad se alegraría”. ... Las pondría bajo tan buen gobierno que en breve bastara para acoger y proveer de vituallas para un gran ejército, especialmente para una cruzada (*Le Canarien*, LIII).

¹¹ El principal estudio de esta cartilla aparece en Sánchez Herrero (1988).

¹² El *país* se entiende como las islas Canarias en su conjunto, un término que también se usa de forma recurrente en *Le Canarien*.

El discurso colonial sobre las mujeres en las crónicas de la conquista de Canarias:
el ejemplo de *Le Canarien* y la *Lacunense*

Honor y exaltación de la fe cristiana, que apenas es conocida en estos lugares por desidia de los que deberían acometer tales empresas para enseñar a la población que habita por aquí los artículos de fe y el conocimiento de Dios con el fin de conseguir la salvación de sus almas, y, al hacerlo así, adquirirían gran honor en este mundo y gran gloria y mérito ante Dios (*Le Canarien*, LIV).

Un aspecto fundamental del discurso colonial en relación con el género es el que tiene que ver con el matrimonio, que a su vez se vincula con la cuestión de las gentes infieles. En la cartilla evangelizadora que se reproduce en *Le Canarien* y que se empieza a aplicar en la isla de Lanzarote, se incide en este tema: “y allí hubo al principio una sola mujer para un solo hombre, y quien hace lo contrario peca mortalmente” (cap. LIII). La explicación tradicional de este insistir es la existencia de un sistema de poliandria vigente en la isla (Tejera Gaspar, 2006, p. 170), como también se evidencia en *Le Canarien*: “la mayoría de ellas tiene tres maridos que sirven por meses, y el que la debe tener después los atiende durante todo el mes que la tiene el otro, y siempre hacen así, cada uno por turno” (cap. LXXI).

Sin embargo, según Sánchez Herrero (1988) y como recuerdan Aznar Vallejo et al (2006, p. 111), la reiteración del matrimonio puede venir de un contexto más general, debido a la copia de un modelo de catecismo en los tratados de doctrina cristiana de los sínodos franceses del siglo III, realizados para la conversión de los cátaros, los cuales rechazaban el matrimonio debido a su dualismo, al considerarlo pecado permanente.

Con respecto al sistema de matrimonio en la isla de Lanzarote, según Cabrera et al (1999), en términos antropológicos se definiría como una poliandria no adélfica, que se caracteriza por implicar a varios maridos que no guardan lazos de parentesco entre sí. Esa realidad estaría ligada a la escasez de mujeres en la sociedad, y por la prestación de mano de obra de los varones en diferentes familias

durante el tiempo en que tienen “acceso sexual a la esposa” (Tejera Gaspar, 2006, p. 170).

Las esclavas: mujeres como botín

Como hemos apuntado, la esclavitud y el uso de los cuerpos como una extensión del territorio colonizado es una de las bases que estructura el discurso colonial. En relación con esta realidad, la violencia ejercida sobre las poblaciones insulares, y en particular sobre las mujeres, también puede leerse en las crónicas, algunas veces entre líneas y otras literalmente. Por ejemplo, en la isla de Fuerteventura “Pedro el Canario persiguió a tres arrebatándoles a una mujer y capturó a otras dos que estaban en una cueva, una de las cuales tenía un niño de pecho al que estranguló por temor a que gritara” (*Le Canarien*, XXXVIII).

La crudeza de la escena puede interpretarse también como el intento de resaltar aspectos del salvajismo de las naturales, o bien como un hecho particular en un momento de especial estrés y conflicto, ante el miedo del ataque colonizador. Podemos pensar que los narradores expresan su sorpresa ante la acción de defensa de esta mujer de Fuerteventura porque no debía darse con asiduidad. También en esta crónica, y en la incursión a la isla de Fuerteventura, encontramos una frase que consideramos resume y sustenta empíricamente la asimilación de los cuerpos femeninos como recursos explotables del territorio por parte de los cronistas y conquistadores franceses: “El único botín que consiguieron fueron cuatro mujeres” (*Le Canarien*, XXXIX).

La cosmovisión de los conquistadores, transmitida a través de este discurso colonial que estamos analizando, entendía a las mujeres canarias como parte del botín de guerra legítimo, resultado de realizar su campaña colonizadora. Además, en varias ocasiones podemos observar que cuando se trata del botín, o del recuento de recursos, la crónica nombra a las mujeres; mientras que al narrar otro tipo de acción, se denomina a la población de forma genérica (como *canarios* o *gentes*). Las mujeres aparecen frecuentemente en esas alusiones de

la crónica, debido a la necesidad de diferenciar por sexo a las personas esclavizadas conseguidas en el botín de conquista. Sin embargo, cuando los autores narran contextos de lucha, violencia o acción negociadora, siempre utilizan el masculino genérico, por lo que las mujeres canarias quedan invisibilizadas, carentes de agencia, y siempre aparecen como objetos históricos y no como sujetos. Si aplicamos esta reflexión a la siguiente escena en La Gomera, se ilustra perfectamente esa diferencia discursiva entre el caso del botín y el de la lucha activa:

donde encontraron a un hombre y cuatro mujeres, que apresaron y condujeron al barco. Después desembarcaron unos cuantos para hacer aguada pero se reunieron las gentes del lugar y los atacaron de tal modo que tuvieron que regresar al barco sin coger el agua (*Le Canarien*, XLI).

Este esquema se repite de una manera incluso más directa en el caso de La Palma, porque las mujeres se enumeran al lado de los otros recursos: “cogieron a cuatro mujeres y a un niño, y encontraron gran cantidad de cerdos, cabras y ovejas” (*Le Canarien*, XLII). También, en el de El Hierro, ya que la descripción de esta isla (la fertilidad de sus árboles, cereales, vides y frutos, y la excepcionalidad de sus lagartos y aves) culmina con la afirmación: “prendimos a cuatro mujeres y a un muchacho joven” (*Le Canarien*, LXV). En ambos casos, la concepción de las mujeres como parte del territorio a explotar incluye a los hijos.

Esta conquista física y violenta sobre los cuerpos derivó en situaciones especialmente graves en algunas islas. Por ejemplo, El Hierro va a sufrir, según puede leerse en *Le Canarien*, una extensa pérdida de población debido a las incursiones con motivos esclavistas. Los cronistas normandos expresan en su contexto que:

Actualmente tiene poca población, porque cada año van a capturarlos, y todavía en el año 1402 fueron apresadas, según dicen, cuatro-

cientas personas; pero los que quedan ahora son gentes sencillas y de buena condición (*Le Canarien*, XLII).

Que solía tener mucha población, pero en múltiples ocasiones ha sido apresada y reducida a servidumbre y cautiverio en tierras extrañas, y actualmente hay poca gente (*Le Canarien*, LXV).

Según Tejera Gaspar (2006, p. 149), no disponemos de información relacionada con este tipo de capturas antes de la llegada de los conquistadores franceses, por lo que los autores de *Le Canarien* trataron de justificar sus “actos de depredación” apelando a incursiones y esclavizaciones anteriores. Aun así, debemos tener en cuenta que podemos definir una etapa de contacto y preconquista que afecta a la isla de El Hierro desde c. 1336 (Baucells Mesa, 2013, p. 233), y que antes de la conquista señorial normanda hay trece expediciones documentadas a Canarias con motivos económicos (expolios, saqueos y razias), protagonizadas por florentinos, genoveses, portugueses, catalano-mallorquines y castellanos (Baucells Mesa, 2013, pp. 235-244).

Esta realidad violenta de un contacto e interacción temprana y de intercambio cultural, se puede relacionar con la explicación de otra referencia cultural en la crónica *Matritense* (también aparece en la *Lacunense*, pero sin la comparación con las mujeres), en la cual, además, se sugiere otro tópico volcado sobre el ámbito de lo femenino que nos habla de la cosmovisión europea en el siglo XVI. Se trata de la vinculación de un tipo musical característico de la población herreña (el narrador lo interpreta como endechas, e indica que en su contexto ya se cantan en castellano), que debido a su naturaleza sentimental solo enternece y emociona a “las mujeres y las personas de corazón blando” (Morales Padrón, 1993, p. 264).¹³

¹³ Los últimos estudios sobre estos temas, desde el ámbito de la filología y los estudios culturales, están compilados en Martínón Cejas, E. (2020), con especial relevancia del artículo de Juan Álvarez Delgado.

La crónica que redacta la conquista de Gran Canaria nos describe también episodios en los cuales las personas colonizadas oponen una dura resistencia a la violencia y a la conquista. En estas escenas, el protagonismo femenino está presente. Aunque en ocasiones las mujeres aparezcan solo de forma anecdótica, forman parte de la acción general de la lucha:

Lo qual visto por el que pretendía la isla se apartó de ellos con grandísimo enojo, y se fue a un despeñadero, que llaman de Tirma, y él y un muy gran amigo suyo se abrasaron, y se arrojaron de allí abaxo, y se hicieron pedasos diciendo que más valía morir así que no ser sugetos a Rey extraño lo mismo se dice que hicieron dos mujeres (*Lacunense*, cap. 21).

Para profundizar más acerca de la condición de esclavitud en la cronología que nos ocupa, debemos tener en cuenta los debates teológicos que tuvieron lugar a finales del siglo XV y sobre todo en el siglo XVI durante el proceso de conquista americano, en torno a la esclavitud de las personas de territorios colonizados (especialmente entre Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda y Francisco de Victoria). En nuestros textos no aparece una reflexión o puesta en duda sobre la posibilidad de esclavizar a las indígenas canarias, porque el concepto de esclavo por naturaleza se dejó de lado en la teoría política medieval hasta finales del siglo XV, y solo posteriormente se relativizó su sentido aristotélico (Castilla Urbano, 2013). También es sugerente la opinión de Ochoa Muñoz (2014, p. 14), quien advierte que en particular a las poblaciones amerindias no solo se las “bestializa” para argumentar la esclavitud, sino que además se las “feminiza”, porque al equipararlas a las mujeres se legitima su condición de tuteladas a perpetuidad.

En el caso de las fuentes que tratamos para esta investigación, y por ser un momento histórico anterior a estos debates, no podemos inducir que se legitime con este discurso la esclavitud. Lo que hay

que destacar es que se centran en las características físicas que hacen más fácil o, por el contrario, dificultan la captura. En la crónica normanda indican que las personas de la isla de Tenerife “son las gentes más intrépidas de cuantas viven en las islas, y nunca fueron asaltadas ni reducidas a servidumbre como las de las otras islas” (*Le Canarien*, LXVIII). Para el caso de Fuerteventura, “hombres y mujeres son de estatura elevada y de convicciones muy firmes, siendo muy difícil capturarlos vivos” (*Le Canarien*, LXX).

Las bellas y las desagradables

Por otro lado, queremos relacionar la utilización de las mujeres como botín y la explotación de los cuerpos como recursos, con los adjetivos de belleza y hermosura que aparecen en las crónicas. En la mayoría de las ocasiones estas adjetivaciones se realizan sin distinción de género. Por ejemplo, nombrando literalmente el binomio: “Hombres y mujeres son muy hermosos” (*Le Canarien*, LXV). O bien, utilizando el universal “gentes”: “Podéis recorrer todo el mundo y en ningún sitio encontraréis gentes más hermosas y mejor formadas que los hombres y mujeres de estas islas, que poseen un gran entendimiento si alguien los instruye” (*Le Canarien*, LVIII); “son gentes hermosas” (*Le Canarien*, LXVI).

Cuando los cronistas se refieren al “entendimiento”, podemos interpretar que la instrucción evangelizadora se percibe como fácil, con lo cual es otra forma más de justificar la colonización por la vía religiosa y llamar la atención sobre los beneficios de esta.

En el caso de la isla de Gran Canaria, mientras que se usa el adjetivo *hermoso* para ambos géneros, solo se califica a las mujeres como *bellas*: “Son gentes hermosas, fuertes, robustas y bien proporcionadas, y sus mujeres son muy bellas” (*Le Canarien*, LXIX). Esto se puede interpretar al menos desde dos puntos de vista. Por un lado, como una diferencia entre los géneros que los cronistas europeos vuelcan a la población indígena. Así, se asumen la fortaleza y la robustez como

características propias del ámbito de lo masculino (las “gentes” serían solo los hombres); mientras que la belleza y el pudor se asignan al de lo femenino (por ejemplo, esto se ve en la citada referencia a que las mujeres cubrían sus “partes pudendas”). Por otro lado —y es la interpretación que entiendo como más sugerente—, los calificativos de fortaleza, robustez y armonía en las proporciones se refieren al conjunto de la población, e inciden sobre la capacidad de esta como cuerpos explotables, como partes del territorio a explotar económicamente.

Tanto es así, que cuando los cronistas se refieren a Fuerteventura, advierten que:

hombres y mujeres son de estatura elevada y de convicciones muy firmes, siendo muy difícil capturarlos vivos, pues entre ellos tienen como norma que si alguien es apresado por los cristianos y vuelve a caer en sus manos lo matan sin remisión (*Le Canarien*, LXX).

En este caso, al contrario del buen entendimiento de la hermosura y la belleza, el texto resalta la parte negativa del “botín”, así como las dificultades de captura. Podemos afirmar, en general, que los adjetivos sobre el aspecto físico de los habitantes de las islas están sujetos al discurso colonial que concibe los cuerpos como recursos de la empresa de conquista; y, en particular, que se utiliza el concepto de belleza en las mujeres.

Por otro lado, algunos autores (Aznar Vallejo, 2002; Aznar Vallejo et al, 2006) indican que cuando en este contexto se califica a las personas de bien formadas, se las humaniza para diferenciarlas de los seres deformes que se entendía que habitaban esas fronteras, de acuerdo con la visión europea del otro: “Podéis recorrer todo el mundo y en ningún sitio encontraréis gentes más hermosas y mejor formadas” (*Le Canarien*, LIV). Esta construcción de lo deshumanizado puede relacionarse con la influencia de la tradición mítica grecolatina que mencionamos antes.

Como se vio más arriba, encontramos suficientes referencias donde se asocia a las mujeres con la crianza y la figura de los infantes, así como se las objetiva como recurso explotable. En Lanzarote, por ejemplo, se presenta una de las noticias más sugestivas para reflexionar en torno al aspecto de la belleza en el ámbito de lo femenino y las costumbres deshumanizadas según el discurso colonial. Se trata de un relato sobre las estrategias de alimentación de los infantes llevadas a cabo por las madres indígenas en la isla de Lanzarote:

Las mujeres crían muchos niños muy hermosos y agraciados, que son blancos como los nuestros, pero se ponen tostados a la intemperie por falta de vestidos. En esta isla las mujeres no tienen leche en sus pechos y alimentan a sus hijos con la boca, y por eso generalmente tienen el labio inferior más alargado que el superior, lo que resulta muy desagradable. En las otras islas no lo hacen así, sino que amamantan a sus hijos al pecho, como se hace en tierra de cristianos (*Le Canarien*, LXXI).

En primer lugar, debemos tener en cuenta que la piel blanca era un requisito fundamental para que una mujer fuera considerada hermosa según el canon de belleza medieval (Martínez Crespo, 1993, p. 203), así como, en general, el color es un “signo de aprecio de la figura del aborigen, según los arquetipos europeos en la contemplación del otro” (Aznar Vallejo et al, 2006, p. 135). Además, la piel oscura se relacionaba con lo viril; mientras que el blanco era delicado, femenino y hermoso, lo oscuro era robusto, masculino y tenebroso (Matthews Grieco, 1992. p. 82).

No encontramos noticias de la costumbre de la deglución de alimentos en otras islas. Las investigaciones indican que este fenómeno se explica por la falta de leche en las madres o bien por una estrategia para no cambiar los ritmos de las posibilidades de reproducción (sería una práctica equivalente al uso de nodrizas para el caso de las madres europeas), lo que se relaciona también con la poliandria (Aznar

Vallejo et al, 2006, p. 136). Esta práctica se observa y juzga negativamente desde el discurso colonial por dos causas: por la diferencia con la costumbre cristiana del amamantamiento (una vez más, aparece la concepción de las personas como infieles) y por lo desagradable del aspecto físico de los labios femeninos (lo que podemos considerar una causa estética).

Lo que desagrada parece ser aquel aspecto físico que se sale de la normalidad para la mirada europea. Se trata de aspectos que quedarían en los márgenes y fuera del discurso de lo verdadero, en lo que Foucault (2005) llamaría “teratología del saber” (p. 36), una monstruosidad o desviación de la norma estética que concuerda con la cosmovisión del mundo de lo salvaje.

En términos del contexto, debemos entender qué concepto de belleza manejaban los cronistas sobre las mujeres canarias. La cosmovisión de la Europa del siglo XV seguía el precepto de belleza renacentista. Los cánones de belleza femenina y las normas de higiene física experimentaron una serie de cambios significativos entre las postrimerías de la Edad Media y el final del primer período moderno (Matthews Grieco, 1992, p. 68). La belleza femenina del Medioevo se resumía en brazos y piernas largos y finos, caderas estrechas, pechos pequeños y vientre redondeado acompañado de un rostro de pómulos salientes y ojos rasgados (Matthews Grieco, 1992, p. 74).

Si atendemos a la reflexión de Martínez Crespo (1993, p. 200), que sigue a J. Houdoy y R. Reniert, en la literatura medieval europea, aunque se usaban con sorprendente asiduidad el adjetivo “bello” y el sustantivo “belleza”, en realidad, las descripciones físicas que corresponden a ese canon son una rareza en las fuentes. Con esta base, en las crónicas que analizamos, las descripciones físicas de las personas colonizadas apuntan a las virtudes para su evangelización y para su sometimiento a la esclavitud, y dentro de esas virtudes la belleza y la hermosura de las mujeres canarias de ciertas islas cum-

plen alguno de los puntos del canon (por ejemplo, el color blanco de la piel), mientras que los rasgos relacionados con lo infiel y lo incivilizado las alejan de aquel.

Las que tienen nombre

En la crónica *Lacunense* encontramos la referencia a una serie de mujeres pertenecientes a la elite de Gran Canaria. En primer lugar, las mujeres aparecen relacionadas con entornos de tiempo de ocio que se comparten sin distinción de género: “iban a la mar a nadar ellos y ellas que nadaban como peces” (*Lacunense*, cap. 22). Así también, se alude a costumbres que pueden interpretarse como exclusivas de las mujeres: “Donde dicen el Bañadero prendieron vna muchacha llamada Tenesso, y era sobrina del Guanarteme con dos mugeres, que auían ido con ella a bañarse, que lo tenían de costumbre ordinariamente” (*Lacunense*, cap. 8).

Precisamente el episodio de la captura de Teneso —que aparece en las tres versiones de la crónica de la conquista de Gran Canaria—, a la que la historiografía posterior denominará “princesa Tenesoya”, con la concepción europea de la realeza, muestra que es utilizada como rehén y se realiza un trueque a cambio de los cristianos que estaban apresados: “la sobrina del Guanarteme, la cual ya era cristiana y se había casado con un caballero francés llamado Massiu de Betancurt (...) le pusieron por nombre Luisa de Betancur y dio Guanarteme por su rescate ciento trece cristianos entre los presos y rehenes ya dichos” (*Lacunense*, cap. 8).

Así, podemos indicar que el valor que adquiere una mujer con poder desde el discurso colonial se mide como moneda de cambio, ya que se la concibe como objeto de trueque en el momento de la guerra entre el colonizado y el colonizador. Más allá de eso, la figura femenina de esta mujer perteneciente a la elite se refuerza y mitifica, aunque después va a ser siempre aludida con su nombre cristianizado: Teneso pasa a ser Luisa.

El discurso colonial sobre las mujeres en las crónicas de la conquista de Canarias:
el ejemplo de *Le Canarien* y la *Lacunense*

Luisa de Betancur se vino de casa de su tío y se embarcó se levantó de junto a ella, y abrió la puerta, que es muy pesada, y que abriéndola hace mucho ruido, y pasó por los perros que tenían fuera muy bravos, y que la puerta no hizo ruido, ni los perros ladraron que todo lo tuvo por milagro (*Lacunense*, cap. 8).

Contrario a la objetivación de la mujer en las negociaciones entre las elites locales y los conquistadores, el lenguaje que utilizan en la crónica cuando se relata el episodio de la huida de Teneso incrementa la fuerza de esta, y su poder se percibe como un milagro, con una capacidad cercana al mundo de lo mágico, pero quizás alejado de lo terrenal.

Podemos constatar de forma segura un papel concreto y activo dentro de la sociedad de las mujeres de la elite indígena por lo menos en la isla de Gran Canaria. Aparte de las familiares del guanarteme que hemos citado, otros textos referidos a la conquista de esta isla aluden a las *maguadas*, *marimaguadas* o *harimaguadas*, una institución femenina que los cronistas asimilan con “monjas emparedadas” según su concepción cristiana, pero que formaban parte del ámbito ritual de la sociedad indígena.¹⁴

Leemos que “asimismo tenían los Guanartemes casas de doncellas, encerradas a manera de empaderamiento, que hoy llaman monjas y a las que llamaban maguadas y no salían fuera de aquellas casas sino para pedir a Dios buenos temporales y a lavarse al mar” (*Lacunense*, cap. 22). De hecho, cuando indican que Teneso se estaba bañando porque “lo tenían por costumbre ordinariamente” (*Lacunense*, cap. 22), podemos suponer que era una práctica habitual femenina y que además tenía que ver con la preparación y cuidado de las muje-

¹⁴ Las *maguadas*, *marimaguadas* o *harimaguadas* aparecen en el manuscrito *Ovetense* (capítulo XXII) y *Matritense* (capítulo XXIV), así como en el texto de Sedeño (capítulo XVI) y de Gómez Escudero (capítulo XIX), todos ellos en la edición de Morales Padrón (1993).

res de la élite, bajo las directrices de las maguadas, las cuales transmitían el conocimiento ritualístico al resto de mujeres.

Consideraciones finales

Las referencias que encontramos en las fuentes escogidas para este análisis solo son una parte del amplio discurso colonial que se debe tener en cuenta para entender cómo la mirada conquistadora representaba a las mujeres canarias. Sin embargo, a pesar de ser una pequeña muestra, la separación cronológica de la elaboración de ambas crónicas (una a principios del siglo XV, la otra a mediados del siglo XVI), así como su foco de producción (una francesa y la otra regional), nos permiten recorrer el período desde el primer contacto hasta el momento de mayor aculturación de la sociedad indígena por la sociedad castellana y por la cristiandad. No obstante, se ha observado cómo la crónica francesa nos brinda la posibilidad de obtener una serie de adjetivos femeninos más generales, mientras que el manuscrito insular se centra en figuras de mujeres relevantes en el poder y descende a una historia más particular. De este modo, accedemos también a la historia de estas mujeres con nombre propio, como activas en la vida social indígena de Gran Canaria y como protagonistas de los procesos de negociación con los conquistadores.

A pesar de que las referencias de las fuentes escritas parecen dibujar un discurso estático, con adjetivos externos y etnocéntricos, se refieren a un momento contingente y de contacto, de elaboración de identidades y alteridades, un proceso en el cual la diferencia de género —concebida por la población cristiana bajomedieval y moderna, por un lado, y por las sociedades insulares, por el otro— es un aspecto crucial para entender la formación de la sociedad canaria.

Referencias bibliográficas

Abreu Galindo, J. (introducción, notas e índice de Cioranescu, A.). (1977). *Historia de la conquista de las siete Islas de Canaria*. Goya.

- Álvarez Delgado, J. (2020). Las canciones populares canarias. Diseño de su estudio filológico. En E. Martinón Cejas (Comp.), *Las endechas en Canarias. Cinco estudios* (pp. 13-32). Fundación Canaria Añazo Nova.
- Aznar Vallejo, E. (2002). Identidad y alteridad en los procesos de expansión ultramarina. El ejemplo de *Le Canarien*. *Cuadernos de Cemyr*, 10, 169-183. <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/22263>
- Aznar Vallejo, E., Corbella, D., Pico, B. y Tejera Gaspar, A. (2006). *Le Canarien, Retrato de dos mundos, I. Textos*. Instituto de Estudios Canarios.
- Baucells Mesa, S. (2010). Las fuentes narrativas canarias y la construcción ideológica del indígena. *Tabona: Revista de Prehistoria y de Arqueología*, 18, 9-34. https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4810/TB_18_%282009-10%29_01.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Baucells Mesa, S. (2013). *Aculturación y etnicidad. el proceso de interacción entre guanches y europeos (siglo XIV-XVI)*. Instituto de Estudios Canarios.
- Boccaccio, G. (estudio crítico de Hernández González, M.). (1998). *De Canaria y de las otras islas nuevamente halladas en el océano Allende España (1341)* (Trad. J. A. Delgado Luis). A Través del Tiempo.
- Cabrera J. C., Perera, A. y Tejera, A. (1999). *Majos. La primitiva población de Lanzarote*. Fundación César Manrique.
- Castilla Urbano, F. (2013). El esclavo por naturaleza en la España de la primera mitad del siglo XVI. Vitoria, Sepúlveda y Las Casas. *e-Legal History Review*, 15, 1-25.
- Castro-Gómez S. y Grosfoguel, R. (Coords.). (2017). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso* (Trad. A. González Troyano). Tusquets.

- Gil Hernández, R. (2021). Grabados de diferencia sexual. Los triángulos púbcos de Risco Caído y el feminismo descolonial. *Anuario de Estudios Atlánticos*, 67, 1-15. <http://anuariosatlanticos.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/10596>
- Goikolea-Amiano, I. (2020). Historizar para descolonizar. *Ayer*, 117, 351-365.
- Houdoy, J. (1875). *La beauté des femmes dans la littérature et dans l'art*. Lille.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Martínez Crespo, A. (1993). La belleza y el uso de afeites en la mujer del siglo XV. *Dicenda*, 11, 197-221. <https://revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/view/DICE9393110197A>
- Martinón Cejas, E. (Comp.). (2020). *Las endechas de Canarias: cinco estudios*. Fundación Canaria Añazo Nova.
- Matthews Grieco, S. F. (1992). El cuerpo, apariencia y sexualidad. En A. Farge y N. Zemon Davis (Eds.), *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna. Historia de las mujeres en Occidente* (pp. 68-109). Taurus.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Morales Padrón, F. (1978). *Canarias: crónicas de su conquista. Transcripción, estudio y notas*. El Museo Canario.
- Morales Padrón, F. (1978). *Canarias: crónicas de su conquista. Transcripción, estudio y notas*. El Museo Canario.
- Nash, M. (2001). Diversidad, multiculturalismo y perspectivas de género. En M. Nash y D. Marre (Eds.), *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar* (pp. 21-47) Bellaterra.
- Ochoa Muñoz, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. *El cotidiano*, 184, 13-22. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724005.pdf>

- Oyèrónké, Ô. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.
- Oyhantcabal, L. M. (2021). Los aportes de los feminismos decolonial y latinoamericano. *Anduli*, 20, 97-115. <https://idus.us.es/handle/11441/125529>
- Pagden, A. (1993). *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. Yale UP.
- Pagden, A. (1997). *Señores de todo el Mundo. Ideologías del Imperio en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Península.
- Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. En Y. Espinosa Miñoso (Dir.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 117-120). En la Frontera.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Quijano A. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial* (pp.777-832). Clacso.
- Renier, R. (1885). *Il tipo estetico della donna nel Medioevo*. Gustavo Morells.
- Rodríguez Rodríguez, A. (2000). Mujer y poder en la Gran Canaria prehispanica. *Vegueta*, 5, 45-58. <https://revistavegueta.ulpgc.es/ojs/index.php/revistavegueta/article/view/183>
- Rumeu de Armas, A. (2006). *La conquista de Tenerife (1294-1496)*. Instituto de Estudios Canarios.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon.
- Sánchez Herrero, J. (1988). El tratado de doctrina cristiana incluido en *Le Canarien*. En F. Morales Padrón (Ed.), *VI Coloquio de Historia Canario-Americana* (pp. 743-764). <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/7477/6437>

- Sarmiento Pérez, M. (2020). Los intérpretes en el tráfico de esclavos (siglos XV-XVIII). *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, 26, 1-11. <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/10423>
- Schlueter Caballero, P. y Serra Ráfols, E. (1976). *Conquista de la isla de Gran Canaria: crónica lacunense*. El Museo Canario.
- Scott, J. (2010). Gender: Still a Useful Category of Analysis? *Diogenes*, 225, 7-14. <https://doi.org/10.1177/0392192110369316>
- Segato, R. L. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 75-90). Editorial Universidad de Cauca.
- Tejera Gaspar, A. (2006). Los aborígenes en la crónica de *Le Canarien*. En E. Aznar Vallejo, D. Corbella, B. Pico y A. Tejera Gaspar (Eds.), *Le Canarien, Retrato de dos mundos, II. Contextos* (pp. 179-200). Instituto de Estudios Canarios.
- Valenzuela Matus, C. (2016). *Grecia y Roma en el Nuevo Mundo. La recepción de la antigüedad clásica en cronistas y evangelizadores del siglo XVI americano*. Ediciones Rubeo.
- Vázquez García, F. (2009). *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*. Akal.
- Vitar, B. (2001). Las mujeres chaqueñas en las reducciones fronterizas del Tucumán: entre la tradición y el cambio (siglo XVIII). *Anuario IEHS*, 16, 223-244. <https://idus.us.es/handle/11441/32118>

Mirar al Bosco en la corte de Felipe II. El humanismo cristiano de Erasmo de Rotterdam en *Las tentaciones de san Antonio Abad*

Ricardo Alberto Araya Reinoso

Introducción

El 17 de septiembre de 1582, Felipe II escribe a las infantas para responder a unas cartas atrasadas, y comentar además lo que ha podido apreciar de la procesión del Corpus Christi en la ciudad de Lisboa:

Muy bien es que vuestro hermano no tenga miedo como decís vos, la menor, y no creo que le tuviera de los diablos de la procesión, porque venían buenos y veíanse de lejos, y más parecían cosas de Jerónimo Bosco que no diablos y cierto que eran muy buenos, pues no eran verdaderos (Bouza, 2008, p. 93).

Joan Van Aken, mejor conocido como Hieronymus Bosch en su versión latinizada, fue un artista que trascurrió entre dos mundos, desde una pincelada que no se correspondía con los modelos representacionales de la época. Su nombre latino nos da una pista de la influencia de las letras humanistas en su formación, aunque por sus creaciones se aprecia un residuo del imaginario medieval en las puertas de la temprana modernidad. A pesar de no haber viajado por el continente, su nombre era reconocido por sus obras, y las copias y versiones que

de estas se pudieran hacer ante un mercado que las demandaba para alguna colección noble o burguesa. Sin duda esto demuestra la sintonía que había entre el artista y un grupo de espectadores a la altura de un discurso prerreformista, culto y erudito hasta finales del siglo XVI (Fischer, 2019, pp. 13-15). El fragmento que hemos citado es uno de los pocos que contempla la mirada del rey sobre las obras del Bosco y nos aproxima a una característica trascendental de las imágenes. Al referirse al efecto que los disfraces podrían causar en el príncipe, invita a pensar sobre la capacidad de “persuasión de las imágenes” (Boucheron, 2018, p. 19).

La interpretación que el monarca hace sobre los demonios del Bosco nos acerca a su apreciación determinada por un sistema de códigos compartidos que le permiten relacionar, comprender y hasta disfrutar de lo que ve en estas representaciones; atraído, a su vez, por los efectos que determina en su descripción, subyugados al poder de la interpretación y al involucramiento de las emociones (Boucheron, 2018, pp. 25-29). Reindert Falkenburg (2016) entiende que, al abordar la obra del Bosco desde una interpretación, estamos ante un público que participa con imaginación, lo contempla desde lo que realmente tiene ante sus ojos y lo que imagina que ve basándose en recuerdos de imágenes —o textos— anteriores (p. 137). Aunque el autor no hace mención de los efectos de aquellas, sí propone una participación activa y transformadora del espectador, lo que podría darse de diversas maneras, incluso desde el propio deseo (Büttner, 2016, p. 85). Por lo tanto, consentimos estos dos elementos en la naturaleza de la acción interpretativa: un sistema social productor de sentidos que involucra los efectos de lo visual para producir una función discursiva en la que es posible descubrir un uso político de las imágenes.

En relación con las obras del Bosco, Nils Büttner (2016) afirma que, para comprender la popularidad de este tipo de obras en los inicios de la Edad Moderna, es necesario pensar al público como el ele-

mento en el que intervienen los ideales y emociones de una época, particularmente el mundo cortesano que, desde los siglos XV y XVI, fue una caja de resonancia de sus pinturas (p. 119). A mediados del siglo XVI las imágenes de demonios y monstruos se convirtieron en un auténtico fenómeno más allá de lo teológico y moral. El Bosco pintó este tipo de seres simbolizando los pecados, entendidos a la perfección por nobles y burgueses, quienes, a través de su educación y formación en las técnicas artísticas, comprendían sin problemas este complejo mundo de representaciones, germinando en una verdadera fascinación. Pero no todo eran *drôleries* en la pintura flamenca. Como expone Fernando Checa (1992), lo extravagante y caprichoso se unía al interés por lo exótico y lo monstruoso, una imagen del mundo tan válida como aquellas otras realidades que estaban en la base de la sensibilidad clásica (p. 416).

Para adentrarnos en la manera como este tipo de pinturas fueron interpretadas en este entorno cortesano, es oportuno abordar la descripción que José de Sigüenza —humanista cercano al rey— realizó sobre estas piezas artísticas. El inicio del siglo XVII representó para los cronistas españoles el anhelo sobre el reinado de Felipe II. El cortesano fundado en el lenguaje de la cortesanía y la urbanidad cristiana fue desbordado por una presión hostil y corrupta de la corte en tiempos de Felipe III, trascendiendo en los discursos dedicados al reinado de su padre. Cronistas como Cristóbal Pérez de Herrera o Diego Ruiz de Ledesma fueron protagonistas de esta mirada moralizante, pero sus escritos carecerán del tacitismo explícito de Antonio de Herrera, fundiendo la figura regia con la lógica de Estado. Sin embargo, parte de estas características no se perdieron en la historia escrita por Cabrera de Córdoba, en una clara intención de mostrar un rey perfecto para las circunstancias. Su historia del monarca parece haber sido fundada para circular entre los cortesanos de Felipe III e impregnar sus mentes con preceptos políticos y éticos. En este contexto nació la *Historia de la Orden de san Geronimo*

(1605), una obra que no desconocía los principales preceptos de las crónicas reales, pero aferrada a una imagen regia sensiblemente humanista (García Cárcel, 2017, pp. 125-135). En sus capítulos destinados a describir El Escorial, el autor destinó varias páginas a las pinturas del Bosco, entre las que rescatamos una en particular para nuestro estudio: *Las tentaciones de san Antonio Abad*. Este tríptico ubicado en el monasterio del Escorial es una copia del tríptico original de Lisboa, y constituye una de las piezas representativas del arte bosquiano, en la que se representó al santo ermitaño enfrentando las torturas y tentaciones infligidas por demonios. Consecuentemente, para acercarnos a la manera en que Si-güenza pudo interpretar esta escena de guerra contra el mal, nos detendremos en una obra en particular que puede esclarecer esta percepción: el *Enchiridion Militis Christiani* de Erasmo de Rotterdam.

Erasmo fue una de las figuras claves de la renovación espiritual entre los siglos XV y XVI, y aunque se negó a formar parte de la reforma de Lutero, su protagonismo en estos vaivenes político-religiosos fue de trascendental importancia. Sus obras gozaron de gran popularidad entre laicos y eclesiásticos, a pesar de las controversiales acusaciones del propio clero por las críticas que el roterodamo esgrimió en varias ocasiones. Fue en territorio ibérico donde sus obras fueron aceptadas principalmente por los círculos humanistas cortesanos y universitarios. Hacia mediados del siglo XVI gran parte de sus trabajos fueron severamente criticados e incluso considerados portadores de ideas heterogéneas contrarias al modelo contrarreformista que se esgrimía por entonces (Bataillon, 2013, pp. 802-806). Sin embargo, es preciso contemplar al erasmismo como un movimiento cultural, definido así por Marcel Bataillon, que a pesar de los años transcurridos desde la publicación de sus trabajos aún son de gran valor las consultas que puedan realizarse sobre su magna obra. En el tratado *Enchiridion Militis Christiani* se planteó una suerte de nuevo cristiano, concebido y representado en un caballero definido por la *Imitatio Christi*.

Esta elección, para nada azarosa, surge del contexto en el que está inmersa la pintura y su espectador, es decir, un espacio cortesano que se diagramó a partir de “un grupo de intelectuales al servicio del poder sin los que es imposible entender los rasgos ideológicos del proyecto artístico de Felipe II” (Checa, 1992, p. 15), y que en el caso de Sigüenza descifraremos desde el eventual programa artístico propuesto por los erasmistas del Escorial (Gonzalo Sánchez-Molero, 1997, p. 699). Por tal motivo, es viable considerar que el ideal de caballero cristiano del *Enchiridion* lleva a comprender la manera en que José de Sigüenza interpretó el tríptico *Las tentaciones de san Antonio Abad* inmerso en el ambiente cortesano del Escorial.

Esta consideración se ampara en los postulados de Pierre Bourdieu sobre la mirada, un concepto que, pensado a partir de los trabajos de Michael Baxandall (1972), tiene como tarea determinar los factores o condiciones sociales que favorecen la constitución de disposiciones visuales a las que se accede mediante fuentes escritas o visuales, prácticas y representaciones que se proyectan en las propiedades visibles de una representación pictórica, y que ayudan a comprenderla desde su lógica histórica y, por ende, tratarla como un documento (Bourdieu, 2010, p. 241).¹ En otras palabras, es la tarea de encontrar en la pintura indicadores que permitan alcanzar los esquemas de percepción y apreciación que tanto el pintor como sus espectadores inmediatos comprometían en su visión o representación del mundo (Bourdieu, 2010, p. 242).

Develar una mirada humanista

Considerando que las imágenes poseen una capacidad comunicativa, nuestro abordaje tiene como misión el develamiento de *Las*

¹ Por tal razón, los estudios semiológicos brindan las herramientas necesarias para comprender la imagen en su naturaleza enunciativa. Cf. Eco (1986), Carrere y Saborit (2000) y Grupo μ (2011).

tentaciones de san Antonio Abad a partir de una clave de lectura humanista. De acuerdo con la intención admonitoria y moralizante del Bosco en sus obras, esta pintura no escapa de dicha naturaleza, aunque el lenguaje visual empleado puede ser complejo y a veces incomprendible para nuestra percepción. No obstante, Büttner (2016) está de acuerdo con que, utilizando gran número de fuentes visuales y textuales, es posible reconstruir de forma bastante fidedigna lo que un observador habría podido interpretar según sus conocimientos y formación (p. 101). De esta manera, un análisis formal de la imagen facilita la comprensión de las relaciones entre esta y otras fuentes visuales y textuales pertinentes para acercarnos a la mirada de Singüenza

Nociones iconográficas

Las tentaciones de san Antonio Abad es uno de los trípticos del Bosco más conocidos y que a mayor número de réplicas dio lugar en el siglo XVI. De esta manera se refiere Joaquim Oliveira Caetano (2016, p. 238) a la pintura que nunca abandonarí el suelo portugués a pesar de la fascinación de Felipe II por las creaciones de este artista. Teniendo en cuenta su historia material, el tríptico habría sido encargado hacia principios del siglo XVI, con dos posibles comitentes. Por un lado, Damião de Góis, humanista portugués vinculado a los Países Bajos por línea materna, reconocido por su atracción por el Bosco. Por otro lado, Hippolyte de Berthoz, antiguo secretario financiero de Carlos el Temerario. A pesar de las dudas sobre su origen, la obra pertenecería a las colecciones reales de la Corona de Portugal hasta el siglo XX, hasta su traslado definitivo al Museu Nacional de Arte Antiga (Oliveira Caetano, 2016, pp. 238-240).

Este tríptico representó uno de los mejores ejemplos de la imaginería del Bosco sobre este tema en particular, y fueron múltiples las versiones o copias surgidas posteriormente. Aunque es posible imaginar al rey planeando su traslado al Escorial, la tabla no cambió de sitio. Años antes se mandaron a realizar copias para ser ubicadas en el

Monasterio, como puede observarse en el primer libro de entregas al Escorial de 1571-1574, donde se hace mención de:

Otra tabla con dos pares de puertas dobladas, en la de en medio pintado la tentacion de San(t) Anton de mano de Geronimo Bosqui pintadas las puertas por todas partes que tienen de alto quatro pies y de ancho tres y medio sin las puertas (Vázquez Dueñas, 2016, p. 138).

Al rastrear los inventarios reales es posible darse cuenta de la gran variedad de obras dedicadas al santo y sus tentaciones. Como lo describió José de Sigüenza en su *Historia de la Orden de san Geronimo*: “Encuentrase esta pintura en hartas partes: en el capitulo ay una tabla, en la celda del prior otra, en la galeria de la infanta dos, en mi celda otra harto buena, en que algunas vezes leo y me confundo” (Vázquez Dueñas, 2016, p. 142).

Dichos inventarios carecen de exactitud al describir estas piezas, por lo que sin su presencia material es dificultoso hacer una reconstrucción de la colección real. Sin embargo, hoy en el Museo del Prado se encuentran copias, con minúsculas variaciones, del panel izquierdo (P002050) y del derecho (P002051) del original de Lisboa, aunque el panel central está perdido. Por las medidas descriptas, los laterales del Prado corresponderían al tríptico mencionado, con la única salvedad del extraviado panel central. Si bien no es posible corroborar una copia completa del tríptico, atendemos a la sugerente idea de que, ante la fidelidad de los paneles laterales, el panel central habría coincidido con su versión portuguesa, por lo que la pieza en su totalidad habría ocupado un lugar en la colección del Escorial.

Teniendo en cuenta su formato, en sus tablas exteriores se encuentran dos representaciones en grisalla e insertas en un marco ojival; en el lateral izquierdo, la Pasión de Cristo y el Prendimiento, mientras que en el derecho se observa el Camino del Calvario y el paso de la Verónica. Considerando que el libro primero de entrega del Escorial describe un tríptico que posee sus laterales pintados en am-

bos lados, postulamos que las imágenes pintadas corresponden a las mismas que se encuentran en el original de Lisboa.

En su interior se pueden observar tres paneles unidos en una misma composición referida a las acciones de san Antonio en diferentes momentos de su vida. En el panel interior izquierdo se da inicio a esta narrativa visual a la que nos referimos antes, en la que podemos apreciar dos escenas en la misma composición. En la parte superior, unos demonios híbridos —entre lobo, peces, pájaros y humanos— elevan al santo en un vuelo demoníaco con el fin de torturarlo. No obstante, el santo se muestra abstraído del tormento, al parecer por la intervención de las plegarias que impiden que sucumba al terror. En la parte inferior de la obra aparece nuevamente, esta vez llevado por unos hombres debido al sufrimiento del vuelo, sobre un puente que se continúa con un camino hacia una especie de burdel infernal, ubicado entre las piernas de un gigante demonio. Sus extremidades convertidas casi en troncos de árboles invitan a los desdichados a su interior. Alrededor de esta escena, encontramos varios ejemplos de las creaciones del Bosco, representaciones de los pecados y vicios, e incluso guiños satíricos a la Iglesia y la nobleza. Debajo del puente por el que cruza el desvanecido santo se guarecen unos demonios acusadores, con el objeto de encontrarle faltas y condenar su alma.

Entre sus cualidades significantes podemos encontrar que la composición presenta una similitud con el camino del Calvario situado en los paneles exteriores, una vinculación con la imagen de Cristo en el doloroso camino que atravesó torturado hasta su muerte. En el caso del santo, las torturas llevadas a cabo por los demonios inscriben la misma intención de un Cristo sufriente. San Antonio es manipulado por estos seres, lo que se percibe en su debilidad al no poder detenerlos o enfrentarse a ellos.

Sin embargo, al continuar hacia el panel central, la actitud del santo cambia rotundamente. Esta tabla, que supera las dimensiones

de los laterales, comprende la escena principal del tríptico, en el que podemos encontrar un paisaje abrumado de demonios como seres híbridos dispuestos alrededor del santo, situado en el centro de la composición, cercano a un edificio en ruinas. Detrás de esta primera escena, se aprecia el incendio de una ciudad, en apariencia atacada por un grupo de soldados y por una caballería que se desplaza en sus cercanías, mientras que surcando el cielo asoman nuevamente estos seres voladores que participan en el asedio. Al centrarnos en la imagen del santo, es posible distinguir que está reclinado ante la imagen de Cristo que se aprecia en el interior de este edificio ruinoso. Lo singular y particularmente llamativo es su doble representación. Es el propio Cristo resucitado que señala la imagen de la Santa Cruz, en una clara alusión a los tormentos antes cometidos que finalizaron en la crucifixión. Esta señal se complementa con su mirada dirigida al santo, el cual no lo observa de manera directa, sino que se dirige al espectador de la obra y con su mano derecha procede a bendecirlo.

Una notable diferencia es la actitud impasible de los demonios hacia el santo, que en esta conexión con Cristo no lo interrumpen o son incapaces de obstaculizar este vínculo entre ambos. En derredor se puede observar un grupo numeroso de demonios que marchan como una especie de procesión o movilización de soldados. Varios son los ejemplos de demonios-soldados portando espadas, escudos, arcos, armaduras y corazas, lo que inscribe a la escena en un contexto bélico. Así podemos apreciarlo en los demonios del lateral izquierdo, en donde un soldado porta un yelmo hecho de un tronco hueco dirigiéndose junto a otros demonios hacia las ofrendas de un altar. En la parte inferior, un hombrecillo de piel gris porta una espada de gran tamaño, inmediato a unos peces-barco que presentan atributos de embarcaciones de guerra. En el lateral contrario, un grupo de demonios jinetes —integrado, por ejemplo, por un soldado con alas de pájaro y un caballo con trasero de jarrón— se alistan para la guerra. La actitud que

se les confiere a estos seres nos indica una situación de reclutamiento y preparación para una eventual confrontación.

Esta idea continúa en el panel derecho, aunque con una connotación diferente. En esta tabla, san Antonio se encuentra a salvo de las torturas demoníacas, pero no así de las tentaciones. Los demonios recurren a sus artimañas para seducirlo con los encantos mundanos —como la mujer demonio desnuda dentro de esta corteza de árbol—, mientras unos seres híbridos ofrecen comida y bebida a los amantes. Ese es el caso de la alcahueta que sirve una bebida a un demonio con alas de insecto, el cual descubre un manto rojo para develar a la mujer demonio, en tanto que debajo de este se encuentra un ser de características felinas ofreciendo un pescado. En la parte inferior de la tabla, tres figuras masculinas parecen formar las patas o el sostén de una mesa, y sobre ella hay dos hogazas de pan y un cántaro de vino. Lo interesante es el disimulo de los demonios al no mostrarse, escondidos en las sombras del mantel, manipulando o torturando a estos condenados.

A pesar de los intentos por cautivarlo, el santo no sucumbe ante las tentaciones, ya que ha encontrado fortaleza en el libro que sostiene en sus manos. En la parte superior de la composición podemos observar el asedio de una ciudad, lo que estaría vinculado a la idea del panel central, particularmente significado en el signo plástico-icónico de un caballero enfrentando a un dragón en las cercanías de la batalla.

Estos detalles en la obra habrían sido leídos sin dificultad, ya que el libro en las manos del santo era parte de un entendido convencionalismo sobre las Sagradas Escrituras, las que otorgaron la fuerza necesaria para enfrentarse a estas tentaciones ocurridas en la mente del santo; es decir, estos seres no tenían una presencia física, sino que eran alucinaciones (Fischer, 2019, p. 112).

Para entender algunas de estas significaciones, se han considerado como fuentes de inspiración principalmente el *Vitae patrum*, *La*

leyenda Dorada o *Der Heiligen Leben* y la historia en griego de san Atanasio de Alejandría (Fischer, 2019, p. 99). La propia *Vitae Patrum* pudo haber sido consultada por el artista, teniendo en cuenta la existencia de una copia en neerlandés en la Cofradía de Nuestra Señora y en la Biblioteca de los *hermanos de la vida común*, espacios donde el Bosco desarrolló sus actividades como artista y miembro cofrade (Fischer, 2019, pp. 99-100). Sin duda, varios de los pasajes de estos textos narran las desavenencias que sufrió el santo a lo largo de su vida y que el Bosco empleó para su representación.

Según Oliveira Caetano (2016), basado en la historia escrita por san Atanasio, combinó escenas de la Pasión con la propia historia del santo. Al igual que Cristo, san Antonio sufre con paciencia los tormentos y resiste las tentaciones (p. 240), en una clara similitud o vinculación de ambas figuras. Para Fischer (2019), el santo debe atravesar un largo camino de transformación y descubrimiento por el que las torturas del cuerpo son parte de tal transformación del alma, en semejanza a Cristo. Es en su revelación espiritual que encuentra la fuerza para superar los ataques demoníacos y tormentos que puedan surgir en su mente (p. 107). Este tríptico no solo servía para memorizar la vida del santo sino también para diferenciar y enjuiciar, para clasificar y evaluar comportamientos, ideas y percepciones.

Esta sensibilidad puede entenderse desde las renovaciones espirituales e intelectuales nacidas entre los siglos XV y XVI. Nos referimos a la *devotio moderna*, corriente filosófica y espiritual que se afianzó en varias regiones de la Europa cristiana, con predominio en la Renania y los Países Bajos (Koldeweij, 2001, p. 59). Siendo el Bosco neerlandés y contemporáneo de estas ideas, es muy probable que su formación teológica haya contado con estos principios basados esencialmente en la *Imitatio Christi* (Vandenbroeck, 2016, p. 102). En el caso de san Antonio y sus tentaciones, el artista tal vez se apoyó en las ideas de Tomás de Kempis (1380-1471) y Dionisio Cartujano (1402-1471).

Aunque no fueran sus únicas fuentes de inspiración, los escritos de ambos teólogos tuvieron notable importancia para la época, apelando a la humanidad pecadora para que aceptara a los santos ermitaños como modelos de vida cristiana (Büttner, 2016, p. 94). Desde este punto de vista, figuras como san Antonio, san Jerónimo o san Cristóbal fueron considerados arquetipos de lucha contra el demonio, cuestión que produjo cambios en sus formas representacionales, a partir de “narrativas visuales” (Büttner, 2016, p. 77) que ponían el acento en su vida ejemplar. El vínculo entre el santo y Cristo en el panel central — mediante el juego de señas que se hacen uno al otro y con el mismo espectador— es un ejemplo de la influencia del humanismo sobre estas imágenes devotas. La mirada del Bosco sobre estos santos se inserta en una concepción heroica a través de un mensaje moralizante de autocontrol, determinación, paciencia y la constancia frente a las tentaciones del demonio y las adversidades de la naturaleza, por lo que el ermitaño, como modelo retórico, era una especie de alegoría del hombre sabio, inflexible e invulnerable (Vandenbroeck, 2016, pp. 101-102).

En el Escorial filipino

A partir de la identidad humanista del san Antonio bosquiano, su inserción en la corte de Felipe II cobra un nuevo protagonismo. Una de las claves para entender la naturaleza de este ambiente cortesano es, probablemente, el concepto de hermetismo. Este término es empleado por René Taylor (2000) al proponer un desciframiento de los misterios que envuelven al monasterio del Escorial y su iconografía. Esta fue una de las empresas más importantes de la monarquía hispana como representación de la propia imagen del rey, nacida de la relación entre Felipe II y su arquitecto Juan de Herrera, quien, a partir de 1567, finalizaría la obra iniciada por Juan Bautista de Toledo (Taylor, 2000, p. 17). Es interesante cómo la autora se introduce en las ideas arcanas del lulismo imperante en la formación de Herrera y el

mutuo interés con el monarca y demás adeptos. Cabe recordar que las ideas de Ramon Lull eran sensiblemente cercanas a contenidos mágicos, arcanos y alquímicos, lo que habría despertado el interés del monarca debido a las creencias supersticiosas de la época (Taylor, 2000, pp. 15-28). De esta manera, Taylor comprende que la construcción del Escorial es fruto de estas ideas contingentes en la corte, dotando de una naturaleza hermética al propio monasterio; en otras palabras, “la realización visible de un proyecto invisible: el de orientar y propiciar una *forma mentis*” (Gómez de Liaño, 2009, p. 78).

El Escorial es la materialización de la idea del mundo y del hombre que tenían tanto su fundador como su arquitecto, y que habrían conocido los demás humanistas al servicio de la Corona. El monasterio albergó a un considerable número de estudiosos de diversas áreas, lo que refuerza esta idea de recinto dedicado al conocimiento, no solo como productor sino también como lugar de contención del mismo. La biblioteca era el recinto donde se podían encontrar numerosas obras condenadas por la Inquisición, desde textos que explicaban el uso de la magia, la alquimia y hasta libros del mismo Erasmo, adquiridos en la época en que Juan Cristóbal Calvete de Estrella —reconocido erasmista— fue preceptor del príncipe Felipe, encargado de engrosar con copias en latín y castellano (Gonzalo Sánchez-Molero, 1997, pp. 694-695). No sería hasta la década de 1550 que surgiría una propuesta edilicia, proyecto de Páez de Castro, para albergar los libros del rey, diseñada para servir como museo y repositorio para documentos, mapas y demás materiales. La idea sería bien recibida, aunque se objetó su ubicación en Valladolid para quedar incorporada al proyecto herreiriano del monasterio (Kagan, 2010, pp. 143-144).

En cuanto a las alegorías que adornaban los muros de la biblioteca, Taylor considera que, salvo ciertas variaciones, es pertinente comprenderlas a partir de esta identidad hermética y arcana. No obstante, el recinto no fue una obra exclusiva de Herrera, ni un ápice del her-

metismo lulista definido por Taylor. La participación de Benito Arias Montano como asesor del rey para la decoración de este recinto —del que fue su director durante varios años (Gonzalo Sánchez-Molero, 1997, p. 722)— es de trascendental importancia, ya que debemos reconocer que durante sus años a cargo de la biblioteca incorporó al programa visual escurialense una serie de motivos iconográficos de los saberes del Renacimiento en una doble vertiente: por un lado, la científica, en su versión ocultista e irracionalista; y por otro lado, la humanista, en su versión erasmiana (Morán y Checa, 1985, p. 100). Estamos ante dos miradas introducidas en la iconografía de la biblioteca, lo que habría nutrido, y a su vez representado, el lenguaje visual de la corte. Para Gómez de Liaño (2009), la colaboración de Arias Montano y Herrera es clave para comprender esta concepción del Escorial como “una imagen cósmica, un arquetipo divino, una figura santa, que conjugase los conceptos de Ciudad Ideal u Jerusalén Celeste, de Templo de Salomón e incluso de Teatro del Mundo” (p. 77). Desde esta identidad ecléctica debemos pensar no solo al monasterio, sino a las mismas obras que, contenidas en sus entrañas, participaban de su entramado filosófico. Por tal motivo, los frescos de la biblioteca son testimonios de la participación del erasmismo en el proyecto visual escurialense.

Durante estos años de Contrarreforma, los erasmistas, conscientes de los peligros que involucraba definirse como adeptos a estas ideas, se ampararon en el biblismo y en otras doctrinas semejantes. Bataillon (2013) argumenta sobre su participación como agentes activos de la renovación que la Iglesia había impulsado en el Concilio de Trento ante la Reforma alemana (pp. 715; 723; 739). En el caso de las doctrinas heterodoxas nacidas de la renovación espiritual del siglo XVI, la *familia charitatis* habría albergado a humanistas españoles y neerlandeses en una extensa red de conexiones, de la que Arias Montano habría sido uno de sus partidarios (Müller, 2020, p. 135). Por el

contrario, también se supone una errónea interpretación de sus inclinaciones, siendo únicamente un artífice de su formación erasmiana (Dávila, 2003, p. 305). Esta sensibilidad habría sido compartida por el propio monarca, quien, educado en las ideas del roterodamo, se rodeó de notables humanistas, aunque las coyunturas políticas y religiosas lo obligaron a convertirse en escudo y espada del catolicismo tridentino, relegando su erasmismo al ámbito más íntimo (Gonzalo Sánchez-Molero, 1995, p. 698). Se puede pensar que a la par del modelo contrarreformista, el círculo humanista cercano al rey compartió estos mismos intereses desde una faceta velada o subrepticia, inmersos en el hermetismo que caracterizó al Escorial. Esta conceptualización se corresponde con el erasmismo posterior a 1559, año en que se publicó el primer *Índice de libros prohibidos por la Inquisición*, definido por Bataillon como “subterráneo” (2013, p. 738) debido al silencio de sus antiguos adeptos.

Siguiendo los pasos de Arias Montano, fray José de Sigüenza heredó gran parte de esta influencia biblista y erasmiana de su maestro, presente en su *Historia de la Orden de san Geronimo*.² En 1605, cuando ya habían pasado siete años de la muerte de Felipe II, Sigüenza vio publicada su magna obra dedicada a describir el Escorial y sus tesoros, testimonio de un protagonista que permite acercarnos a la forma en que percibió las pinturas de la colección escurialense. Aunque el autor dedicó varias páginas a detallar la historia de la orden jerónima y su participación en el monasterio, en el libro IV se esforzó por imprimir una imagen de los aposentos reales y de todas aquellas imágenes que

² La obra de Sigüenza encuadra en las historias oficiales de tintes humanistas, que buscan ofrecer una particular mirada del pasado en favor de la monarquía (Kagan, 2010, p. 25), creando una imagen regia para las generaciones futuras. Por tal motivo escribió sobre Carlos V y Felipe II en una misma connotación humanística, hasta podríamos contemplar de erasmista, en pos de una razón de Estado cristiana, movimiento filosófico nacido hacia fines del siglo XVI, a favor de un poder político reconciliado con los preceptos de la caridad, la virtud, la templanza y la prudencia (Kagan, 2010, p. 181).

decoraban estos muros. Sin duda, esta descripción de los espacios privados de Felipe nos introduce en el hermetismo del mundo cortesano, en el que las pinturas de san Antonio Abad habrían tenido una función particular.

Pese a que la lectura visual que propone Sigüenza ha sido la más aceptada al explicar las obras desde su mensaje moralizante, la sátira empleada por el artista comprende significaciones que habrían sido entendidas por algunos espectadores. Para Vandebroek (2016), el pintor expresó los valores y normas de la burguesía urbana y de la fe católica de una manera que se le podía acusar de herejía, sentencia que no fue compartida por la aristocracia española y sus entornos cortesanos, atraídos por las versiones apocalípticas y mesiánicas de sus tablas escatológicas y milenaristas (p. 11). Desde mi punto de vista, fue el influjo erasmista el que dio sentido y contención a estas creaciones en la corte, ya que aquellos instruidos en el humanismo eran capaces de descifrar, o interpretar, los complejos signos empleados por el artista (Vázquez Dueñas 2016, p. 17), entendiendo que “lo más elevado sólo puede expresarse mediante los conceptos paradójicos que surgen al combinar lo familiar y lo inusitado” (Gómez de Liaño, 2009, p. 49).

De acuerdo con estas aseveraciones, los erasmistas se sentían atraídos por las obras del Bosco (Silva Maroto, 2017, p. 112), o, mejor dicho, por la disposición de los signos abiertos de sus pinturas, los que descifraremos a partir del discurso de Sigüenza sobre *Las tentaciones de san Antonio Abad*.

La mirada de Sigüenza sobre las tentaciones

Al parecer, el jerónimo se sintió atraído por la figura del santo, por ser “un sugeto donde podía descubrir extraños efectos” (Vázquez Dueñas, 2016, p. 141). Podríamos preguntarnos cuáles fueron estas sensibilidades o pensamientos que desencadenaba en las miradas de sus espectadores, ya que, para Sigüenza, la obra del Bosco no era

un disparate, sino “satyra pintada de los pecados y desuarios de los hombres” (Vázquez Dueñas, 2016, p. 140). El autor encuentra en estas creaciones un elemento visual de gran riqueza que presentaba una original manera de percibir los males del hombre y de la sociedad. El mensaje moralizante de Sigüenza encierra, por lo tanto, una connotación más profunda.

Un pequeño signo icónico-plástico en la obra podría acercarnos a definir esta identidad humanista en san Antonio. En el panel interior derecho se puede apreciar un soldado, armado con una espada, enfrentándose a un dragón de gran tamaño. Esta sutil escena, que parece perderse entre las llamativas figuras del tríptico, comprende un significado relativo al tema central de la obra. Aunque no concuerde con las tipologías iconográficas reconocibles de armadura y espada, san Antonio podría haber sido mirado como un “caballero sin armadura”, en relación con la simbología del santo y su lucha contra el demonio. Es posible advertir esta identidad de caballero si atendemos el concepto acuñado por la *philosophia christi* erasmiana en el *Enchiridion* (1503). Esta obra encarnó un retorno a una cristiandad primitiva, guiada por las Escrituras y los santos padres (Rodríguez Santidrián, 2011, pp. 16-17). Como afirma Bayod y Parellada “plantea un método de piedad, una manera de vivir cristianamente” (2011, p. 27), con el objetivo de preparar al cristiano para la lucha contra el demonio.

Esta querella contra las fuerzas del mal fue postulada por Erasmo en las primeras páginas del tratado, al decir que “toda la vida de los mortales no es más que una milicia ... escuadrones armados de vicios pelean siempre contra nosotros ... demonios malísimos están al acecho de nuestra ruina, armados de mil engaños” (Erasmo de Rotterdam, 2011, p. 5). Esta presencia de vicios y demonios al acecho recuerda a los demonios del Bosco. Los seres que hostigan a san Antonio pueden ser entendidos, desde la retórica del Grupo μ , como interpenetraciones (Carrere y Saborit, 2001, p. 226), es decir, construcciones

semánticas de lo visual al servicio de lo monstruoso, en relación con el ilusionismo renacentista y el simbolismo medieval, resolviéndose en entidades incoherentes como sumas inseparables de elementos de diferentes (Carrere y Saborit, 2001, pp. 251-252). Junto a estas características híbridas, los demonios presentan signos icónicos relativos a elementos de la vida cotidiana, con el objeto de ver reflejados en ellos los comportamientos inapropiados de los mismos espectadores. Ese es el caso, por ejemplo, del demonio-pájaro acusador del panel izquierdo, el cual presenta un sombrero de embudo, lo que habría simbolizado los efectos de las bebidas alcohólicas, además de unos zapatos en forma de botes sobre un suelo congelado, para demostrar la inestabilidad de los pecadores ante sus faltas. Indudablemente, en este ejemplo es posible detectar la interpelación del artista a las emociones del espectador.

Para Erasmo, los demonios acechaban con instruidos trucos de persuasión, haciendo alusión a la libertad de los hombres para congregarse a la lucha, siendo primordial que, por ser cristiano, se adscriba a luchar contra las tentaciones (Erasmo de Rotterdam, 2011, p. 7). Sigüenza hace mención a esta actitud ante tal enfrentamiento cuando, al referirse a la pintura de san Antonio, expresa que “tan aparejado esta el Señor para socorrerme a mi como a él, si me pongo animosamente en la pelea” (Vázquez Dueñas, 2016, p. 142). El fraile considera que, ante lo que percibe en el tríptico, él mismo puede encontrar la fuerza necesaria para combatir, como así lo hizo san Antonio. De esta manera, la imagen del santo manifiesta su función discursiva, alentando al espectador a imitar a Cristo, a través de san Antonio, para luchar contra los vicios representados en los demonios.

Esta identidad cristocéntrica es la verdadera novedad en la iconografía de san Antonio (Oliveira Caetano, 2016, p. 245). Por la manera en que es representado en el panel central, se lo muestra cercano a la Pasión y la humildad de Cristo (Fischer, 2019, p. 93). Esta idea sería,

probablemente, la más acertada al analizar la descripción que Sigüenza hizo de la obra.

Imago christi

En el *Enchiridion*, el autor ubica a Cristo en el centro de su propuesta espiritual, pero previene al lector de las dificultades que pueden presentarse:

el camino de la virtud puede parecer duro y triste, bien porque tendrás que enfrentarte a los tres enemigos más encarnizados: la carne, el demonio y el mundo...has de disipar esos trasgos y fantasmas que te asaltan en las mismas fauces del infierno (Erasmo de Rotterdam, 2011, pp. 51-52).

Para Erasmo, seguir a Cristo era la manera de vencer a estos enemigos. Aunque Sigüenza no nombra al santo como caballero, sino como “príncipe de los eremitas” (Vázquez Dueñas, 2016, p. 141), hace alusión a la ventaja que tiene sobre sus oponentes, particularmente por el estilo de vida que había llevado en el desierto, una ascesis interior (Bayod y Parellada, 2011, p. 31) que Erasmo consideraba como modelo de virtuosismo y que el Bosco supo representar en sus obras de los ermitaños.

Las obras del Bosco encontradas en el Escorial fueron clasificadas por el jerónimo, teniendo en cuenta que, en el primer género, dedicado a las pinturas de la imagen de Cristo y su Pasión

expone el efecto pio y sincero de los sabios y virtuosos, donde no se ve(e) ninguna monstruosidad ni disparate; en la otra muestra la invidia y rabia de la falsa sabiduría, que no descansa hasta que quita la vida a la inocencia, que es Christo (Vázquez Dueñas, 2016, p. 141).

Aunque la pintura de san Antonio no fuera ubicada en esta primera clasificación, es importante entender el carácter que el fraile concedía a las imágenes dedicadas a la figura de Cristo, ya que en ellas

encuentra sabiduría y virtuosismo, características de esta imagen sagrada, contrapuesta a los componentes negativos que, en cierta forma, Sigüenza relaciona con los monstruos y disparates. Se propone esta lectura partiendo de la suposición de que, ante la perfección de la imagen de Cristo, vinculada a la sabiduría, se encuentran aquellos que la corrompen en una falsa sabiduría identificada con la figura bíblica de los fariseos que —en una connotación negativa—, si leemos entre líneas, son aquellos que atentan contra su imagen —en el caso de la pintura de san Antonio, son los demonios que infligen los tormentos—. No pretendemos identificar los disparates del Bosco con los fariseos bíblicos, sino pensarlos como representaciones vinculadas a esta falsa sabiduría.

A partir de esta idea, podemos entender la figura de Cristo como una representación del conocimiento. El mismo roterodamo hace uso de una peculiar metáfora en varias partes de su tratado: referirse a Cristo como “Cabeza” (Erasmus de Rotterdam, 2011, p. 51). No es el caso de una sinécdoque sino de una metáfora relativa a la idea de cuerpo social que integraba a toda la cristiandad, dirigida por una cabeza que es Cristo. Pero en una especie de metonimia, la cabeza-Cristo era una referencia al conocimiento o verdadera sabiduría que Erasmo propuso para transformar al cristiano en un caballero. Esta interpelación, que también es tratada en la obra con el aforismo “cóncete a ti mismo” [Nosce te ipsum] (Erasmus de Rotterdam, 2011, p. 24), parece sensiblemente cercana a la manera en la que el Bosco representó a Cristo en sus obras. Su imagen tiene una característica que generalmente se repite en varias de sus pinturas. Ya sea como varón de dolores —en el caso del *Carro de heno*—, o encarnación de Dios creador —en el paraíso del *Jardín de las delicias*—, esta figura busca la mirada del espectador, centrando su vista con aquel que pose sus ojos sobre la obra. Este recurso visual es una forma de traducir la intención de introducir al espectador en un examen de conciencia, de verse, de

alguna manera, reflejado en Cristo. En el caso de *Las tentaciones de san Antonio Abad*, su representación comprende una particular connotación sobre los tormentos que caracterizan la Pasión: es el mismo Cristo quien señala con su dedo índice la imagen de la cruz mientras observa a san Antonio de rodillas en plegaria. El santo no lo mira, sino que dirige su mirada al espectador, mientras señala la dirección que este debe seguir hacia Cristo y la cruz. Como ya se mencionó, la intención del Bosco fue vincular al santo y sus tormentos con la Pasión, aunque debemos considerar que esta herramienta visual de la mirada de Cristo influye en la manera en que el espectador se mira a sí mismo. En otras palabras, esa movilización interna que ocurre a partir de esta secuencia, tendría la misma intención de autoconocimiento que Erasmo propuso en su obra. En palabras de Sigüenza, el fraile expresa lo siguiente:

Me detiene a considerar mi propia miseria y flaqueza, y quan lexos estoy de aquella perfeccion, pues con tan fáciles musarañas y poquedades me turbo y descompongo, pierdo la celda, el silencio, el recogimiento y aun la paciencia, y en este santo pudo tan poco todo el ingenio del demonio y del infierno para derribarlo (Vázquez Dueñas, 2016, p. 142).

En este fragmento podemos leer el autopercebimiento que hace de sí mismo interpelado por la imagen, describiendo las debilidades que encuentra en su interior a partir de lo que observa en la pintura, comparándose con la actitud del santo ante las torturas. La forma en la que Sigüenza expresa sus debilidades nos hace pensar en el aforismo pitagórico empleado por Erasmo en el *Enchiridion* y al que el fraile llegó, probablemente, gracias a la imagen del santo en relación con Cristo.

La muerte del alma

En relación con lo anterior, cuando Sigüenza aborda la obra del Bosco, en general expresa lo siguiente: “la diferencia que a mi parecer

ay de las pinturas desde hombre a las de los otros, es que los demás procuraron pintar al hombre qual parece por de fuera; éste sólo se atriuo a pintarle qual es dentro” (Vázquez Dueñas, 2016, p. 141).

Sin entrar en un amplio debate filosófico, el mismo Erasmo planteó la cuestión de una doble naturaleza en el hombre, a partir de autores del mundo antiguo y cristiano: “lo que los filósofos llaman ‘razón’, san Pablo lo llama a veces ‘espíritu’, a veces ‘hombre interior’, y ‘ley del espíritu’, otras. Lo que ellos llaman ‘pasión’, él lo llama a veces ‘cuerpo’, ‘hombre exterior’” (Erasmo de Rotterdam, 2011, p. 36). En el *Enchiridion* se establece la importancia de conocer esta dualidad para guiar al caballero en la búsqueda del conocimiento y librarse de las tentaciones de la carne que pertenecen al hombre exterior, o de las pasiones (Santos López, 2005, pp. 123-124). Por lo tanto, la razón es, para el autor, la protagonista, ya que un cristiano debe guiarse con el hombre interior.

La lucha contra los demonios comprendía, al parecer, un miedo a dañar el cuerpo, pero para un entendido en las Escrituras, el mayor temor ante dicho enfrentamiento devenía en la muerte del alma. Erasmo dice que “por naturaleza el cuerpo es perecedero, y aunque nadie lo mate, no por ello escapará de la muerte. Pero que muera el alma es la suprema desgracia” (Erasmo de Rotterdam, 2011, p. 9). Como podemos apreciar en el panel izquierdo, las torturas que recibe el santo pueden ser entendidas como un daño físico —de la carne—, pero según los relatos sobre la vida del santo, estos tormentos sucedían dentro de su cabeza, como una especie de alucinación (Fischer, 2019, p. 114). Partiendo de esta idea, debemos adentrarnos en este mundo invisible para comprender las acciones demoníacas. Aquí emerge un concepto clave que evoca no solo a las tentaciones, sino a toda la obra del Bosco. Entonces, si Sigüenza se refirió a los hombres como son por dentro, habría entendido esto mismo en las tentaciones que, como posibles alucinaciones, no perjudicaban el cuerpo sino el alma; es de-

cir, la razón atacada por los vicios y las pasiones del cuerpo. Aunque no se describió de una manera tan literal, el autor entendió este acecho a la razón desde los diferentes casos en que el Bosco representó el acecho de los vicios.

En las escenas del tríptico de Lisboa, los demonios representados se asimilan a los enemigos del caballero cristiano. Como puede apreciarse en los tres paneles, la hibridación de diversos elementos —animales, vegetales, humanos e inertes— pretendía simbolizar los vicios y pecados materializados en situaciones de la vida cotidiana. En el caso del panel izquierdo, el gigante-taberna es una alusión al ambiente burdo e inmoral de estos lugares; la misma escena se repite en el infierno del *Jardín de las delicias*, en el vientre hueco del hombre-árbol que, como una especie de arca del mal, contiene en sus entrañas a unos pecadores en torno a una mesa mientras son servidos por una alcahueta. Este espacio de connotación pecaminosa es un recurso visual que el Bosco recupera en varias de sus obras para mostrar los placeres de la bebida y la comida, en un ambiente festivo integrado principalmente por personajes que pertenecen a lo más bajo de la sociedad.

Estos mismos signos icónicos aparecen en el panel central, por ejemplo, en los músicos que se acercan a recibir una ofrenda infernal. Ambos portan instrumentos musicales que habrían sido percibidos como emblemas de la música festiva, como la especie de zanfoña que porta el inválido, presente también en el infierno del *Tríptico del Jardín de las delicias*, o el arpa que toca el demonio con cabeza de cráneo animal, que parece emerger de esta fresa gigante, símbolo de la lujuria. En la misma escena, un corcel posee un trasero de vasija —representación del pecado de la gula— como puede apreciarse además en el panel derecho, donde un demonio es servido por una alcahueta mientras descubre ante san Antonio la figura seductora de una mujer, símbolo también de la lujuria.

Las armas del caballero

En la mente de San Antonio se presenta un mundo dominado por el pecado, un campo de batalla en el que enfrenta a los demonios, quienes actúan mediante tentaciones y ultrajes a su cuerpo. No obstante, si el alma se ubica en un plano imperceptible por los sentidos, ¿cómo es posible saber su estado? Para Erasmo, hay cristianos que viven con su alma fallecida, es decir, privada de Dios. La manera de impedirlo es siempre tener presente las armas del caballero cristiano, que en este caso “la oración y la ciencia” (Erasmo de Rotterdam, 2011, p, 13). Estas armas se originan de sus lecturas de san Pablo, aunque también son parte de la influencia de los antiguos. Para el autor, la oración es el acto espiritual de religiosidad viva, interna y sincera, por el que “se debe alcanzar un contacto directo con el espíritu de las sagradas escrituras” (Granada, 2008, pp. 16-17). En este punto es donde interviene la “ciencia”, que no es otra cosa que el conocimiento de la propia palabra de Dios —lo que se entendía para la época como el estudio de la Biblia y sus enseñanzas más profundas—, una sabiduría que además puede ser proporcionada por las buenas lecturas (Bayod y Parellada, 2011, p. 32; Santos López, 2005, p. 144).

El conocimiento es la clave para lograr la victoria sobre los vicios y las tentaciones, dado que este debe estar dirigido solo a descubrir las enseñanzas ocultas en los libros sagrados (Erasmo de Rotterdam, 2011, pp. 56-57). Entonces, la forma de vencer es a través del conocimiento, por lo que el estudio de las letras es el arma de este nuevo caballero. En otras palabras, si el conocimiento es su arma, sus enemigos —entendidos como los demonios-vicios— pueden ser asimilados con la ignorancia. Erasmo dice en sus reglas que el fin último del estudio es el aprovechamiento de las Escrituras, tanto cristianas como paganas; pero entiende los peligros que ello conllevaría a un lector seducido por *el saber por saber*. Esta idea comprendida por Sigüenza, fue expresada en relación con la necesidad de una mirada atinada so-

bre estas pinturas, ya que es preciso apreciarlas con “cuidado y estudio, (ya que) con estudio se han de mirar” (Vázquez Dueñas, 2016, p. 144). Así como Erasmo apelaba al conocimiento para llegar a Cristo, Sigüenza recurre a la misma herramienta para entender estas pinturas, porque, al parecer, lo que está representado en estos llamativos disparates es la misma lucha contra la ignorancia.

El autor interpela alegando que:

si te entregas al estudio de la Escritura y día y noche te ejercitas en la Ley del Señor, no temerás los peligros del día ni de la noche, y te hallarás armado contra la acometida y el asalto del adversario (Erasmo de Rotterdam, 2011, p. 16).

Este modelo de estudio, aunque Erasmo no se refiera directamente de esta forma, pretendía orientar al lector hacia los intérpretes de las Sagradas Escrituras que se apartan de la letra, es decir, de aquellos como Pablo, Orígenes, san Ambrosio, san Jerónimo y san Agustín — sin olvidar los autores antiguos de comprobada santidad— alejados de las complejas metáforas empleadas para representar los hechos de la historia sagrada. Estos textos mantenían distante su verdadero mensaje de los que “gastan sus energías en sutilezas capciosas que en iluminar (su) sentido oculto” (Erasmo de Rotterdam, 2011, p. 19).

Un signo capaz de vincular esta idea del conocimiento y la dedicación al estudio con la obra del Bosco es el libro que porta el santo en el panel derecho. En la pintura, el libro representa la herramienta que le permite defenderse de los demonios, imposibilitados de atacarlo, que solo pueden tentarlo o seducirlo, acciones que parecen no tener efecto. En palabras de Sigüenza

De una parte se vee a aquel santo... con rostro sereno, deuoto, contemplatuo, sosegado y llena de paz el alma; de otro las infinitas fantasias y monstruos que el enemigo forma para trastornar, inquietar y turbar aquella alma pia y aquel amor firme (Vázquez Dueñas, 2016, p. 141).

Al portar este libro, el santo ha encontrado la paz gracias a su estudio de las Escrituras. Por eso su viaje hacia Cristo parece concluir en este panel, donde logró aprender las verdades del Evangelio.

En otra de las representaciones del santo ubicada en el Escorial —aparentemente del Bosco o de su taller— aparece en una situación similar, pero los cambios introducidos reflejan otra idea. En esta obra la mirada del santo parece sumida en un profundo pensamiento, como en una meditación surgida a partir del estudio de las Escrituras, representadas en el libro que lleva colgado y cerrado en su cinturón (Silva Maroto, 2016, p. 251).

Un espectador cortesano podría haber concluido sin problema esta referencia del libro (Fischer, 2019, p. 101). Recurrir a pasajes bíblicos en momentos de oración era una práctica recurrente, como podría interpretarse en el tríptico de Lisboa al presentarlo en plena lectura del Evangelio. La representación de los libros evoca no solo el estudio del Evangelio, sino también el conocimiento en sí mismo. Es interesante relacionar el ambiente intelectual y cultural de la corte de Felipe II con esta idea del estudio de las Escrituras, sabiendo que Arias Montano y Sigüenza eran reconocidos biblistas, admiración que compartían con el rey. Cabe recordar que, por pedido del monarca, Arias Montano había llevado adelante la edición de la llamada *Biblia regia*, un corpus erudito de los evangelios en diferentes lenguas, que no escapó de las acusaciones inquisitoriales (Hänsel, 1999, p. 39).

En su discurso, Sigüenza se refiere a las pinturas del Bosco como “libros de gran prudencia y artificio” (Vázquez Dueñas, 2016, p. 140). El autor reconoce que en estas obras se encuentran varios pasajes del Evangelio, estudiados y representados con gran maestría. Para entender estas pinturas deben estudiarse las Escrituras, pero además es menester dedicarse al estudio y al conocimiento. En un fragmento dedicado al ingenio creativo del Bosco, lo interpreta de la siguiente manera:

casi en todas sus pinturas...siempre pone fuego y lechuza. Con lo primero nos da a entender que importa tener memoria de aquel fuego eterno, que con esto cualquier trabajo se hará fácil, como se ve en todas las tablas que pintó de san Anton (Vázquez Dueñas, 2016, p. 144).

Este fuego eterno que el autor encuentra repetido podría hacer referencia a los incendios detrás de las escenas principales, o, como lo entiende Fernando Checa (2016), símbolo del carácter admonitorio de sus pinturas (p. 170), es decir, de las tentaciones y torturas que sufre el santo por parte de los demonios. Teniendo en cuenta ambas definiciones es posible considerar una conexión entre estos significados, ya que Sigüenza comprende esta idea a partir de una visualización concreta en estas tablas, presente en el tríptico de Lisboa en el panel central, en donde se puede apreciar una ciudad en llamas.

Sin embargo, si se concede una significación diferente al fuego, puede asimilarse a una alegoría de la fe, presente en la regla del *Enchiridion* contra la ignorancia. En ella, Erasmo explica que esta prevalece como consecuencia de haber perdido la fe en Cristo (2011, p. 48). Consecuentemente, la figura de san Antonio es relacionada con la creencia del denominado “fuego de san Antonio”, una enfermedad atribuida al castigo divino, en la que la persona padecía alucinaciones, fiebre, brotes purulentos, entre los síntomas más destacados. Este padecimiento era causado por el consumo de alimentos contaminados con toxinas producidas por hongos parásitos, hallados principalmente en el centeno, conocido también como el cornezuelo, ya que aparecían unos cuernos en las hogazas de pan.³ La intoxicación producida habría ocasionado desde convulsiones hasta alucinaciones asimilables con posesiones o ataques demoníacos. Es interesante que Sigüenza encuentre fuego en todas las obras de san Antonio, como símbolo de

³ Para un análisis de este tema desde los aspectos científico médico, histórico y artístico, cf. Lozano Sánchez (2020).

los males padecidos, como parte de las creencias populares atribuidas al santo y que, de alguna manera, busque que sean erradicadas. Por eso nombra a la lechuza, “aue nocturna, dedicada a Minerua y al estudio, simbolo de los atenienses, donde florecio tanto la Filosofia que se alcança con la quietud y silencio de la noche, gastando mas aceyte que vino” (Vázquez Dueñas, 2016, p. 144). Esta metáfora entendida así por el autor parece quitarle su velo maligno tardomedieval (García Arranz, 2019, pp. 120-124) para encarnar el conocimiento, que se contrapone, probablemente, al fuego, elemento que recuerda la superstición y las falsas creencias.

El culto a los santos

Similar a la imagen de san Antonio, el caballero cristiano erasmiano carece de armadura, como se hizo referencia anteriormente, a lo que se debe sumar la carencia de hábitos monacales. Hacia el final de la obra, el roterodamo expresa una de sus frases más célebres resumiendo que “monachus non est pietas” (Erasmus de Rotterdam, 1521, p. 277) o, como se conoce comúnmente, “el hábito no hace al monje”. El tratado no estaba dedicado a nobles o clérigos, sino a todo aquel que quisiese encontrar un camino hacia Cristo a través del Evangelio. En otras palabras, para alcanzar el conocimiento no eran necesarias las reglas monacales, ya que, como hace referencia en esta frase, los miembros del clero no quedaban libres de las tentaciones, como sucedió con el propio san Antonio. Esta crítica social sobre una aparente vida cristiana por el hecho de ser parte de la curia le permitió criticar las creencias a los santos:

Hay personas que dan culto a ciertos santos con determinadas prácticas. Así uno saluda a San Cristóbal todos los días pero solo en presencia de la estatua del santo. ¿Con qué mira? Con la mira puesta en que ese día se vea libre de una mala muerte que teme. Otra adora San Roque. Y ¿por qué? Porque está convencido de que el santo librará a

su cuerpo de la peste. Un tercero murmura ciertas oracioncillas a Santa Bárbara o a San Jorge para no caer en manos de sus enemigos. Éste ayuna en honor de Santa Apolonia para que no le duelan las muelas. Aquel tiene delante la imagen del Santo Job para que le libre de la sarna (Erasmo de Rotterdam, 2011, pp. 58-59).

Se denuncia un halo supersticioso en las creencias de ciertos santos en la capacidad de curar enfermedades y proteger de ciertos peligros. Erasmo recurre a diversos ejemplos para demostrar una falsa santidad en estas obras, porque la función pretendida para estas santas figuras debía consistir en un acercamiento a la imagen de Cristo; es decir que se transcribía en la *Imitatio Christi*, o —como se ha pretendido traducir en las ideas del autor— en la búsqueda del conocimiento. Es posible apreciar las demandas del humanismo, con el fin de convertirlos en un modelo de inspiración. De esta manera, figuras como san Antonio eran repensadas por los humanistas para combatir la superstición.

Nuestro santo no quedó exento de esto, gracias a los monjes antoninos y su capacidad para curar el denominado fuego de san Antonio. Aunque fuera improbable que se conociera el origen de tal padecimiento, las creencias populares habrían impuesto esta identidad sanadora en el santo, lo que Erasmo consideraba como residuos de paganismo (Erasmo de Rotterdam, 2011, p. 59).

Esta misma naturaleza la encontraba en la adoración a las reliquias, acusando de poseer falsos poderes sanadores. Un ejemplo de la época fue el mismo Felipe II, quien tenía una de las colecciones más grandes del siglo XVI (Morán y Checa, 1985, p. 174). En la *Historia de la Orden de san Geronimo*, al relatar sobre la enfermedad y muerte del rey, el fraile describe la fascinación del monarca por estos objetos y la función que cumplieron ante sus dolencias. Según cuenta, el rey ordenaba traer a sus aposentos ciertas reliquias sagradas de su colección, con el objeto de besar y tocar con ellas las partes doloridas de su cuerpo:

El tercero lluaua el braço de S. Vicente Ferrer; dixole cada vno la Antiphona y oracion del santo cuya era la reliquia que lleuaua, y al propósito alguna razon santa y de consuelo, y el besandola con la boca y con los ojos dezia, se la aplicassen sobre la rodilla apostemada, y con esto se despidieron, dexandole animoso y alegre, lleno de buenas consideraciones para el martyrio que esperaua (Sigüenza, 1605, p. 675).

Este ejemplo nos permite contemplar la realidad que Erasmo criticaba en el *Enchiridion*. La creencia en el poder curativo de las reliquias era una práctica que, como ya mencionamos, se extendía también a las imágenes. Pero Sigüenza, como lector erasmista, contemplaba las críticas de esta errónea devoción, por lo que, para defender la imagen del rey, imprimió en su discurso un procedimiento humanista:

Mandaua que le leyesen lugares del Euangelio que el tenia aduertidos para su propósito ... para infamar la deuocion y el desseo de seruir a Dios y ponernos en sus manos, reconocer nuestra miseria, abraçar los trabajos que por nuestras culpas padecemos. Todos estos frutos cogia Filipo de la leccion de los libros santos, y en el que mas presa hazia era, en el humillarse y aniquilarse en la presencia de su Señor, y reconocerse por miserable pecador (Sigüenza, 1605, p. 676).

En este relato, el uso de las reliquias es acompañado de las enseñanzas del Evangelio y de la vida de los santos, de manera que el carácter milagroso de estos objetos queda solapado por las lecturas al rey. Sin certezas de lo que pudo suceder en su agonía, el discurso del jerónimo persuade sobre una imagen devota de Felipe aplicado al estudio de la Biblia, o, en otras palabras, es el mismo Sigüenza quien habla por el rey e imprime en él una identidad humanista, en la que no faltan las lecturas de las Escrituras sagradas, de san Agustín, san Pablo e indirectamente del propio *Enchiridion*, que es, después de todo, “un pequeño puñal, que nunca has de dejar de la mano, ni en la mesa ni en el lecho ... no te dé pereza llevar este puñalito, que ni será muy pesado ni inútil para tu defensa” (Erasmo de Rotterdam, 2011, p. 23).

Así como se buscó mermar el elemento supersticioso de las reliquias, es posible pensar la imagen de san Antonio como un caballero cristiano; es decir, un modelo para encontrar la salvación y defenderse de las tentaciones finales por medio de las armas —la oración y la ciencia—, que le confieren la fuerza suficiente al alma —la razón— para alcanzar a Cristo —conocimiento o sabiduría—.

Consideraciones finales

El tríptico de *Las tentaciones de san Antonio Abad* del Bosco —copia de la obra lisboeta— fue pensado, a partir de las condiciones sociales de recepción de la corte de Felipe II y, en particular, desde el testimonio de José de Sigüenza, como un modelo cristiano humanista, cercano al caballero cristiano erasmiano. No obstante, es pertinente contemplar ciertas precisiones.

En primer lugar, la imagen de Cristo y su relación con el santo es un sello cristocéntrico que aproxima los discursos del Bosco y Erasmo desde la mirada de Sigüenza. La influencia de la *devotio moderna* en el artista y en el teólogo nos permite comprender la manera como el jerónimo interpretó esta obra, ya que la impronta erasmiana presente en su descripción connota, en los elementos visuales, la relación entre alma u hombre interior con la razón y la búsqueda de las armas que le permitan vencer a los demonios o la ignorancia. El libro, como signo icónico, demuestra el efecto liberador y protector del estudio de las Escrituras, siendo el arma de un caballero sin espada y lo que más nos acerca al *Enchiridion*. A partir de esta lectura del tríptico, es posible contemplar la identidad humanista en el santo en confluencia con la huella supersticiosa que sustenta por su tradición convencionalizada, debido a que todas las miradas que se posan sobre una imagen se mantienen de alguna manera vigentes a través de ese hilo imaginario que evoca a la memoria fuera de los límites de la propia imagen. Por tal motivo la tarea del historiador es precisar los discursos que tradujeron los efectos producidos, como en este caso el del librero mayor del rey, al inter-

pretar las tentaciones de san Antonio como la lucha de un caballero que batalla contra los vicios de la ignorancia y busca su fuerza en la sabiduría que es Cristo. El fraile interpela al lector para encontrar estos efectos en la pintura y así alcanzar los principios del *Enchiridion*.

En segundo lugar, en la historia escrita por el jerónimo encontramos un sentido de interpretación para pensar a san Antonio desde el proyecto visual llevado adelante por los humanistas del Escorial. Como se mencionó, el monasterio fue pensado y planificado como un espacio dedicado al conocimiento, por lo que las imágenes ubicadas en este recinto debían presumir una relación con esta idea, e incluso con el hermetismo que lo caracterizó. Este controversial concepto se esclarece al pensarlo desde el punto de vista político. El hermetismo no es otra cosa que la consagración de una elite formada en el humanismo, capaz de interpretar obras como el *Tríptico de las tentaciones de san Antonio Abad* y encontrar sus significados más profundos. Cabe aclarar que esto no representa mensajes encriptados por el Bosco, sino una aproximación al poder de persuasión de las imágenes que involucra su politización.

Esta fuerza política en san Antonio se corresponde con el modelo cristiano y político que humanistas como Sigüenza buscaban encontrar en la imagen del rey y su corte, pero a su vez encarna un elemento tangible que comprende un objeto en el ejercicio del poder. Es decir, san Antonio es, después de todo, una representación de un erudito, de un estudioso de las Escrituras, lo que habría despertado ciertas sensibilidades por parte de los humanistas como el propio Sigüenza, persuadido por la figura del santo e interpretado en su cercanía al caballero erasmiano. Se debe recordar que la descripción de Sigüenza es una acción interpretativa que interpela la imagen pensada desde el propio deseo, subyugando un sentido propio de ver el mundo. Por eso es importante apelar a las condiciones de recepción que, en este caso, descubren a un intérprete que busca legitimarse a través de su mirada.

En tercer lugar, y vinculado con lo anterior, es importante recordar que el contexto es fundamental para comprender la manera como una imagen puede ser leída. La pintura de San Antonio guarda connotaciones dadas por la propia lectura de Sigüenza y su entorno cortesano, distinto al contexto de producción. Las variables espaciotemporales inscriben en las imágenes significaciones que en otra época y lugar no tendrían cabida. Es comprensible que, aunque se piensa que podríamos desmembrar su significación, lo que rodea a la imagen le otorga coherencia histórica. De esta manera, *Las tentaciones de san Antonio* esclarecen el ambiente humanista de la corte filipina, rasgando su hermetismo para vislumbrar un espacio de contingencia para un erasmismo subrepticio, involucrado sustancialmente en las bases de esta fábrica de conocimiento que representó el Escorial.

Este sería un ambicioso primer paso para pensar las imágenes del Bosco sin necesidad de recurrir a las densas e intrincadas descripciones de su iconografía o de apelar a interpretaciones de fuentes ocultas entre las pinceladas.

Referencias bibliográficas

- Bataillon, M. (2013). *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica.
- Baxandall, M. (1972). *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy. A Primer in the Social History of Pictorial Style*. Oxford University Press.
- Bayod, J. y Parellada, J. (2011). Estudio introductorio. En D. Erasmo de Rotterdam, *Enquiridión* (pp. IX-XCVI). Gredos.
- Boucheron, P. (2018) *Conjurar el miedo. Ensayo sobre la fuerza política de las imágenes*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2010). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Siglo XXI.
- Bouza, F. (2008). *Cartas de Felipe II a sus hijas*. Akal.
- Büttner, N. (2016). *Hieronymus Bosch. Visiones y Pesadillas*. Alianza.

- Carrere, A. y Saborit, J. (2000). *Retórica de la pintura*. Cátedra.
- Checa, F. (1992). *Felipe II mecenas de las artes*. Nerea.
- Dávila, A. (2003). Dos lecturas erróneas (omnis familia/amoris familia y sinque/sinque). Consecuencias en la bio-bibliografía de Arias Montano (1527-1598) y de la imprenta plantiniana. *Journal of Early Modern Intellectual Culture and its Sources*, 30(2), 299-309.
- De la Vorágine, S. (1999). *La leyenda dorada* (Tomo I). Alianza.
- Eco, U. (1986) *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Lumen.
- Falkenburg, R. (2016). Conversando con el Jardín de las delicias. En P. Silva Maroto (Ed.), *El Bosco. La exposición del V Centenario* (pp. 135-155). Museo Nacional del Prado.
- Fischer, S. (2019). *El Bosco. La obra completa*. Taschen.
- García Arranz, J. J., García Mahiques, R. y Perpiñá García, C. (2019). *El Bestiario del diablo*. En R. García Mahiques (Dir.), *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana 6. Los demonios II. Bestiario, Música endiablada y Exorcismo*. Encuentro.
- García Cárcel, R. (2017). *El demonio del sur. La Leyenda Negra de Felipe II*. Cátedra.
- Gómez de Liaño, I. (2009). *La variedad del mundo*. Siruela.
- Gonzalo Sánchez-Molero, J. L. (1997). *El Erasmismo y la educación de Felipe II, 1527-1557* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Goñi Gaztambide, J. (1986). El erasmismo en España. *Scripta Theologica*, 18, 117-155.
- Granada, M. A. (2008). Estudio preliminar. En D. Erasmo de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política*. Tecnos.
- Grupo μ (2011). *Tratado del signo visual*. Cátedra.
- Hänsel, S. (1999). *Benito Arias Montano (1527-1598): Humanismo y arte en España* (Trad. D. Romero Álvarez y Jesús Espino Nuño). Universidad de Huelva.

- Kagan, R. (2010). *Los Cronistas y la Corona*. Marcial Pons Historia.
- Koldeweij, J. (2001). Bosch and his city. En J. Koldeweij y P. Vandenbroeck (Eds.), *Hieronymus Bosch. The Complete Paintings and Drawings*. Harry N. Abrams.
- Lozano Sánchez, F. (2020). Epidemias por ergotismo o fuego de san Antonio. Historia, ciencia y arte. *Revista de medicina y cine*, 16(1 extra), 207-236.
- Morán, M. y Checa, F. (1985). *El coleccionismo en España. De la cámara de maravillas a la galería de pinturas*. Cátedra.
- Müller, J. (2020). *Pieter Bruegel. Obra pictórica completa* (Trad. Marta Borrás Monill). Taschen.
- Oliveira Caetano, J. (2016). Los Santos (Catálogo). En P. Silva Maroto (Ed.), *El Bosco. La exposición del V centenario*. Museo Nacional del Prado.
- Rodríguez Santidrián, P. (2011). Introducción. En D. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la Locura*. Alianza.
- Santos López, M. (2005). El *Enquiridión* o filosofía de Cristo. *Pensamiento*, 61(229), 117-146.
- Silva Maroto, P. (2017). El Bosco en España en los siglos XVI y XVII. En M. C. Lacarra (Coord.), *Aragón y Flandes: un encuentro artístico. Siglos XV – XVII*. Institución “Fernando el Católico”.
- Silva Maroto, P. (Ed.) (2016). *El Bosco. La exposición del V Centenario*. Museo Nacional del Prado.
- Taylor, R. (2006). *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial*. Siruela.
- Vandenbroeck, P. (2016). Axiología e ideología en el Bosco. En P. Silva Maroto (Ed.), *El Bosco. La exposición del V Centenario* (pp. 91-113). Museo Nacional del Prado.
- Vázquez Dueñas, E. (2016). *El Bosco en las fuentes españolas*. Doce Calles.

Fuentes primarias

- Bosch, H. (El Bosco). *Tríptico de las tentaciones de san Antonio Abad* [Óleo sobre tabla de roble]. Museo Nacional del Prado. Panel izquierdo (P2050). www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/las-tentaciones-de-san-antonio-abad/6a50074f-304c-4c5d-a179-86be7f3b30c6
- Bosch, H. (El Bosco). *Tríptico de las tentaciones de san Antonio Abad* [Óleo sobre tabla de roble]. Museo Nacional del Prado. Panel derecho (P2051). <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/las-tentaciones-de-san-antonio-abad/c8f147bd-a03f-42fa-a569-0f110a54d4ca?searchid=e1534cbd-5d6b-8aed-5819-4cad69841e9c>
- Erasmus de Rotterdam, D. (1521). *Enchiridion militis Christiani, saluberrimis praeceptis resertum*. Joannem Schoeffer. <https://play.google.com/books/reader?id=WSC6VTxUqwkC&pg=GBS.PA150&hl=es>
- Erasmus de Rotterdam, D. (edición de J. Bayod y J. Parellada) (2011). *Enquiridión* (Trad. P. Rodríguez Santidrián). Gredos.
- Sigüenza, J. (1605). *Segunda [Tercera] parte de la Historia de la Orden de San Geronimo: dirigida al Rey Nuestro Señor, don Philippe III* (Vol. 2). Biblioteca Nacional de España. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000047519>

La venganza de Medea en dos grabados italianos del siglo XVI

Melina Zeiter

Introducción

En el marco de la reapropiación de la Antigüedad pagana, la recepción del mito antiguo puede ser considerada como una creación activa. Esta perspectiva implica que la recuperación del pasado clásico no fue una mera transmisión, sino que se trató más bien de una selección congruente con la cultura del Renacimiento, de la cual surgieron una cultura y un arte nuevos (Burke, 2000, pp. 11-17). En este contexto, es interesante analizar cómo se presenta la venganza de Medea en los grabados italianos de mediados del siglo XVI. De acuerdo con el planteo de Aby Warburg (2014), asumimos que las imágenes pueden ser documentos históricos, que permiten acceder a la “estructura psicológica dominante” (p. 11). Así, es posible identificar actitudes, sentimientos y emociones propias del período (las cuales condensaban en ciertos patrones de representación visual) (Burucúa y Kwiatkowski, 2014, p. 46).

Los grabados *Jason y Medea* de Giulio Bonasone y *La boda de Jasón y Creúsa y la venganza de Medea* de Maestro del Dado, producidos en ámbitos de estudio en el periodo comprendido entre 1530 y 1560, a modo de imitación de los relieves de sarcófagos romanos en ciudades italianas típicos del siglo XVI, se caracterizan por mostrar todos los

episodios en una sola imagen, en contraposición a los casos de otros grabados que exhiben solo una parte del relieve, la dividen en dos o la presentan en conjunción con otros mitos.¹

La recuperación de formas presentes en tumbas antiguas era una práctica común en este período, debido a que posibilitaban la preservación física de las divinidades paganas en la Edad Moderna (Warburg, 2014, p. 12).

Recordemos brevemente el mito de Medea. Es hija del rey Eetes de la Cólquide y sobrina de Circe. Tras la llegada de Jasón y los argonautas, Medea se enamora del primero y lo ayuda, por medio de pociones y sortilegios, a alcanzar su objetivo: conseguir el vellocino de oro. Mata a su hermano Apsirto para evitar que su padre los siga, y huye con la tripulación. Al retornar a la isla natal de Jasón (Yolco), el rey Pelías se niega a darle el trono, motivo por el cual Medea convence a las hijas del rey de asesinar a su propio padre. Jasón y Medea escapan a Corinto, donde se establecen y tienen dos hijos. El rey de Corinto, Creonte, le ofrece a Jasón el trono a cambio de casarse con su hija Creúsa, y este acepta. Medea, furiosa, se venga matando a Creúsa y a Creonte, y luego asesina a sus dos hijos. Posteriormente abandona el lugar en su carro de serpientes aladas, con la ayuda de Helios.

Al aludir a la venganza de Medea, nos referimos a sus últimos asesinatos, es decir, los de Creúsa, Creonte y el filicidio. Estos episodios también se suelen englobar en el llamado “ciclo de Corinto” (Miranda Alcolea, 2019). El modo en que Medea lleva a cabo la venganza difiere de acuerdo con el autor: en Eurípides, los niños entregan a Creúsa un peplo y una corona de oro hechizados que, al probárselos, la envenenan y le incendian los cabellos; luego, su padre se lanza sobre su ca-

¹ Entre las obras realizadas a imitación de los sarcófagos antiguos, se pueden mencionar un grabado de Jacopo Ripanda y dos dibujos anónimos: uno en la Royal Collection Trust (RCIN 991235) y otro en el Gabinetto dei Disegni e delle Stampe degli Uffizi (inv. 5943).

dáver. En Ovidio, el relato es breve y simplemente alude a los venenos que matan a Creúsa y al incendio de la casa de Creonte. Séneca también refiere a los obsequios enviados por medio de los infantes, que envuelven en llamas al rey y a su hija. En todas las versiones, Medea mata a sus hijos con una espada; el episodio se encuentra más detallado en Eurípides (2010) y en Séneca (2014) que en Ovidio (2003).

Los grabados y la imitación de los modelos antiguos

Los grabados de Giulio Bonasone (Figura 1) y de Maestro del Dado (Figura 2) que nos ocupan, fueron realizados, como mencionamos antes, por medio de la imitación de sarcófagos antiguos. Sus relieves muestran la venganza de Medea, desdoblándola en varias partes, por lo que los personajes aparecen reiteradamente. De este modo, en escenas sucesivas se pueden ver “las bodas de Jasón y Creúsa, la entrega del regalo envenenado, la muerte de la novia, la preparación del infanticidio y la huida de la maga en el carro” (Elvira Barba, 2008, pp. 431).

Giulio Bonasone fue un artista nacido en Bologna. Su grabado *Jason y Medea* se trata de un aguafuerte, cuyas medidas son 21,6 centímetros de alto y 31,8 centímetros de ancho. No tenemos una fecha exacta de su producción, solo sabemos que sus creaciones artísticas fueron realizadas entre 1531 y 1576 (Hind, 2017, p. 133). Malvasia (1678), al recabar sus obras, no nombra este grabado. Sí aparece en los catálogos de Cumberland (1793) y de Bartsch (1867), pero en ninguno hay una datación precisa. Solamente Cirillo (1978) sugiere que los diseños basados en los relieves antiguos podrían haberse hecho durante el decenio 1540, por la estadía de Bonasone en Roma (p. 10), pero tampoco alude a la fuente en particular que nos interesa. Por tanto, para esta instancia mantendremos la periodización amplia 1531-1576.

En el extremo izquierdo, Medea está subiéndose al carro tirado por serpientes aladas, donde yace su hijo muerto, con el otro cadáver sobre su hombro. A su derecha, se presenta el momento previo al in-

fanticidio, el acarreo de los hijos de Medea, quienes están a los pies de la nodriza, corriendo. Al lado, aparece Creúsa, con unas hojas o llamas en sus manos, envenenada y quemada, y se ve, por detrás, una figura masculina —probablemente Creonte— tomándose la cabeza con las manos. A su lado hay otro personaje desnudo —posiblemente Jasón—, que parece marcar un quiebre de la composición al dividir al grabado en dos partes. Lleva una capa sobre los hombros y una lanza en la mano; mientras que su cuerpo está de frente, su cara apunta a Medea. A su izquierda, se desarrolla la venganza; a su derecha, la boda de Jasón y Creúsa. Esta última es una escena que se compone con un anciano (tal vez Creonte), que parece estar hablándole a una mujer sentada con los cabellos tapados (Creúsa) y a otra de pie (quizá, la nodriza), que lo están mirando. En cuanto al fondo, contiene un paisaje montañoso, con árboles y cielo nublado. Las construcciones en ruinas aluden al mundo antiguo y corresponden a un repertorio común del período.

Figura 1



Grabado *Jason y Medea* de Giulio Bonasone (1531-1576).

El segundo grabado (Figura 2), del artista llamado Maestro del Dado,² se trata de un aguafuerte un poco más pequeño: sus medidas son 12,5 centímetros de alto y 31 centímetros de ancho. Tampoco contamos con una fecha precisa de su producción, y solamente aparece referenciado en Bartsch (1867); por tanto, mantenemos la periodización sugerida por *Metropolitan Museum of New York*, es decir, 1530-1560. A la derecha, muestra el casamiento de Jasón y Creúsa. La posición de la mano y la forma de la mirada del varón desnudo sugiere enamoramiento de la mujer a la que mira. Esta última está sentada y tiene los cabellos tapados. Entre estas dos figuras aparecen Medea, mirando hacia abajo con expresión triste, y sus hijos, desnudos con una capa sobre sus hombros. Uno de ellos carga un jarrón o algún objeto similar, en alusión a los regalos hechizados.

Detrás de la mujer sentada, se encuentran otras dos figuras de pie, enfrentadas entre sí; una de ellas —la de la derecha— sostiene en sus manos unas hierbas, mientras que la otra apoya una mano en el hombro de la primera. La figura masculina que se halla al lado de la Creúsa sentada sería Jasón, volteándose para ver las consecuencias del acto vengativo de Medea. Este último se muestra en una escena atiborrada de personajes: Creonte³ con las manos en la cabeza, Creúsa con los brazos levantados y su rostro hacia arriba, la nodriza⁴ acarreando a los niños y Medea subiéndose al carro con un niño muerto en sus hombros. De este modo, reconstruye la escena del mito casi en

² Su nombre de nacimiento es objeto de discusiones, pero los grabados atribuidos a este artista son los firmados con las iniciales “B.V” o simplemente con una “B” (Hind, 2017, p. 99).

³ La identificación de esta figura como Creonte se funda en que Jasón es mostrado dos veces desnudo y con corte de cabello similar, mientras que este personaje se halla vestido.

⁴ Creemos que es la nodriza basados en la diferencia de los ropajes de las dos figuras femeninas de la izquierda.

su totalidad: desde el anuncio del casamiento de Jasón y Creúsa a la planificación y realización de la venganza de Medea.

Figura 2



Grabado *La boda de Jasón y Creúsa y la venganza de Medea* de Maestro del Dado (1530-1560).

En comparación con el ejemplo anterior, este grabado parece tener una composición más sencilla, donde predominan las figuras humanas dispuestas en un fondo sin decoración. En esta obra se destaca la diferencia de los cabellos de Medea y Creúsa con los de las otras mujeres que los tienen recogidos, incluso con sus mismas versiones desdobladas de la parte derecha. La expresión de Medea al trasladar a su hijo muerto en el hombro esboza una tímida sonrisa. Solo aparece una parte del carro, sin las serpientes aladas que tirarían de él. Esta ausencia da mayor visibilidad a la pierna del niño muerto.

Por último, nos detendremos en la imagen de uno de los relieves presentes en sarcófagos antiguos (Figura 3). Los parecidos morfológicos entre este y los grabados descritos son innegables y, en términos generales, se repiten las figuras con las correspondientes disposiciones de sus cuerpos. Se invierte la dirección, ya que en el relieve el mito se desarrolla de izquierda a derecha, al contrario que lo que muestran las Figuras 1 y 2. En el extremo izquierdo, se puede ver a los niños

llevando una especie de vasija y una tela, posiblemente el peplo hechizado. Por el modo en que es representada esta última escena, el relieve sigue la tradición inaugurada por Eurípides (Newby, 2016, p. 310; Gaggadis-Robin, 1994, p. 126).

Figura 3



Antiguo sarcófago romano, c. 140-150 d. C.

Al comparar los grabados temprano modernos con los relieves antiguos, se observan diferencias. Nos detenemos en dos de ellas, asociadas a las figuras femeninas, dado que allí se concentra la carga dionisiaca de la imagen, es decir, la exteriorización de una emoción interior: el lugar dado a Creúsa y la huida de Medea.

El dolor en Creúsa como pathos del sufrimiento

Una de las modificaciones que introducen los artistas del *Cinquecento* se halla en la figura de Creúsa, ya que se puede observar una matización de su carga dionisiaca. En el relieve antiguo (Figura 3) su postura es la más inestable, debido a su espalda arqueada, su cuerpo tenso, sus brazos levantados y su cabeza que mira hacia arriba. Esta disposición, que provoca la sensación de que Creúsa se está por caer, remite a una exteriorización del sufrimiento, específicamente al “espasmo de la muerte” (Bordignon, 2018). Esta disposición del cuerpo de Creúsa se repite en otros relieves antiguos del período, y, aunque no de la misma manera, en algunas ánforas y pinturas antiguas. Por el contrario, si bien el cuerpo de Medea se encuentra

en movimiento al intentar voltearse, su rostro mira hacia el frente sin una expresión definida.

Esta oposición se matiza en las obras del *Cinquecento*, sobre todo en el grabado de Maestro del Dado (Figura 2). La pérdida de preeminencia de Creúsa, al ser colocada detrás de la mujer que acarrea a los niños; el añadido de los cabellos sueltos en la Medea que huye, y el agregado de un brazo detrás del niño muerto, que rompe con la disposición calma del cuerpo de esta última, contribuyen tanto a disminuir la relevancia de Creúsa como a acentuar la de Medea. Se destaca el rostro de esta última, que esboza una tímida sonrisa, una expresión que puede vincularse al triunfo, ausente en el relieve antiguo. Pese a incrementar el elemento dionisiaco en Medea, Creúsa no pierde carga energética: su cara, que mira hacia arriba, denota dolor con la boca abierta, sus cabellos están sueltos, de igual manera que en el relieve antiguo, y sus manos están levantadas.

En la estampa de Giulio Bonasone (Figura 1), la matización es más sutil, al mantener la disposición endeble de Creúsa. Su preeminencia es —hasta cierto punto— acentuada, al estar más separada de las demás figuras. Parece estar a punto de caerse, sobre todo por la posición de los pies. Este desequilibrio es pronunciado con los cabellos que ondean en distintas direcciones. En sus manos sostiene unas hierbas o llamas que están ausentes tanto en el grabado de Maestro del Dado (Figura 2) como en el relieve antiguo (Figura 3). En este punto, parece salirse del relato de Eurípides, ya que no aparece el peplo ni la corona de oro hechizados; tampoco es mostrada la situación de la entrega de los regalos envenenados por parte de los niños. Por el contrario, en la escena de la boda, aparecen solamente Creúsa sentada, con Creonte y Jasón de pie a cada uno de los lados, tanto como una segunda figura femenina que se asoma por detrás (probablemente Medea, a juzgar por el rostro preocupado y la vestimenta que parece repetirse al subir al carro, aunque no se descarta la posibilidad que se trate de la nodriza).

A pesar de esta divergencia entre las dos obras, la postura de Creúsa parece mantener una carga energética, que puede vincularse con el *pathos* del sufrimiento. Al respecto, es útil analizar las secciones del *Atlas Mnemosyne* que tratan sobre esta fórmula. El panel 41 se dedica al *pathos* de la destrucción, en tanto que el 41a se aboca al *pathos* del dolor. Mientras que el primero se detiene en el motivo de la ninfa dolorosa (Didi Huberman, 2021, p. 24), el segundo contiene una clara división entre la parte superior, con imágenes anteriores al 1506, y la parte inferior, con preeminencia de imágenes de Laocoon-te, tras el descubrimiento de la escultura vaticana (Centanni, 2003). El *pathos* del sufrimiento en su inversión energética es el tema de la tabla 42, en consonancia con el panel cinco, que trata sobre el dolor y oscila entre la rabia y la desesperación, la impotencia y la destrucción. En la síntesis del panel 42 se opone la postura de la muerte al gesto del dolor: si la primera exhibe un cuerpo agonizante y estático, el segundo se distingue por ser dinámico y combinar tristeza, aflicción y rabia contenida. Este último hace estallar en desesperación a la figura, impetuosa con el gesto enfático de los brazos abiertos (Centanni y Mazzucco, 2000).

En este punto, la disposición de Creúsa, tanto en el relieve antiguo como en los grabados del *Cinquecento*, puede asociarse con este *pathos* del sufrimiento. Su postura dinámica, acentuada por los brazos hacia arriba, y el gesto de dolor se asemejan a lo representado en las obras contenidas en la parte central de la tabla 42. Si las mujeres han ocupado el rol tradicional del llanto de los muertos —al menos de los provocados por las guerras (Didi Huberman, 2021, p. 34)—, esta situación no se da en el relieve ni en los grabados. Creonte aparece con la cabeza gacha y las manos en la cabeza, asimilándose también al *pathos* del dolor, pero más cercano a la versión de las sollozantes que a la del sufrimiento físico. Su relevancia se matiza en las reapropiaciones modernas al ser colocado detrás de Jasón.

La huida de Medea

La huida de Medea en el carro tirado por serpientes aladas presenta una particularidad: tras cometer el crimen, sale ilesa y no paga las consecuencias. Este escape marca su carácter divino y su vinculación con Helios (Griffiths, 2006) y ha sido representado visualmente tanto en la Antigüedad como en la temprana modernidad.

Las imágenes del *Cinquecento* aquí trabajadas muestran algunas modificaciones respecto del relieve antiguo. En la estampa de Giulio Bonasone, se observan las vestimentas ondeantes en la Medea que está sobre el carro, mientras que en la obra de Maestro del Dado, los cabellos de la Medea que huye se encuentran sueltos, de manera similar a los de la Creúsa hechizada en el sarcófago romano (Figura 3). Estas mutaciones corresponderían a los llamados *accesorios en movimiento* (Bredenkamp, 2017) o *brisas imaginarias* (Didi Huberman, 2021), es decir, la expresión de una emoción interior por medio de los ropajes, los cabellos, la posición del cuerpo, que eran añadidos por los artistas renacentistas en un intento de captar la vida en las imágenes antiguas. Este “incremento psicodinámico de cabellos y vestimentas como formas de expresión de energías internas” (Bredenkamp, 2017, p. 222) supone la concentración de la carga dionisiaca en la figura de Medea. En ambos grabados se trasmite una emoción interior a partir del accesorio añadido, pero cada uno de estos artistas presenta la venganza de manera distinta, que enfatiza en dos facetas diferentes de Medea.

La concentración de la carga energética es más notable en el grabado de Maestro del Dado (Figura 2) que en el de Giulio Bonasone (Figura 1). En aquel, a la ya mencionada ausencia de las serpientes aladas del carro se le suma el mayor tamaño que adquiere la pierna del niño muerto. Así, se da más importancia a la presencia del hijo que en el grabado de Bonasone, en el cual la extremidad inferior pareciera perderse entre la túnica de Medea, los cuerpos de las serpientes

y el mismo carro. Estas diferencias conducen a un mayor hincapié en el acto infanticida que en la huida en sí. Además, Maestro del Dado añade una tímida sonrisa a Medea, una suerte de expresión de triunfo, que se contrapone a la muerte de sus hijos e introduce una tensión. Por el contrario, en el grabado de Bonasone, observamos más bien la tendencia contraria: una acentuación de la huida rápida, dada por el drapeado ondeante de sus ropajes y la posición diagonal del cuerpo. Medea conserva el cabello semirrecogido y no tiene una gestualidad intensificada, pero tampoco totalmente inexpresiva, pues su rostro remite al miedo.

Quizás en este punto pueda aplicarse el concepto de *Denkraum*. Se traduce como espacio para pensar y refiere al acto de interponer una distancia entre un sujeto y el mundo exterior, lo que permite conocer la realidad, actuar sobre ella y enfrentarse a los temores y ansiedades más íntimos. Si esta distancia se convierte en “sustrato de creación artística”, se relaciona con la memoria en cuanto “función social duradera” (Warburg, 2010, p. 3): durante el proceso creativo, los artistas se debaten entre distintas concepciones del mundo y se sirven de la ayuda de la memoria, tanto de la personalidad colectiva como de la propia. Así, constituyen este espacio de pensamiento y fortalecen uno de los dos polos extremos del comportamiento psíquico: contemplación serena o entrega orgiástica. Warburg (2010) realizó una apreciación sobre un mural de Pompeya que muestra a Medea meditando sobre el infanticidio. Si bien no utilizó directamente el concepto *Denkraum*, aludió al debate entre la serenidad y la excitación endemoniada (p. 177).

La posibilidad de aplicar esta noción al grabado de Bonasone se refuerza porque esta obra aparece en el panel cinco del *Atlas Mnemosyne*, titulado “Magna Mater, Cibeles. Madre raptada. Madre exterminadora. Mujer furiosa (ofendida). Lamentación por los muertos. Transición: representación del mundo subterráneo. Asida por la ca-

beza”. Se encuentra junto a otras dos imágenes de Medea: un sarcófago antiguo del 150 a. C. y un fresco de Pompeya del 62-79 a. C. En ambas, se la muestra dubitativa y Bordignon (2012) ha considerado a esta figura meditativa como una fórmula iconográfica, una *Statusformel*, que termina por constituir una especie de paréntesis (p. 66). Kruk (2020) sostiene que hay una polarización entre la vida (fuerza gestante) y la muerte (fuerza destructora) en los gestos femeninos, entre ellos, en el de Medea.

La inclusión del grabado de Bonasone en esta sección junto a las Medeas dubitativas se contrapone a las presentes en el panel 41. En este último, el personaje aparece asesinando a sus hijos, y, en una de las imágenes, a su hermano Apsirto. Hay una suerte de oposición entre ambos paneles, ya que mientras la tabla cinco, dedicada a las distintas facetas de la madre, expone las dudas de Medea frente a cometer el acto infanticida, la 41 exhibe la consumación de los crímenes, sin temores ni inquietudes. Por tal motivo, podríamos extrapolar ese debate, propio de la creación artística, entre el elemento dionisiaco (la venganza) y el apolíneo (las vacilaciones), que parece expresarse en las Medeas del panel cinco.

Finalmente, en el grabado de Maestro del Dado puede verse un cambio tanto respecto al mito clásico como a las representaciones iconográficas antiguas: el rol de Medea en el asesinato de Creúsa. Las dos figuras femeninas que se ubican detrás de la mujer sentada pueden tratarse de Medea dándole a Creúsa unas hierbas que le provocarían la muerte —representada a la izquierda—. La identificación de estos personajes responde a las similitudes entre los ropajes, si bien los peinados no parecen concordar. Se destaca el manto ondeante de la presunta Creúsa, que le otorga una carga dionisiaca a su postura quieta. Sin obviar la escena de la entrega de los regalos hechizados por parte de los niños, el artista introduce un episodio ausente en el relato de Eurípides, que pone el eje en el rol de Medea como hechicera y en su venganza por sobre la huida.

Por tal motivo, podríamos decir que el grabado de Maestro del Dado (Figura 2) construye una imagen de Medea más negativa que el de Bonasone. Nos permitimos aventurar esta conclusión sobre la base de los cambios introducidos que desplazan el énfasis hacia su faceta hechicera e infanticida, a saber: la ausencia del carro tirado por serpientes aladas, la mayor proporción de la pierna de uno de sus hijos sobre el carro, su participación en el asesinato de Creúsa, el añadido de “accesorios movidos” y su rostro victorioso ante su huida. Por su parte, la obra de Bonasone (Figura 1) muestra otro cariz de Medea: una más dubitativa, menos decidida, que está tensionada en su accionar.

Por último, es posible ver que en ambas imágenes se disminuye el rol de los hijos de Medea en el asesinato de Creúsa y Creonte por medio de estrategias diferentes: una, por obviar la entrega de los regalos (Figura 1), la otra, por la introducción de la participación de Medea (Figura 2).

De este modo, dos grabados que presentan grandes similitudes entre sí, fechados en una franja temporal similar (entre 1530 y 1560), con inspiración de un relieve antiguo y que concentran el elemento dionisiaco en las mismas dos figuras, expresan tendencias, si no contrarias, al menos distintas. En estas mutaciones aparentemente insignificantes se manifiesta “una evidente transformación en la representación psicológica de las tipologías humanas” (Warburg, 2014, p. 11). La recuperación de formas antiguas y de divinidades paganas se carga de nuevos valores expresivos.

Medea y el infanticidio

El infanticidio de Medea es el episodio más reconocido de este personaje, tanto por su violencia como por la imputación que supone al rol de madre.⁵ El asesinato de los hijos se coloca en el centro de

⁵ La denominación “complejo de Medea” fue usada por ciertas corrientes psicoanalistas para referirse al “odio inconsciente” de una madre hacia su bebé recién nacido (Hall, 2010, p. 16).

una compleja red de ideas en torno al cuerpo femenino y a la maternidad, que tienen implicancias políticas y sociales (Griffiths, 2006, pp. 5-6). Delumeau (2012) incluye a Medea dentro de las “madres-ogro” —las mujeres capaces de dar la vida y la muerte—, que constituyen una figura universal pero que adquieren características específicas en determinados períodos, como durante la cacería de brujas de la modernidad temprana (p. 384). Griffiths (2006) afirma que este personaje representa el máximo poder femenino de crear vida, que los varones tradicionalmente han temido y buscado controlar (p. 50).

Si bien su venganza se inscribe en un tema comúnmente abordado por las tragedias antiguas, la de Medea se diferencia de otras: por un lado, su accionar no constituye una solución, sino que deja cierto grado de indeterminación; por el otro, no se comete directamente contra el sujeto que desata su ira, es decir, contra Jasón (Roisman, 2014, pp. 111-113). La premeditación del hecho, no obstante el llamado conflicto entre la razón y la pasión, es otro elemento que contribuye a la popularidad del episodio.⁶ Ya Aristóteles en su *Poética* había llamado la atención sobre su decisión de incluir a Medea dentro de los “héroes trágicos” que cometen una atrocidad con plena consciencia de sus actos.⁷

⁶ El conflicto entre la razón y la pasión refiere al conflicto interno de Medea entre cometer o no el asesinato, desarrollado en los versos 1021-1080 en Eurípides. El monólogo ha dado lugar a una discusión acerca de si el accionar de Medea fue desatado por un ataque de ira desmedida o si, por el contrario, fue premeditado racionalmente para infligir daño a Jasón (Álvarez Espinoza, 2018). En la primera perspectiva, se puede diferenciar entre quienes recalcan la decisión como emocional (Newlands, 1997) y quienes la encuadran dentro de un episodio de locura (Peinado Vazquez, 2011). Por su parte, Berbara (2015) considera que el debate en el interior del personaje no se da entre la razón y la pasión, sino entre su propia ira y el saber que la venganza es moralmente inaceptable. Sobre la traducción de estos versos de Eurípides, ver Coria (2015).

⁷ Aristóteles (1974) diferencia cuatro tipos de héroes trágicos: además del ya mencionado, se incluyen 1) el que actúa sin saberlo; 2) quienes actúan sin saber las consecuencias y 3) quien, a punto de ejecutar una acción con ignorancia, se detiene al producirse la agnición (pp. 183-184).

A pesar de su notoriedad, Berbara (2015) destaca que es contradictorio que este episodio sea poco representado visualmente, sobre todo si se tiene en cuenta que las imágenes de muchas figuras mitológicas servían como *exempla*, como advertencias morales (p. 361).⁸ Lo mismo se puede decir de la furia de Medea, que aparece en reiteradas fuentes literarias, tanto en las ediciones de los autores clásicos (Eurípides, Ovidio, Séneca), como en la denominada “literatura popular” (por ejemplo, en *canards*) (cf. Liebel, 2013), pero no en la iconografía. Aunque su carácter irascible aflora indirectamente en la mayoría de las imágenes, por ejemplo, en su cabellera larga (Berbara, 2015, p. 363), habrá que esperar hasta fines del siglo XVII —sobre todo, al XVIII— para que esta emoción se asome claramente en su rostro. La ira, para el período temprano moderno, era considerada una emoción social, que consistía tanto en acciones premeditadas como en reacciones espontáneas; proporcionaba la motivación para vengarse y restaurar el orden social, pero también era extremadamente difícil luchar contra ella (Enenkel y Traninger, 2015). Las representaciones de esta emoción se hallaban generizadas, es decir, basadas en la presunción de la natural e innata inferioridad femenina: los discursos vinculados a las emociones establecían una jerarquía entre los varones, alineados con el autocontrol, y las mujeres, naturalmente inclinadas a la incapacidad de controlar las emociones (Kennedy, 2000).

⁸ Es preciso relativizar que el infanticidio solo haya sido mostrado explícitamente en dos dibujos de Nicolas Poussin, que incluso eran trabajos de estudio de escasa circulación. Es posible encontrar otras imágenes que aluden de manera directa a este hecho, como el grabado de Leonard Thiry y René Boyvin (1563) perteneciente al *Livre de la conquête de la Toison d’Or*, impreso en París; la estampa de Stefano della Bella (1644), que forma parte de uno de los juegos de naipes realizados para la educación del infante Luis XIV, *Jeu des Reynes Renommées*; las difundidas imágenes de las *Emblematas*, en especial la de Alciato, que eran reproducidas en ediciones y vulgarizaciones de *Metamorfosis*.

Ni el relieve antiguo ni los dos grabados trabajados en este capítulo muestran explícitamente el infanticidio ni el enfado.⁹ Esta emoción es desplazada por la tristeza de Medea en el momento de la boda, visible tanto en la obra de Bonasone como en la de Maestro del Dado, y por otras emociones en la Medea que huye, como vimos en el apartado anterior. En este sentido, podríamos ver un alejamiento de los relatos escritos de los autores clásicos, lo que puede dar la pauta de una relativa independencia en la elaboración de las imágenes por parte de los grabadores.

La asociación de Medea con el crimen filicida quizá podría relacionarse con la coetánea criminalización del infanticidio femenino. Con esta noción se alude tanto a la sanción de legislaciones que imponían la pena de muerte a las mujeres que cometiesen filicidio, como a la efectiva persecución de dicha práctica. La calificación de *femenino* supone que la mayoría de las acusadas de estos crímenes eran mujeres, especialmente madres y, en menor medida, nodrizas (Wiesner-Hanks, 2008). Adriano Prospero (2005), por su parte, ha marcado la ambigüedad del término infanticidio para los mitos antiguos (engloba desde el de Saturno al de Medea), que muestran distintas facetas del “dueño de la vida”, y, en contraposición, la exclusividad del concepto en el ámbito jurídico, que designa un delito materno (p. 18).

Autores como Robert Muchembled (2007, 2010) y Silvia Liebel (2013, 2015) han planteado una vinculación de este proceso con la recuperación de la figura de Medea en distintas fuentes literarias para la región francesa, especialmente París. No obstante, para el caso italiano es arriesgado postular la misma correlación con estos grabados por varias razones. Por un lado, porque la persecución de esta práctica no fue tan extendida: Ferraro (2008) considera que, si bien las legisla-

⁹ Esto no quiere decir que el episodio no haya sido representado iconográficamente: en la Antigüedad, algunas ánforas lo muestran de manera explícita; y ya hemos aludido a las imágenes tempranas modernas que lo exhiben directamente.

ciones de las ciudades italianas imponían penas severas —sobre todo para los asesinatos premeditados de infantes menores de siete años—, rara vez eran aplicadas (p. 13). Para la imputación de estas sanciones, la empatía o la condena de la comunidad jugaban un rol clave. Por otro lado, el filicidio no solo se vinculaba con el deshonor, sino también con el privilegio de los varones frente a la vulnerabilidad de las mujeres ante la ley: “infanticide may seem to have been a perverse form of empowerment” (Ferraro, 2008, p. 157).¹⁰ Esta “forma perversa de empoderamiento” era más bien una estrategia de supervivencia nacida del pánico. Hanlon y Caffari (2003) sostienen que solo unos pocos casos llegaban a ser investigados y que la mayoría obtenía penas leves, debido a la dificultad para probar la premeditación del crimen.

En la época de mayor persecución de la práctica circulaban, por medio de *murder pamphlets* y *canards*, estereotipos de jóvenes infanticidas como madres antinaturales (Liebel, 2013; Shippy Copeland, 2008; Spence, 2010).¹¹ En Italia no parece haber habido una difusión similar ni tampoco una asociación con Medea, pero esto no quiere decir que el tema haya pasado desapercibido. Desde mediados del siglo XV, especialmente entre las décadas de 1470 y 1480, constituyó un *hot topic*: hubo una proliferación de discursos literarios y visuales sobre el infanticidio, vinculados con el establecimiento de hospitales para niños expósitos y el florecimiento del culto a los Santos Inocen-

¹⁰ En ocasiones, el asesinato de infantes concebidos por fuera del matrimonio era un intento de salvaguardar el honor de la mujer. Cabe destacar que el perfil de las acusadas era similar: muchachas jóvenes y solteras, mayoritariamente provenientes del sector rural y de los sectores más bajos urbanos (Gowing, 1997).

¹¹ En París, la criminalización tuvo un hito con el edicto de 1556 que establecía la pena de muerte por la ocultación del embarazo, que se tradujo en un auge de acusaciones entre fines del siglo XVI y principios de la centuria siguiente (Muchembled, 2007, p. 198). En Inglaterra la persecución fue más tardía, con la preeminencia de la sanción del llamado Act 1624 en ese año (Spence, 2010).

tes (Presciutti, 2015, p. 172).¹² No obstante, sin negar los discursos de género, en esta región adquirieron particular relevancia las acusaciones contra judíos como perpetradores de estos crímenes; en menor medida las brujas, y, por último, las mujeres que querían ocultar la deshonra.¹³ En este último caso, el énfasis no estaba tanto en la antinaturalidad del crimen como en la locura, y expresaba las ansiedades masculinas en torno al infanticidio maternal (Presciutti, 2015).

Es posible que este debate en torno al establecimiento de los hospitales para niños expósitos y, en menor grado, la propia persecución de la práctica infanticida, aunque laxa, puedan haber influido en los modos de apropiarse del mito de Medea. En cierto punto, su rescate puede relacionarse con esta ansiedad masculina alrededor del infanticidio femenino. El aditamento de las “brisas imaginarias” y las tensiones introducidas en la Medea que huye no solo muestran una emoción interior, sino también un intento de “superación del miedo como objetivo de la producción icónica” (Bredenkamp, 2017, p. 219).

Reflexiones finales

Los grabados analizados en este capítulo, realizados por artistas italianos entre los decenios 1530 y 1560, utilizaron como modelo sarcófagos romanos. Warburg consideraba estos relieves, al igual que otros artefactos —monedas, estatuas, esculturas, etc.— como vehículos móviles de imágenes (*bewegliche Bildvehikel*), en la medida en que transmiten los antiguos conceptos de movimientos y gestos corporales que, a su vez, se hallaban guardados en la memoria colectiva e in-

¹² El abandono de infantes era una práctica común en la época, que recién disminuyó hacia mediados del siglo XVII. La tasa de mortalidad en estas instituciones era alta (Hanlon y Caffari, 2003, pp. 454-455).

¹³ Prospero (2005) incluye estas acusaciones dentro de una obsesión por el infanticidio ritual hebraico, conectado con la leyenda del hebreo deicida y con la doctrina eucarística de la presencia de Cristo en el pan y en la sangre, pronunciada en el IV Concilio de Letrán de 1215 (pp. 23-24).

dividual (Woldt, 2018). Partimos del supuesto de que estos artistas compartían patrones similares de apropiación de los mitos clásicos, en virtud de las emociones predominantes del momento. Entre ellas, podemos destacar los problemas que representaban los filicidios y la locura femenina en cuanto incapacidad de los varones de controlar la *esfera privada* (Presciutti, 2015, p. 187).

Sin embargo, la identificación de este patrón común de apropiación no implica la imposibilidad de encontrar matices: por el contrario, como vimos, Giulio Bonasone y Maestro del Dado muestran dos visiones diferentes del mito de Medea. Si el primero exhibe una más dubitativa, con un gesto de terror en el rostro; el segundo representa una Medea que combina, no sin contradicciones, el elemento violento con la victoria, la sonrisa con el filicidio; en cierto punto, introduce una suerte de polaridad entre la vida y la muerte. La tendencia observada en el grabado de Maestro del Dado no supone una intencionalidad marcada por parte de este artista de representar una Medea más negativa en vinculación con la coetánea criminalización del infanticidio femenino como “forma perversa de empoderamiento” (Ferraro, 2008), sino que remite a las ya mencionadas emociones dominantes del período.

A pesar de estos matices que diferencian ambos grabados, se encuentran algunos puntos comunes. En primer lugar, la concentración de la carga dionisiaca en la figura de la Medea que huye y la introducción de una tensión en su interior, ausente en las representaciones antiguas. Es posible pensar la aplicabilidad de la noción *Denkraum*, como imágenes que permiten establecer una distancia en un intento de actuar sobre la realidad y de hacer frente a estos miedos. Este concepto es sobre todo aplicable al grabado de Giulio Bonasone, que exhibe una Medea dudosa entre la realización del acto filicida (*pathos*) y la meditación previa (*ethos*). En segundo lugar, la figura de Creúsa presenta una carga energética en ambos grabados, que la vinculan

—con sus diferencias— al *pathos* del sufrimiento. Si esta tendencia ya estaba marcada en el relieve antiguo, en las obras del *Cinquecento* se acentúa por el añadido de accesorios movidos y por la expresión en el rostro. En este punto, nos gustaría retomar la idea warburguiana de *Nachleben*, en el sentido de que los modos de expresión de las pasiones son también producto de una recuperación de formas antiguas objetivadas en imágenes, que se cargan de nuevos valores expresivos.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Espinoza, N. (2018). Medea y la heroicidad femenina en las *Argonáuticas*. *Revista de Lenguas Modernas*, 29, 93-113.
- Aristóteles (1974) *Poética* (Trad. Valentín García Yebra). Gredos.
- Bartsch, A. (1867). *Le peintre graveur*. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96081448>
- Berbara, M. (2015). Visual representations of Medea's anger in the Early Modern Period: Rembrandt and Rubens. En K. Enenkel y A. Traninger (Comps.) *Discourses of anger in the Early Modern Period* (pp. 357-377). Brill.
- Bordignon, G. (2012). L'unità organica della *sophrosyne* e dell'estasi. Una proposta di lettura della tavola 5 del *Bilderatlas Mnemosyne*. *La Rivista di Engramma*, 100, 51-71.
- Bordignon, G. (2018). Riemersione del *pathos* dell'annientamento. Una proposta di lettura di *Mnemosyne Atlas*, Tavola 41. *La Rivista di Engramma*, 157. http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3460
- Bredenkamp, H. (2017). *Teoría del acto icónico*. Akal.
- Burke, P. (2000). *El renacimiento europeo. Centros y periferias*. Crítica.
- Burucúa, J. y Kwiatkowski, N. (2014). *Cómo sucedieron estas cosas. Representar masacres y genocidios*. Katz.
- Centanni, M. (2003). Il Laocoonte: desiderio di una formula patética antica e fortuna del soggetto. http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3694

- Centanni, M. y Mazzucco, K. (2000). Il teatro della norte. Saggio interpretativo di Mnemosyne Atlas, Tavola 42. http://www.egramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2637
- Cirillo, M. (1978). *Giulio Bonasone and sixteenth century Italian printmaking* [Tesis doctoral]. University of Wisconsin.
- Coria, M. (2015). ¿Razón versus pasión?: Una lectura del monólogo de Medea. *Argos*, 38(2), 91-114.
- Cumberland, G. (1793). *Some anecdotes of the life of Julio Bonasoni: a Bolognese artist who followed the styles of the best schools in the sixteenth century. Accompanied by a Catalogue of the engravings, with their measures, of the works of that tasteful composer. And remarks of the general character of his rare and exquisite performance.* <https://onb.digital/result/1030F417>
- Delumeau, J. (2012). *El miedo en Occidente. Una ciudad sitiada*. Prisa.
- Didi Huberman, G. (2021). *Ninfa dolorosa. Ensayo sobre la memoria de un gesto*. Shangrila.
- Elvira Barba, M. (2008). *Arte y mito: manual de iconografía clásica*. Silex.
- Enenkel, K. y Traninger, A. (Comps.). (2015). *Discourses of anger in the Early Modern Period*. Brill.
- Eurípides (2010). *Medea* (Trad. Eleonora Tola). Losada.
- Ferraro, J. (2008). *Nefarious Crimes, Contested Justice. Illicit Sex and Infanticide in the Republic of Venice, 1557-1789*. Johns Hopkins University Press.
- Gaggadis-Robin, V. (1994). *Jason et Médée. Sur les sarcophages d'époque imperiale*. École Française de Rome.
- Gowing, L. (1997). Secret births and infanticide in seventeenth-century England. *Past and Present*, 156(1), 87-115.
- Griffiths, E. (2006). *Medea*. Routledge.
- Hall, E. (2010). Medea and the Mind of the Murderer. En H. Bartel y A. Simon (Eds.), *Unbinding Medea. Interdisciplinary Approaches to a Classical Myth from Antiquity to the 21st Century* (pp. 16-24). Routledge.

- Hanlon, G. y Caffari, S. (2003). L'infanticidio in coppie sposate in Toscana nella prima eta moderna. *Quaderni Storici*, 38(113), 453-498.
- Hind, A. (2017). *A history of engraving. From the 15th century to the year 1914*. Dover.
- Kennedy, G. (2000). Becoming angry: the gendering of Emotions in Early Modern England. En G. Kennedy, *Just anger: Representing Women's anger in Early Modern England* (pp. 4-15). Southern Illinois University Press.
- Kruk, M. (2020). Bocas que gritan. Un recorrido por la imagen femenina desde el *Atlas Mnemosyne* de Aby Warburg. *Das Questões*, 8, 76-87.
- Liebel, S. (2013). *Les Médées modernes : La cruauté féminine d'après les canards imprimés français (1574-1651)*. Presses University of Rennes.
- Liebel, S. (2015). ¡Ingratas e pérfidas Medeias! Criminalização e normatização da sexualidade femenina na literatura da rua francesa dos séculos XVI e XVII. *Topoi*, 16(30), 182-202.
- Malvasia, C. (1678). *Felisa Pittrice. Vite de pittori bolognese alla maesta christianissima di Luigi XIII re di Francia e di Navarra*. Bolonia.
- Miranda Alcolea, Y. (2018). *La iconografía de Medea. Historia del arte y la iconografía clásica* [Tesis de grado en Historia del Arte]. Universitat de les Illes Balears.
- Muchembled, R. (2007). Fils de Caïn, enfants de Médée. Homicide et infanticide devant le parlement de Paris (1575-1604). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 5, 1073-1094.
- Muchembled, R. (2010). *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*. Paidós.
- Newby, Z. (2016). *Greek Myths in Roman Art and Culture. Imagery, Values, Identity in Italy, 50 BC - AD 250*. Cambridge University Press.
- Newlands, C. (1997). The metamorphosis of Ovid's Medea. En J. Clauss y S. Ilhes Johnston (Eds.), *Medea. Essays on Medea in myth, literature, philosophy and art*. Princeton University Press.

- Ovidio (2003). *Las Metamorfosis* (Trad. Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias). Cátedra.
- Peinado Vazquez, V. (2011). Razones y sinrazones del infanticidio de Medea. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 32, 1-24.
- Presciutti, D. (2015). Domesticating Cannibalism: visual rethoric of madness and maternal infanticide in fifteenth-century Italy. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 45(1), 159-195.
- Prosperi, A. (2005). *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*. Einaudi.
- Roisman, H. (2014). Medea's Vengeance. En D. Stutard (Ed.), *Looking at Medea. Essays and a translation of Euripides' tragedy*. Bloomsbury.
- Séneca (2014). *Medea* (Trad. Eleonora Tola). Las cuarenta.
- Shippy Copeland, S. (2008). *Constructions of Infanticide in Early Modern England: female deviance during demographic crisis* [Tesis de Maestría en Arte]. Ohio State University.
- Spence, L. (2010). *Women who murder in Early Modern England. 1558-1700*. [Disertación]. University of Warwick.
- Warburg, A. (2010 [1929]). *Atlas Mnemosyne*. Akal.
- Warburg, A. (2014 [1929]). *El almuerzo sobre la hierba de Manet*. Casimiro.
- Wiesner-Hanks, M. (2008). *Women and Gender in Early Modern Europe*. Cambridge University Press.
- Woldt, I. (2018). Ur-words of the Affective Language on Gestures: The hermeneutics of the body movement in Aby Warburg. *Interfaces*, 40, 133-157.

Fuentes primarias

- Antiguo sarcófago romano* (c. 140-150). Antikensammlung, Sk 843b. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Altes_Museum_-_Medea-Sarkophag.jpg
- Death of Creusa and Flight of Medea* (s. XVI). Royal Collection Trust, RCIN 991235.

- Dibujo (s. XVI). Gabinetto dei Disegni e delle Stampe degli Uffizi, inv 5943.
- Alciato (1531). *Emblematum liber*. Heinrich Steyner.
- Bonasono, G. (c. 1531-1576). *Jasón y Medea*. Metropolitan Museum of New York, 49.97.262. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/392618>
- Boyvin, R. y Thiry, L. (1563) *Livre de la Conquête de la Toison d'or, par le Prince Jason de Thessalie*. Jean de Mauregard.
- Della Bella, S. (1644). *Médée. Jeu des femmes renommés*. Petit Palais, GDUT2588.
- Maestro del Dado (c. 1530-1560). *La boda de Jasón y Creúsa y la venganza de Medea*. Metropolitan Museum of New York, 17.3.3169. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/396174>
- Poussin, N. (c. 1549). *Medea killing her children*. Royal Collection Trust, RCIN 911893.
- Ripanda, J. (c. 1500-1516). *Sketchbook*. Ashmolean Museum, inv. 668, fol. 26v.

Quienes escriben

Ricardo Alberto Araya Reinoso

Profesor de Historia por la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Realiza su doctorado en Historia en la Universidad Nacional de Córdoba. Es becario doctoral del CONICET, con lugar de trabajo en el gabinete de Historia Universal “Leovino Eduardo Brizuela” de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la UNSJ. Se desempeña como docente de grado de Historia del arte en esa misma institución. Publicó artículos y reseñas sobre los temas de su especialidad en revistas académicas de Argentina y España. Participó como coautor de los libros *La identidad como artificio: construcción textual y pictórica de lo propio y lo otro en Castilla, ss. XIV-XVII* (2021) y *Luchas por la identidad, discursos en pugna en el reino de Castilla. Siglos XIV al XVI* (2021).

Javier Chimondeguy

Profesor de Historia por la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN). y Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP). Se desempeña como docente de grado de las asignaturas Historia General III e Historia General IV (medieval y moderna de Europa) en la Facultad de Ciencias Humanas (FCH) de la UNICEN y en Historia Universal General Medieval en la Facultad de Humanidades de la UNMDP. Ha sido becario doctoral del CONICET, con lugar de trabajo en el Centro de Estudios Sociales de América Latina (FCH-UNICEN-CICPBA). Publicó artículo-

los y reseñas de su autoría en revistas académicas especializadas de Argentina y España y es coautor del libro *Giros en el medievalismo argentino* (2022).

Gastón García

Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Realiza su doctorado en Historia en esta misma institución. Su trabajo se orienta al análisis del discurso demonológico temprano-moderno. Es docente de la cátedra Historia General IV en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la UNLP y ha sido becario doctoral de CONICET, con lugar de trabajo en el Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS -UNLP/CONICET). Integra el programa interinstitucional “El Mundo Atlántico en la Modernidad Temprana” (FaHCE-UNLP) y es miembro del consejo de redacción de la revista *Sociedades Precapitalistas*. Participa en proyectos de investigación, coordina el grupo de estudios “Magia, ciencia y demonología en la Europa de la temprana modernidad” (Centro de Investigación en Filosofía, IdIHCS-UNLP/CONICET) y ha realizado estancias de estudio e investigación en la Universidad de Sevilla (España) y la Universidad de Pau y de los Países del Adour (Francia).

Laura Sabina González Carracedo

Graduada en Historia por la Universidad de La Laguna (ULL), con Premio Extraordinario de Fin de Carrera, y máster en Historia y Ciencias de la Antigüedad por la Universidad Complutense de Madrid (España). Cursa el programa de doctorado en Estudios Interdisciplinarios de Género en la ULL, en la línea de investigación de género, historia y producción cultural, e integra del Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres en la misma universidad. Se desempeña como personal investigador en formación en el área de Historia Moderna del Departamento de Geografía e Historia de la ULL. Su trabajo ha

sido cofinanciado por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información de la Consejería de Universidades, Ciencia e Innovación y Cultura y por el Fondo Social Europeo Plus (FSE+) Programa Operativo Integrado de Canarias 2021-2027, Eje 3 Tema Prioritario 74 (85%).

Facundo Roca

Profesor y doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Se desempeña como docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) y la Facultad de Ciencias Económicas de la UNLP. Es becario posdoctoral del CONICET, con lugar de trabajo en el Centro de Historia Argentina y Americana del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP/CONICET). Su trabajo se centra en el análisis de las formas de religiosidad, las prácticas devocionales y las actitudes ante la muerte en el Río de la Plata tardocolonial. Participa de “*Religio*. Grupo de Estudios de Historia de la Iglesia” (Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires) y del programa interinstitucional “El Mundo Atlántico en la Modernidad Temprana” (FaHCE-UNLP). Es autor de diversos artículos publicados en revistas académicas especializadas de Argentina, Colombia y España, así como del libro *Morir en Buenos Aires: actitudes y sensibilidades ante la muerte en el Río de la Plata, 1770-1822* (2023).

Nahuel Vassallo

Profesor y licenciado en Historia por la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN). Es especialista docente en Políticas y Programas Socioeducativos (Ministerio de Educación) y doctor en Historia en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Es becario posdoctoral del CONICET, con lugar de trabajo en el Centro de Estudios Sociales de América Latina de la Facultad de Ciencias Humanas (UNICEN-CICPBA). Se dedica fundamentalmente al estudio de la historia de la monarquía española en el Río de la Plata

en el siglo XVIII. Es docente de Historia Cultural de América Latina y Argentina en la FCH de la UNICEN y de Historia de la Cultura en el Departamento de Formación Humanística de la Universidad FASTA. Ha publicado artículos y reseñas en revistas académicas internacionales y coordinó los libros *Historia Moderna. Problemas, debates y perspectivas* (2022) e *Historia Contemporánea. Problemas, debates y perspectivas* (2022).

Melina Zeiter

Licenciada en Historia por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Realiza su doctorado en Historia en la Universidad Nacional de San Martín. Se desempeña como docente de grado de la asignatura Formación del Mundo Moderno 1 y en Sociedades Medievales de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la UNL. Es becaria doctoral del CONICET, con lugar de trabajo en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (UNL- CONICET). Se dedica al estudio de la reapropiación de la Antigüedad Clásica, específicamente de la figura de Medea, en Italia, Francia y España entre mediados del siglo XVI y principios del XVII. Ha participado en congresos y reuniones científicas nacionales e internacionales. Publicó artículos y reseñas en revistas académicas especializadas.

Desde perspectivas metodológicas y repertorios documentales diversos, este volumen aborda problemáticas en torno a una tríada que articula prácticas, discursos y representaciones de distintos sujetos históricos de la temprana modernidad, tanto en Europa como en América, con el propósito de fortalecer los diálogos en el campo historiográfico a uno y otro lado del Atlántico. La primera parte del libro está consagrada al problema de los discursos filosófico-teológicos que circularon en la república de las letras durante el proceso de cisma de la Cristiandad y la emergencia de las disputas confesionales. En la segunda parte, se analizan distintos aspectos de las intersecciones entre religión, política y gobierno en el siglo XVIII y comienzos del XIX, tanto a partir de la política de defensa en la articulación entre militarización y misionalización, así como de los mecanismos de espiritualización en el marco de las reformas económicas y fiscales borbónicas. En la última sección, se presenta un análisis de las crónicas sobre la conquista de Canarias en clave de género; se estudia la permanencia postridentina del erasmismo en los espacios intelectuales y cortesanos, observados a partir de la obra de El Bosco, y se examinan la recepción y reapropiación de la imagen y el mito de Medea en dos grabados renacentistas.



91

ISBN 978-950-34-2484-1



EDICIONES
DE LA FAHCE